



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

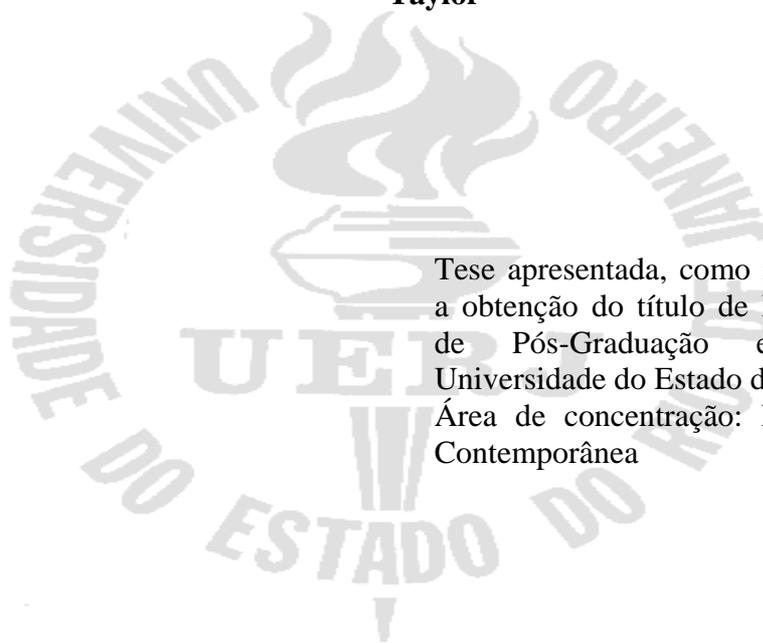
Taís Silva Pereira

**Pluralismo, política e julgamento: para um projeto crítico à luz da filosofia
de Charles Taylor**

Rio de Janeiro
2013

Taís Silva Pereira

**Pluralismo, política e julgamento: para um projeto crítico à luz da filosofia de Charles
Taylor**



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

T239 Pereira, Taís Silva

Pluralismo, política e julgamento: para um projeto crítico “a luz da filosofia de Charles Taylor / Taís Silva Pereira. – 2013.

211 f.

Orientador: Luis Bernardo Leite Araujo.

Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Bibliografia.

1. Taylor, Charles, 1931- 2. Filosofia moderna - Teses I. Araujo, Luis Bernardo Leite. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Taís Silva Pereira

Pluralismo, política e julgamento: para um projeto crítico à luz da filosofia de Charles Taylor

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 16 de dezembro de 2013.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. André Jacques Louis Adrien Berten
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Marcelo de Araujo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Antonio Frederico Saturnino Braga
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Rio de Janeiro

2013

DEDICATÓRIA

Ao meu esposo, Alexandre dos Santos da Silva, porque já não me recordo de quando você não estava ao meu lado.

AGRADECIMENTOS

A finalização do presente trabalho se confunde com minha própria formação acadêmica nesta universidade, iniciando-se no primeiro semestre de 2002. Essa trajetória, vista neste momento, pode ser resumida na palavra gratidão; pelas pessoas, pelas condições favoráveis e, às vezes, nem tanto, que contribuíram de forma especial para quem eu sou e para minha relação com a filosofia. Por isso, os agradecimentos explícitos abaixo não são apenas por esse momento específico, mas – parafraseando Taylor – por uma parte significativa de minha narrativa.

Agradeço ao meu orientador, professor Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo, que há acerca de oito anos teve a coragem de ler e comentar alguns apontamentos não muito claros e perceber, ali, um genuíno interesse por Ética e Filosofia Política, aceitando a tarefa de orientação, que perdurou até hoje. Agradeço especialmente a paciência e compreensão (sem limites) na última fase de doutorado, sempre me encorajando e incentivando, apesar de todas as circunstâncias, além da liberdade e confiança no trabalho desenvolvido por todo esse tempo.

Agradeço ao professor Dr. Antonio Augusto Passos Videira por colocar a tarefa diante de nós, alunos, de entender as conexões possíveis para além das especialidades. Não há como medir o quanto suas aulas e conversas contribuíram para minha formação e para o que compreendo ser filosofia.

Agradeço ao professor Dr. Marcos Sinésio (*in memoriam*) os ensinamentos, especialmente no tocante ao estudo da história da filosofia.

Aos amigos que ganhei nesta trajetória, sou imensamente grata por me estimularem a estar no mesmo patamar que vocês e por compartilhar mais do que conhecimento. Rommel Luz, Fabio Antonio da Costa, Gabriel Leitão, Helena Wergles (também pelo abstract), Julia Moura (também por dicas bibliográficas), Marcela Martinez, Bernardo Freire, muitíssimo obrigada.

Aos professores Dr. André Berten, Dr. Antonio Saturnino e Dr. Marcelo Araujo, agradeço pela disponibilidade dispensada, pela bibliografia sugerida, pelas admiráveis aulas e discussões estimulantes.

Ao grupo de alunos da pós-graduação em ética e filosofia política, sou grata pelas discussões sempre animadas, sempre acirradas, revelando uma turma disposta a pesquisar, mas principalmente (para minha alegria), disposta a ouvir o que outro tem a dizer. Aprendi sobremaneira com todos os integrantes e a tese reflete esse aprendizado.

Aos meus pais, Marinalva de Jesus Silva Pereira e Julio César de Oliveira Pereira, sou profundamente grata por todo suporte dado até aqui. Mesmo não sabendo exatamente o que eu fazia e por que eu fazia filosofia, a confiança e a torcida nunca foram ausentes em nossa relação. Com vocês aprendi a ser filha, aprendi a importância dos estudos, e estou aprendendo a ser mãe. Amo-os demais.

A minha queridíssima irmã e amiga, Talita Silva Pereira, agradeço pelo que você é na minha vida. Sinto-me extremamente sortuda e honrada por compartilhar tantos e diversos momentos ao seu lado.

Ao meu esposo, Alexandre dos Santos da Silva, o primeiro a dizer que eu deveria mesmo ingressar no curso de filosofia, que viu meu nome na lista de alunos aprovados nesta universidade, que me viu entrar por seus portões e, agora, que me vê sair dela. Mais importante, agradeço por fazer parte da construção de uma vida de amor, compromisso e respeito, além de uma linda família.

À Marina Pereira dos Santos Silva, minha pequenininha, sou grata pela chance de desempenhar o maior e mais difícil papel de minha vida. Agradeço, sobretudo, por sua paciência em entender que mamãe não podia brincar porque estava trabalhando no cômodo ao lado.

Finalmente, agradeço à CAPES, pelo financiamento durante os dois primeiros anos do doutorado.

(...) coloca-se novamente a tarefa de organizar, compreender e determinar em sua relação recíproca as diversas conexões ou “regiões da realidade”, colocá-las em ligação com a divisão em um mundo “objetivo” e em um “subjetivo”; delimitá-las reciprocamente e perceber como elas são condicionadas umas pelas outras; por fim, avançar até uma compreensão da realidade que concebe as diversas conexões como partes de um mundo único ordenado de maneira significativa.

Werner Heisenberg, *A ordenação da realidade*

RESUMO

PEREIRA, Taís Silva. *Pluralismo, política e julgamento: para um projeto crítico à luz da filosofia de Charles Taylor*. 2013. 211 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

O objetivo da tese de doutorado consistirá na defesa de uma alternativa para os dilemas políticos concernentes à incomparabilidade no interior de uma comunidade específica ou entre comunidades distintas, presente nas discussões em torno do pluralismo contemporâneo. Esta via é inspirada nos conceitos de bens constitutivos, avaliações fortes e articulação, desenvolvidos pelo filósofo canadense Charles Taylor, e é também uma tentativa de se pensar acerca de um projeto de crítica política que leve em consideração a motivação como elemento incontornável para a filosofia prática. A incomparabilidade, isto é, impossibilidade de critérios no julgamento entre práticas específicas, mas com repercussões públicas, levanta a questão de até que ponto é possível avaliar e deliberar racionalmente sobre modos de vida distintos e, às vezes, auto-excludentes. Tal problemática pode ser vista fortemente no chamado debate liberal-comunitarista, na década de 1980, bem como em seus desdobramentos nas discussões acerca do multiculturalismo, na década seguinte. E ainda, mais recentemente, nos impasses em torno do papel da religião na esfera pública. Mais do que pontos divergentes acerca da questão do julgamento, os que essas discussões também evidenciam é um debate mais central acerca do lugar que pode ocupar a política diante de nossa situação bem como as categorias pelas quais compreendemos o fenômeno do pluralismo. Sob a alcunha de comunitarista, o pensamento de Taylor aparece como uma forma atrativa por não se submeter ao relativismo (a impossibilidade de critério) e tampouco a um universalismo forte (baseado em critérios gerais e anteriores às práticas), ao desenvolver uma ontologia fundada em um conflito de bens constitutivos em disputa, sem desconsiderar o fenômeno do pluralismo. Com efeito, isto se dá na medida em que diante de práticas divergentes e concorrentes há implícita ou explicitamente uma posição acerca de como e a partir de onde podemos nos posicionar criticamente frente ao pluralismo vigente, uma vez que movimentos, discursos e relações são construídos em nome daquilo que se apresenta efetivamente como valioso ou digno de respeito e admiração. Neste sentido, qualquer tentativa de avaliação já diz respeito a nossa compreensão: de nós, do mundo e de nossa relação com o mundo. Um projeto crítico, levando em consideração nossas fontes que impulsionam a ação, requer um olhar detalhado que o pensamento de Taylor pode oferecer, especialmente a partir da relação entre os conceitos supracitados.

Palavras-chave: Política. Pluralismo. Conflito. Crítica.

ABSTRACT

PEREIRA, Taís Silva. *Pluralism, politics and judgment: toward a critical project in the light of Charles Taylor's philosophy*. 2013. 211 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

The purpose of this doctoral thesis consists in defending an alternative for the political dilemmas related to the issue of incomparability within specific communities or among different communities - an issue which is often discussed in the context of contemporary pluralism. This line of thought is inspired by the concepts of constitutive goods, strong evaluations and articulation, as defined by the Canadian philosopher Charles Taylor, and it is also an attempt to think about a political science project which adopts motivation as an inescapable element for practical philosophy. Incomparability, that is, the impossibility of using appropriate criteria for judging specific practices which incurs in public repercussions, raises the question of up to what extent it is possible to rationally evaluate and deliberate on distinct modes of life, which sometimes exclude each other. This set of problems can be strongly identified in the so-called liberal-communitarian debate of the 80's, and its developments are easily spotted in the discussions on multiculturalism which arose in the 90's, as well as in more recent dilemmas regarding the role of religion within the public sphere. Such discussions have brought about not only diverging points on the issue of judgment; they have also highlighted a more central debate regarding the standing that politics is able to take with regard to our situation, as well as the categories through which we grasp the phenomenon of pluralism. Under the epithet of communitarian, Taylor's theoretical approach arises as an interesting pathway to be taken, since it doesn't subject itself neither to a relativistic perspective (the impossibility of finding appropriate criteria), nor to a strong universalism (which is based on general criteria established prior to the practices), by developing an ontology established upon the conflict of competing constitutive goods, without overlooking the phenomenon of pluralism. In fact, this happens when, confronted with diverging and rivaling practices, there is, either implicitly or explicitly, a position regarding how and from where we are able to take a critical stance towards the actual pluralism, since movements, discourses and relationships are built on behalf of what presents itself as being effectively valuable or worthy of respect and admiration. In this sense, any attempt at performing evaluations is automatically linked to our understanding of ourselves, of the world and of our relationship with the world. Taking into account our sources, from which action itself arises, a critical project requires attentive consideration, and this can be offered by Taylor's reasoning, especially with regard to the concepts mentioned above.

Keywords: Politics. Pluralism. Conflict. Critics.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	12
1	A QUESTÃO DO PLURALISMO E O DEBATE LIBERAL- COMUNITARISTA	18
1.1	Contexto das discussões e problemas metodológicos	22
1.1.1	<u>A justiça como equidade: marco do debate</u>	23
1.1.2	<u>A posição original e o véu de ignorância</u>	29
1.1.3	<u>Críticas e a formação de um debate</u>	34
1.2	A noção de agente e sua relação com a sociedade	39
1.2.1	<u>Sandel: Quais são os limites do liberalismo rawlsiano?</u>	41
1.2.2	<u>Taylor: Por que o procedimentalismo é uma saída ingênua?</u>	46
1.3	Valores éticos e pluralismo	51
1.3.1	<u>Walzer: a igualdade complexa e os bens sociais</u>	52
1.3.2	<u>Taylor: os bens constitutivos e a avaliação forte</u>	58
1.4	Pluralismo e incomensurabilidade	63
1.4.1	<u>MacIntyre: a força da narrativa e as tradições</u>	64
1.4.2	<u>Taylor: juízo e articulação</u>	70
1.5	Conclusões Preliminares	75
2	AS REPERCUSSÕES DO DEBATE: O PROBLEMA DO PLURALISMO E DO JULGAMENTO	77
2.1	Retomada da agenda	81
2.1.1	<u>Os bens, os valores e os interesses</u>	82
2.1.2	<u>Desdobramentos do debate</u>	90
2.1.3	<u>Reelaboração dos conceitos: a questão do conflito</u>	95
2.2	O multiculturalismo como exemplo	99
2.2.1	<u>As discussões iniciais</u>	100
2.2.2	<u>Novos temas, antigos conceitos</u>	106
2.2.3	<u>Relativismo e filosofia prática</u>	112
2.3	Incomensurabilidade e conflito	115
2.3.1	<u>Incomensurabilidade ou incomparabilidade?</u>	117
2.3.2	<u>Conflito e compreensões de incomparabilidade</u>	122

2.3.3	<u>Pluralismo e conflito</u>	127
2.4	Conflito e política	132
2.4.1	<u>O que podemos aprender com o pluralismo moderno?</u>	133
2.4.2	<u>A dimensão ontológica do conflito</u>	138
2.4.3	<u>O lugar da política</u>	143
2.5	Conclusões preliminares	148
3	CONFLITO E CONDUTA DE VIDA: PARA UMA CRÍTICA DA ARTICULAÇÃO	150
3.1	Bens e compreensões comuns	151
3.1.1	<u>Bens e fontes morais</u>	152
3.1.2	<u>Bens constitutivos</u>	157
3.1.3	<u>Bens constitutivos enquanto redes conceituais</u>	162
3.2	As avaliações fortes e o julgamento	167
3.2.1	<u>As hierarquizações substantivas</u>	168
3.2.2	<u>Nem voluntarismo, nem determinismo</u>	173
3.2.3	<u>A objetividade do julgamento</u>	178
3.3	Articulação e crítica	184
3.3.1	<u>Os modos da articulação</u>	184
3.3.2	<u>Articulação e temporalidade</u>	192
3.3.3	<u>Articulação e conduta</u>	197
3.4	Conclusões preliminares	202
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	203
	REFERÊNCIAS	208

INTRODUÇÃO

Motivação e política. Considerações preliminares do problema e plano geral de trabalho

As recentes manifestações públicas ocorridas no país geraram uma série de sentimentos, dentre os quais um parece merecer destaque aqui, a saber, o espanto. A surpresa diante de uma mobilização, basicamente a partir das mídias sociais virtuais, tomou de assalto ruas das mais diversas cidades como resposta ao aumento nas passagens de ônibus – prática comum e esperada todos os anos pela população. Diferentemente das notícias habituais acerca do novo cálculo a ser feito entre os trabalhadores assalariados para ir e voltar de seus empregos (como se o trajeto casa-trabalho fosse único digno de nota), via-se passeatas, confronto, violência e gritos de ordem, proferido por jovens, fundamentalmente, requisitando não apenas o fim do aumento das passagens. Eles também cobravam das instituições responsáveis serviços básicos de qualidade. Os jargões “não são apenas 20 centavos” ou “o gigante acordou” passaram a fazer parte do dia-a-dia de uma população, dizem, pouco afeita a participações públicas. O primeiro sinal de espanto veio quando as primeiras mobilizações ocorreram em São Paulo, levando a uma série de outras em vários cantos do Brasil. O segundo sinal de espanto foi quanto à duração das manifestações. Iniciadas em maio, atingiram seu clímax em junho, com os apoios internacionais, reverberando, ainda que pontualmente, três meses depois.

Os vinte centavos iniciais tornaram-se marcha contra a corrupção, contra a criminalização do aborto, pela legalização da maconha, contra projetos de leis específicos, contra o dinheiro gasto na infraestrutura para a realização de eventos como a Copa e as Olimpíadas, no Rio de Janeiro. Falou-se em nova constituinte, falou-se em reforma política e plebiscito. Ainda se falou que no Brasil, terra dos indiferentes políticos, surgia uma primavera tal como a árabe e também sobre o poder conferido às redes sociais. Falou-se de partidos e de não partidos, enfim, falou-se de tudo. O espanto levou (e de fato ainda leva) à necessidade de explicação de um fenômeno que poucos poderiam pensar como viáveis e exequíveis. No fundo, todo o espanto poderia ser traduzido por “o que levou uma série de pessoas, com as mais variedades identidades, irem às ruas?”. Para além dos diagnósticos ou prognósticos, as tentativas de responder a motivação da participação popular no espaço público tornaram-se prementes. Afinal, o que move os agentes a pensar, agir e compreender de uma maneira e não de outra? Decerto há insatisfação, mas sempre houve. Então, por que se deu uma mudança, em um primeiro momento, espontânea por parte da população, que se entende agora como

brasileiros, no plural? E o que nos leva a investigar este tipo de pergunta? Poderíamos colocar em outros termos: o que a filosofia pode (se de fato pode) dizer sobre esta pergunta?

Certamente a filosofia tem muito a dizer sobre o papel das instituições, as relações de poder, a soberania popular, o pleno funcionamento de uma sociedade democrática e assim por diante. Mas, pergunto aqui se é possível e proveitoso tematizar a motivação – entendida não apenas como sentimentos e intuições de uma *psiqué* – mas o motivo de certos sentimentos e intuições nos mobilizarem em vista de algo comum a todos. O objetivo do presente trabalho é responder “sim” à pergunta feita, isto é, a filosofia pode falar sobre a motivação e mais, pode colocá-la no campo político. Lá, onde estão em jogo os móveis de nossas ações também está o lugar da política, enquanto ação compartilhada visando o que somos enquanto partícipes de uma comunidade. De fato, não haverá uma lista de conteúdo das motivações necessárias, tal como um catálogo, a um bom agente político; mas sim o papel dela na constituição da ação política. A ação orientada em nossas posturas públicas com respeito à deliberação, decisão e ações compartilhadas requer, portanto, uma investigação também do campo de atuação no interior do qual somos conformados politicamente. Por isto, há também a necessidade de estabelecimento do lugar da política, desde uma perspectiva filosófica.

O encontro entre ambos para a constituição de nossa identidade é o que permeia o trabalho a seguir e faremos isto a partir de nossa condição política, isto é, no interior de sociedades democráticas pluralistas. O pluralismo de formas de vida distintas e, por vezes, auto-excludentes é o nosso solo. Isto quer dizer que o problema da motivação não pode estar apartado desta característica. E, ao combinar motivação e pluralismo, teremos de dar conta, de uma maneira ou de outra, do problema da incomensurabilidade ou incomparabilidade de modos de vida diferentes, isto é, quando parece impossível arbitrar sobre a validade ou justiça de uma atividade. Afinal, se as motivações são múltiplas, como avaliá-las de fato se já nos movemos em nossas sociedades pela ausência de critérios únicos que fundamentem tais motivações? Ora, a impossibilidade de arbítrio leva ao questionamento sobre os julgamentos que fazemos, apontando para a própria razão prática, política.

Ao considerar este quadro geral, será defendido nas linhas seguintes uma alternativa na tematização da chamada incomensurabilidade ou incomparabilidade (situação extrema oferecida pelo pluralismo), tomando a motivação como um elemento legítimo para compreensão racional de nossa situação enquanto agentes políticos. Esta via é inspirada em grande medida no pensamento do filósofo canadense Charles Taylor, especialmente ao que concerne à ontologia moral desenvolvida, sobretudo, no livro de 1989, *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. A partir dos conceitos de bens constitutivos, avaliações

fortes e articulação, tentará se delinear os primeiros passos para um projeto crítico que assuma o pluralismo contemporâneo sem desconsiderar a motivação. Para isto, tal crítica terá de pressupor um conflito ontologicamente normativo entre diversas comunidades, não se esgotando na exigência do universalismo (seja formal, seja substantivo) e tampouco tendo de pagar o preço de um relativismo que negue todo e qualquer julgamento.

Em parte, este trabalho é uma continuação de minhas investigações no mestrado sobre o estudo da ontologia moral de Taylor, com o foco nas motivações. Ali, foi desenvolvida uma análise sobre a relação co-constitutiva entre os bens e o *self*, discutindo o alcance de sua teoria para a resposta aos problemas contemporâneos e defendendo a ideia de que a ontologia tayloriana tem de partir de um conflito fundamental no embate entre bens. A conclusão argumentada defendia a possibilidade de um projeto crítico no interior do pensamento de Taylor. Em outras palavras, sua teoria – ainda que moral – poderia ser interessante para pensarmos a questão do julgamento entre práticas. Assim, o estudo preliminar na dissertação ofereceu uma base argumentativa para o desdobramento das análises feitas na tese. Neste sentido, parto da ideia de que a filosofia prática – especialmente o que entendemos por ética e política – tem de partir de uma consideração ontológica, como a que Taylor propõe, ou seja, de que há um pano de fundo inteligível a partir do qual agimos, pensamos e avaliamos nossas ações, implicando a própria compreensão de si e do mundo que habitamos. Há, pois, uma ordenação sobre a qual nos movemos.

A ontologia de Taylor diz respeito, como o próprio autor define, aos “assuntos humanos”, por isso não está restrita ao que chamaríamos esfera da moralidade¹; antes, aponta para a totalidade de nossa orientação no mundo, incluindo, assim, todo saber e prática que confira sentido as nossas ações compartilhadas. Desta forma, a ontologia pode também explicar nossos comprometimentos, reivindicações e nossa forma de agir no espaço público. Ela leva em consideração a motivação, na medida em que se posiciona substantivamente, ou seja, pergunta pelo que está na base daquilo que nos impele. A motivação, enquanto fontes que nos capacitam, são o que Taylor denomina fontes morais que, sedimentadas, criam conceitos sem os quais não conseguimos nos definir enquanto agentes de ação. Estes são os bens constitutivos.

Entretanto, a palavra “bem” carrega sentidos distintos na filosofia contemporânea. Embora autores como Rawls, Habermas, Raz, Rorty, Walzer, dentre outros, destaquem que nos movemos por bens, em geral não o pensam tal como Taylor, mas vinculam a ideia do

¹ Os termos ética e moral são sinônimos para Taylor.

bem, à noção de valor. Assim, o pluralismo é marcado por diferentes “visões de mundo”, pela diversidade de valores (individuais ou comunitários, mas sempre de forma restrita) que estão em competição, muitas vezes. E, conseqüentemente, o modo de arbítrio – quando há a defesa de sua possibilidade – não pode se colocar como mais um valor. A crítica, portanto, deve estar fora do campo no qual se apresentam as fontes que conformam nossa compreensão: de nós mesmos, do mundo e de nossa relação com o mundo. Temos, pois, de delimitar conceitualmente as diferenças entre os elementos da teoria de Taylor e os conceitos comumente aplicados nas discussões políticas em torno do pluralismo e ver em que medida eles são suficientes para tratar do tema do julgamento entre práticas. Da mesma forma, veremos até onde pode ir a argumentação tayloriana para se pensar os problemas advindos do pluralismo. E é neste sentido que se estrutura o desenvolvimento argumentativo ao longo dos três capítulos.

O primeiro capítulo trata das discussões em torno do pluralismo e as diferentes vertentes de respostas aos seus dilemas. Para delimitar o quadro das discussões seguintes, recorreremos ao chamado debate liberal-comunitarista, ocorrido ao longo da década de 1980, sendo em boa medida a repercussão da leitura e análise de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls. Voltar ao debate requer mais do que evidenciar os diferentes posicionamentos no seu interior, mas perceber o que está em jogo nestas discussões, a saber, o papel do critério para o julgamento e, por conseguinte, o lugar da política para uma investigação filosófica. Assim, a análise se organizará por quatro eixos: o contexto das discussões e os problemas metodológicos de análise; a noção de agente e sua relação com a sociedade; a questão do valor ético e do pluralismo e, finalmente, pluralismo e incomensurabilidade.

Com efeito, o que se destacará nesta discussão será certos conceitos, a saber, de interesse, de bens enquanto teleologia e de conflito. Eles permearão todo o debate, contribuindo para as discussões ulteriores, especialmente no que tange à chamada prioridade do justo sobre o bem. Uma das grandes críticas à defesa rawlsiana, através do artifício argumentativo da posição original e do véu de ignorância, é conferir precedência à elaboração das regras em relação ao que os cidadãos tomam por valioso. O desdobramento da crítica e das respostas a mesma (seja por oponentes ou por aliados teóricos) ganhará vulto especialmente na década de 1990, com as discussões sobre o multiculturalismo.

São estes desdobramentos, ocorridos principalmente uma década após a querela entre liberais e comunitaristas, de que se ocupará o segundo capítulo. E, naturalmente, estas novas discussões serão nutridas em boa medida por aqueles conceitos evidenciados na década de 1980. Para dar conta destas duas tarefas, o segundo capítulo percorrerá por duas partes

interdependentes. A primeira delas diz respeito a uma análise mais pormenorizada dos conceitos de interesses, bens enquanto teleologia e conflito para as discussões em torno do pluralismo tendo em vista o julgamento político. Tal análise será importante para a construção de uma agenda de discussões oriunda do debate, levando em conta as respostas de John Rawls às principais críticas a sua obra; agenda esta que terá grande importância para as discussões centradas no multiculturalismo. Deste modo, a sua análise servirá de exemplo para os desdobramentos conceituais. Caberá à segunda parte do capítulo dois avaliar, a partir do que foi consolidado na relação entre pluralismo e incomparabilidade, como podemos tomar o fenômeno do pluralismo de maneira coerente. E, tal avaliação será baseada na reapropriação de certos elementos da teoria tayloriana a fim de defender o lugar da política enquanto uma ordenação substantiva marcada pelo conflito. Com efeito, o percurso argumentativo se dará especialmente com a tarefa de defender o papel e o conceito de bem, em contraposição à ideia de valor, e igualmente a ideia de um conflito anterior aos posicionamentos em competição.

A defesa de que a teoria de Taylor parece mais atrativa aos propósitos deste trabalho deverá ser justificada por uma análise mais detalhada de três conceitos-chave: os bens constitutivos, as avaliações fortes e a articulação. O que se pretende no último capítulo é explicitar a ontologia tayloriana como uma possibilidade de se pensar um projeto crítico político, baseado na capacidade de julgar entre particulares (no caso do pluralismo, práticas divergentes), sem prescindir de nossas ações e do que nos move ao julgar. Veremos como este julgamento tem de levar em consideração os bens orientadores de nosso pensamento e as hierarquizações que efetuamos ao explicar os dilemas que se impõem a nós.

Ainda que faça parte do escopo tayloriano não se abordará o conceito de hiperbens, quando um bem se sobressai profundamente sobre os outros, a ponto de se tornar um padrão para nossa orientação. De fato, para os propósitos da tese, pode-se prescindir dos mesmos, uma vez que eles não afetam no papel dos bens constitutivos, como veremos em momento oportuno.

Finalmente, assumir a tentativa de estabelecer um julgamento de forma articulada é a tarefa de um projeto crítico a partir de Taylor. Isto significa repensar a incomparabilidade entre práticas, não como um entrave para um fim harmônico que dê conta das diferenças (seja por um universalismo forte, seja pelo relativismo), mas como a possibilidade de criação de novos conceitos e de novas conexões, permitindo uma resposta mais adequada aos nossos dilemas. Neste sentido, é um projeto na medida em que é um ensaio constante de reelaboração de nossas fontes, não um plano a ser traçado com um objetivo estabelecido como um horizonte regulador. Este ensaio pode se construir em sociedades democráticas através de uma

participação ativa de seus membros para promovermos de múltiplas formas bens comuns, isto é, fontes sem as quais não podemos nos furtar. Tal como um ensaio, ele está sempre sujeito ao fracasso, contudo não tem menos valor do que um ideal a ser conquistado em um futuro em aberto.

Como já pode ser visto, o percurso argumentativo não se centrará inteiramente ao comentário da teoria do filósofo canadense, e sim o tomará como um potencial para pensarmos os dilemas de nossa época. E, em alguma medida, isto nos leva tanto ao lugar que a filosofia pode assumir em nossos dias, quanto o papel do filósofo diante de uma realidade concreta.

1 A QUESTÃO DO PLURALISMO E O DEBATE LIBERAL-COMUNITARISTA

“Fato do pluralismo”. Esta é a expressão, associada ao pensamento de John Rawls, e hoje corrente (para não dizer trivial) às discussões contemporâneas, que caracterizaria mais propriamente nossa época no campo da filosofia prática. Com efeito, pode-se afirmar que tal expressão é o foco principal da agenda de discussões em torno de investigações sobre justiça, sociedade, cidadania, entre outros. Mas caberia a pergunta, à primeira vista um tanto óbvia: por que pluralismo enquanto fato, algo já dado e reconhecido por todos? Se por pluralismo compreendermos a ideia de que diferentes pessoas abraçam e são impelidas a viverem de formas distintas em um dado espaço de convivência, não destacaremos nada de muito novo.

Como demonstrou Michel Foucault, por exemplo, em sua obra *A história da sexualidade III: O cuidado de si*, a convivência, na antiguidade e nos primeiros séculos da era cristã, de diferentes escolas filosóficas/espirituais com diferentes e concorrentes códigos rígidos de conduta com relação ao uso que se fazia dos prazeres não era algo incomum ou digno de censura. A questão naqueles relatos, centrados na antiguidade imperial, não evidenciam apenas a variedade de práticas, mas apontam para o lugar e o papel que elas tinham em contextos específicos. Com efeito, estabeleceram um novo modo de relação de si para consigo, intensificado pela constituição de práticas específicas, não subordinadas necessariamente a uma autoridade pública. Também Marta Nussbaum, em sua obra *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*, pretende mostrar como diferentes e, muitas vezes, concorrentes bens no seio da sociedade grega – pensada não apenas pelos sábios e filósofos da antiguidade (especialmente Aristóteles), mas igualmente pelos poetas e teatrólogos que ilustravam nas tragédias o contexto ético e político daquele povo – não eram necessariamente um problema de justiça política, tal como tendemos a caracterizá-la, a saber, em contraposição ao âmbito público e universalizável. Na verdade, essa diversidade era menos uma tentativa de superar a variedade de bens em prol de algo mais fundamental do que evidenciar sua inevitabilidade nos termos da fortuna.

Dadas as ilustrações acima, convém perguntar: o que tornam, afinal, essas condutas tão diferentes das nossas; não apenas em seu conteúdo normativo e/ou valorativo, mas especialmente no modo como são compreendidas pelos diferentes agentes? Foucault, por um lado, descarta de antemão qualquer traço de individualismo moderno em práticas antigas não públicas para cunhar o que ele denominou “cultura de si”:

As exigências de austeridade sexual que foram expressas na época imperial não parecem ter sido a manifestação de um individualismo crescente. Seu contexto é antes de mais nada caracterizado por um fenômeno de um bem longo alcance histórico mas que conheceu nesse momento seu apogeu: o desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma ‘cultura de si’, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo (FOUCAULT, 1985, p.47-8).

Nussbaum, por outro lado, afirmará, a partir dos gregos, que a irracionalidade (ou paixões) é central para um estudo da ética e da boa vida, indo além da distinção entre contingente e necessário, de matriz kantiana. Isto não demonstraria uma fraqueza ou uma inferioridade na ética antiga, mas destacaria justamente a relevância de que ao fim e ao cabo a vulnerabilidade é própria às ações humanas e deve ser levada a sério em qualquer análise do gênero. Ainda que haja alguma tentativa de controlá-la, ela não seria eficaz, em termos de leis acessíveis a todos mediante a razão, capaz de solucionar conflitos. E, talvez mais importante, o conflito não explica uma ação individual somente, e sim fala sobre a própria realidade, lhe confere sentido. Essa é a conclusão de que a autora retira de sua rica análise de *Antígona*, de Sófocles:

Solicita-se que vejamos que uma vida livre de conflitos seria carente de valor e beleza diante de uma vida em que é possível que o conflito surja; que parte do valor de cada exigência concorrente deriva de uma separação e distinção especiais que seriam ofuscadas pela harmonização. Que, como formula Heráclito, justiça realmente é disputa: isto é, que as tensões que permitem que apareça esse tipo de disputa são também, ao mesmo tempo, parcialmente constitutivas dos próprios valores. Sem a possibilidade de disputa, toda ela se despedaçaria, não seria mais ela mesma (NUSSBAUM, 2009, p. 70).

Ora, partindo das citações acima, é possível ver que o modo de abordagem na modernidade, em especial nos nossos dias, tomando o chamado pluralismo é, sim, novo. E novo porque aquela expressão abre um campo de questionamentos e problemas próprios a nossa época. Estamos às voltas, pois, com a pergunta acerca de como pessoas e grupos com práticas diferentes e muitas vezes divergentes podem conviver politicamente em um espaço *público*, sem que suas vidas *privadas*, *individuais*, sejam afetadas. Individuais não no sentido de Foucault, porque elas parecem ser muito mais restritas e passíveis de estar em outro nível. Antes, rendemos ao “fato do pluralismo” uma questão de *justiça política*, que pretende, em geral, ser universal e acessível a todos, independentemente do modo como os *indivíduos* dirigem suas vidas. E o termo “justiça política” não pode deixar de vir acompanhado pelo termo legitimidade, isto é, conforme a lei (na modernidade) da razão, também esta universal e, assim, independente de quaisquer particularismos. Certamente disso não se pretende afirmar que a convivência entre práticas distintas na antiguidade se desse sempre de modo harmonioso e tampouco deixar de considerar que muitas vezes uma determinada forma de

vida pode requerer a aniquilação de outra. De fato, isto está longe de ser privilégio da modernidade. Entretanto, o que está em jogo nas falas de Foucault e Nussbaum, e o que se deve sublinhar aqui, é o pano de fundo a partir do qual as divergências (sejam em uma relação consigo, ou com outrem), por mais profundas que possam se dar, é totalmente estranho ao par individual e universal – tal como tendemos a olhar e tentar compreender os dilemas do pluralismo moderno.

Decerto, a ideia de um universalismo na filosofia prática em nossos dias vem acompanhada da dúvida sobre se há um critério público e factível para arbitrar sobre a validade dessas diferentes formas de vida que podem ser aceitas em solo liberal e democrático, berço das discussões em torno do pluralismo contemporâneo. Isto significa dizer que o espaço público a partir do qual nos referimos tem uma característica hoje bastante delimitada, permitindo-nos circunscrever e apresentar dilemas que são fundamentalmente nossos, segundo critérios e conceitos orientadores muito específicos. É neste sentido que o pluralismo aparece no cenário político-filosófico como um fato, e mais: como algo incontornável de nossa experiência e ação comuns. E, se aceitarmos a ideia, em certa medida oriunda desde a antiguidade, segundo a qual a política é o campo da ação, da *práxis*, não poderemos deixar de falar do pluralismo ao longo do presente trabalho.

Assim, a fim de compreender como este evento se desdobra nos debates contemporâneos em filosofia política, é preciso delimitar o campo em que ele aparece como um problema filosófico específico nos dias de hoje e é este o propósito deste capítulo. Para que, então, esta tarefa seja empreendida, voltaremos ao importante debate ocorrido especialmente entre as décadas de 1980 e 1990, o chamado *debate liberal-comunitarista*. Antes da análise propriamente dita, vale a pena ressaltar em que medida esse cenário pode ser profícuo para os objetivos propostos. Em primeiro lugar, embora seja uma discussão relativamente datada, seus desdobramentos apresentam-se até os dias de hoje no cenário filosófico-político. Em segundo lugar, a questão do pluralismo contemporâneo é central dentro deste debate – tanto no que concerne ao ponto de partida, quanto no que tange ao modo como ele é abordado – e assim definindo os problemas que gravitam em seu entorno. Finalmente, podemos mencionar que as linhas da querela liberal-comunitarista nos mostram mais do que posicionamentos diferentes sobre o tema; antes, elas defendem certo modo próprio de compreensão acerca da política, que não é objeto de consenso.

Munidas dessas justificativas, o que se pretende aqui é fazer uma espécie de inventário sobre esse debate, tendo em vista “o fato do pluralismo” e uma questão capital deste evento, a saber, o problema do critério de arbítrio entre práticas distintas. Por isso, mais do que discutir

esse momento da filosofia política, propõe-se a organizar estas discussões de uma forma específica com o fito de delimitar o tema para as discussões ulteriores através de um fio condutor próprio aos objetivos da presente tese. Neste sentido, minha análise partirá de alguns eixos condutores para o entendimento do debate. São eles: 1. Contexto das discussões e problemas metodológicos; 2. A noção de agente e sua relação com a sociedade; 3. A questão do valor ético e do pluralismo; 4. Pluralismo e incomensurabilidade.

O primeiro eixo consiste em localizar o debate de uma forma geral, apontando para sua própria formação e peculiaridades acerca da maneira de se apresentar no cenário político. O que se verá nesta seção é que o próprio modo como essa discussão surge e é desenvolvida pode ser objeto de controvérsia, tanto no em relação aos seus representantes quanto ao que concerne sua nomenclatura mesma. Em seguida, veremos conceitos que são fundamentais para a definição das defesas propostas pelo debate. A noção de agente, por exemplo, não apenas define esse indivíduo moral e político moderno, mas, sobretudo, circunscreve as possibilidades que este pode se apresentar no cenário do pluralismo. Isto ficará claro especialmente em sua relação com a sociedade, na medida em que se coloca em evidência como a norma pode ser entendida dentro desse universo. Veremos que estas considerações, mais do que defesas, são traços ontológicos do estabelecimento das discussões, evidenciando como a ética e o pluralismo podem ser compreendidos a ponto de nos perguntarmos acerca de um critério de justificação, reparação, adequação, de nossas práticas privadas e públicas. Por ontologia, entendo, aqui, um campo de compreensão acerca do sentido de nossas práticas, isto é, um espaço de explicação da própria realidade segundo uma ordenação específica. Tal ordenação é o que permitiria certas orientações em nossos pensamentos e práticas político-morais, dando inteligibilidade a nossa própria ação no mundo de maneira compartilhada. E, para que uma ordem, qualquer que seja, seja estabelecida é necessária uma rede conceitual essencial, nos garantindo objetividade ao campo de sentido. Assim, estou defendendo que, ao fim e ao cabo, todas as nossas explicações da chamada filosofia prática requerem, de maneira direta ou indireta, elementos que fundem uma determinada ordenação, da qual não podemos nos furtar². Desta maneira, é no interior de uma ordenação específica que se apresentarão os problemas da incomensurabilidade e do julgamento político dentro do contexto do pluralismo moderno.

² Ao longo da tese mencionarei “ontologia” e seus termos correlatos de duas maneiras: uma mais geral e que pode ser enquadrada no que foi explicitado neste parágrafo, e outra mais específica, a partir do pensamento moral de Charles Taylor, base para a argumentação deste trabalho. Em tempo oportuno, definirei o que se entende por uma ontologia moral tayloriana.

A tessitura desse campo de problematizações nos levará, decerto, a diversos autores. Contudo, vale ressaltar que não há a pretensão de esgotar as defesas de nomes consagrados nessa discussão e muito menos entrar em detalhes acerca de análises específicas no interior de cada teoria proposta. Nossa análise, desta forma, está restrita ao debate liberal-comunitarista, tendo-se em vista o que foi proposto anteriormente. Assim, autores e propostas só nos serão de interesse na medida em que toquem os eixos condutores da presente discussão.

1.1 Contexto das discussões e problemas metodológicos

Embora o debate entre liberais e comunitaristas seja circunscrito a uma época específica, em torno da década de 1980, especialmente, noções capitais da filosofia política, discutidas nesse período, ainda nos são imprescindíveis para darmos conta de problemas que nos tocam hoje: seja na relação entre religião e esfera pública, seja na ideia de delimitação acerca de uma agenda política, seja nas demandas feitas em nome do pluralismo, ou ainda nos desdobramentos de direitos internacionais, para citar alguns temas contemporâneos. Tais assuntos, em alguma medida, trazem consigo elementos filosóficos que permearam as discussões no referido período e, posteriormente, na década de 1990, com o chamado multiculturalismo. Voltar ao debate, neste sentido, significa de certa forma resgatar esses elementos a fim de colocá-los mais uma vez em destaque para revermos o que está em jogo nestas discussões. Porque todas elas, como veremos adiante, ainda esbarram com o problema da chamada incomensurabilidade ou incomparabilidade de valores na contemporaneidade. Entretanto, estamos adiantando o rumo das análises. Convém apresentar primeiro o debate liberal-comunitarista.

O próprio modo de apresentação dessa rede de discussões já nos traz uma série de enfrentamentos de ordem analítica. Ainda que haja certo consenso entre os comentaristas³ a respeito do período em que se encerram essas discussões, bem como o seu marco, a maneira como ela se organiza dependerá fundamentalmente dos propósitos do expositor. Por isso, não há um corpo bem definido acerca da estrutura da agenda de discussões. Mesmo que temas possam coincidir entre os autores, o peso deles poderá variar dependendo da orientação da análise.

Ainda assim há uma concordância entre os comentaristas acerca do ponto de partida dessa discussão, colocando as repercussões em torno das ideias elaboradas em *Uma teoria da*

³ Para a presente análise utilizarei principalmente as obras de MULHALL & SWIFT, 1992 e de BERTEN et al., 1997, nas quais há uma preocupação em explorar a organização do mencionado debate.

justiça, de Jonh Rawls, publicada em 1971. Como apontam Mulhall & Swift, esta obra se caracteriza como “the single most important stimulus to the renaissance of political theory during the 1970s and 1980s”, estabelecendo “the terrain upon which subsequent political-theoretical battles were to be fought is clearly to the point” (MULHALL & SWIFT, 1992, p. 1). Se até a publicação de *Uma teoria da justiça* reinava na filosofia política o utilitarismo no contexto anglo-saxão, a partir de então se considera um novo terreno para se pensar uma teoria da justiça como *equidade*, de matriz contratualista e kantiana.

1.1.1 A Justiça como equidade: marco de um debate

Segundo Rawls, seu objetivo na obra de 1971 não era tanto criar uma obra inovadora, mas sim sistematizar ideias intuitivas a respeito da justiça elaboradas ao longo da tradição do pensamento ocidental, em especial do próprio liberalismo. Tais ideias seriam, então, suficientes para criar uma alternativa tanto ao utilitarismo – como chave para entender os dilemas políticos e morais – quanto o próprio lugar da investigação acerca da justiça na filosofia – cuja ocupação fora banida por defensores do positivismo lógico. Aos primeiros Rawls pretende responder que muitas vezes o princípio de utilidade, que preconiza a maximização das preferências de cada indivíduo como critério da felicidade de uma sociedade, pode gerar distribuições injustas nos arranjos sociais. Em relação aos segundos, ele defenderá a possibilidade de uma metodologia racional que possa dar conta dos dilemas éticos, políticos e morais, sem cair em uma espécie de subjetivismo. De fato, ao reelaborar o que o autor denomina “ideias intuitivas” da tradição, Rawls recolocou a questão da justiça no centro da agenda filosófica contemporânea, pois conceitos tais como bens, agência moral, interesse, comunidade, por exemplo, já não apareciam como tão óbvios – seja a partir de suas próprias análises, seja a partir das críticas a essas análises.

Com o fim de delimitar o campo de embate entre liberais e comunitaristas, bem como a recepção de *Uma teoria da justiça*, nos concentraremos em dois conceitos cruciais para a teoria rawlsiana. São eles: a posição original e o véu de ignorância. Podemos dizer que ambos os conceitos constituem uma espécie de coluna dorsal no debate a ser analisado, visto que as observações, críticas e defesas à teoria do autor norte-americano partirão especialmente da relação entre ambos os conceitos.

Rawls pretende avaliar em que medida é possível afirmar a primazia da justiça em nossas instituições sociais. Para isto, ele recorre à afirmação de que a sociedade é um sistema cooperativo, mas em meio a constantes conflitos de interesses:

Então, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como uma identidade, de interesses. Há uma identidade de interesses porque a cooperação social torna possível uma vida melhor para todos do que qualquer um teria se dependesse apenas dos próprios esforços. Há conflito de interesses porque ninguém é indiferente no que se refere a como são distribuídos os benefícios maiores produzidos por sua colaboração, pois, para atingir seus fins, cada um prefere uma parcela maior a uma parcela menor desses benefícios (RAWLS, 2008, p. 5).

A definição de sociedade pressupõe, já nas primeiras páginas de *Uma teoria da justiça*, também uma definição de homem, ou ao menos, de agente político-moral. Tal afirmação fica mais clara linhas abaixo à passagem supracitada: “Se as inclinações dos seres humanos para o interesse próprio tornam necessária a vigilância mútua, seu senso público de justiça lhes permite se unir em uma associação segura” (RAWLS, 2008, p. 5). A ideia de homem implícita, aqui, não é exatamente nova; antes é um marco do próprio pensamento moderno: a figura cindida do ser humano entre os âmbitos privado e o público. Tais âmbitos, por seu turno, sugerem não uma oposição rígida, mas uma fronteira definida, cujos *interesses* humanos podem se orientar em determinadas ações, isto é, aquilo para o qual nos inclinamos em nossos projetos de vida em geral. Decerto, decidir qual orientação a seguir já é ela mesma passível de conflito, mas não significa dizer que tais âmbitos sejam irreconciliáveis. Se o fossem, sequer seria possível uma organização em sociedade. Assim, o conflito social, palco das ações humanas entre si, é um conflito fundamentalmente de interesses a partir da leitura rawlsiana e, a fim de que a orientação da ação entre diferentes pessoas seja possível sem grandes tropeços, é necessário um critério que proporcione um rumo acertado para as inclinações humanas – critério esse público.

De forma análoga, Kant em seu texto *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, define o ser humano segundo esse antagonismo na quarta proposição:

O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições. Entendo aqui por antagonismo a *sociabilidade insociável* dos homens, isto é, a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana. (KANT, [1784] s/d, p. 25).

Para Kant, a disposição de ânimo reside na natureza humana enquanto fundamento subjetivo do uso da liberdade. Isto significa que é por meio da disposição que nosso (livre) arbítrio – seja movido pela lei moral, seja movido pelas inclinações – é orientado para um fim concreto⁴, porém a causa da possibilidade mesma da disposição nos é desconhecida. Neste

⁴ Com efeito, o conceito de disposição aparece especialmente em sua obra *A religião nos limites da simples razão*, no interior da discussão acerca da possibilidade de se afirmar se o homem é, por natureza, bom ou mau.

sentido, no plano da natureza, teleológico, as disposições estão sempre em conflito, isto é, entre a vontade e a inclinação, podendo somente ser bem regida mediante a razão. Apenas desta maneira há uma ordenação no plano da liberdade, uma vez que é pelo uso e desenvolvimento de sua capacidade racional que o homem sai de sua condição natural de animalidade em vista da espécie, como partícipe da humanidade. O plano da natureza está subordinado ao uso prático da razão e, portanto, moral, fundado na ideia de liberdade. Embora ela aponte potencialmente para um projeto que é da espécie humana, sozinha não se basta em vista do conflito inerente no homem. O que temos na natureza é, pois, a propriedade do arbítrio e, não seu fundamento supremo (por isso, o desconhecimento de sua causa última, garantindo a própria possibilidade de decisão e ação individual).

Se voltarmos, então, ao antagonismo dessas disposições, ao qual Kant se refere na passagem supracitada, a tendência dos homens entrarem em sociedade não é suficiente para que ela seja “bem-ordenada”, nas palavras de Rawls. Tudo dependerá da orientação que as disposições tomarem. No caso do filósofo alemão, elas estão condicionadas por um plano racional-prático de desenvolvimento cujo horizonte é a ideia de liberdade. E tal desenvolvimento é a história no plano da natureza que a própria espécie enceta em suas ações.⁵ Em outras palavras, é graças à “sociabilidade insociável” que o homem pode escolher agir individualmente no plano da espécie, manifesta na ideia das organizações sociais – seja a partir de uma sociedade, seja a partir da ideia de uma federação dos povos, uma vez que ela torna-se fonte das ações morais.

Rawls, por seu turno, utiliza o termo interesse, e não disposição, para pensar o homem. Ainda que à primeira vista tais palavras possam soar como sinônimos, especialmente quando pensamos ambas segundo a ideia de consecução de fins, elas apresentam nuances significativas entre o posicionamento dos dois autores. Com efeito, a noção de interesse na obra rawlsiana parece ter um lugar muito mais privilegiado do que o conceito do qual Kant faz uso. Se voltarmos às palavras de *Uma Teoria da Justiça*, veremos que interesse está intimamente ligado à noção de benefício. A sociedade, inclusive, é pensada enquanto esquema de benefício mútuo – momento a partir do qual a consequência de uma determinada distribuição destes é vantajosa para todos os envolvidos. Entretanto, para que os resultados da distribuição sejam exitosos, faz-se mister regular o conflito de interesses (modos de alcançar fins específicos), ou melhor, é necessário fazer de uma incompatibilidade, uma identidade de

⁵ Também n’*A religião nos limites da simples razão*, Kant elenca três classes da disposição, a saber, disposição para animalidade, humanidade e personalidade. A propensão de estar em sociedade é o terceiro tipo da primeira classe, a qual dispensa o uso da razão, por isso, dependente de outros móveis, presentes apenas na terceira categoria, isto é, a reverência à lei moral. Cf. KANT, [1793] s/d, p. 32-34.

orientação para chegar a um fim determinado. Em outras palavras, fazer do interesse próprio, o interesse coletivo.

Rawls traça, mesmo de maneira implícita, uma breve (mas poderosa) antropologia moral, no sentido atribuído por Charles Taylor, a saber, enquanto definição de maneira direta ou indireta sobre como se constitui o homem, agente de ações. De fato, ela não é em si nova, mas faz parte da visão eminentemente moderna segundo a qual o homem, como indivíduo, se define por interesses, em um plano que é o da vida ordinária. Charles Taylor atrela este fato à valorização da “afirmação da vida cotidiana”, quando as relações de produção e reprodução – em suas mais variadas facetas – tornam-se um aspecto superior da ação humana (TAYLOR, 1997, p. 274); diferente de uma ordenação que priorizava algo para além da família, do trabalho, revela-se um novo tipo de interioridade do *self*. Assim, ter interesse é *escolher as suas necessidades* e a função da sociedade é beneficiar estas escolhas. Ao contrário das paixões, ou mesmo bens (se pensarmos no conceito antigo de bem-viver, isto é, algo superior às necessidades básicas de existência), que são contingentes e tensas em si mesmas (como pode ser visto já na citação de Nussbaum), os interesses apontam para uma forma de dominar estes bens e paixões. E a possibilidade mesma de dominação reside justamente no poder de escolha que se tem sobre as coisas disponíveis⁶. Se antes, especialmente, na antiguidade, havia uma ordem cósmica única da qual o homem participava e que era ou deveria ser (ontologicamente) anterior à subsistência, temos agora um agente que, apartado dessa ordem maior, só pode ordenar sua própria vida⁷. A ordenação máxima, agora, é *social*.

Talvez a explanação acima ainda não mostre a contento a diferença entre os conceitos kantiano e rawlsiano. Afinal, ambos são modernos e pressupõem não só a possibilidade do arbítrio humano, mas a concebem como central em suas teorias. Contudo, se atentarmos novamente para o início da quarta proposição de *A ideia de uma História Universal*, veremos quanto o plano da natureza, lugar onde se manifestam as disposições como fundamento subjetivo na escolha de máximas, é dependente do plano moral, orientada pela ideia de

⁶ Decerto há toda uma discussão sobre como orientar melhor as escolhas, ou quão racional elas podem ser. Mas, neste momento, o que se pretende colocar em relevo é o caráter voluntarista implícito na noção de interesse, em seus diferentes níveis (individual, coletivo, de classe, ou de práticas compartilhadas), e como isto se tornará fundamental no próprio modo de se entender a ética e a política na modernidade e em nossa própria época.

⁷ Taylor (1997, pp. 273-300) mostra como a Reforma Protestante foi crucial para essa nova interpretação de interioridade agostiniana. A partir de uma leitura, de forma diferente do catolicismo medieval, em que a manifestação do sagrado deixa de ser intermediada pela missa, pelos sacerdotes e pelas ordens eclesiais, ela é uma assunção solitária entre o homem e Deus. Ela é solitária porque o homem é um ser decaído e pecaminoso, indigno de se reportar a Deus, onipotente, misericordioso e que oferece a graça da salvação. Reconhece-se a própria nulidade e escolhe-se aceitar a boa nova, como parte integrante de sua vida cotidiana, uma espécie de ensaio para o paraíso.

liberdade, desconhecida da estrutura subjetiva. Há, neste sentido, uma ordem social graças ao potencial proporcionado pela natureza, porém tal potencial só se revela porque existe uma ideia orientadora por trás do plano natural. Em outros termos, a existência do reino dos fins: regulador, ideal, a partir do qual é possível que máximas se tornem universais e o indivíduo aja em nome da humanidade. Assim, a arquitetura kantiana garante o critério do arbítrio, na adoção de máximas (racionais). A disposição aponta para a possibilidade de escolha do agente moral, mas é a ideia de liberdade, anterior à natureza, que define o fundamento da propriedade do arbítrio e, desta forma, a orientação correta da escolha. O fundamento não reside no plano da vida cotidiana.

Rawls, por seu turno, segue em outra direção quando elege o interesse como categoria central de sua antropologia moral. Se a ordem social é dependente de um reino dos fins – uma outra ordem –, em Kant, para Rawls, tal ordenação deve ser reconhecida no plano da vida cotidiana: “O sistema social não é uma ordem imutável inacessível ao controle humano, porém um padrão de atividades humanas” (RAWLS, 2008, p. 122). Isto é importante uma vez que é no interior mesmo da sociedade que o fundamento deve aparecer a fim de alcançarmos uma “sociedade bem-ordenada” e, especialmente, o benefício mútuo entre seus vários membros. Diferentemente também da política aristotélica, por exemplo, que pensava uma associação motivada pelo bem-viver, isto é, por uma vida plena e, portanto, superior à mera subsistência (ARISTÓTELES, 2008, III), Rawls vai buscar uma forma de organizar a sociedade na qual indivíduos separados busquem o que querem de suas vidas. Há uma espécie de delimitação do campo de escolhas que podem, ou não, ser feitas. Mas, tais escolhas são individuais porque os interesses não são – e não podem ser em um primeiro momento – coletivos⁸. O benefício mútuo funciona quando ocorre identidade de interesses, isto é, “uma vida melhor para todos do que qualquer um teria se dependesse apenas dos próprios esforços”. Não estamos falando, aqui, do bem-viver aristotélico; antes, estamos muito mais próximos da ideia de bem-estar coletivo, quando há uma distribuição benéfica de vantagens (que vão ao encontro dos interesses, ou pelo menos do maior cumprimento de interesses individuais possíveis) para todos os envolvidos⁹ em sua existência. Desta maneira, não haveria uma

⁸ É necessário insistir o quanto a noção de interesse é capital para as teorias contemporâneas, exemplificando-as com a teoria rawlsiana porque ela parece ser um aspecto a ser seriamente considerado no momento de pensarmos sobre a ideia moderna de pluralismo.

⁹ Note-se que esta afirmação não identifica a teoria de Rawls com o utilitarismo, tendo como objetivo a maximização do cumprimento dos interesses, independente de como a forma da distribuição dos benefícios ocorra. O próprio Rawls tenta reiteradas vezes se distanciar do critério utilitarista de justiça, por enxergá-lo como

preocupação efetiva com os motivos que levam a determinada ação e/ou escolha e tampouco se o objeto de seu interesse seria valioso, ou não, se isso não afetasse a igualdade na distribuição dos benefícios sociais.

Para que encontremos um fundamento no interior da sociedade capaz de garantir a vigilância entre os seus membros e que, ao mesmo tempo, não interfira na consecução de interesses delimitados, o autor norte-americano defenderá a necessidade de um conjunto específico de princípios capazes de dar conta de uma divisão justa de vantagens, os chamados princípios de justiça social. Estes, por sua vez, estão intimamente ligados com as intuições que temos sobre uma sociedade justa. Assim, aliado ao conceito de interesse, o agente moral rawlsiano também possui intuições acerca da justiça; intuições essas que são públicas. Elas promovem, assim, o senso público de justiça e é só por meio dele que se pode afirmar a respeito de uma busca cooperativa para uma associação segura, eficiente e, principalmente, justa. Em suma, a motivação dos indivíduos por uma identidade de interesses passa por esse senso de justiça em busca de princípios que rejam a sociedade para que esta se torne bem-ordenada. Isto significa dizer que o homem é movido por interesses próprios ao mesmo tempo em que possui um senso de justiça e o desejo de estar em uma sociedade justa, o qual limita o alcance do conflito de interesses.

Rawls defenderá, assim, um critério para arbitrar entre o conflito de interesses díspares, enquanto fundamento social de princípios, debitário de um senso público de justiça encontrado naqueles que buscam uma sociedade justa – daí o objetivo de se formular uma concepção *razoável* do justo que defina como a estrutura básica da sociedade deve funcionar em termos de direitos e deveres fundamentais para uma distribuição equânime de vantagens. Tais princípios de justiça social são expostos como um objeto de acordo original, baseados na ideia da argumentação contratualista.

Embora não seja o intuito, aqui, de explorar em detalhes quais seriam esses princípios, vale a pena mencioná-los em sua primeira formulação:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos. (RAWLS, 2008, p. 73).

uma teoria que pode incorrer em distribuições injustas e sua saída será a criação do princípio da diferença. Contudo, não podemos deixar de ressaltar que a antropologia filosófica subjacente à justiça como equidade e a sua concorrente não são tão distantes entre si.

A preocupação central desta seção é, antes, mostrar como é possível, segundo Rawls, argumentar em favor destes princípios e estabelecer o conteúdo da distribuição social a partir deles. Neste sentido, mais importante para meus propósitos é percorrer a estratégia utilizada pelo autor com a finalidade de se pensar em um critério universal que legitime o modo de arbitrar interesses distintos, isto é, como os princípios supracitados podem ser acordados entre diferentes membros de uma sociedade. Para este fim, temos de avançar aos conceitos de posição original e de véu de ignorância. A compreensão deles é crucial para apontarmos a força que o senso de justiça, ou intuições sobre a justiça, tem para *Uma teoria da justiça*.

1.1.2 A posição original e o véu de ignorância

A posição original é a estratégia, de matriz contratualista, para estabelecer um acordo sobre a estrutura básica da sociedade. Para tal empresa, Rawls supõe um momento originário no qual as pessoas possam, em igualdade de condições, deliberar acerca da melhor concepção de justiça que, segundo a defesa do autor, é a justiça como equidade. Isto significa não apenas a apresentação de tal estratégia, mas igualmente sua justificação, ou seja, mostrar em que medida aquele modelo específico de justiça é o mais adequado para nossa condição como membros de uma sociedade plural, marcada por conflito de interesses. A apresentação consiste em revelar uma situação original, totalmente hipotética, na qual os integrantes estejam em uma mesma condição, isto é, há uma igualdade radical inicial permitindo a todos uma deliberação equânime: sem pressões externas, sem coação de outros membros. Essa igualdade é admitida pela ignorância da situação dos envolvidos, pois não há nenhum tipo de conhecimento sobre si ou sobre os outros que interfira na deliberação final dos agentes morais: seja seu lugar na sociedade, seus talentos pessoais, suas capacidades físicas e psicológicas, seu *status* e mesmo suas concepções de bem – entendidas no escopo rawlsiano, neste contexto, como o tipo de interesses orientados no plano ético. Assim, Rawls denomina essa igualdade radical de véu de ignorância e a situação na qual tal igualdade opera é a chamada posição original.

Com a ideia de posição original pretende-se a garantia não apenas da igualdade, mas igualmente da liberdade (racional) do arbítrio: todos os integrantes têm o poder de escolha. Entretanto, dado que tal poder pode ser desviado pelos nossos interesses próprios, há uma delimitação em seu rumo pela via da ignorância. Desta forma, os interesses são suspensos porque não existe nesse momento nenhum móbil para a consecução de fins do agente moral,

apenas sua capacidade de escolher fins ainda se mantém e é neste sentido que Rawls pode falar de uma escolha racional:

Uma das características da justiça como equidade é conceber as partes na posição inicial como racionais e mutuamente desinteressadas. [...] Ademais, deve-se interpretar o conceito de racionalidade, na medida do possível, no sentido estrito, que é o da teoria econômica, de adotar os mais eficazes para determinados fins (RAWLS, 2008, p. 16-17).

O interesse não existiria neste momento porque não se conhece a própria vida que cada agente moral irá levar nesta sociedade; o véu de ignorância implica a impossibilidade de uma escolha pessoal já que o plano de vida não foi definido, os agentes estão fora da vida cotidiana, fora da sociedade. Ademais, esta estratégia impede a interferência de qualquer contingência: seja ela de ordem natural ou moral. Portanto, não existe resistência que os agentes não controlem. A escolha desinteressada é também racional, mas somente na acepção de meios-fins, ou seja, é um conceito estreito a fim de não remontar a nenhum conteúdo, problema – ético, ou de outra ordem – que possa ser levado em consideração nas deliberações; sua finalidade é tão somente alcançar, mediante pacto, princípios que rejam uma sociedade¹⁰. Isto garante a segurança nas escolhas individuais e, conseqüentemente, a manifestação mais plena do arbítrio em vista do acordo mútuo, do consenso. É diferente, vale ressaltar, de alguma espécie de barganha, só possível quando sabemos o que queremos e qual é nossa condição e quais os nossos atributos. E, é graças ao desinteresse que o consenso é admissível. Somente assim a liberdade de um e de outros está salva, já que os interesses próprios estão suspensos, eliminando o conflito existente entre os participantes da vida social.

Mas, caberia a pergunta, o que leva efetivamente os agentes a adotarem essa hipótese como uma ideia reguladora (mas no interior da própria vida e não em outro plano, como em Kant) para a adoção de princípios? Com efeito, Rawls tem de contar que todos os envolvidos possuem um senso de justiça, algo anterior ao conhecimento de sua condição na posição original e aqui reside o aspecto ético do interesse. Neste sentido, como afirmam Mulhall & Swift:

The original position is intended to capture the idea that, when we think about justice, these differences are or should be irrelevant and that people should be regarded as equal. Now this has a great deal of intuitive appeal. There is a sense in which we think that, since people are not responsible for the fact that they were born into one family rather than another, or for the fact that they are talented or untalented, it should be the aim of a theory of justice to take no account of such differences. If I cannot be said to deserve my talents, how can I deserve the advantage that they can bring me? (MULHALL & SWIFT, 1992, p. 4).

¹⁰ Para Rawls, “supõe-se que uma pessoa racional *tem um conjunto coerente de preferências entre as opções disponíveis*. Ela classifica essas opções segundo a eficácia na promoção de seus objetivos; segue o projeto que satisfará mais, e não menos, seus desejos, e que tenha a maior probabilidade de ser realizado com êxito” (RAWLS, 2008, p. 174. Grifo meu).

Com efeito, o senso de justiça traz algumas importantes implicações à defesa da posição original. Compreendida como uma condição puramente formal para a argumentação, ou seja, sem nenhum conteúdo ético subjacente, o senso de justiça é a suposição da capacidade humana de entender e agir conforme os princípios acordados por todos. Segundo Rawls, esta condição não dependeria da adoção de sua concepção de justiça como equidade por ser anterior à escolha propriamente dita. Além disso, dado que o senso de justiça é compartilhado, ele reafirma não apenas um momento de desinteresse entre os diferentes agentes, mas igualmente deixa de lado sentimentos mobilizadores de disputa na posição original, tal como a inveja e rancor, por exemplo. A existência destes resultaria em desvantagem coletiva e, conseqüentemente, em instabilidade do campo de deliberação. Para a escolha dos princípios, os indivíduos são concebidos como interessados apenas em seu projeto de vida, de forma independente, sem atrelá-lo a outros membros da associação. Inclusive, pode-se enxergar a ideia da posição original como marcada pelo desinteresse – nos termos explicitados – e também por certa indiferença àqueles que participarão da vida em sociedade. Tal indiferença se mostra porque, sugere Rawls, a noção mesma de justiça pensada nesta teoria deixa de lado tudo aquilo que pode afetar a estabilidade da escolha. É neste sentido que as diferenças entre as pessoas são irrelevantes na medida em que são iguais: devido à racionalidade de meios-fins, à capacidade de elaborar projetos de vida e de buscar a justiça.

Estamos, portanto, no campo do formalismo. Ele é a garantia, para Rawls, de elaborar uma teoria da justiça sem apelar às diferenças e a tudo o que põe em risco a estabilidade para um acordo legítimo sobre os princípios ordenadores da organização social. Para isto, pretende-se prescindir de quaisquer conteúdos substantivos, especialmente de caráter ético, na eleição dos princípios de justiça, resguardando a própria ideia da liberdade enquanto capacidade de fazer e mudar suas próprias escolhas¹¹ e buscar realizá-las da melhor maneira possível. O formalismo da teoria não apenas apresenta uma concepção de justiça qualquer (no caso de Rawls, justiça como equidade); antes ela consiste também em sua própria justificação. Essa necessidade se revela uma vez que o objetivo é um acordo estável em torno dos melhores princípios acerca da justiça entre pessoas que têm variados modos de vida. Atrelada ao véu de ignorância, tal caráter formal requer a sublimação das diferenças entre os agentes morais. O juízo, assim, estará livre de toda a contingência: dotes naturais, talentos, *status*

¹¹ Esta seria a única parte substantiva do esquema rawlsiano quando o senso de justiça está atrelado à capacidade autônoma dos indivíduos. Assim, ninguém ou nada pode interferir nos interesses e projetos de vida dos agentes, se eles estão de acordo, isto é, limitados pela condição de igualdade – explicitada no primeiro princípio de justiça do esquema rawlsiano.

social e o que Rawls denomina concepções de bem. Estas últimas merecem destaque, pois estão vinculadas, partindo do pensamento deste autor, à consecução de fins que atendam seus interesses éticos. De fato, se elas não fossem suspensas no momento da deliberação, a situação inicial não seria marcada pelo desinteresse.

Desta maneira, as questões a serem debatidas devem partir do senso de justiça – as convicções comuns e anteriores ao momento da entrada na posição original – e, então, analisadas pormenorizadamente de forma mais imparcial possível. Há, em um segundo nível, a verificação sobre a compatibilidade das elaborações feitas com as convicções afirmadas, tornando possível a adequação dos princípios àquilo que denominamos uma sociedade justa e não de casos pessoais. Rawls tem de contar em alguma medida não somente com a capacidade de fazer escolhas de cada participante da posição original, mas igualmente com a orientação das escolhas propriamente ditas. Delimitados também pelo senso de justiça, os juízos passarão pelo teste da compatibilidade e sempre podem ser revisados e reavaliados (o que mostra que o recurso da posição original não tem nenhum viés temporal, enquanto estratégia hipotética, mas talvez guarde em si elementos ontológicos importantes). Essa constante revisão dos juízos acarreta – enquanto ideia reguladora – na noção de equilíbrio reflexivo: um acordo pautado em escolhas racionais sobre o modo como deve funcionar a organização social, isto é, segundo princípios que guardam as convicções anteriores à posição original.

Logo, a formalização dos princípios de justiça requer uma justificação por dois motivos, segundo Rawls: por um lado, tenta garantir a acomodação de nossas convicções a respeito do que é o justo e, por outro, apresenta-os como um método viável para estabelecer como uma sociedade pode ser ordenada. Neste sentido, diz o autor:

[...] não se pode deduzir uma concepção de justiça de premissas axiomáticas ou de condições impostas a princípios; mais precisamente, a justificação de tal concepção é uma questão de corroboração mútua de muitas ponderações, do ajuste de todas as partes em uma visão coerente (RAWLS, 2008, p. 25).

Só é possível pensar em uma ordem no campo social enquanto acordo, essa é a defesa que se está fazendo aqui. Isto significa dizer que ele estaria fora do campo do verdadeiro, do chamado mundo dos fatos, ou seja, o âmbito da realidade restrito à explicação e descrição dos fenômenos. Não é axiomática porque os parâmetros que o regem seriam posteriores, debitários de um acordo reflexivo; uma situação não fixa, que pode mudar. A estabilidade do método, então, não estaria ancorada em verdades dedutíveis, mas no frágil senso de justiça que todos os membros possuem por ser um senso comum de justiça social. As “muitas ponderações” são justificadas, mas não são verdadeiras ou falsas; antes, elas devem ser apenas

descritas e avaliadas de forma coerente, visando atender a uma posição compreensível e garantindo, desta forma, a adesão dos agentes em prol de uma sociedade estável.

A fim de obter tal coerência, o método é um procedimento formal. O próprio véu de ignorância é uma maneira de revelar tal formalismo, ao deixar fora do campo da justificação elementos fundamentais, mas cambiáveis, para os projetos humanos e, ao mesmo tempo, delimitá-los no campo da coerência, dada a sua razoabilidade – adequação aos princípios que foram deliberados. Na concepção de justiça defendida por Rawls, como equidade, a base são os dois princípios supracitados. Se no primeiro ele garante a igualdade radical, vista na posição original, o segundo delimita as ponderações e atributos dos agentes, estando ligado, portanto, ao véu de ignorância. Em nenhum dos casos, porém, há uma especificação de como os bens podem atuar. Eles não garantiriam a motivação dos agentes, pois os bens, na acepção de Rawls, variam e não podem alçar o plano da universalidade – daí, o pluralismo – e tampouco delimitariam o campo do que é viável escolher em vista de um acordo reflexivo que seja vantajoso a todos os membros.

Desta maneira, a teoria rawlsiana pretende ser universalista porque formal e procedimental, isto é, não pretende dispor de nenhum conteúdo, não poderia adotar nenhuma visão ou teoria do bem como critério justificado para a organização social, somente de um método descritivo. Bens não são estáveis e não têm um horizonte de consenso (muitas vezes porque se colocam também sob as categorias do verdadeiro/ falso), por isso eles devem depender dos critérios de justiça. A chamada prioridade do justo sobre o bem significa, dentro do esquema rawlsiano, que para se pensar sobre o critério de uma organização que é social, é preciso prescindir daquilo que é contingente em nome do que pode ser universal – não mais por uma lei imutável, mas sim pelo acordo mútuo entre agentes interessados em seguir suas próprias vidas. Isto não significa, no entanto, que não haja aspectos substantivos na teoria da justiça como equidade. Como foi mencionado antes, o próprio senso de justiça carrega consigo a ideia de que a justiça está baseada em iguais liberdades (enquanto fundamentalmente liberdade de escolha) e isso não é de pouca monta. Como diferenciar, então, este senso de justiça da noção de bens que Rawls adota na posição original – bens que dependem da delimitação do método elaborado em *Uma teoria da justiça*? Ademais, como pensar em deliberação coletiva sem considerar certos fatores na escolha? Ainda, como conceber o agente moral enquanto portador, fundamentalmente, de interesses? Até que ponto pode-se pensar a moral e também a política desta maneira?

Com efeito, estas serão algumas perguntas dirigidas à obra rawlsiana, suscitando uma série de embates, conhecida como o debate liberal-comunitarista. A partir de críticas, réplicas

e defesas ao projeto delineado por John Rawls, criou-se uma rede de questões que ultrapassariam, e muito, o livro de 1971. E é baseada nesta rede de questões, abrindo uma agenda de discussões que começa a se estruturar a partir da recepção da alternativa ao projeto utilitarista, um reavivamento da filosofia política.

1.1.3 Críticas e a formação de um debate

Muitas questões foram suscitadas com a publicação de *Uma teoria da justiça*. Advindas de várias vertentes do pensamento político-moral, ganharam destaque por se voltarem a conceitos fundamentais da filosofia política, há muito esquecida, e se estabelecerem aos poucos uma agenda consistente de debates, posteriormente conhecida como entre liberais e comunitaristas. Tal nomenclatura só surgiu após as discussões já estarem em andamento na década de 1980, principalmente, e constituem um mapeamento filosófico não muito coeso acerca de seus participantes e respectivas ideias.

Ao mencionar “liberais” e “comunitaristas” pode ser tentador pensarmos em dois grupos distintos com posições bem articuladas entre si, mas não é esse o caso. Embora não seja difícil traçar os principais representantes do *front* liberal, tais como: o próprio Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e Richard Rorty, por exemplo, não significa que haja grande unidade: seja na própria vertente liberal, seja no tipo de defesa que é empregada. Se tomarmos, então, o “lado” denominado comunitarista, no qual grassariam autores como Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer e Michael Sandel, além de não convergirem em muitos aspectos acerca das discussões sobre justiça, também negam a alcunha recebida por terceiros, críticos a essa postura. Por isto, a própria forma do debate deve ser olhada com muito cuidado.

Como Daniel Bell observa na introdução de seu *Communitarianism and its critics*, nem sempre as demandas envolvendo questões no que tange à importância da ideia de comunidade em detrimento do individualismo liberal, tais como o valor da família, a importância da educação cívica, ou a postura frente ao processo político, entre outros, são objetos de análise desde a perspectiva filosófica do comunitarismo (BELL, 2004, p. 1). Talvez, inclusive, seja neste sentido que MacIntyre, Taylor, Walzer e Sandel tentem se distanciar da nomenclatura de comunitaristas, justamente por não terem atreladas às suas argumentações determinados ideais, sem uma base consistente. Isto pode ser visto pela fala de MacIntyre em uma carta aberta ao periódico *The Responsive Community*, na edição de verão de 1991, na qual afirma:

In spite of rumours to the contrary, I am not and never have been a communitarian. For my judgement is that the political, economic, and moral structures of advanced modernity in this country, as elsewhere, exclude the possibility of realizing any of the worthwhile types of political community which at various times in the past have been achieved, even if always in imperfect forms. And I also believe that attempts to remake modern societies in systematically communitarian ways will be either ineffective or disastrous (MACINTYRE, 1991 *apud* BELL, 2004, p. 17)

No mesmo sentido observa Taylor, em resposta ao artigo de Daniel Weinstock, intitulado *The political theory of strong evaluation*. Ali Taylor pretende oferecer uma réplica à defesa acerca da necessidade de se pensar o seu conceito de avaliações fortes como debitário dos arranjos de um liberalismo procedimental justamente porque ideais comunitários dependeriam de valores procedimentais de tolerância e respeito mútuo (TULLY, 1994, p. 172):

That's (one of the many reasons) why I'm unhappy with the term 'communitarianism'. It sounds as though the critics of this liberalism wanted to substitute some other all-embracing principle, which would in some equal and opposite way exalt the life of the community over everything. Really the aim (as far as I'm concerned) is more modest: I just want to say that single-principle neutral liberalism can't suffice (TULLY, 1994, p. 250).

Michael Walzer, por sua vez, deixa clara sua distância em relação a determinado tipo de comunitarismo, que se oporia fortemente aos ideais liberais de forma mesmo contraditória, em *The communitarian critique of liberalism*, quando afirma:

The problem with communitarian criticism today – I am not the first to notice this – is that it suggests two different, and deeply contradictory, arguments against liberalism. One of these arguments is aimed primarily at liberal practice, the other primarily at liberal theory, but they cannot both be right (WALZER, 1990, p. 7).¹²

Finalmente, encontramos a seguinte afirmação de Michael Sandel no prefácio à segunda edição de seu célebre texto *Liberalism and the limits of justice*, ao diferenciar o foco de suas ideias das noções correntes ligadas ao termo “comunitarismo” geralmente associadas ao debate liberal-comunitarista:

The debate is sometimes cast as an argument between those who prize individual liberty and those who think the values of the community or the will of the majority should always prevail, or between those who believe in universal human rights and those who insist there is no way to criticize or judge the values that inform different cultures and traditions. Insofar as 'communitarianism' is another name of majoritarianism, or the idea that rights should rest on the values that predominate in any given community at any given time, it is not a view I would defend (SANDEL, 1998, p. ix-x).

Dentre os quatro autores supracitados, MacIntyre é o único que se opõe frontal e explicitamente ao liberalismo, seja ele de que tipo for. Segundo este autor, o liberalismo é

¹² Ainda assim em uma entrevista de 1998, pela revista *Magazine Littéraire*, Walzer se define como um liberal comunitarista, ou comunitarista liberal (WALZER, 1998, p. 94). Como veremos mais adiante, ele considerará a crítica comunitarista como um movimento do próprio liberalismo.

uma tradição específica do ocidente, mas pretende manter-se como a saída universal para os dilemas sobre a justiça e assim se impõe. Enquanto um traço de uma forma específica de racionalidade (e conseqüentemente de justiça), entretanto, ela é condicionada a certos ideais e, principalmente, a um modo de raciocínio cuja origem remonta ao projeto moderno do Esclarecimento, guardando em si contradições graves. Neste sentido, a crítica e a não aceitação do liberalismo como um modelo de política viável é apenas a consequência de uma oposição anterior às premissas iluministas que o alimentam. Diferentemente do autor escocês, Taylor, Walzer e mesmo Sandel não se colocam contra o projeto liberal *tout court*, mas a certa faceta deste. Mesmo assim, todos eles têm formas distintas de compreender a política de forma mais saudável. Se o primeiro vai defender uma ontologia dos bens e motivações no interior das discussões sobre a justiça, o segundo não se permite ir tão além e priorizará arranjos nos quais a comunidade e os bens compartilhados socialmente serão parte integrante de um regime liberal, segundo uma teoria da justiça distributiva, de maneira concreta. Por fim, o terceiro se colocará frontalmente contra a chamada prioridade do justo sobre o bem, ou seja, a ideia de que os princípios que regem a estrutura básica da sociedade são neutros em relação à questão sobre o bem-viver.

É neste sentido que os diferentes graus de recusa aparecem ao longo das últimas passagens. Para MacIntyre, por um lado, a própria ideia de comunidade, tal como concebida historicamente – e aqui as referências são pré-modernas – sequer pode ser apropriada ou reconstruída nos dias de hoje porque as premissas da racionalidade moderna impedem uma estrutura tal como esta, na qual a virtude, e o caráter teleológico das ações humanas se não são descartados, se dão apenas no plano da individualidade. A infelicidade do termo para Taylor, por outro lado, sugere que a crítica ao liberalismo não se reduz a trocar um princípio formal por um substantivo. Antes, seria possível ser liberal, mas sem esquecer a própria história multifacetada e não harmoniosa dos ideais liberais, que não pode ser subsumida segundo um ponto de apoio e justificação. A recusa ao “comunitarismo” é ao mesmo tempo a defesa de uma ontologia do homem e de suas ações sobre o mundo. Uma ontologia que nem de longe pode ser compartilhada por Walzer. Aqui o problema reside no modo como a crítica comunitarista é endereçada na contemporaneidade, pressupondo que o próprio comunitarismo tem uma história ao longo da filosofia liberal. O liberalismo, especialmente o rawlsiano, precisaria de certos ajustes na distribuição dos bens, mas estes se restringiriam à própria prática liberal. Há uma defesa de se reincorporar elementos substantivos às teorias da justiça, no entanto isto não significaria adotar uma ontologia do bem e muito menos se opor ao projeto liberal como um todo. Pensamento este que não pode ser confundido com a postura de

Sandel ao apontar no ideário liberal elementos substantivos inseparáveis do agente moral – sem explicitar (ainda que sustente em alguma medida) uma ontologia de base para isso – cuja consequência é a defesa impossível de um sujeito cortado de suas relações sociais e de quaisquer outros elementos contingentes que nutrem as práticas humanas, requerendo uma análise mais detalhada do ser deste agente moral e político.

Assim, de antemão, já podemos dizer que não há qualquer teoria comunitarista, isto é, unificada, desde o ponto de vista filosófico, mas caminhos de críticas à obra rawlsiana de 1971. Algumas vezes esses caminhos se entrecruzam, outras não coincidem e ainda outras vezes se mostram estranhos entre si. Desta forma, o termo aparece mais como um grande guarda-chuva que abriga posicionamentos contrários aos de Rawls, cujo foco reside na chamada prioridade do justo sobre o bem, frente ao pluralismo. Mas, como essa expressão é interpretada e quais as suas implicações são elas mesmas motivo de dissenso.

Contudo, a nomenclatura não é o único objeto controverso neste debate. O seu aparecimento também é colocado em questão. Embora a linha adotada aqui seja a mesma de Bell (1993, 2012) e de Mullhall & Swift (1992), segundo a qual se considera o termo “comunitarista” enquanto termo filosófico apenas no contexto das discussões das décadas de 1980-1990, há quem veja o termo, como Walzer, com uma história bem anterior. Desde o pensamento de Aristóteles, passando pela tradição republicana até Hannah Arendt, Walzer chega a afirmar que as questões em torno da comunidade e sua crítica ao liberalismo são como a moda: passageiras, mas sempre recorrentes, mesmo que tenham novos “ares” (WALZER, 1990, p. 6-7). Se sempre existirá a moda, dada nossa necessidade de nos vestirmos, sempre existirão críticas comunitaristas enquanto houver liberalismo. Berten et al. não compreende exatamente a reincidência da crítica comunitarista enquanto tal, porém percebe em ambos os lados – liberal e comunitarista – uma espécie de “ar de família” ao longo da tradição política que acaba nutrindo as discussões contemporâneas e assim proporcionando limites entre um lado e outro (BERTEN et al., 1997, p. 6).

Independentemente de como é vista entre os comentadores a história do próprio termo comunitarista – e também liberal – uma coisa parece ser unânime: o debate não tem apenas uma direção, mas tem múltiplas possibilidades e aborda diversos aspectos da rede conceitual da política contemporânea. Inclusive, já podemos antever isto a partir da própria recusa ou afastamento do termo “comunitarista”. E mesmo do *front* liberal que, em princípio poderíamos ver um grupo mais coeso, há divergências cruciais a respeito, por exemplo, da relação entre direitos individuais e questões culturais presentes nos posicionamentos completamente contrários de Richard Rorty, Brian Barry e Joseph Raz, por exemplo. Se o

primeiro defenderá um liberalismo de cunho democrático a partir da relativização cultural e sem fundamentos de justificação que determinem a validade do mesmo, temos o segundo autor, cuja crítica mordaz a qualquer tipo de defesa multicultural no âmbito político, neutro, se mostra como defesa ao próprio sistema liberal em si. E, por fim, temos o terceiro que defenderá um Estado liberal sem abrir mão de certos valores éticos na medida em que eles contribuem para a autorrealização dos cidadãos, enquanto partícipes de uma comunidade liberal. Assim, vislumbramos problemas e preocupações diferentes mesmo entre autores que, em tese, estariam do mesmo lado. Ainda que seja uma dificuldade metodológica, essa ampla gama de preocupações entrecruzadas proporciona uma rica agenda de discussões e, ao mesmo tempo (e talvez mais importante), delinea o próprio campo da política, ao oferecer conceitos orientadores para as discussões.

É preciso, dada a falta de unificação própria ao debate liberal-comunitarista, procurar uma forma de delimitar razoavelmente a atuação dos vários posicionamentos que gravitam em torno de *Uma teoria da justiça*, mas sempre tendo em vista o caráter fluido dessas fronteiras. Porque é graças a tais fronteiras que as discussões se tornam mais ricas e dinâmicas. Procurarei, tal como os comentadores do debate¹³, traçar uma espinha dorsal que dê conta dos principais posicionamentos e que ao mesmo tempo oriente a preocupação fundamental desta tese, a saber, a relação entre pluralismo e julgamento político. Com este fim, serão três os eixos orientadores da presente análise: a noção de agente e sua relação com a sociedade, o valor ético e o pluralismo, pluralismo e incomensurabilidade. Com tais eixos não se pretende apenas recorrer aos diferentes posicionamentos, mas igualmente perceber em que solo as defesas repousam.

Sobre o primeiro eixo, pretende-se mapear como certa noção de agente já aponta para um conceito específico de sociedade. Com efeito, uma das principais críticas à teoria rawlsiana é justamente a ideia de agente moral/político subjacente a *Uma teoria da justiça*, partindo dos conceitos de véu de ignorância e posição original. Trabalharemos, aqui, com as considerações de Sandel e de Taylor. Estes argumentarão que Rawls conta em sua teoria com um conceito inviável de sujeito atomizado. Entretanto, as críticas dirigidas por ambos têm

¹³ Os eixos metodológicos utilizados pelos comentadores guardam algumas diferenças. Berten et. al. trabalha com quatro tipos de problemáticas: moral, epistemológica, antropológica e sociológica (BERTEN et. al., 1997, p. 8). Mulhall & Swift, por seu turno, elencam cinco eixos: a concepção de pessoa, o indivíduo associativo, universalismo, subjetivismo ou objetivismo e antiperfeccionismo e neutralidade (MULHALL & SWIFT, 1992, p. 10-33). Já Bell preconiza apenas três eixos, a saber: reivindicações metodológicas sobre a importância da tradição e do contexto social para o raciocínio moral e político, reivindicações ontológicas e metafísicas sobre a natureza social do *self* e reivindicações normativas sobre o valor da comunidade (BELL, 2012). De fato, ao apresentar eixos condutores diferentes, cada obra dará maior ou menor destaque a elementos diversos da crítica comunitarista e este trabalho não se orientará de outra forma.

orientações distintas no modo como as defesas se estabelecerão. Em seguida, o segundo eixo nos ajudará a compreender como as críticas anteriores delimitam o próprio entendimento acerca do campo ético e do pluralismo. Se Rawls está preocupado em manter um âmbito seguro frente às chamadas “visões de mundo”, os críticos de sua teoria terão, em princípio, de mostrar que um ponto de apoio diante da pluralidade de formas de vida não é razão suficiente para um liberalismo do tipo procedimental. Como veremos este é o posicionamento de Walzer e também de Taylor. Ainda assim, o papel que estes valores desempenharão será bem distinto. Enquanto Walzer está pensando em comunidades culturais e históricas enquanto dado social apenas, o autor canadense defende fortemente uma ontologia substantiva. Por fim, o terceiro eixo se dará como respostas aos impasses de recusa a princípios formais que definem o núcleo do liberalismo rawlsiano. Veremos, então, como a aceitação do pluralismo pode se dar de diferentes maneiras: seja como inevitabilidade da relatividade dos valores, seja como uma estrutura ontológica própria da filosofia prática. Aqui, veremos as críticas de MacIntyre e o posicionamento de Taylor a respeito. O primeiro, ao negar o liberalismo enquanto autoridade para se pensar a política, através do seu conceito de narrativa e tradição, se verá na necessidade de responder como a temporalidade defendida em sua teoria encara a incomensurabilidade. E, com isso, nos direciona para uma maneira distinta de ver o pluralismo na política. Quanto ao segundo, ao afirmar uma ontologia do *self*, baseada na rede de bens constitutivos tecida historicamente, terá de prestar contas com a defesa liberal de pluralidade ética valorativa e definir em que medida bens e valores podem ser sinônimos nesse espaço de discussões. Estabelecer, pois, estes eixos significa mais do que estabelecer diferentes defesas; antes, pretende destacar o que está em jogo para que as defesas apareçam enquanto tais¹⁴.

1.2 A noção de agente e sua relação com a sociedade

¹⁴ Decerto, uma análise mais completa requereria as nuances e diferenças de outros autores, defensores do liberalismo e pontualmente mencionados no presente capítulo. Contudo, isto demandaria um espaço muito maior do que possuímos para uma explicação mais acurada. Embora importante, esse aspecto não interfere nos propósitos deste momento que é inventariar a agenda de discussões orientada pelo pluralismo contemporâneo. Acredito que as críticas de Sandel, Walzer, MacIntyre e Taylor são suficientes para evidenciar esse espaço de questões metodológicas, ontológicas e de defesa na filosofia política contemporânea. Ainda assim, a posição que cada um deles ocupa está atrelada ao movimento estabelecido neste trabalho para se pensar o pluralismo e julgamento político. Isto quer dizer que o pensamento dos mesmos pode ser alocado em um ou mais eixos. Veremos como isto funciona particularmente a partir do pensamento tayloriano, cuja prioridade servirá de base para as futuras considerações dos problemas levantados. De qualquer maneira, para uma análise mais ampla, Cf. BARRY, B. *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge. Mass.: Harvard, 2002.; RAZ, J. *The morality of freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.; RORTY, R. *Objectivity, relativism and truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, além dos comentadores utilizados.

Com os conceitos de posição original e véu de ignorância, Rawls abre caminho para muitas considerações, dentre elas o próprio conceito de agente subjacente ao plano de justificação para a defesa da justiça como equidade. Anteriormente afirmamos que embora não esteja explícita, Rawls pressupõe uma importante antropologia filosófica: a noção de indivíduo como portador de interesses, os quais podem ser ou não satisfeitos em sociedade. A fim de converter tais interesses pessoais em vantagens mútuas, os indivíduos precisarão passar pelo crivo do véu de ignorância na posição original. É desta forma que se extrai os princípios da justiça como equidade. Além de interesses, os indivíduos são racionais – buscam a melhor maneira de atingir seus objetivos de vida –, iguais e livres. Isto seria, dentro do esquema de *Uma teoria da justiça*, o suficiente para garantir estabilidade e igualdade na organização social, uma vez que os indivíduos não conhecem seus próprios interesses e projetos de vida (bem como sua condição natural, seus talentos e seu lugar na sociedade) na situação hipotética da posição original. Graças ao véu de ignorância, eles razoavelmente podem elencar normas universais e não mais contingentes, como é o caso do ponto de vista cotidiano, já que possuem um senso de justiça. Essas normas, porque formais, poderão atender a gama de interesses consoante aos princípios para se pensar em uma sociedade justa, na qual os bens são distribuídos de maneira equânime (ainda que alguns tenham alguma margem de vantagem sobre os outros, como alude o princípio da diferença).

Neste sentido, o campo da justiça para a organização social deve estar atrelado não aos interesses dos indivíduos, mas sim à possibilidade de consenso sempre renovado – o equilíbrio reflexivo – entre cada agente. A inauguração de uma sociedade bem-ordenada depende, então, da passagem do interesse individual para o interesse coletivo. E, para alcançar isto, é necessário que o primeiro seja subsumido pelo segundo, pois interesses e projetos individuais nem sempre se adequam aos limites da justificação, além de serem contingentes. Ademais, é mediante a garantia dos princípios de justiça que interesses razoáveis podem ser perseguidos e a coexistência de projetos de vida diferentes pode ser estabelecida.

Mesmo sabendo que a posição original é uma representação hipotética para justificar os princípios da justiça como equidade, a ideia de agente moral aparece como problemática aos críticos da obra de 1971. Afinal, essa espécie de abstração não responde plenamente o porquê de certos elementos na constituição do agente moral serem de segunda ordem, se muitos deles apontam para a motivação de entrar em consenso e de decidir viver de acordo com tais princípios. A própria ideia de senso de justiça parece supor muitas vezes mais do que uma capacidade racional restrita, liberdade e igualdade de condições, tal como afirma Rawls; mas, sim, outras orientações mais profundas. E, uma vez que elementos mutáveis saem de

cena, resta a dúvida acerca da possibilidade de se sustentar uma comunidade política cujos indivíduos compartilhem apenas a convergência de seguir seus projetos pessoais. Ou ainda, coloca-se em questão se o próprio Rawls já não conta com uma antropologia mais robusta do que parece à primeira vista, ameaçando a própria coerência teórica defendida pelo autor. De mãos dadas a estes pontos, há a própria ideia de organização social na qual esses indivíduos vivem. Até que ponto a sociedade é um espaço de exercício da liberdade também do que é comum, no sentido de identidade coletiva, não mais pessoal? Esses são os problemas levantados por Sandel e Taylor nesta seção, apontando para a forma mesma de entender questões de justiça.

1.2.1 Sandel: Quais são os limites do liberalismo rawlsiano?

Sandel, ao contrário dos demais críticos apresentados aqui, irá focar suas críticas diretamente a *Uma teoria da justiça*¹⁵. Ao procurar demonstrar as incoerências no escopo do liberalismo deontológico ali defendido, Sandel nos oferece concomitantemente a pretensão de defender um posicionamento mais saudável e consistente para pensar a política contemporânea. Defesa esta que não pode prescindir de certa noção de comunidade, a qual por sua vez aponta para uma apresentação epistemológica do agente moral e político, isto é, a constituição do que permite o sujeito agir racional e publicamente – base para rejeição da chamada prioridade do justo sobre o bem, adotado por Rawls. E parece ser este o espírito das críticas do autor em seu livro *Liberalism and the limits of justice*, na primeira edição de 1982, no trecho a seguir.

If utilitarianism fails to take seriously our distinctness, justice as fairness fails to take seriously our commonality. In regarding the bounds of the self as prior, fixed once and for all, it relegates our commonality to an aspect of the good, and relegates the good to a mere contingency, a product of indiscriminate wants and desires ‘not relevant from a moral standpoint’. Given a conception of the good that is diminished in this way, the priority of right would seem an unexceptionable claim indeed. But utilitarianism gave the good a bad name, and in adopting it uncritically, justice as fairness wins for deontology a false victory. (SANDEL, 1998, p. 174)

A crítica ao projeto rawlsiano não acarreta em recusa ao liberalismo como um todo¹⁶; antes, é a insuficiência e mesmo incoerência do deontologismo, cujo resultado se dá na

¹⁵ Segundo Mulhall & Swift (1992, p. 40), Sandel, a partir da obra de 1982, é o primeiro a evocar explicitamente o termo “comunitarista”, corroborando com a associação retrospectiva de outros filósofos a este *front*, tal como vemos hoje. Os comentaristas chegam, inclusive, a denominá-lo “the original communitarian thinker”.

¹⁶ Neste sentido, me afasto do posicionamento de Mulhall e de Swift (1992, p. 101) que afirma a completa recusa do projeto liberal por parte de Sandel e me aproximo de leitura de Taylor expressa no texto *Propósitos*

prioridade do justo sobre o bem, na supressão das dificuldades do pluralismo, que Sandel reclama. O problema, segundo ele, não é sobre a importância de certos direitos individuais para a organização social – direitos que podem, inclusive, ultrapassar certos bens compartilhados –; mas sim sobre a errônea compreensão de que os princípios que especificam estes mesmos direitos possam prescindir de alguma concepção *particular* de bem para sua justificação. Isto significa, portanto, adotar a ideia de direitos individuais atrelada a uma base moral, base esta compartilhada em meio a vidas também compartilhadas, sejam enquanto associações, sejam enquanto comunidades.

É, pois, a partir dessa perspectiva que o autor se mostra insatisfeito tanto com o utilitarismo quanto com a resposta de Rawls a este para dar conta do pluralismo. O primeiro, ao defender a maximização da felicidade em termos de bem-estar solaparia as diferentes pretensões de resposta ao embate político. Com efeito, isto retira o peso do conceito de bem, acarretando na consideração de que eles podem ser intercambiáveis e agrupados sob a forma de consenso. Ao criticar esta teoria, a justiça como equidade acaba tomando para si a mesma noção de bem adotada pelo utilitarismo, sem levar em consideração a relação entre os bens e o agente moral de forma profunda, isto é, inseparável do que é possível compartilhar em comunidade. E, como consequência, o bem vira um objeto contingente de escolha pessoal. Uma vez essa falsa pressuposição seja admitida, *Uma teoria da justiça* falharia na promoção de uma saída viável aos problemas do pluralismo ao defender a prioridade da justiça (descrita sob a forma de direitos) sobre o bem. É neste sentido que o deontologismo adotado por Rawls oferece uma falsa vitória, pois ao deixar o agente moral livre de compromissos com bens na posição original, desconsidera o papel da comunidade política para a formação de decisões comuns.

Todavia, segundo Sandel, a ideia de comunidade defensável para o próprio liberalismo não pode ser confundida com comunitarismo – para ele, uma forma de majoritarismo que apenas inverte a prioridade dos conceitos, não da justiça em detrimento do bem, mas ao contrário¹⁷. Não há, então, uma defesa inveterada pela prevalência de certos ideais comunitários. Antes, o plano que Sandel toca no livro de 1982 e na segunda edição de 1998 é

entrelaçados: o debate liberal-comunitário (2000, p. 198-199) quando pontua que a crítica de Sandel está no plano ontológico da obra de Rawls. Há, portanto, um afastamento no modo como é possível pensar uma sociedade democrática, baseada prioritariamente em direitos.

¹⁷ Isto pode ser visto a partir da seguinte afirmação: “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, 1998, p. xi).

mais estrito: ele procura as insuficiências de um liberalismo deontológico, cujo principal expoente é o livro de 1971, de John Rawls. Tais insuficiências operam em três níveis, a saber, o conceito de pessoa pressuposto nas noções de posição original e de véu de ignorância, o conceito de comunidade dali derivado e, finalmente, o papel do bem na justiça como equidade, oferecendo o solo a partir do qual os níveis anteriores se apresentam. Embora *Liberalism and the limits of justice*, se atenha exclusivamente à exegese e crítica de *Uma teoria da justiça*, ele extrapola as fronteiras do pensamento rawlsiano a fim de fornecer um conceito alternativo de comunidade em filosofia política.

Quanto ao primeiro nível, o conceito de pessoa e de agência moral ali definido, é colocado como paradoxo na medida em que promete o impossível: um sujeito livre de seus compromissos. Em outras palavras, há um distanciamento entre o agente e seu *télos*, aquilo que o constitui enquanto tal. Por este motivo, a própria ideia da posição original e de véu de ignorância seria um contrassenso, assim como os próprios fundamentos kantianos subjacentes aos conceitos de John Rawls. Sabemos que, em Kant, a felicidade não pode ser um objeto de acordo pelo fato de ser um fim contingente e, portanto, material, necessitando de um princípio anterior aos fins empíricos e a pretensão rawlsiana se nutre dessa negação de qualquer elemento contingente para ser critério para uma sociedade justa. Mas, diferente de Kant, Rawls não quer se comprometer com o ideal transcendental elaborado pelo filósofo alemão e para isto tenta estabelecer um critério imanente à distinção justo/ bem com o fito de regular os elementos contingentes inerentes a qualquer teleologia. Essa é função da posição original que, segundo Sandel, pressupõe uma teoria do sujeito (uma estrutura fundamental do agente que possibilita ações e pensamentos racionais e, assim, anterior a estes), ou uma concepção de sujeito moral – um sujeito atomizado: “un moi conçu comme antérieur et affranchi de tout but ou fin” (BERTEN et al., 1997, p. 262), um agente livre de compromissos, desenraizado.

Essa crítica é moral, mas igualmente epistemológica. Sandel sugere que há aqui uma tese individualista segundo a qual o sujeito é definido fundamentalmente pelo seu caráter desejante e voluntarista: ele tem interesses e pode escolher, baseado em tais interesses. Esta tese metafísica de fundo autorizaria tanto a possibilidade de retirar os bens do campo do embate político quanto (consequentemente) a possibilidade do consenso entre as partes da posição original. E, ao fim e ao cabo, também garantiria a prioridade do justo sobre o bem.

Dado o caráter teleológico deixado à margem do pensamento rawlsiano, é o sujeito, enquanto desejante e voluntarista, que ganha destaque, pois é a única coisa que escaparia do véu de ignorância – o não conhecimento na posição original de seus atributos, talentos, *status*, interesses, etc. Os princípios de justiça são derivados, então, de uma teoria do sujeito cuja

própria motivação nas escolhas e decisões é deixada em segundo plano. Ademais, a igualdade se coloca epistemologicamente na indistinção dos agentes, com a supressão do *télos*; torna os bens produtos de escolha, podendo ser intercambiáveis, negociados, ou deixados de lado. A prioridade reside, portanto, na reflexão do agente moral enquanto sujeito que escolhe.

The interests pursued by the parties to the original position are not interests *in* the self but interests *of* a self, and more specifically the interests of an antecedently individuated self. By identifying the individualism of this theory with the subject rather than the object of desires, Rawls believes he can avoid relying on any particular theory of human motivations and especially the assumption, common to some traditional liberal theories, that man is by nature selfish or egoistic. Deriving a theory of justice without reference to any particular motivations or conceptions of the good is essential to the deontological project and has the further consequence, Rawls believes, of allowing a fuller theory of community than is available on traditional individualistic assumptions. (SANDEL, 1998, p. 147-148)

Embora a ideia de sociedade defendida por Rawls seja a de um esquema cooperativo, ela envolveria a relação entre indivíduos constituídos apenas por interesses individuais, mas que em termos de direitos (rights) compartilham uma mesma capacidade, a qual seria suficiente para lidar com os dilemas do pluralismo. A argumentação de Sandel conclui que a única sociedade possível como consequência do individualismo presente na justiça como equidade é uma noção igualmente errônea e muito fraca de comunidade: “*sentimental*”¹⁸, nas palavras dele. Tal noção deixa de tematizar algo caro a toda concepção ética e política que dê lugar de destaque à teleologia, a saber, a questão de quem se é, envolvendo uma autorreflexão que, por seu turno, é inseparável das relações estabelecidas com o mundo e com outras pessoas. Ao valorizar a estabilidade de um princípio que supere as contingências, Rawls retira do campo político a compreensão de si, enquanto um agente constituído por suas decisões e escolhas compartilhadas em lugares e contextos específicos e não propriamente pela capacidade de escolha, enfraquecendo a ideia de comunidade e as noções de agência e reflexão a ela atreladas. Sandel percebe isso ao olhar para o esquema da posição original. Independentemente de ser ou não uma hipótese argumentativa, ela já carrega consigo a pressuposição de certo sujeito livre dos bens que o constituem para o acordo dos princípios de justiça. E esses mesmos princípios, tomados como neutros e apartados de qualquer elemento passível de controvérsia, limitam os objetivos e sentimentos da própria comunidade política. Esta, construída com base nos princípios defendidos por Rawls, se estabelece enquanto interesses individuais que podem convergir – a ideia de um sujeito possuidor de bens.

¹⁸ No texto *La république procédurale et le moi désengagé*, editado originalmente em inglês no ano de 1984, Sandel descreve uma comunidade constitutiva em contraposição a outra cooperativa (BERTEN et al., 2002, p. 255-274). No livro de 1998, o autor usa os termos cooperativo e sentimental para caracterizar o posicionamento de John Rawls em *Uma teoria da justiça*.

Em outros termos, as condições epistemológicas da teoria do sujeito rawlsiano impedem a defesa de uma formação genuína de comunidade, isto é, um contexto de relações que define os *selves*, constituindo uma rede de bens compartilhados – parcialmente constitutivo de sua identidade, parcialmente definindo quem se é (SANDEL, 1998, p. 161). A isto Sandel denomina uma comunidade constitutiva, a qual o *télos* exerce um importante papel para os objetivos e fins de membros de uma sociedade, pois envolve fins e motivações comuns. Mais do que associativa, ela é um modo de autocompreensão a que Sandel identifica à defesa de Charles Taylor a partir do conceito de avaliação forte¹⁹.

Com isso, Sandel empreende a defesa de que quaisquer sejam os princípios de ordenação de uma sociedade, eles invariavelmente são convicções substantivas e derivam de bens compartilhados. Isto, decerto, vai à contramão do deontologismo adotado pelas teorias procedimentais que visam eleger regras formais aplicadas as diferentes formas sociais. Por serem independentes dos agentes, tais regras precisam de um critério de justificação, apresentados pelos conceitos de posição original e véu de ignorância na justiça como equidade. E graças a eles, Rawls pode defender a prioridade do justo, enquanto direitos, sobre os bens para melhor assegurar os direitos individuais da tradição liberal. Todavia, segundo Sandel, o preço que as teorias procedimentais pagam é bem alto na medida em que passam por cima de conceitos fundamentais para o próprio estabelecimento do liberalismo, ou de qualquer outra concepção de organização social. Primeiramente esvaziam o conceito de pessoa, em outro nível desconsideram a importância dos bens e por fim, em nome da estabilidade, erram na argumentação sobre comunidade política. Longe de serem neutros, tais princípios repousam em um solo metafísico de matriz kantiana, ao mesmo tempo em que se esquivam de sua arquitetura. Assim, o deontologismo contemporâneo do qual Rawls tomaria parte, deixa de lado a coisa em si, mas procura elementos transcendentais no interior da experiência. Torna, assim, a consequência kantiana impraticável visto que não há mais dois níveis definidos – o transcendental e o empírico – e igualmente torna o liberalismo uma promessa impossível quando retira do sujeito sua constituição em termos de objetivos e fins compartilhados e substantivos. É neste sentido que Sandel pode olhar a prioridade defendida por Rawls como uma quimera. Apesar de sedutora, a justiça como equidade repousa em uma metafísica problemática e errônea. Problemática porque não avança às últimas consequências e errônea por não analisar adequadamente os conceitos utilizados pelo utilitarismo, alvo das críticas de Rawls. Isto se traduz na própria forma de justificação dos princípios. Eles são

¹⁹ A este respeito, ver especialmente o último capítulo da tese.

ontologicamente anteriores às escolhas dos agentes, aparecendo somente após o véu de ignorância, cuja aplicação irá além de nossos interesses. Ao mesmo tempo, a motivação necessária para integrar a posição original e discutir a partir do horizonte do consenso é anterior à justificação destes princípios, pois depende de uma comunidade política que vá além da mera cooperação de indivíduos.

Assim se conectam os três níveis de crítica de Sandel. Mas, vale lembrar que ao se colocar contra a saída rawlsiana ao pluralismo e ao utilitarismo, este autor está comprometido com a necessidade de uma ontologia que faça frente, segundo seu raciocínio, à metafísica de *Uma teoria da justiça*, especialmente no tocante à posição do sujeito. Se, como diz o autor, a filosofia deve ajudar a definir em teoria o que pode ser concretizado na prática (BERTEN et al., 1997, p. 274), a ideia de comunidade e de compreensões coletivas é a chave para uma alternativa saudável ao deontologismo. E, elas só podem ser desenvolvidas à luz de uma nova concepção de sujeito e, por conseguinte, de agente moral. Como isto se deve dar não aparece exposto nas obras tratadas aqui, talvez por se centrarem mais nas críticas ao projeto rawlsiano, talvez por ser um projeto a longo prazo. Ontologia também é a proposta de Charles Taylor ao problema e, como veremos, nesta e nas duas subseções seguintes, apontam para o próprio lugar da política – via julgamento político – na contemporaneidade.

1.2.2 Taylor: Por que o procedimentalismo é uma saída ingênua?

A crítica ao procedimentalismo é o carro-chefe para Taylor argumentar em favor da importância da comunidade em todo arranjo político. Com efeito, ela não se refere apenas à teoria rawlsiana, mas a toda tentativa de justificação pela via da neutralidade, isto é, a busca de princípios que estejam além ou que prescindam de laços de pertencimento nutridos substantivamente²⁰. Assim, embora o artigo *Atomism*, de 1979, dirija-se diretamente à proposta de Nozick em *Anarchy, state and utopia* (1974), ele tem como alvo toda tradição contratualista, da qual *Uma teoria da justiça* é igualmente integrante. O que haveria em comum a autores como Hobbes, Locke, Nozick e o próprio Rawls seria o caráter atomista de seus posicionamentos. A esta característica, Taylor opõe – o que ele chama no texto – de tese social, comprometida com elementos substanciais que conferem identidade ao agente moral e sentido ao contexto social nele inserido.

²⁰ Mulhall e Swift também sublinham que a crítica de Taylor vai além do escopo rawlsiano. Suas críticas estão atreladas ao desenvolvimento de sua história da construção da identidade moderna (MULHALL & SWIFT, 1992, p. 101).

Ao olhar as teorias contratualistas em geral, baseadas na primazia dos direitos para justificação, o filósofo canadense identifica um conceito de natureza humana por trás da ideia de que princípios formais e neutros são suficientes para estabelecer os parâmetros de uma sociedade justa. O problema não é contar com um conceito de definição de homem em discussões práticas, mas sim, não levar isto a sério, a ponto de não explicitar tal definição, ou ainda não abordá-la em toda a sua profundidade. E, segundo argumenta o autor, é justamente o que a tradição contratualista faz: não se aprofunda neste ponto porque ele sequer aparece como um problema. Assim, ao analisar a defesa de tais liberalismos, Taylor procura trazer à tona a ontologia humana subjacente à noção de neutralidade moral. De semelhante modo, em um texto posterior, de 1989, intitulado *Cross Purposes*²¹, Taylor sustenta a mesma tese ao considerar as réplicas ao *Liberalism and the limits of justice*, injustificáveis do ponto de vista ontológico, embora razoáveis à primeira vista no plano da defesa.

Essa diferenciação entre plano ontológico e plano de defesa é importante por dois motivos. Em primeiro lugar estabelece que a crítica de Taylor não é ao liberalismo como um todo, mas a um tipo específico de liberalismo, isto é, de tipo procedimental e inspirado na tradição contratualista²², o qual se recusa a responder pelo solo que nutre sua própria argumentação. É neste sentido, inclusive, como foi visto no início deste capítulo, a recusa de Taylor pelo termo “comunitarista”. Dizer-se comunitarista, no fim das contas, equivaleria se situar apenas no nível da defesa já estabelecida, quando a preocupação fundamental é deixada à margem. E, em segundo lugar, coloca em evidência o mote que podemos atrelar ao pensamento tayloriano: a política não pode ser pensada sem uma ontologia, o campo gerador de possibilidades para nossos dilemas e para a sua compreensão enquanto tais. Esta ontologia diz respeito ao modo como o homem se porta no mundo, requerendo, portanto, considerações acerca da natureza humana e de suas relações – com os outros e com a realidade. Por este motivo, toda análise do pensamento de Taylor que deixe de lado sua ontologia torna-se estéril, pois o que está em jogo o tempo todo em seus textos é a investigação de como certos modos de agir e pensar são possíveis no interior da história da tradição ocidental e como tal história pode ser apropriada de modos diversos.

Assim, seguindo este caminho, a acusação de Taylor a esta tradição é de que ela é

²¹ Esse artigo saiu na coletânea de 1995 no volume *Argumentos filosóficos*. A versão utilizada é a tradução brasileira deste volume, intitulada *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*.

²² Com efeito, teorias liberais procedimentais não são necessariamente contratualistas. Um exemplo disso é a defesa feita por Habermas (HABERMAS, 2003a; 2003b). Entretanto, para Taylor, o procedimentalismo é uma faceta do individualismo moderno presente no contratualismo, pois ambos são alimentados pelo ideal de *self* pontual, oriundo da epistemologia que nasce no século XVII (TAYLOR, 1997, p. 209-229; 2000, p. 13-31).

[...] antes uma ética do direito do que do bem. Isto é, seus princípios básicos referem-se a como a sociedade deve responder às exigências concorrentes dos indivíduos e arbitrar entre elas. Esses princípios incluiriam evidentemente o respeito aos direitos e às liberdades individuais, mas no cerne de todo conjunto que pudesse ser chamado liberal estaria o princípio da facilitação maximal e igual. Isso não define em primeira instância que bens a sociedade promoverá, mas antes como ela vai determinar os bens a ser promovidos, dadas as aspirações e exigências dos indivíduos que a compõem. O que é fundamental aqui são os procedimentos de decisão, sendo por isso que desejo chamar esse ramo da teoria liberal “procedimental”.

Há nesse modelo do liberalismo graves problemas que só podem ser propriamente articulados quando abordamos questões ontológicas de identidade e comunidade (TAYLOR, 2000, p. 203).

Os graves problemas a que se refere Taylor apontam para a ingenuidade das propostas procedimentais de uma maneira geral no campo ontológico, onde Rawls se enquadra. Desta forma, mesmo negando ou colocando de lado tais questões, o que se percebe é um conceito muito específico de agente moral – aquele apartado de sua comunidade política. Este conceito, Taylor denomina atomismo.

Atomism represents a view about human nature and the human condition which (among other things) makes a doctrine of the primacy of rights plausible; or to put it negatively, it is a view in the absence of which this doctrine is suspect to the point of being virtually untenable. (TAYLOR, 1985b, p. 189)

Mas como o atomismo torna a defesa do procedimentalismo viável? Segundo Taylor, o atomismo afirma a autossuficiência do homem enquanto ser individual e, para isto, se apoia na ideia de um arcabouço de capacidades específicas do agente. Por fazerem parte da natureza de todo o agente moral e político, elas podem ser vistas de fora do contexto social onde esse agente está inserido (por sua própria história de vida, por laços de pertencimento). É neste sentido que há a garantia de estabilidade e neutralidade dos princípios de decisão sem recorrer a elementos substantivos. Assim, dada como pressuposta a existência de tais capacidades, pode-se deliberar sobre os direitos fundamentais a todos aqueles que possuem essas características comuns, mesmo que potencialmente, como crianças e pessoas com algum tipo de deficiência. Se voltarmos mais uma vez ao escopo rawlsiano, veremos como as capacidades devem ter precedência a qualquer outra característica do agente moral. A possibilidade do véu de ignorância se dá porque existe uma capacidade comum subjacente aos acidentes atribuídos aos indivíduos, possibilitando a *escolha individual* para uma deliberação que é comum, social. A ordem social depende, então, de se convergir escolhas individuais em prol de um propósito que só em segunda instância é comum. E, ainda que tais escolhas estejam baseadas na ideia de autonomia, com pretensões universais, ela só é possível porque o agente é definido por seu caráter de saber escolher, voluntarista. E a escolha do ponto de vista universal pode ser dada por um único agente, sem pressões externas por causa dessa

capacidade formal presente nos homens. Desta forma, o procedimentalismo pode ser definido como de fundo atomista enquanto autossuficiência humana, traduzida na capacidade de escolher aquilo que é bom para si ou para a sociedade. Tal capacidade de escolha permite a eleição de quais princípios regem a ordem social, princípios formais colocados sob a ideia de direitos. O homem é detentor de direitos porque pôde decidir por eles. E uma sociedade justa seria aquela que define de maneira mais abrangente possível tais direitos.

O atomismo oferece um conceito de homem, mas também um conceito de sociedade, ainda que na forma negativa ou sob o manto do silêncio. Se o homem por si só tem capacidades que o tornam autossuficiente, uma sociedade ou comunidade política justa é aquela garantidora de um espaço no qual os homens podem tomar decisões sem pressões, exceto aquelas acordadas no plano dos princípios. A ligação que une os agentes repousa na possibilidade de consenso, a qual permite a estabilidade de escolhas livres, ou (no caso de alguns utilitarismos) na maximização da felicidade.

A ingenuidade do projeto procedimental pode, então, ser resumida na expressão “obligations to belong” (TAYLOR, 1985b, p. 188), condição inescapável de todo agente moral e político. Essa condição, contudo, é sistematicamente deixada de lado na hora de analisar como os direitos podem nos aparecer enquanto tais. Isso significa que, para Taylor, é impossível dissociar as regras que definem uma sociedade justa daquele que as segue. E não pela simples capacidade de escolher. Para o filósofo canadense, a própria possibilidade de elegermos certas capacidades e características a despeito de outras a fim de conferir garantia nas regras em prol da justiça, já aponta para um modo específico de entender o homem. E essa compreensão anda de mãos dadas com a sua própria *história*. Em outros termos, há uma história daquilo que elegemos como o mais apropriado, como mais valioso, definindo nossa própria identidade. A questão principal para Taylor não é “quais são as capacidades/características presentes no homem para que ele elabore e cumpra certos princípios?”, mas sim “porque tais capacidades/características são dignas de respeito a ponto de nos entendermos e entendermos a realidade pela valorização delas?”. Não é, portanto, por certa capacidade que obtemos direitos, mas é pelo *respeito* que nos leva a considerar tal capacidade a ponto de ser *bom* que as capacidades dignas de respeito sejam desenvolvidas (TAYLOR, 1985b, p. 192-194). E “ser bom”, aqui, não está atrelado a uma opinião pessoal. Ao contrário. Essa expressão aponta para um arcabouço construído historicamente e coletivamente, do qual não podemos prescindir. Nós a aspiramos. Há também aqui a ideia de comunidade que não é apenas localizada fisicamente, mas fundamentalmente uma rede conceitual que se apresenta comum a nós ocidentais, na qual o liberalismo procedimental é uma possibilidade,

mas não a única e muito menos a resposta mais adequada aos nossos dilemas, visto deixar de lado as fontes que a nutrem.

Assim, é um erro conceber um papel formal com a finalidade de garantir legitimação do modo de organização social. Segundo Taylor, o respeito aos direitos envolve necessariamente elementos substantivos orientadores de decisões, escolhas e, finalmente, leva em direção a considerações sobre o homem. Em contraposição à primazia dos direitos, ou ainda ao procedimentalismo, ele oferece uma tese social (*social thesis*), na medida em que o bom é constituído pelo agente ao mesmo tempo em que lhe é constituinte. E esta dinâmica só se manifesta em uma comunidade onde redes conceituais são constantemente elaboradas e reelaboradas.

Ao evidenciar essa associação inseparável entre o agente moral e a comunidade, através da história de interação e questionamento entre os homens, Taylor acredita conseguir ir ao cerne do problema do liberalismo de tipo procedimental, uma vez que para se sustentar conta com uma ontologia do homem no mínimo problemática. Neste sentido, ele parece ir além de Sandel por dois motivos. O primeiro porque situa o liberalismo rawlsiano em uma tradição maior e mais abrangente com o fito de mostrar que essa tradição mesma possui diversas facetas, sendo algumas delas inválidas por partir de pressupostos errôneos. Isso requer de Taylor uma consideração profunda da história dessa tradição, nos levando à leitura de *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, de 1989 (explicitada nas páginas seguintes). O segundo – e atrelado à primeira consideração – está a defesa acerca do lugar do bem nessa história, assim como o conceito de homem a ele ligado. Assim, se Sandel defende que uma sociedade cujos princípios são baseados em direitos individuais é devedora de bens constituídos na relação entre os agentes, Taylor visa investigar como esses bens são constituídos. Isso não acarreta, contudo, em recusa ao liberalismo em si, como fará MacIntyre. O liberalismo teria fontes que ainda nos impelem a formular respostas que deem sentido as nossas ações no mundo, não podendo ser rechaçado de todo. E tais fontes funcionam justamente quando se estabelece que algumas capacidades do agente são dignas de respeito, como por exemplo, o próprio modo moderno de entender o conceito de igualdade. Nas palavras de Taylor, são as distinções qualitativas ou avaliações fortes. Por ora, nos basta a seguinte consideração: elas são o critério a partir do qual avaliamos o que é importante sobre nós mesmos e o mundo. Ao mesmo tempo, este critério torna-se um padrão constituinte de uma identidade histórica na construção de compreensões comuns, portanto vão além do voluntarismo. Daí a necessidade de bens compartilhados. São eles que motivam e possibilitam os laços e obrigações de pertencimento.

Uma teoria da justiça aparece na argumentação tayloriana como mais uma obra de recusa ao fundamental em filosofia prática, a saber, uma ontologia sobre a condição do homem e sua relação (dialógica, como veremos) com o mundo. Entretanto, isso não significa que Rawls deixe de contar com algum arcabouço ontológico. Ao contrário. Ele tem de considerar o agente moral a partir do ponto de vista formal para a defesa dos princípios de justiça elaborados na posição original. Desta forma, há, para Taylor, uma defesa dependente de uma noção muito pobre de agente. Ao atacar o atomismo, ele pretende mostrar o quão frágil e ingênuo se mostra o liberalismo procedimental.

1.3 Valores éticos e pluralismo

O primeiro eixo tratado na seção acima aponta para a necessidade de levarmos em consideração o que significam termos como elementos substantivos ou bens, em contraposição a certo ideário de uma justiça formal, da qual Rawls toma partido. Igualmente, se faz mister não perder de vista o horizonte destas discussões, isto é, o pluralismo. Afinal, é em nome da inevitável variedade de formas de vida na modernidade que se defende um campo formal para questões de justiça, aquelas relacionadas a um convívio harmonioso entre todas as partes de uma comunidade política.

Se voltarmos ao nosso ponto de partida, a saber, a linha argumentativa de Rawls na obra de 1971, vemos que, além dos consagrados conceitos de posição original e véu de ignorância, há mais um aspecto importante: a ideia de que, enquanto cidadãos, possuímos alguma compreensão comum do que é importante para a organização social. Em outras palavras, o senso de justiça capaz de garantir a possibilidade do consenso entre as partes no acordo originário. Note-se que não há no escopo rawlsiano uma definição substantiva sobre o justo, mas uma espécie de intuição (talvez) presente entre as partes que deliberam na sociedade. Alguns autores, todavia, tentarão ora esclarecer, ora criticar, essa noção. E, para isso, terão de lidar com uma questão espinhosa no interior do debate, a saber, o lugar do bem nas considerações políticas em torno do pluralismo. Tal questão se mostra difícil por, pelo menos, dois motivos. O primeiro versa sobre a definição mesma de bem na modernidade. Até que ponto ele é um sinônimo de valor ético? Qual é o seu papel para a investigação política hoje? Quanto ao segundo motivo, ele apela para a relação entre justiça e bem. Há prioridade de um em relação ao outro? É possível pensarmos, dado o pluralismo, em elementos substantivos que sejam universalizáveis? É necessário fazê-lo?

Rawls já oferece no início de sua obra uma definição geral de bem: “A ideia principal é que o bem de uma pessoa é definido por aquilo que para ela representa o plano de vida mais racional a longo prazo, dadas circunstâncias razoavelmente favoráveis. [...] De forma breve, o bem é a satisfação do desejo racional.” (RAWLS, 2008, p.111). Em uma sociedade bem-ordenada espera-se que essa satisfação não apenas seja compatível, mas congruente com os princípios de justiça. E congruente na medida em que seja adequado aos princípios anteriormente definidos na posição original. É, pois, dessa maneira que Rawls irá priorizar o justo, sob a forma de direitos, sobre o bem, enquanto motivações necessárias para aceder aos princípios de justiça na determinação dos chamados bens primários sociais. Isto é o que Rawls denomina uma teoria fraca de bem, em contraposição às teorias teleológicas (RAWLS, 2008, p. 490) – cujo foco residiria na coincidência entre os projetos de vida avaliados e as próprias regras que regem a organização social como um fim a ser realizado. Por isso, a evocação de elementos substantivos só ocorre em um segundo plano para a justiça como equidade.

É graças a esse tipo de relação que Rawls pode visar a estabilidade em uma sociedade bem-ordenada, pois os planos de vida racionalmente escolhidos enquadram-se nos princípios estabelecidos. Resta saber, se essa relação é convincente mesmo a partir do pluralismo. Para autores como Walzer e Taylor, elas podem ser reformuladas e refinadas, ou definitivamente rejeitadas. Esses diferentes posicionamentos mais do que se reportarem à defesa rawlsiana, envolvem a aceitação de novos contornos para o lugar da ética no interior da filosofia política.

1.3.1 Walzer: a igualdade complexa e os bens sociais

As críticas dirigidas por Walzer priorizam uma reformulação teórica para dar conta da justiça distributiva a partir do fato do pluralismo. Este empreendimento está longe de abandonar o liberalismo como tal, ou mesmo se colocar frontalmente ao pensamento de Rawls; antes, diz muito mais respeito ao modo como se deve posicionar o liberalismo na contemporaneidade. Com efeito, ele se distancia das posturas mais substantivas encetadas por Sandel, MacIntyre e Taylor, por não se comprometer com críticas conceituais fortes, tais como o conceito de agente, de bem, ou mesmo de comunidade. Há, neste sentido, muito mais uma constatação de que os valores incorporados em lugares diversos têm influência na maneira de se pensar princípios de distribuição do que efetivamente uma construção teórica detalhada do que vem a ser tais conceitos, como podemos conferir a seguir:

The central issue for political theory is not the constitution of the self but the connection of the constituted selves, the pattern of social relations. Liberalism is best understood as a theory of relationship, which has voluntary association at its center and which understands voluntariness as the right of rupture or withdrawal (WALZER, 1990, p. 335).

Sua recusa está ligada ao projeto de refinar a metodologia aplicada na defesa da justiça distributiva, atestando a importância dos valores éticos para a impossibilidade de eleger um princípio único e universal capaz de estruturar toda e qualquer sociedade. O que está em jogo, portanto, é a crítica à imparcialidade de base a certo liberalismo, presente em *Uma teoria da justiça*.

Walzer parte de eventos históricos distintos para corroborar a tese de que os princípios distributivos devem ser tão plurais quanto são as facetas dos vários tipos de organização social. Isto já exclui o pensamento rawlsiano acerca da legitimação dos princípios a serem adotados na justiça como equidade. De fato, sua herança contratualista aponta para um ponto de abstração a partir do qual normas podem ser validadas e legitimadas. Contra a posição original e o véu de ignorância, Walzer ataca justamente seu distanciamento em relação às práticas sociais construídas historicamente, em prol de um conceito de igualdade que guarde em si o próprio pluralismo. Desta forma, o caminho pretendido pelo autor não é estabelecer regras anteriores às condições contingentes, próprias a bens compartilhados socialmente, mas pensar em princípios no interior destas mesmas condições. E a finalidade do percurso é denominada de igualdade complexa:

A igualdade é uma relação complexa de pessoas, mediadas por bens que criamos, compartilhamos e dividimos entre nós; não é uma identidade de posses. Requer, então, uma diversidade de critérios distributivos que expresse a diversidade de bens sociais (WALZER, 2003, p. 21).

A definição expressa em *Esferas da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade* poderia não incidir diretamente sobre a teoria de Rawls. Afinal, o chamado princípio da diferença poderia ser visto como uma forma de igualdade complexa, dada a existência de previsão sobre alguma desigualdade desde que satisfaça o bem comum – sejam os bens sociais, sejam talentos e disposições naturais, sejam eles bens econômicos. O problema na teoria de Rawls e de tantos outros autores liberais estaria, segundo Walzer, em deixar à margem qualquer particularismo histórico, cultural ou de afiliação em nome da estabilidade frente aos interesses particulares. Se a igualdade deve acompanhar a relação interpessoal em certo contexto, ela também deve ir ao encontro da complexidade presente nas próprias relações entre os agentes – ao contrário de se estabelecer igualdade horizontal sem considerar as contingências em jogo, ou mesmo retirar o pluralismo inerente à própria justiça, construída

histórica e socialmente. Assim, toda teoria política deve encontrar a saída para os seus dilemas a partir de sua própria experiência compartilhada. A abstração da argumentação de Rawls implicaria um empobrecimento de sua própria análise e tornando-a, em última instância, supérflua. Para ilustrar sua crítica à imparcialidade e ao universalismo rawlsiano, Walzer questiona se, em caso de escassez de recursos, há de fato um único caminho possível para a distribuição, uma vez que comunidades particulares enxergam de forma diferente tanto o significado de escassez quanto sua prioridade na distribuição dos recursos. Os Estados Unidos e a comunidade ateniense teriam, por exemplo, motivos, condições históricas e reivindicações distintas porque os bens a serem distribuídos são construídos socialmente e, por isso, possuem significados diversos, implicando, por seu turno, decisões múltiplas (WALZER, 2003, p. 106) e a argumentação em torno da posição original é insuficiente para dar conta desta multiplicidade.

O tipo de igualdade desenvolvido por Walzer está de mãos dadas com sua teoria dos bens sociais. Por bens, ele entende conjunto ou conjuntos de significados criados e compartilhados por pessoas que podem distribuí-los entre si, mas sempre de modos particulares. A possibilidade mesma de se compartilhar reside no seu significado. É por meio de algo valioso de forma objetiva que as relações interpessoais se estruturam e se estabelecem: “Os agentes distribuidores são constrangidos pelos bens que detêm; pode-se quase dizer que os bens se distribuem por si mesmos entre as pessoas” (WALZER, 2003, p. 6). Em outros termos, eles constituem e sedimentam as relações sociais, que os reafirmam enquanto tais. No entanto, tal afirmação está longe de se aproximar da argumentação de Sandel e de Taylor, como será melhor visto na próxima subseção. Walzer não pretende analisar a história dessas sedimentações e tampouco propõe uma ontologia dos bens²³. Para ele, já é suficiente afirmar que o liberalismo deve garantir os laços interpessoais por meio de associações voluntárias, elas mesmas presentes ao longo da história, mesmo em sociedades pré-liberais. Significa, então, adotar uma antropologia de base voluntarista. Isto é importante especialmente no que tange às diferenças entre o pensamento de Sandel, MacIntyre (que veremos em breve) ou Taylor. Ao se comprometerem com uma noção mais profunda de bem, os três autores terão de rejeitar em boa medida o caráter voluntarista, de cunho forte, presente no pensamento de Rawls, quando vemos sua preocupação em definir o agente moral em termos de interesses. O autor de *Esferas da justiça*, ao contrário, priorizará e defenderá a autonomia do agente na sua capacidade de escolher entrar ou sair de qualquer associação sem

²³ Valores e bens podem ser utilizados indistintamente na argumentação de Walzer.

pressão externa, mas não o reduzirá a um ser que possui interesses individuais. Os bens, argumentará Walzer, não são posses individuais porque são, nas palavras de Taylor, irredutivelmente sociais. Se Walzer utiliza a ideia de interesses é sempre do ponto de vista coletivo.

O afastamento de sua argumentação em relação aos autores supracitados e denominados também comunitaristas reside na sua recusa em ver o agente moral como um si, um *self*, radicalmente social, isto é, inseparável da história de sua comunidade, tradição e cultura. Na contemporaneidade, não existiriam, ou ao menos seriam muito frágeis, os laços de pertencimento a uma comunidade específica. A acusação, especialmente empreendida por Sandel e MacIntyre, acerca da fragmentação do agente moderno, fomentada também pelo Estado liberal, não teria sentido em vista da condição do próprio homem em nossa época, sendo em última análise um exagero. O diagnóstico de que o liberalismo promoveria, ao fim e ao cabo, uma perda de sentido na conduta de seus cidadãos seria sustentado a partir de uma utopia acerca do agente moral e de suas relações harmoniosas com os bens. Por um lado, Walzer reconhece que o liberalismo pode provocar o isolamento entre cidadãos e pouco motiva a participação pública efetiva, uma vez que as relações interpessoais são frágeis e variadas. Por outro, essa mesma fragilidade possibilita o agente a decidir se libertar de certos laços ou reinventá-los, dando espaço para a inovação ao compartilhar e conferir prioridades a outros bens. Enquanto os liberais mais entusiastas veem esta característica como um grande ganho para os cidadãos, que não são coagidos por elementos particulares transformados em autoridades, os (digamos) comunitaristas mais ingênuos olham para tal aspecto como consequência de um fracasso inevitável da constituição unitária do si mesmo. Para Walzer, venceria o justo meio. Isto quer dizer que a consequência de um Estado liberal que adote o pluralismo é conviver com a instabilidade e a ameaça constante de dissolução dos laços de pertencimento entre os cidadãos, havendo a necessidade de correções. Tais correções têm sua origem em demandas comunitaristas, entretanto elas só existem graças ao próprio movimento histórico do liberalismo, visto como a “união social das uniões sociais”, tal como pensada pelo próprio Rawls. Em outras palavras, uma crítica comunitarista bem orientada reforça o laço de uma comunidade política, ainda que seja específica a um determinado contexto, ela integra seus participantes em nome do bem comum.

É com este pano de fundo que Walzer defende a ideia de “esferas da justiça”: contextos diferentes preconizam bens e formas de distribuição diferentes. E, como são históricos, sua precedência pode mudar, assim como a distinção de uma distribuição justa ou injusta – tanto no interior de uma comunidade, quanto entre comunidades diferentes que

tentam resolver o mesmo dilema. Desta forma, vão além da noção restrita de bens, e adotada por Rawls, não se limitando aos chamados bens primários. Entretanto, a despeito da pluralidade exigida como ponto de partida para o projeto de uma igualdade complexa, o autor percebe um parâmetro comum à maioria dos arranjos distributivos:

[...] um bem ou um conjunto de bens predomina e determina o valor em todas as esferas da distribuição. E esse bem ou conjunto de bens costuma ser monopolizado, seu valor mantido pela força e pela coesão de seus proprietários. Chamo um bem de predominante se os indivíduos que o possuem, por tê-lo, podem comandar uma vasta série de outros bens. É monopolizado sempre que apenas uma pessoa, monarca no mundo dos valores – ou um grupo, oligarcas – o mantém com êxito contra todos os rivais. O predomínio define um modo de usar os bens sociais que não está limitado por seus significados intrínsecos, ou que molda tais significados a sua própria imagem. O monopólio define um modo de possuir ou controlar bens sociais para explorar seu predomínio (WALZER, 2003, p. 11).

Segundo Walzer, a preocupação da maioria dos filósofos, incluindo Rawls, é negar o monopólio, alegando injustiça na concentração da distribuição. A questão é que sempre um bem ou um conjunto de bens é monopolizado (nos dias de hoje o mais comum é a riqueza, mas poderiam ser igualmente o talento natural, a capacidade intelectual, etc.), ou seja, ainda que um bem específico seja descentralizado, ele só o será em um processo de conversão. Significa dizer que um bem pode deixar de ser monopolizado, mas sempre à custa de outro(s). Assim, embora haja regulamentações em favor da igualdade na distribuição de bens forçando que determinado conjunto seja descentralizado, a mesma igualdade de oportunidades irá gerar novas desigualdades. Tentar suprimir o monopólio é uma característica, dirá o filósofo, justamente de teorias liberais do tipo rawlsiano que justificam seus princípios de distribuição para além das práticas humanas, sob a forma de abstração. E mesmo o princípio da diferença nada mais faz do que forçar a descentralização de certos bens a partir de um dever do Estado, imparcial às demandas particulares, mas voltado para o bem-estar da maioria dos concernidos, ainda que disto resulte desvantagem a uma classe particular. Para frear, então, o constante movimento de conversão dos bens na sociedade, deverá haver um papel atuante do Estado, afirma Walzer. E o perigo deste processo, conseqüentemente, é ou o fortalecimento do Estado, ou sua subjugação por grupos poderosos. Em outras palavras, não garante a ausência de dominação (em última instância) política.

Como via alternativa, a linha argumentativa definida pelo autor será de erigir uma teoria de justiça distributiva que elimine o predomínio dos bens. Isto porque pior do que o monopólio de certos bens é a extrapolação de bens em diferentes esferas. Vimos que Walzer parte do pressuposto de que os bens são sociais e são convertidos em meio às relações interpessoais. Tais relações, por seu turno, conformam contextos diversos, no interior dos quais bens são erigidos como os mais valiosos e, decerto, o seu caráter valioso dependerá da

resistência às possíveis conversões. No entanto, não há grandes problemas quando tais conversões operam dentro de determinada esfera, pois a rede de significados que confere valor aos bens está mantida. Cabe aos teóricos, então, verificar o melhor caminho de interpretação destes significados. De qualquer maneira, há uma compreensão comum no interior de uma comunidade, ou associação específica. Entretanto, a dificuldade muda uma vez que determinados bens com significados específicos, interferem em contextos estranhos ao seu lugar de origem. Um exemplo, dado por Walzer, é utilizar o poder político para ter acesso a outros bens como a riqueza. (WALZER, 2003, p. 23). Um tipo de igualdade do tipo simples, assim denominada pelo autor, segundo um princípio universal que abranja todas as esferas é ineficiente para dar conta das diferentes formas de bens sociais porque um princípio único não abarca todos os possíveis – embora limitados – caminhos nas relações interpessoais que dão vida à distribuição. Daí a necessidade de uma igualdade complexa, com critérios ancorados na prática vivida entre os agentes, isto é, ciente da pluralidade de bens e significados com relação intrínseca entre si em determinados contextos de ação: “*Nenhum bem social x será distribuído a quem possua algum outro bem y meramente porque possui y e sem consideração ao significado de x*” (WALZER, 2003, p. 25). Ainda assim, ele elenca três princípios que perpassariam as diversas esferas de justiça, são eles: o livre intercâmbio, o mérito e a necessidade²⁴ (WALZER, 2003, p. 25-38). Isto poderia ser uma resposta ao perigo da incomensurabilidade sempre presente quando se afirma sobre pluralidade de critérios. Neste sentido, Walzer não é um relativista como à primeira vista pode parecer.

Aqui, mais uma vez a importância da comunidade reside no fato de que qualquer raciocínio teórico supõe a diversidade dos bens incrustada em um contexto definido. Estes bens são analisados em seu caráter amplo, não estão restritos à política, mas incidem igualmente sobre o mercado e os laços éticos de pertencimento. Cada esfera possui significados próprios e demonstra as relações entre as pessoas de diversos modos e é neste sentido que uma teoria da distribuição tem de acompanhar a pluralidade a partir de uma igualdade complexa. A definição de bens sociais, embora parecidos em princípio, serão profundamente divergentes da análise que Taylor fará acerca dos bens constitutivos a ponto

²⁴ Esse ponto é justamente alvo de crítica para Mulhall & Swift (2003, p. 142), em especial em seu livro *Interpretation and criticism*, não analisado neste trabalho. Afinal, estes critérios ou um código moral mínimo parecem ser, tais como os princípios rawlsianos, anteriores a toda prática social. Esta seria uma saída ao problema inevitável da incomensurabilidade entre culturas ou comunidades distintas. Embora não tratemos deste tema em particular no pensamento de Walzer, vale ressaltar que a incomensurabilidade é compreendida de forma muito próxima da preocupação de Rawls e mais distante das abordagens de MacIntyre e Taylor, os quais serão tratados a partir deste enfoque.

de ser, no mínimo problemática, a ideia de divisão de esferas, ainda que a pensemos à luz do pluralismo.

1.3.2 Taylor: os bens constitutivos e a avaliação forte

Com base nos desenvolvimentos precedentes, não restam dúvidas de que a posição de Taylor é fortemente contrária à expectativa de Rawls no tocante ao papel dos bens em qualquer sistema moral ou político. Ainda na linha perseguida anteriormente, Taylor ao tentar desnudar a ontologia (ingênua) por trás do esquema do autor norte-americano, se compromete com uma alternativa ao atomismo nas teorias procedimentais, revelando a importância do papel do bem para sua defesa. Tal alternativa se desdobra especialmente no célebre livro de 1989, *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, no qual a crítica a Rawls está atrelada a um “exercício de restauração” das fontes que moldam o quadro da história do homem moderno. Fontes estas substantivas e indissociáveis do que compreendemos por realidade moral, na qual dois conceitos ganham destaque: distinções qualitativas²⁵ e bens constitutivos.

Já discorreremos brevemente sobre em que consiste o conceito de distinções qualitativas ou avaliações fortes. Por estes termos entende-se o padrão a partir do qual decidimos sobre questões importantes para a definição de considerações práticas. Ao mesmo tempo em que se impõe a nós como algo inescapável para qualquer consideração sobre tais questões, tal padrão só aparece em um horizonte de sentido a partir do qual nos posicionamos. Não há, pois, arbitrariedade naquilo que decidimos e tampouco um catálogo inflexível nos dizendo o que fazer, mas sim um jogo de co-constituição entre o agente moral e as possibilidades de decisão apresentadas em um espaço alimentado por fontes morais, sob a forma de bens. Bens estes, vale ressaltar, conformam a própria identidade do agente. De antemão podemos traçar algumas diferenças entre o que está em jogo para Taylor e Rawls. Se, para o segundo, o bem está intimamente relacionado com uma teoria da escolha racional e se dá em termos de satisfação, para o primeiro, o bem é necessariamente uma consideração de sentido à realidade e se dá em termos de orientação. Essa diferença é importante para demarcar o território onde Taylor pretende ancorar sua defesa em contraposição ao posicionamento de Rawls.

²⁵ De fato, o conceito de avaliação forte já aparece no texto de 1977, *What is human agency?* (Cf. TAYLOR, 1985a, pp. 15-44). Ele é em boa medida uma reformulação e refinamento do conceito de desejos de primeira e segunda ordem, apresentados por Frankfurt em *Freedom of the will and the concept of a person*. Para meus propósitos, a discussão presente na obra de 1989 já é suficiente.

Para o autor norte-americano, o bem está condicionado a escolhas feitas em vista dos projetos que temos na vida, podendo ser de curto ou longo prazo. E ele dependerá em boa medida das circunstâncias e do contexto no qual o agente moral está inserido, portanto, variáveis. Mesmo sendo um elemento contingente, ele concede em *Uma teoria da justiça* a necessidade dos bens para a motivação das partes na posição original, mas não para a legitimidade dos princípios de justiça. Significa dizer que, embora sejam importantes para a vida em sociedade, os bens são dependentes desses princípios, universais, e, logo, anteriores à multiplicidade dos bens possíveis em dado contexto. Fazem parte de uma teoria da escolha racional porque um plano para ser satisfeito (bom) deve ser executado da melhor maneira possível. Uma teoria fraca do bem apontaria para sua importância e, principalmente, manteria o foco na estabilidade de legitimação em princípios formais.

Na contramão desse pensamento, Taylor irá argumentar a favor de uma consideração mais profunda acerca do bem no pensamento moral e político. Isto quer dizer que o autor canadense não apenas rejeitará a cisão (e precedência) entre justiça e bem; mas, fundamentalmente, proporá uma reformulação do próprio conceito de bem. É com base nisto que surge a crítica à obra rawlsiana:

A moralidade [das filosofias contemporâneas] preocupa-se de maneira restrita com aquilo que devemos *fazer*, e não também como o que é valioso em si ou que deveríamos admirar ou amar. Os filósofos contemporâneos, mesmo quando descendem antes de Kant que de Bentham (por exemplo, John Rawls), partilham desse foco. A filosofia moral deveria preocupar-se com a determinação dos princípios de nossa ação. Ou, onde ela se vê num papel estritamente “meta-ético”, deveria voltar-se para a linguagem em que determinamos extrafilosoficamente os princípios de nossa ação. Seu ponto de partida deveria ser nossas intuições sobre que ações são corretas (Rawls), ou alguma teoria geral sobre o que é a moralidade, concebida em termos prescritivos, ou seja, de orientação das ações (Hare). A ideia de que o pensamento moral deveria cuidar de nossas diferentes concepções do qualitativamente superior, dos bens fortes, não é sequer debatida. A consciência do lugar que eles ocupam em nossa vida moral foi tão profundamente suprimida que esse pensamento parece nunca ocorrer a muitos de nossos contemporâneos (Taylor, 1997, p. 116).

Como se pode ver na passagem supracitada, Rawls aparece como um exemplo – talvez o maior – da tendência em suprimir, ou pelo menos diminuir, a consideração sobre os bens no campo da filosofia prática. Mais do que planos de ação para a consecução de fins que estabelecemos, os bens aparecem para Taylor como questões sobre o que se mostra valioso em si, sobre o que é passível de admiração e amor. Em outros termos, considerações inescapáveis do nosso modo de ser e agir sobre o mundo; daquilo que não podemos abrir mão uma vez que fazê-lo é colocar sua própria vida em xeque. Aqui, há algo anterior à ideia de satisfação porque envolve elementos que tornam possível, inclusive, definir felicidade e bem

em termos de satisfação. Isto é o que está em jogo quando Taylor afirma que os bens são constitutivos e é neste ponto que se manifesta a diferença entre eles e a teoria de bens adotada por Walzer. Lá, em alguma medida – uma vez que os bens estão estreitamente ligados à ideia de distribuição e conversão – estão vinculados à ideia de interesse, ainda que seja um interesse necessariamente coletivo.

Por que constituição? Segundo a linha argumentativa do autor, os bens são mais que valores possuídos por um grupo ou comunidade moral. Antes, eles conformam um campo de sentido a partir do qual nos orientamos. Há, assim, um espaço moral mais amplo que modos de ação obrigatória, pois ligado ao que se deve fazer (pergunta crucial para a moral moderna), há a consideração acerca do porquê ser importante essa pergunta em si mesma a ponto de investigarmos ou identificarmos um modo e não outro de agir melhor. E, por consequência, definimos, por vezes mesmo superficialmente, quem é aquele que decide. Em outras palavras, em todo dilema moral, uma vez que é encarado como tal, abre-se um horizonte de sentido na tentativa de responder da melhor maneira possível uma saída justa, correta, ou valiosa. Esse horizonte, dirá Taylor, é inescapável de todo o agente moral. A decisão correta ou justa mostra o sentido, como deve ser a ordenação, desse campo de indagações morais. Portanto, nos mostra a melhor orientação possível. Essa dinâmica, contudo, nada tem de procedimental; antes, tem de lidar com elementos substantivos porque é uma afirmação de como o mundo e a relação do agente com o mundo deve ser. É neste sentido que Taylor fala de constituição; não uma constituição unilateral, e sim uma co-constituição.

Se o campo de sentido próprio à moralidade é feito através dos dilemas morais que aparecem para nós, significa que algo de crucial, que afeta uma ordenação, afeta o agente. Algo valioso está em jogo, por isso existe o conflito. A tentativa de responder o problema não envolve somente a ponderação de peso das possíveis respostas. Ela evoca bens em competição e apontam para aquele que procura uma saída. Justamente por ir além de ponderação ou do cálculo de consequências, há distinções qualitativas, pois envolvem avaliações sobre o que é bom e não simplesmente qual é o melhor plano de ação para a satisfação do dilema. Este último pressupõe uma decisão unilateral do agente para a situação, voluntarista, ao passo que o primeiro envolverá considerações ontológicas acerca do homem e de sua relação com o mundo. Mais uma vez, não é a afirmação de que os seres humanos têm intuições morais na exposição da correção de uma norma, ou na identificação de sentimentos de aprovação e desaprovação, desprezo e honra. É dizer, antes, sobre a natureza da honra ou do desprezo. Isto é o que Taylor denomina de avaliações fortes:

Discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas *existem independentemente* destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados. Assim, embora possa não ser julgado um lapso moral o fato de eu levar uma vida que na verdade não vale a pena nem traz realização, *descrever-me* nesses termos é, de certo modo, condenar-me em nome de um padrão, independente de meus próprios gostos e desejos, que deveria reconhecer (TAYLOR, 1997, p. 16-17. Grifos meus).

As distinções qualitativas não envolvem apenas escolhas sobre algo dado de antemão porque desde o início se configuram em um espaço estabelecido por certos bens, ou seja, o modo como as decisões e escolhas aparecem enquanto tais já é um arranjo possível a partir de um padrão independente. Neste sentido, já é um modo de descrever tanto aquele que decide quanto sua relação com esta configuração que se abre no interior das avaliações fortes. E, na medida em que há descrição, há possibilidade de se afirmar neste espaço uma vez que é o próprio agente quem descreve algo que lhe diz respeito de forma profunda. Por isso, é correto falar em co-constituição entre os bens e o agente, para Taylor. Ambos, os bens e o agente definem o espaço dos dilemas morais. Discriminar entre o correto e o errado, o mais ou menos valioso, já conta com uma motivação substantiva, além do próprio campo onde dada avaliação pode existir. Ao mesmo tempo, na medida em que se pode descrever a realidade moral, é de responsabilidade do agente a hierarquia das distinções. Assim, Taylor nega tanto o puro voluntarismo quanto a total imposição dos bens sobre nós: “our orientation in relation to the good requires not only some framework that defines the shape of the qualitatively higher but also a sense of where we stand in relation to this evaluative landmark” (MULHALL & SWIFT, 1992, p. 112-113).

A hierarquia das distinções também é substantiva, isto é, envolve os bens e aponta para um *télos*, mas não estão restritos a este eixo. Decerto, outros dois ganham destaque, a saber: os eixos de obrigação e atitude. Deste modo, o conceito de bem não está atrelado apenas a considerações sobre uma vida plena e realizada, mas também tocam em questões de dever e de nossa posição em relação ao mundo de maneira interdependentes, perpassando o espaço de nossos dilemas práticos e delimitando, ainda que de forma muito tênue, suas fronteiras. Diferentemente do pensamento rawlsiano, o papel e o lugar do bem se apresentam como definidores das fronteiras da própria realidade moral. E, por isso, não podem ter um papel secundário. Aliás, sequer faria sentido, em meio aos propósitos de Taylor, uma separação entre o bem e a justiça, pois esta última é uma conformação substantiva do que é valioso. As questões concernentes ao “dever-ser” revelam apenas uma faceta da realidade moral e nada dizem sem a teleologia e o eixo de atitude, pois a dinâmica destes aponta para a totalidade da moralidade: o bem, o agente e a relação deste agente com o bem, tendo em vista

uma resposta adequada que confira sentido às indagações morais. Em outras palavras, esses eixos definem em boa medida nossa orientação²⁶: uma relação com o bem em termos de autorrealização, de obrigação e de nossa postura frente ao mundo.

Colocados sob essa perspectiva, os bens ganham mais profundidade, não podendo ser identificados como valores, se por valores entendermos elementos que adotamos, escolhemos, em meio a uma pluralidade determinada. Para Taylor, a despeito ou mesmo em função da própria ideia de pluralismo, os bens e sua relação com o agente devem permanecer como eventos substantivos que nos conduzem a um horizonte de sentido em meio aos dilemas. A pluralidade da modernidade está muito mais atrelada às diversas fontes, muitas vezes em conflito, que definem nossa identidade do que valores contingentes a serem subsumidos aos princípios e regras formais. Há um grande distanciamento, como pode ser visto, em relação a *Uma teoria da justiça*. A prioridade do justo (em termos de direitos) sobre o bem simplesmente não faz sentido para o autor canadense, pois reduz a extensão e a inescapável necessidade na relação entre os *selves* e os bens.

A posição original e o véu de ignorância falhariam por obscurecer o lugar fundamental do bem, indispensável a qualquer filosofia moral. Com a proposta de uma teoria fraca do bem, Rawls retiraria, então, a inevitabilidade de certos pressupostos básicos de nossas práticas. Isto quer dizer que as distinções qualitativas feitas pelos agentes e motivadas pelos bens constitutivos são inseparáveis das normas que devem reger uma comunidade política. Embora exista uma preocupação com a estabilidade e garantia universal dos princípios de justiça, eles não seriam apenas estéreis para o pensamento tayloriano. Eles seriam, no mínimo, ingênuos por não tocar no ponto nevrálgico do problema – a ontologia que alimenta nossos posicionamentos morais e políticos – quando não epistemologicamente errado por delimitar uma teoria moral baseada em uma organização – universal – da sociedade.

Se voltarmos à definição sobre avaliações fortes, encontrada na obra de 1989, veremos que, para Taylor, o que está em jogo não é a possibilidade de ser rico ou pobre, talentoso ou não, ser religioso ou não religioso. Antes, é a necessidade de avaliarmos, de formularmos juízos acerca de ações, condutas e situações, cuja objetividade é anterior a qualquer princípio formulado. Em outros termos, um corpo de regras, de princípios de justiça baseados no direito, só faz sentido no interior de um espaço (compartilhado), no qual certos bens se tornaram prioridade para a existência de certas normas. Estas só especificam nossa relação

²⁶ Não é à toa que Taylor insista, já nas primeiras páginas de *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, no termo “espiritual”. Longe de se restringir ao âmbito religioso, a preocupação do autor está em argumentar a moralidade enquanto totalidade, por este motivo há a necessidade de uma ontologia, ou seja, de descrever essa totalidade anterior às nossas ações.

conosco e com o mundo, ou seja, marcam qual a melhor orientação, nos definindo, por consequência, como agentes morais. É por meio desse caminho argumentativo que Taylor rechaça a posição de Rawls: não como uma teoria particular, mas sim enquanto marca de uma tradição epistemológica fracassada (em oferecer uma resposta mais adequada para os dilemas morais, isto é, uma resposta de sentido) e que ainda surge como possibilidade rival para a explicação da moralidade. E, para mostrar seu erro, é preciso investigar as fontes errôneas e contraditórias que a alimentam.

1.4 Pluralismo e incomensurabilidade

Chegamos, por fim, ao nosso último eixo cuja análise levará em conta aspectos explicitados nas duas últimas seções. A relação do agente com a norma nos mostra a importância de conceitos como os de pessoa, ou agente moral, além do significado que pode ter uma comunidade política para sua compreensão. Mas, ela só pode ser entendida de fato quando entra em jogo o modo como se dá essa relação com a comunidade, com outros agentes. Por esse motivo, o valor ético tornou-se incontornável em nossa discussão. Independentemente da maneira como os autores defendem o lugar e o papel que ele deve ocupar, não há dissenso acerca da existência de motivações substantivas para as ações do agente. A força exercida na argumentação de cada posição marcará diferenças em relação a defesas específicas, mas principalmente demarcará o espaço mais ou menos restrito ocupado pelos dilemas da filosofia prática. E, uma vez que esse espaço se coloque como possibilidade de explicação filosófica, esbarramos em suas fronteiras; neste caso, as fronteiras que surgem do chamado fato do pluralismo. Significa perguntar até onde – dados os dois eixos anteriores – nos é lícito investigar. Quando a argumentação precisa terminar? Essa pergunta se impõe para nós na medida em que o pluralismo moderno se coloca enquanto tal na cisão entre o público e o privado, entre uma organização social e atitudes interiores, ou inerentes ao agente moral e suas relações mais diretas com outros agentes.

O limite da argumentação prática tem nome – sendo um pesadelo para uns, ou uma simples constatação para outros – e denomina-se incomensurabilidade²⁷. Dada a incerteza a respeito da universalidade do conteúdo dos nossos juízos práticos (ou juízos de valor) em vista do próprio pluralismo, existe a real possibilidade de não conseguirmos definir o certo e o errado, o melhor e o pior, em conflitos morais e políticos, não importa se for no interior de

²⁷ Por ora, o termo incomensurabilidade se coloca de uma forma mais geral. Discutiremos essa própria noção no capítulo subsequente em virtude dos elementos que se seguirão ao longo da exposição.

uma comunidade ou entre comunidades diferentes. Neste sentido, fica em aberta a questão sobre a possibilidade de arbítrio diante de um conflito, em princípio insolúvel, entre bens divergentes. Todo autor que se debruce sobre o pluralismo moderno direta ou indiretamente tem de lidar com esse tema: a existência de um critério para julgar entre práticas distintas e, não raras as vezes, em profundo desacordo.

Com efeito, a teoria rawlsiana se ergue para ao menos tentar dirimir a questão da incomensurabilidade, uma vez que os princípios são legitimados e sustentados a partir da posição original e do véu de ignorância. Por serem formais, demarcariam quais bens são viáveis em uma sociedade bem-ordenada visto estarem guiados pelas regras procedimentais, sem prejuízo para os participantes. Assim, uma vez o procedimentalismo, ou os conceitos analisados aqui por Rawls, sejam contestados, seus críticos de uma forma ou de outra terão de lidar com a incomensurabilidade. MacIntyre e Taylor, críticos do pensamento rawlsiano e enquadrados no chamado comunitarismo são um exemplo disso. O primeiro autor ataca de forma veemente o pensamento de Rawls, deixando em aberto como lidar com bens divergentes. Em sua defesa, MacIntyre irá elaborar a partir do conceito de tradição uma maneira de lidar com a incomensurabilidade. Para isto, ergue a ideia de uma constituição narrativa das tradições, cuja racionalidade dependerá do contexto dos problemas específicos a diferentes modos de organizar a unidade da vida. Quanto ao segundo autor, que se contrapõe fortemente a toda teoria moral procedimentalista, terá de responder até que ponto uma teoria substantiva da moral pode ser imune à incomensurabilidade dos bens. O conceito de articulação é uma tentativa de enfrentar a questão. Independentemente da postura própria a cada autor, fica clara a necessidade de tomar o tema da incomensurabilidade por outro viés, indo além da contraposição universalismo x particularismo. Essa consequência, por seu turno, acarretará em um distanciamento da linha argumentativa do liberalismo em geral, mesmo quando a ideia primordial não é rejeitá-lo totalmente.

1.4.1 MacIntyre: a força da narrativa e as tradições

Se MacIntyre recusa qualquer tipo de comunidade em nossa época, ao revermos sua afirmação no início deste capítulo, a ponto de dizer que elas serão necessariamente ineficazes e mesmo desastrosas, é porque o solo que possibilita uma ideia de política comunitária não existe mais. A fim de compreendermos melhor tal postura e a crítica ao liberalismo que a engloba, é preciso analisar como o conceito de comunidade, presente de formas diversas nos tempos passados se torna insuficiente, ou mesmo inexistente, na contemporaneidade. Com

efeito, a causa da recusa deste autor pode ser resumida em dois adjetivos que caracterizariam o pensamento moderno no ocidente, a saber, confusão e incoerência. Para MacIntyre, a filosofia moral e política vive uma espécie de esquizofrenia quando adota o liberalismo como o sistema político por excelência, pois defende princípios com as vestes da universalidade, da imparcialidade e da neutralidade, as quais só foram possíveis a partir de um espaço específico de compreensões historicamente compartilhadas.

Em seu artigo de 1984, intitulado *Is patriotism a virtue?*, MacIntyre parte tal como Rawls da pluralidade de crenças, em sentido amplo, que habitam as sociedades do pós-guerra. Neste sentido, há também aqui o recurso ao pluralismo como um dado iniludível de investigação. Todavia, o modo pelo qual MacIntyre assume esse ponto de partida torna-se ao longo do texto bem diferente de seu pensador contemporâneo. Isto porque ele pretende esclarecer o que está em jogo nesse pluralismo para, então, defender a possibilidade do patriotismo como algo saudável a ser nutrido entre cidadãos. Independentemente da resposta à pergunta que dá nome ao artigo, torna-se imprescindível analisar, segundo o autor escocês, o lugar do patriotismo nos dias de hoje. Dito de outro modo, a resposta a essa questão depende de uma consideração detalhada sobre o tipo de sociedade que podemos defender a despeito do pluralismo. E é justamente por meio dessas considerações que a crítica ao sistema liberal, inclusive o rawlsiano, entra em cena.

Mais importante, contudo, do que a crítica são os conceitos que a mobilizam e eles serão centrados na compreensão do agente enquanto tal através de uma temporalidade própria, a narrativa que, uma vez consolidada comunitariamente, torna-se tradição. A possibilidade do patriotismo atesta isto. Segundo MacIntyre, ele é inseparável de uma história particular de associação entre pessoas que, por acaso, habitam determinado lugar e compartilham certas coisas – não é uma saída universal para entender todas as comunidades possíveis.

O que se pretende demonstrar – não apenas neste artigo, mas igualmente em outras passagens de obras de MacIntyre – é a insuficiência do liberalismo pela incapacidade de articular a contingência como parte integrante e fundamental para a moral e para a política. Ainda que não sejam da ordem da necessidade, e sim obra do acaso, a terra natal, o *status* social, a história de ancestrais, assim como talentos e capacidades, são cruciais para o modo como tomamos as decisões, prestamos lealdade a algo ou a alguém, reconhecemos vínculos de respeito e amizade. Em suma, como racionalizamos a unidade de nossa vida. Neste sentido, a imparcialidade requerida pela posição original através do véu de ignorância empobrece e descaracteriza questões sobre justiça – inseparáveis dos agentes que as colocam enquanto problema. E, ao fim e ao cabo, solapa com a noção de comunidade na medida em

que a tomaria como *fundamentalmente* consenso (soma) de interesses individuais²⁸. E tal crítica está ancorada em dois conceitos apresentados em estreita relação, a saber, narrativa e tradição.

Se Rawls conta, especialmente, com o conceito de racionalidade tendo em vista a consecução de fins para definir nossa condição de agentes morais, o autor de *Depois da virtude* irá defender um conceito de narrativa enquanto unidade da vida humana. Conceito este que se mostra inseparável da ideia de comunidade, tal como pensavam os antigos, isto é, dependentes de uma teleologia e natureza humana coerentes. Isto é importante já que, como veremos mais adiante, a esquizofrenia do liberalismo está justamente baseada na inarticulação destes pontos. Assim, comportamentos, motivações, desejos, pensamentos, todos eles estão integrados em uma unidade prática do agente que se desenrola como uma narrativa. Enquanto tal, a narrativa possui começo e fim. Além disso, está a todo momento sendo revisada, recontada na relação com outros interlocutores que participam direta ou indiretamente no modo como as ações são empreendidas no mundo. Há, pois, uma constante ordenação na medida em que personagens – pessoas e mesmo eventos – aparecem e desaparecem permitindo a criação e recriação de um *télos* para a existência. Todavia, a teleologia defendida por MacIntyre não está restrita a um setor específico do agente moral, como a vida privada, por exemplo. Ao contrário. O modo como ele se porta frente ao mundo pode ter facetas distintas, mas nunca separadas porque toda postura – ainda que não refletida – já aponta para a unidade da vida que inicia seu caminho com o nascimento e termina com a morte.

[...] o homem é, em seus atos e profissões, bem com em suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias. Não é, em essência, mas se torna no decorrer de sua história, um contador de histórias que *aspiram à verdade*. (MACINTYRE, 2001a, p. 363. Grifo meu).

O próprio movimento de sempre se voltar para suas próprias práticas é uma forma de procurar tornar as ações, pensamentos, motivações e desejos coerentes e verdadeiros. E isso é o que MacIntyre entende por teleologia: as práticas humanas visam a algum fim e este deve, em princípio, poder ser compreendido (porque aspiram à verdade) pelo agente moral e por outros agentes que fazem parte dessa história. É, portanto, uma prática coletiva em busca de um sentido. Se voltarmos, então, à questão do patriotismo, podemos ver que ela é um meio de

²⁸ De fato, para MacIntyre, o liberalismo tal como afirmado é a roupagem política para o ideal moderno do emotivismo, isto é, ele é apenas uma perspectiva teórica que nega em alguma medida a objetividade dos juízos morais. A moralidade defendida enquanto prioridade do justo sobre o bem na verdade seria uma negação da ideia de moral e de agência moral. Por sua vez, o emotivismo é a culminação do projeto fracassado da modernidade iluminista, o qual tem de reduzir as questões de justiça a regras em forma de princípios. Princípios estes que nunca são objeto de acordo entre seus próprios proponentes.

buscar uma ordenação inteligível o suficiente para ser compartilhada entre cidadãos. A objetividade da verdade está, portanto, intimamente ligada ao modo como a narrativa vai se apresentando ao mesmo tempo em que o próprio agente está se definindo.

MacIntyre vai além. A teleologia ao se perguntar sobre o que se deve fazer, já aponta para aquele quem pergunta, ou seja, na própria ação de contar histórias vai se definindo o questionamento acerca do que é o homem, mas não para neste ponto. Qualquer *télos* não está restrito à vida individual ou privada porque se coloca a partir da unidade de uma vida que já é de antemão compartilhada. E, ao mesmo tempo, essa unidade envolve necessariamente o autor da narrativa. Envolve, em última instância, considerações acerca da natureza humana. É esse par teleologia/natureza humana que MacIntyre tenta apresentar ao analisar a sociedade heróica, a ética aristotélica e medieval, todas inseparáveis de uma vida comunitária onde se criam e recriam laços de pertencimento. Por isso a afirmação do pensador logo após a passagem supracitada: “Mas a questão principal não é sobre sua própria autoria; só posso responder a pergunta ‘o que devo fazer?’ se souber responder a pergunta ‘De que história ou histórias estou fazendo parte?’” (MACYNTIRE, 2001a, p. 363). Ao se perguntar pelo seu lugar no estoque de narrativas que se entrecruzam, o agente *aprende* a agir em relação a si e aos demais, encontrando um solo comum de aspirações na medida em que há uma busca por orientação e inteligibilidade de sua própria existência. Em outras palavras, ele aprende a prática das virtudes. É isso o que MacIntyre compreende ao olhar para o passado do ocidente: questões sobre justiça envolvem necessariamente um *télos* e uma natureza humana, só coerentes à luz da vida em comunidade. A história de um povo, de uma sociedade, só se faz em meio à história construída entre pares. Qualquer outra possibilidade é incoerente e confusa. Por que confusa? Porque, segundo MacIntyre, na sociedade moderna

Não se trata apenas de vivermos excessivamente segundo uma diversidade e multiplicidade de conceitos fragmentados; é que eles são usados ao mesmo tempo para expressar ideais e políticas sociais adversárias e incompatíveis e para nos oferecer uma retórica pluralista cuja função é ocultar a profundidade dos nossos conflitos (MACINTYRE, 2001a, p. 423-424).

Ancorada no ideal do iluminismo, o qual defende a prioridade de uma razão universal capaz de resolver a contingência das práticas humanas para a justificação da moralidade, o liberalismo tenta dar conta de questões sobre justiça sem recorrer ao fim dos agentes que agem em nome deste conceito. Segundo MacIntyre, o erro fatal do projeto iluminista foi retirar a questão da natureza humana do interior da teleologia, relegando esta última ao plano privado e individual. A finalidade do homem, então, deixa de existir para a moralidade porque pode variar para cada agente moral. E o que seria a base racional para justificar as convicções

morais se distancia da pergunta ‘o que é o homem e qual é a sua finalidade?’, acarretando em um conjunto de mandados que nega a natureza humana e sua teleologia por não serem universais, mas que, ao mesmo tempo, são enraizadas historicamente a partir de elementos de outras teorias. Teorias estas que assumem um conceito de natureza humana. Assim, o que se vê, segundo MacIntyre, é uma herança de fragmentos incoerentes, especialmente do pensamento helênico e cristão, os quais resguardavam a tríade natureza humana/teleologia/narrativa. Por conseguinte, tudo o que há são justificativas incompatíveis para lidar com a moralidade. O liberalismo é, pois, herdeiro do próprio fracasso iluminista ao arvorar para si princípios a-históricos para explicar as práticas de indivíduos particulares que possuem seus projetos de vida, os quais nada têm a ver com o conceito de ser humano subjacente a tais princípios. Não há virtudes, mas interesses a serem conquistados pessoalmente em vários âmbitos da vida (social, econômico, familiar, pessoal, etc.).

O liberalismo, no qual a teoria de Rawls se insere, é uma tradição específica, nasce como uma saída às tradições, mas torna-se ela mesma uma, na medida em que possui modos próprios de colocar problemas concernentes à justiça, à ação e a sua racionalidade. Embora arogue para si o papel da universalidade, ou seja, o ponto de vista universal e neutro a partir do qual os julgamentos de todo agente e de qualquer comunidade, em qualquer tempo, podem ser subsumidos, não chega a um consenso acerca de quais princípios devem ser imunes à contingência. Ao se comprometer com a unidade de inteligibilidade da realidade, uma tradição envolve um conjunto de práticas que dão unidade à vida através de uma temporalidade narrativa. Neste sentido, o modo de entender essa unidade não está apartado das próprias circunstâncias que o engendram, isto é, a racionalidade é inerente às circunstâncias, não está para além delas. Ela tem de envolver, então, uma pesquisa racional.

Teórica ou prática, uma pesquisa racional é inerentemente histórica e se apresenta como tentativas de justificar, reformular, corroborar, delimitar, os problemas que surgem uma vez que se empreende um modo de compreensão de um conjunto de práticas por meio de argumentos. Por seu turno, esses argumentos não são atemporais, também se situam no seio de práticas compartilhadas, ainda que em seu conteúdo versem sobre atemporalidade. Assim, MacIntyre não está em busca de um modo de argumentação transcendente, mas que possa ser narrado de forma inteligível através de exemplos concretos, os quais nutrem conceitos. Essa narrativa implica uma história dos conceitos e, em última análise, da própria racionalidade. Desta forma, o autor defenderá que não há apenas uma racionalidade, mas diversas racionalidades que encetam diferentes tradições em competição. Portanto, falar em justiça só

tem sentido quando localizamos esse conceito em uma tradição definida, cuja forma de raciocínio está intimamente relacionada ao problema que pretende resolver.

Feitas essas considerações, já podemos vislumbrar porque a incomensurabilidade aparece como um horizonte no pensamento de MacIntyre. Caberia saber como essas múltiplas racionalidades de duas, ou mais, tradições distintas, ou mesmo formas de justificação diferentes no interior de uma mesma tradição, podem ser compreendidas, se for possível. Se pensarmos em termos rawlsianos nos perguntaríamos pela possibilidade de um acordo razoável entre as diferentes partes acerca de assuntos sobre justiça, por exemplo. A resposta oferecida pelo autor escocês dependerá, decerto, do modo como este entende o movimento de uma temporalidade enquanto narrativa, como já exposto. Segundo ele, tal resposta não acarretará em nenhuma espécie de relativismo, mas nem por isso defenderá uma postura neutra às práticas.

Em termos de filosofia prática, toda tradição tem de dar sentido àquela tríade, implícita ou explicitamente: natureza humana/teleologia/narrativa, ou seja, precisa explicar a unidade subjacente à relação entre o homem e suas ações. Mesmo que a forma de justificar essa tríade se manifeste de diferentes formas no interior de uma mesma tradição, há um solo comum para que tais divergências possam aparecer adequadamente²⁹.

Os pontos de partida da teorização liberal não são nunca neutros no que se refere às concepções do bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais. E a inconclusividade dos debates no liberalismo, quanto aos princípios fundamentais da justiça liberal, reforça a visão de que a teoria liberal é melhor compreendida, não como tentativa de encontrar uma racionalidade independente da tradição, mas como a articulação de um conjunto historicamente desenvolvido de instituições e formas de atividade, isto é, como a voz de uma tradição. Como outras tradições, o liberalismo tem seus próprios padrões de justificação racional internos. Como outras tradições, o liberalismo se expressa socialmente através de um tipo particular de hierarquia (MACINTYRE, 2001b, p. 371).

As tradições possuem uma lógica interna e podem entrar em colapso, ou em termos kuhnianos (e adotado por MacIntyre), em uma crise epistemológica. Essa crise é gerada quando não há mais conceitos e argumentos suficientes para responder aos problemas internos de uma determinada tradição, sejam eles de ordem interna ou externa. E se a reação aos

²⁹ Em seu livro, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (2001b), MacIntyre apontará quatro tradições: 1. a que vai de Homero a Aristóteles; 2. as apropriações dos antigos, elaboradas por Agostinho e de S. Tomás; 3. a tradição moral escocesa até Hume e, finalmente, 4. a tradição liberal. Seu principal objetivo, ao mostrar o movimento dessas diferentes tradições é verificar, em um primeiro nível, que há racionalidades diversas em competição e, em um segundo nível, evidenciar que o próprio liberalismo, nascido como a recusa de qualquer tradição, tornou-se, por divergências internas, também uma tradição específica. E, como tal, corre sempre o risco de desaparecer.

problemas gerados não for suficiente, isto é, se o modo de raciocínio próprio não for adequado para solucioná-los, uma tradição pode fracassar e morrer. Ela pode também se apropriar de práticas de outras tradições, implicando a necessidade de tradução, cujo sucesso não é garantido. Mas, ao contrário do relativismo ou perspectivismo, MacIntyre pretende defender que os vários modos de racionalidades de tradições distintas podem entrar em conflito, mas igualmente superar crises de uma tradição alheia, derrotando-a. Além do mais, “a aspiração à verdade” é objetiva em cada tradição. E, enquanto prática estabelecida, não há multiplicidades de verdades equivalentes e que podem ser adotadas arbitrariamente. Neste sentido, a incomensurabilidade, para o autor, não reside nestes modos de compreender a dinâmica de constituição de tradições. Mais do que incomensurabilidade, MacIntyre sublinha o conflito inerente às tradições (interna e externamente). Conflito esse ignorado pelo liberalismo. A acusação liberal de inevitabilidade da incomensurabilidade é vista com desdém por MacIntyre na medida em que este se opõe frontalmente à defesa daquele no tocante à relação agente-teleologia-narrativa. Só haveria sentido em falar sobre incomensurabilidade em termos liberais quando se adota sua postura de recusa à tradição.

1.4.2 Taylor: juízo e articulação

Já vimos que, segundo Taylor, uma teoria moral, por se tratar de uma totalidade, não pode ser tematizada adequadamente sem alguma consideração ontológica do humano. Isso, por sua vez, nos remete à relação que o agente moral tem com suas intuições morais. Mais do que apenas sentimentos enraizados coletivamente, eles são bens que motivam e conformam nossas próprias indagações morais, na medida em que nos movimentamos visando um sentido para esta realidade. Deste modo, os bens (constitutivos) operam de forma inteiramente diversa do liberalismo de John Rawls, afetando a própria compreensão do chamado pluralismo. Aqui, ele não pode ser entendido como conflito de valores que os agentes escolhem por meio de interesses, e sim como um pluralismo de fontes para nossa própria compreensão de mundo. Estas fontes, por seu turno, estão sempre em conflito já que conformam o próprio espaço no interior do qual podemos emitir juízos. Note-se que os bens constitutivos não são o conteúdo desses juízos. Antes, é o que constitui o caráter bom das ações e motivações (TAYLOR, 1997, p. 127). Assim, a incomensurabilidade não parece ser importante para Taylor no sentido como será para uma teoria como a de Rawls, por exemplo. Isto porque o crucial não é o conteúdo do bem, mas o espaço – sempre compartilhado – das indagações morais. É necessário que este espaço configurado pelos diversos bens possa ser entendido como tal,

possa ser compreendido tanto por um *self* quanto por outros *selves*, que fazem parte de sua vida, direta ou indiretamente. Em outras palavras, é preciso explicitar como se dá a comunicação entre os agentes, a fim de garantir uma compreensão comum. Tal termo é muito próximo da definição de Taylor, feita anos mais tarde, acerca de uma opinião pública no artigo intitulado *A política liberal e a esfera pública*: “Partilhamos de uma opinião pública comum, quando partilhamos, porque a elaboramos juntos. Não é simplesmente que tenhamos por acaso concepções idênticas; elaboramos nossas convicções num ato comum de definição” (TAYLOR, 2000, p. 279). Por esse motivo, há igualmente uma preocupação a respeito da possibilidade dessa compreensão compartilhada. Para isto, o autor canadense desenvolverá sua argumentação a partir da defesa de que o *self* é um animal de auto-interpretação, graças a sua capacidade de articulação.

O agente é um ser que se interpreta ao interpretar o mundo. Esta é a base para a possibilidade de uma compreensão comum, de matriz hermenêutica. Mas o que de fato isto quer dizer? Significa que a linguagem utilizada pelo *self* para descrever a realidade está imiscuída de elementos que definem sua própria identidade, revelando o que de fato pode ser importante. Ela se contrapõe, portanto, a uma linguagem puramente designativa, ou neutra, independente do sujeito. Como o objeto a ser explicado não está simplesmente dado, envolve um exercício de torná-lo claro e coerente visto não aparecer em sua totalidade, implicando um posicionamento do próprio *self* em relação a ele. Em outras palavras, a objetividade de uma descrição é inseparável do agente. Por isso, Taylor defenderá uma linguagem substantiva, ou em seus termos, “*expressiva*”. É disso que se trata, em linhas gerais.

Entretanto, o espaço no interior do qual se dão as interpretações não é arbitrário. Decerto, ele não depende da vontade do *self* para se estabelecer como tal porque a interpretação não é um ato puro. Ao contrário. Ela pressupõe uma ordenação compartilhada com outros *selves*. Diferente, assim, de uma atitude solipsista ou relativista, Taylor parte da ideia de um campo onde compreensões comuns são constantemente refinadas e reelaboradas a fim de melhor descrever um evento, dar-lhe maior coerência. A interpretação, ao contar com a capacidade de descrição do agente, precisa estar atrelada a outros agentes, na medida em que é por meio da relação com os outros que é possível saber quem se é. Ela é dialógica. Deste modo, as compreensões acerca da realidade são entendidas somente por meio das redes conceituais construídas em comunidades e são estas mesmas redes que definem o modo de investigação (por que tratar de um assunto assim e não de outra forma), bem como se colocam em relação a sua própria posição no ato de descrever. Ademais, a linguagem expressiva não

está restrita a um determinado âmbito da realidade; antes, remete ao todo do objeto de compreensão, ou seja, carrega consigo as mais diversas relações entre os *selves* e o mundo:

The range of human desires, feelings, emotions, and hence meanings is bound up with the level and type of culture, which in turn is inseparable from the distinctions and categories marked by the language people speak. The field of meanings in which a given situation can find its place is bound up with the semantic field of the terms characterizing these meanings and the related feelings, desires, predicaments (TAYLOR, 1985b, p. 25).

A passagem supracitada encontra-se em um artigo de 1971, *Interpretation and the sciences of man*, cuja análise está centrada no objeto de uma ciência interpretativa a fim de atacar uma pretensão de neutralidade nas ciências humanas, especialmente nas questões políticas, e é em boa medida uma discussão com o texto de Thomas Kuhn acerca da relação entre as ciências naturais e as ciências do homem.³⁰ O que nos interessa aqui não é este ponto, mas o tipo de linguagem defendida ali, uma linguagem substantiva que se dá por contrastes, isto é, é composta por um vocabulário enraizado na experiência de certas situações, criando uma rede conceitual mais ou menos vasta. Em outras palavras, ela não se restringe ao observador e tampouco àquilo que é observado; mas se coloca na relação entre ambos. Isso significa que uma descrição será mais completa, coerente, se essa rede conceitual tiver um vocabulário mais variado, possibilitando a acuidade no momento da interpretação por meio do contraste, evidenciando a sutileza de nossa própria linguagem. Logo, é qualitativa. Essa linguagem mais sutil garante o horizonte de sentido e, desta maneira, está intrinsecamente ligada à noção de orientação.

Como apresentado anteriormente, a orientação depende de um espaço de indagação conformado pelos bens constitutivos nas avaliações fortes dos *selves*. Estar mais ou menos próximo do bem, daquilo que nos é valioso, depende do modo como descrevemos esse campo por meio de uma linguagem que leve em consideração a totalidade de nossa vida. É neste sentido que Taylor fala de uma língua de carne e osso (TAYLOR, 1999, p. VIII). Ela não designa um objeto isolado; e sim o mostra em sua relação com o agente moral, relação essa marcada por uma hierarquização dos bens. E isto se refere aos planos de vida pessoais somente na medida em que os bens hierarquizados são compartilhados em nome de um padrão sobre uma ordenação constituída. O juízo, entendido como considerações sobre eventos particulares, é elaborado por meio de linguagens expressivas, construídas coletivamente. Como afirma Philippe de Lara na introdução de *La liberté des modernes*, o vinho não pode ter o mesmo gosto para aquele que possui cinco palavras para descrevê-lo e

³⁰ A este respeito, KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

para aquele que tem cem palavras (TAYLOR, 1999, p. 5). Por consequência, uma boa descrição da realidade moral é o resultado da qualidade da expressão. E, embora isso possa sugerir justamente uma espécie de incomensurabilidade inevitável, Taylor tentará mostrar o contrário, ao utilizar o conceito de articulação.

Presente desde os escritos da década de 1970 até os últimos, a articulação desempenha um papel importante para o entendimento da relação “agente-linguagem-bem-sociedade” em um todo harmônico. Isto porque articular significa revelar, expressar, algo que estava encoberto abrindo a possibilidade de um campo comum. Essa espécie de revelação depende do reconhecimento do espaço de indagações formado pelos bens enraizados nas práticas e a comunicação destes a fim de garantir a compreensibilidade necessária para estabelecer elos de pertencimento entre os agentes. Taylor não está preocupado com o conteúdo propriamente estrito dessa articulação. Ele não pretende elencar quais os bens devem permanecer em determinada comunidade, ou na própria prática democrática, o que deve ser descoberto pelos agentes (uma crítica comum ao pensamento de MacIntyre, por exemplo). Antes, ele está defendendo o caráter incontornável da articulação. De fato, ela pode se apresentar em diferentes graus e níveis, porque dependerá do refinamento da própria linguagem, sendo necessário um exercício contínuo de descrição do mundo. Neste exercício, os bens discriminados na atividade de articulação podem permanecer, podem ser reformulados ou abandonados, mudando de maneira capital o espaço das questões morais. Para que isto ocorra, é necessário que estes diferentes bens sejam confrontados ou mesmo que o solo a partir do qual nos compreendemos enquanto tais e onde os bens são possíveis entre em colapso, isto é, quando há perda de sentido.

A desorientação moral – a perda de contato com os bens constitutivos – impele à redescritção e reformulação do solo de compreensão, envolvendo mais discriminações substantivas. Decerto, isto não é empreendimento da vontade de um agente. Ela se impõe sempre no interior de práticas vividas pelos *selves*, que não estão mais respondendo plenamente os dilemas morais (seja por algo externo, seja por discussões no interior das próprias práticas), gerando problematizações. A história dessas problematizações constitui os agentes, por meio de uma tradição específica, de uma cultura. Em suma, por meio de laços de pertencimento. Eles estão tão entranhados na identidade do *self* e no seu modo de compreender o mundo que não podem sequer ser separados de alguma análise. Mais do que uma crise epistemológica, Taylor sugere um abalo completo no modo de compreender o que ele chama de condição espiritual. Por isso, está longe de se limitar a um problema de comunicação entre as partes, por exemplo. Ela significa, antes de mais nada, a possibilidade

mesma de se comunicar, uma vez que falta delinear o melhor caminho possível em vista do bem.

Neste sentido, a articulação, mesmo tendo um potencial de crítica (na medida em que pode problematizar as práticas), de descrição (enquanto avaliações fortes, sempre interpretativas) e de modificação (na possibilidade de mostrar novos arranjos para responder os dilemas morais), corre o risco de fracassar. Esse risco é inerente ao conflito próprio da moralidade e diz respeito à condição do homem no mundo. Ainda assim, permanece a pergunta de como essas considerações podem responder ao conflito de práticas concorrentes no seio de sociedades plurais. Afinal, Taylor parece oferecer poucas garantias à resolução desse problema, tendo em vista a preocupação de John Rawls e outros liberais, como Habermas, por exemplo.

Por ora, devem-se destacar alguns pontos. O primeiro deles versa sobre o modo de entendimento da própria ideia de pluralismo e de comensurabilidade/incomensurabilidade de práticas e conceitos. O pluralismo moderno tem uma história específica, ou seja, é constituído por redes de bens no interior de práticas compartilhadas a fim de responder certas problematizações. Isto implica igualmente, como mostrado, respostas acerca do agente que participa direta e indiretamente dessa história. De maneira análoga, a questão da comensurabilidade, ou seja, da possibilidade de uma compreensão abrangente de elementos substantivos ligados a práticas específicas e particulares, reside aqui no modo como ela aparece tendo em vista o escopo do pensamento tayloriano, sendo debitária de seu arcabouço ontológico. Até o momento, pôde-se constatar que o conflito faz parte desse próprio arcabouço, na medida em que termos como indagações, orientação e sentido aparecem recorrentemente nessas linhas. Restaria, saber, então, se essa linha argumentativa é proveitosa para se pensar as questões em torno do pluralismo. Um segundo elemento que também precisa ser sublinhado é a diferença da postura de Taylor em relação aos bens, não no tocante ao seu lugar quando falamos em justiça, mas o seu próprio significado, se comparado com a perspectiva rawlsiana. Eles não se colocam apenas enquanto motivações para a perseguição de determinados projetos. Para o filósofo canadense, eles conformam campos de interpretação do mundo, estando distantes da ideia de objetos a serem possuídos ou escolhidos em um espaço dado. Finalmente, cabe ressaltar, ao tomar a crítica tayloriana sobre o suposto atomismo de John Rawls e sua dependência a uma tradição epistemológica suspeita, sugere-se alguma proposta de restabelecimento de certos elementos para uma reformulação da agenda de discussões em filosofia política. Não podemos perder de vista o que foi afirmado no início

deste capítulo, a saber, que os posicionamentos dos autores apresentados dizem respeito, sobretudo, ao lugar da política.

O tema da incomensurabilidade ganha outro viés na proposta de Taylor porque ele tem de estar conectado a sua ontologia, fundada na relação entre o *self* e os bens através das distinções qualitativas compartilhadas historicamente. A pergunta mais adequada não seria sobre a possibilidade, ou não, de ultrapassar a incomensurabilidade. Antes, nos termos da argumentação até então apresentada, a pergunta se colocaria da seguinte maneira: a partir de quê a incomensurabilidade moral se apresenta como um problema para a política contemporânea? Quais são os seus mobilizadores? Em que medida eles podem ser trabalhados? Para Taylor, essa, como boa parte das perguntas espinhosas em filosofia prática, envolve um exercício de articulação com a finalidade de tornar claro e, se possível, oferecer uma resposta mais adequada; não necessariamente como uma saída, mas como tentativa de entender o próprio problema.

1.5 Conclusões preliminares:

A partir da análise do debate analisado, cabe-nos sublinhar certos aspectos tratados a fim de que não percamos o percurso argumentativo em torno da relação entre pluralismo e julgamento político; relação problemática, dado o solo a partir do qual nos encontramos. Um deles diz respeito à própria natureza do debate liberal-comunitarista: múltiplo, mas focado em esclarecer pontos nevrálgicos no interior da própria filosofia política, que não pode ser mais colocada fora da análise racional de conceitos e tampouco aproximá-la demais com a economia da satisfação dos cidadãos. Em outros termos, as questões políticas não apenas podem ser explicadas, mas fundamentalmente são tomadas em sua necessidade objetiva, no interior de práticas públicas reais. Outro ponto que merece destaque é a configuração de uma agenda de discussões mais ou menos delineada que extrapolará o debate em si: a agência, o agente moral, a relação entre normas e bens e, claro, o pluralismo como elementos incontornáveis à especulação filosófica.

Com efeito, os dois pontos supracitados nos encaminham para uma rede conceitual em torno do pluralismo. Dentre eles, sublinho alguns: o interesse, a teleologia e os bens, a comunidade e o conflito. Eles aparecem em vários momentos deste inventário, muitas vezes assumindo facetas muito diversas através do pensamento dos autores elencados. Não é difícil perceber, por exemplo, o quão diferente é a noção de bem para Walzer e Taylor, ambos críticos da imparcialidade rawlsiana, por exemplo. Também são claras as nuances entre o

télos para MacIntyre ou Sandel e, ainda, o que está em jogo na análise da comunidade política, seja para Walzer e MacIntyre. Apesar das diferenças, o importante parece ser o arcabouço que sustenta tais defesas, as chamadas questões ontológicas, para Charles Taylor. Elas não são cruciais apenas para pensarmos a relação entre pluralismo e julgamento político; de forma capital, definem quais são as fronteiras permissíveis de qualquer análise do lugar na política no interior da filosofia. Contudo, antes de chegar a este ponto da argumentação, convém acompanhar os desdobramentos destes conceitos destacados no debate de 1980-1990 e que ainda nos dizem respeito. Essa será a discussão do próximo capítulo.

2 AS REPERCUSSÕES DO DEBATE: O PROBLEMA DO PLURALISMO E DO JULGAMENTO

No capítulo precedente, analisamos as críticas à obra rawlsiana de 1971 segundo quatro autores, a saber: Sandel, Walzer, MacIntyre e Taylor. Como visto, tais críticas não formam um todo homogêneo e se prestam a objetivos, às vezes, profundamente diferentes. Todavia, todos parecem concordar que o modelo de legitimação de *Uma teoria da justiça* é, no mínimo, insuficiente para compreendermos de maneira adequada os dilemas da política contemporânea, especialmente a respeito do pluralismo, tema que contorna boa parte das discussões. Para isto, os denominados “comunitaristas” buscaram, em meio às considerações ao escopo da argumentação de Rawls, reavivar, realocar, ou rejeitar certos conceitos – em particular, da chamada filosofia prática. Longe de tentar esgotar as análises aludidas no primeiro capítulo, faz-se necessário destacar alguns pontos com a finalidade de nos movimentarmos em torno das reverberações, ocorridas sobretudo na década de 1990, ainda no interior da problemática do pluralismo.

Os conceitos dos quais trataremos foram listados brevemente ao fim do primeiro capítulo e contribuirão de forma decisiva para os desdobramentos do debate. São eles: os conceitos de interesse, bem e teleologia e conflito. Em alguma medida, como veremos a seguir, eles têm grande relevância na controversa tese acerca da prioridade da justiça sobre o bem – e mote do pensamento rawlsiano – na tentativa de resolver o arbítrio entre práticas divergentes. Desta forma, tão importante como evidenciar as diferenças, já expostas, é orientá-las na constituição mesma da agenda de discussões. E isto significa dizer que, em última instância, o modo como estes conceitos aparecem nas argumentações aponta para os contornos da política desde a perspectiva filosófica. Não estamos, portanto, somente verificando pontos de afastamento e de aproximação, mas igualmente demarcando o que estes autores levam em consideração em suas investigações. A fim de melhor visualizar a importância de tais conceitos, farei uma breve exposição a partir dos próprios posicionamentos dos críticos de Rawls e ver como eles, de alguma maneira, aparecem em suas argumentações.

Se tomarmos o que foi apresentado da crítica de Sandel, podemos perceber que ao ir de encontro ao deontologismo presente no arcabouço de *Uma teoria da justiça*, ele o faz invocando a necessidade de se separar as noções de interesse daquelas que dizem respeito ao valor ético compartilhado em uma comunidade, constituindo o próprio agente. Em sua leitura,

a justiça não poderia ser alçada a uma virtude social com o objetivo de transcender os interesses individuais em prol de um interesse coletivo, na forma de consenso. O que está em jogo, segundo Sandel, é a não conversão daquilo que nos define, enquanto tais, a atributos intercambiáveis. O agente não possui os bens, eles não seriam propriedades, essa é acusação. Aqui, dois conceitos merecem destaque, a saber, a recusa da ideia de interesse para definir a motivação das ações práticas (privadas ou públicas) e a defesa de que os bens são imprescindíveis para pensar o agente moral, assim como qualquer princípio que se estabeleça enquanto critério para ações justas.

Para Walzer, a abstração de John Rawls retira a compreensão política de sua própria prática, histórica e contextualizada, nas relações interpessoais. Sua defesa acerca do pluralismo de princípios para avaliar as diferentes esferas de atuação de distribuição implica uma consideração acerca da incorporação dos valores éticos a qualquer investigação de organização social. Não há um modo de se estabelecer regras justas, mas diversificados modos revelados nas diferentes facetas da vida em comunidade. Embora a noção de bem pareça ser mais ampla do que a defendida por Sandel (até mesmo pela preocupação de Walzer aos chamados bens primários), o caráter ético se mostra incontornável nas argumentações de Walzer assim como alguma teleologia em sua valorização da constituição histórica das relações entre cidadãos.

Quanto a MacIntyre, uma vez que o próprio liberalismo tem uma tradição específica e, conseqüentemente, um modo de raciocínio sobre a realidade, ele traz consigo a clara defesa de certos pressupostos, não condizentes com sua pretensão à neutralidade. Em última instância, o liberalismo, fruto da tradição iluminista, já respondeu previamente o que consiste uma vida boa, mesmo se afirmando como autoridade universal e transcendente a esta questão, em termos de política e moral. E tal resposta se funda na ideia de que é possível prescindir da natureza humana e de sua constituição narrativa para definir a justiça. Em MacIntyre podemos ver com mais facilidade os três elementos supracitados: a rejeição da ideia de interesse, a qual está atrelada a uma concepção de política profundamente afetada pelo individualismo moderno; a defesa de concepções de bens sob a forma de virtudes em relação a uma teleologia que é narrativa e finalmente pelo conflito evidenciado no entrecruzamento de narrativas e, em um sentido ulterior, de tradições.

Finalmente, Taylor ao se manter contrário à estratégia procedimental rawlsiana, o fará em defesa da indissociabilidade entre o agente e os bens. Bens estes que constituem as próprias indagações a respeito da justiça e da maneira como se mostra um entendimento objetivo do mundo. A posição rawlsiana mais do que errada, seria uma forma muito ingênua

de compreender a filosofia prática. Aqui, como no pensamento de MacIntyre, podemos ver a evidência dos três conceitos: o conceito de interesse também é rechaçado no interior da filosofia prática na medida em que aponta para uma camada mais superficial do entrelaçamento que é a relação entre os bens e o agente, relação esta dialógica; os bens e a teleologia aparecem enquanto parte integrante de uma ontologia do humano – o homem só se constitui historicamente por e através dos bens e vice-versa; história essa marcada pelo conflito de bens em competição para responder mais adequadamente nossos dilemas práticos.

Estou longe de afirmar que estes são os únicos conceitos em debate na querela apresentada no capítulo precedente. Ao contrário. Temas como a relação entre agente privado e cidadão, a ideia de comunidade política e participação popular, o papel do Estado, o próprio conceito de racionalidade prática e mesmo o de vida são apenas alguns exemplos de elementos que emergem da discussão³¹. Entretanto, a escolha por analisar os conceitos de interesse, bem e conflito tampouco é arbitrária. O que veremos mais detidamente é que quando exploramos o tema do pluralismo na contemporaneidade e o problema do julgamento na política, tais conceitos aparecem como base para uma série de discussões, como vimos rapidamente nos parágrafos anteriores.

A expressão “fato do pluralismo” carrega consigo alguns aspectos muito importantes e que serão cruciais em sua relação com julgamento entre práticas. A existência de diferentes modos de vida que se manifestam publicamente aponta para considerações acerca do modo de constituição de uma prática e como ela afeta o agente, quais as motivações que perfazem certas formas de vida e quais são os limites (se existem) para a sua influência na esfera pública. Em outras palavras, estamos às voltas com o conceito de bem na constituição de um indivíduo e/ou comunidade e seu papel público; até onde esses bens podem responder dilemas políticos e até que ponto a política pode se pautar por eles. Igualmente, quando se tematiza o interesse, vem à tona perguntas a respeito de como as motivações constituintes da ação e pensamento práticos se convertem publicamente, ou mesmo, como o agente se define em ações e pensamentos, e, por fim, o conflito está sempre presente ao tratarmos noções de compreensão comum, consenso e critério de arbítrio: seja como horizonte de supressão ou de inevitabilidade. Juntos, os conceitos de interesse, de bem (e teleologia), e de conflito no

³¹ A este respeito ver ARENDT, *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989; HABERMAS, *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2V. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003; MACINTYRE, A. *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Tradução de Beatriz Martínez de Murguía. Barcelona: Ediciones Paidós, 2001; RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

interior do debate (como objeto de críticas ou de assentimento à postura de Rawls de uma maneira geral) também evidenciam um ponto importante de análise, qual seja, a chamada prioridade do justo sobre o bem, já defendida em *Uma teoria da justiça*. Com efeito, eles perfazem a discussão acerca da relação (moderna) entre os conceitos de justiça e de bem na filosofia prática, cujo desenvolvimento será importante para questões que ultrapassam o debate liberal-comunitarista propriamente dito, como o tema do multiculturalismo, intensificado a partir da década de 1990 e, o papel da religião e da secularização na esfera pública, em destaque na virada deste século (Cf. GUTMANN, 1994 e TAYLOR, 2007).

Não apenas estes temas abordam de alguma maneira a relação entre justiça e bem, como, ao fazê-lo, apontam direta ou indiretamente para os conceitos já citados. As argumentações em torno da proteção a determinadas práticas comunitárias têm de levar em consideração a sua constituição, sua história compartilhada além dos limites da atuação de seus membros, também cidadãos. Isso requer, por seu turno, um posicionamento no tocante à interação entre sua prática particular e sua prática pública e qual relação elas podem se estabelecer consigo e com os outros. O papel do Estado bem como sua atuação são incontornáveis para a compreensão do fenômeno do multiculturalismo. Há bens públicos ou apenas particulares? Se há bens públicos, qual é o seu papel no interior da sociedade? Qual é o seu lugar na dinâmica de práticas não universalizáveis, na vida de agentes específicos? Como defender um bem ou valor ético sem prejudicar os demais participantes da organização social? Há um critério para que práticas particulares sejam válidas publicamente; é papel do Estado estabelecer tal critério? Isto pode ser garantido de algum modo? Decerto, todas essas perguntas podem estar no quadro geral da relação entre bem e justiça e, uma vez inseridas no contexto do pluralismo, envolvem questões acerca dos critérios e dos limites, ou fronteiras, acerca do julgamento político.

É seguindo, pois, este caminho que prosseguiremos a linha argumentativa do presente trabalho. Veremos primeiramente como os conceitos de interesse, bens e conflito são importantes para o pluralismo no horizonte do julgamento político. As análises feitas no capítulo precedente nos darão o embasamento necessário a fim de apontarmos a estruturação da agenda discussões para além do debate liberal-comunitarista, nos impelindo a analisar algumas das respostas de Rawls, a partir da proposta da prioridade do justo sobre o bem. A composição dessa agenda na filosofia política será capital para várias discussões, iniciadas nos anos de 1990, especialmente, cujo destaque é o debate no interior do multiculturalismo. Esse exemplo deverá ser capaz de mostrar que a rede conceitual utilizada depende em grande medida do que foi construído no debate da década anterior. Com efeito, essa primeira parte do

capítulo será suficiente para vermos a emergência do problema do critério para julgar práticas distintas em sociedades contemporâneas.

Ficará, portanto, a cargo da segunda parte o desenvolvimento do problema do julgamento e do pluralismo, com base na questão da relação entre justiça e bem, a partir do que foi consolidado até então. Uma questão que emerge certamente é a incomensurabilidade, pois a pergunta pelo critério se encaminha pela possibilidade de se afirmar com alguma segurança sobre os limites de determinadas práticas particulares na vida pública. Aliás, o próprio termo é passível de discussão no âmbito do próprio pluralismo, como se verá adiante. Tal incomensurabilidade (ou incomparabilidade) só pode ser entendida no âmbito do conflito, já que este tipo de questionamento só faz sentido se de alguma maneira uma compreensão pública comum é afetada. Em outros termos, a necessidade ou exigência de se comparar formas de vida distintas e em desacordo dependerá de um dissenso acerca da constituição de laços de pertencimento e o alcance deste desacordo em decisões que envolvem, em princípio, compreensões comuns e públicas. Isto nos levará, conseqüentemente, a uma nova análise acerca do papel do conceito de bem assim como às duas saídas majoritárias para dar cabo do problema da incomensurabilidade – universalismo ou relativismo, em seus variados matizes – incorporando-as em suas defesas. Finalmente, a análise anterior nos dará condições de situar o conflito como categoria fundamental da política sem, no entanto, recairmos em alguma espécie de relativismo ingênuo a partir de algumas considerações elaboradas por Charles Taylor e abordadas já em suas críticas a *Uma teoria da justiça*, situando a própria política como uma problemática filosófica.

2.1 A retomada da agenda de discussões

Retomar, aqui, a agenda de discussões significa compreender em que medida os conceitos supracitados ganham não somente importância para o debate, mas igualmente se enraízam nas diferentes colocações (já expostas) sobre a filosofia prática. Afinal, por que categorias tais como as de interesse, bens e conflito aparecem como incontornáveis a partir dessa linha argumentativa? A fim de responder esta questão, trataremos a centralidade de cada um deles de uma maneira mais geral, isto é, não se restringindo a uma defesa particular, pertencente a um autor específico, para, assim, podermos verificar o solo de onde brotam as considerações mais específicas – seja a partir de análises anteriores, seja a partir do que poderíamos chamar das respostas desenvolvidas por John Rawls às críticas elaboradas no debate liberal-comunitarista, sobretudo em sua obra *O liberalismo político*. Neste texto, o

foco recai na análise da tese, reafirmada, sobre a primazia do conceito de justiça em detrimento do conceito de bem, a despeito das reformulações importantes em relação ao livro de 1971. Essa articulação nos garantirá, por seu turno, tecer alguns comentários sobre o que está em jogo quando nos referimos ao “fato do pluralismo” e aos seus dilemas.

Com efeito, tal expressão carrega consigo uma rede conceitual influente, mas nem sempre muito consistente quando olhamos com mais cuidado os embates por ela nutridos. Se conseguirmos – ainda que de forma abrangente – seguir a trilha desses conceitos, poderemos delimitar com mais precisão como é ou deve ser o lugar da política na filosofia prática.

2.1.1 Os bens, os valores e os interesses

Quando Benjamin Constant, em 1819, proferiu o discurso *A liberdade dos antigos comparada àquela dos modernos*, havia uma preocupação latente: não podemos exercer a política como na Antiguidade porque suas bases não podem operar na modernidade. E, contra qualquer arroubo saudosista, ou mesmo contra qualquer espécie de paternalismo, o filósofo é categórico: “Que a autoridade política se atenha aos limites da justiça, porque cabe aos cidadãos a tarefa de serem felizes” (CONSTANT, 1819). Alguns anos antes, de forma análoga, Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1786), desejava manter sua teoria moral fundada na razão longe das saídas antigas, afastando qualquer elemento material de sua concepção da justiça. Assim, a felicidade – “uma ideia tão vacilante”³² (KANT, 1786, p. 29) visto estar relacionada à miríade de inclinações – também não poderia figurar na fundamentação e legitimação das normas morais, visto prescindir de universalidade e necessidade. A felicidade, o “sumo bem”, nas palavras de Aristóteles, só poderia ser buscada agora no âmbito privado, na medida em que esta já não responde mais sobre os negócios públicos. Agora, na modernidade, sua regulação versa sobre garantir a possibilidade, dentro de certos limites, de cada cidadão perseguir como deve viver.

Autores cruciais para nossa compreensão enquanto modernos, Constant e Kant, ao fazerem a distinção do que cabe, ou não, à política, circunscrevem os dilemas permissíveis, bem como o cenário para suas respostas. Assim, parece ser inconcebível tratar problemas políticos de nossa época sem partir de noções tais como a de direitos individuais, vidas

³² De fato, em uma passagem da *Crítica da Razão Prática*, Kant chega a afirmar: “Felicidade é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade e depende, pois, da concordância da natureza com todo o fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade” (KANT, 2008, p. 201). Assim, o bem é interpretado, pela tradição moderna em geral, como algo que depende de nossa vontade e desejo. Devo a lembrança desta passagem ao professor Dr. Marcelo de Araujo.

pública e privada, autonomia, dentre outros, para tematizarmos o conceito de bem. Dele, – pelo menos não explicitamente – não surgem explicações sobre a totalidade da realidade, mas apenas um aspecto da existência cuja realização sequer é garantida publicamente.³³ O bem na modernidade, e móbil de grande parte da tradição liberal, irá aparecer atrelado a uma atividade ética limitada a modos particulares que, embora alimente muitas vezes a prática e compreensão públicas, não pode ser tomada legítima em si mesma; apenas quando limitada externamente. Assim, se voltarmos às considerações tecidas no primeiro capítulo no tocante à noção de organização social, o papel do bem é importante politicamente enquanto motivação para a garantia e melhora desse contexto, mas impossível de ser tematizado filosoficamente na contemporaneidade devido seu caráter difuso, opaco e transitório. Em outros termos, ele está à margem da universalidade e necessidade que fornecem a legitimação para o modo como a sociedade deve ser.

Este modo de compreender o conceito de bem pode ser visto em dois autores, importantíssimos para os debates contemporâneos, a saber, John Rawls e Jürgen Habermas – não à toa, herdeiros da tradição iluminista e kantianos. Quanto ao primeiro, vimos o que significa, através do percurso argumentativo de *Uma teoria da justiça*, o conceito de bem enquanto racionalidade para Rawls, isto é, o estabelecimento de meios para consecução de projetos de vida que, por definição, são particulares. E, mesmo na reelaboração de algumas ideias, expressas em *O liberalismo político*, de 1993, o conceito de bem permanece subordinado aos princípios de justiça. Mesmo tentando responder algumas acusações, especialmente as críticas de Sandel³⁴, na década de 1980, o papel do bem permanece subordinado ao conceito de justiça, pensado em termos de formalização de regras imparciais. Porque cabe à justiça definir os limites de atuação do bem em uma sociedade organizada: “a prioridade do justo significa que os princípios de justiça política impõem limites às formas de vida admissíveis e, por isso, as reivindicações feitas pelos cidadãos no sentido de procurar realizar fins que transgridem esses limites não têm nenhum peso” (RAWLS, 2000, p. 220). Com relação à postura habermasiana, a despeito de algumas reformulações, o conceito de bem é debitário da divisão entre questões morais, de justiça, e questões éticas, do bem viver, cujo

³³ Habermas, por exemplo, aloca questões referentes ao bem a um modo existencial da razão prática, no chamado nível ético, cuja possibilidade de universalização nunca é garantida (HABERMAS, 1991, p. 111-127).

³⁴ Veremos mais adiante algumas respostas de Rawls às chamadas críticas comunitaristas. Ao que concerne este momento, refiro-me à recusa do filósofo americano em restringir o conceito de bem à mera instrumentalização de interesses.

domínio é o do existencial, logo, apartado da fundamentação e da legitimação das normas sociais:

En los discursos ético-existenciales la razón y la voluntad se determinan mutuamente, permaneciendo inserta ésta en el contexto biográfico que en tal discurso se tematiza. En los procesos de autoentendimiento, los participantes no pueden salirse de la biografía o de la forma de vida, en las que fácticamente se encuentran (HABERMAS, 1991, p. 121).

Para além do debate interno entre os dois filósofos³⁵ está o fato de a tradição liberal retomar, principalmente a partir de Kant, uma concepção muito específica de bem. Dado que nos dias de hoje seria, no mínimo, muito problemático estabelecermos um corpo estabelecido de virtudes que norteassem a conduta humana em sua totalidade, os bens – porque são plurais e contingentes – são vistos segundo certo relativismo na medida em que estão atrelados a diversas formas de vida, práticas, doutrinas, ou culturas. Os termos variam de acordo com o foco da análise, mas eles possuiriam em comum o fato de não partirem de uma compreensão amplamente compartilhada acerca do que é importante nas atividades humanas, ou não terem como horizonte o consenso. E, uma vez que inexistente a unidade requerida com base em elementos substantivos, a saída aponta para a imparcialidade de um conjunto de regras. É nesse sentido que Constant, ao defender um governo representativo enquanto expressão de governo da liberdade moderna, deixa claro que em uma organização social o que prevalece na compreensão comum dos cidadãos é o reconhecimento de suas regras e princípios. Antes do discurso do filósofo francês, Kant já anunciava a variedade de sentidos vinculada à palavra felicidade, cuja utilização depende de fatores externos e é, ao fim e ao cabo, a possibilidade de satisfazer as inclinações do agente. Em contrapartida, a moralidade, ancorada no imperativo categórico se dá na formalidade de uma lei imposta pela razão.

Inclusive, à ideia de satisfação de forma mais ou menos explícita está vinculado o papel do bem na modernidade, apontando para um duplo aspecto da apropriação deste conceito, o qual se torna capital para as análises ao longo do presente trabalho. Primeiramente, a compreensão de virtudes vai progressivamente dando lugar à noção de valor – elas deixam ser valiosas para a ação humana e passam a figurar como valores mesmos antes de estarem atrelados a alguma atividade³⁶. Em um segundo lugar, o conceito de bem se

³⁵ A este respeito, cf. ARAUJO, 2010, especialmente o capítulo 3, *A prioridade do justo sobre o bem*, no qual é resgatada a herança kantiana de Rawls e Habermas, além de ser traçada de maneira nítida as aproximações e distanciamentos entre ambos no que diz respeito ao pluralismo contemporâneo.

³⁶ Pretendo afirmar com isso que o valor aparece nas discussões modernas como uma espécie cristalização do bem, isto é, uma certa independência em relação à atividade humana. Digo certa independência porque enquanto caráter subjetivo, ele dependerá de uma estrutura desejanse/produzida, mas ao mesmo tempo será tomado como

afigura em alguns momentos como satisfação de interesses. E, talvez não seja trivial ressaltar que tanto os valores quanto os interesses são analisados segundo o binômio – inseparável por um determinado período da modernidade – ética e economia, nas investigações em torno da filosofia prática.

Com efeito, Hannah Arendt e Amartya Sen são apenas dois exemplos de autores que vão além da mera observação acerca da proximidade nas questões políticas, éticas e econômicas; antes, a prioridade consiste em ver quais implicações essa proximidade tem para a orientação humana hoje. Se desde, pelo menos, Aristóteles, a economia faz parte da filosofia prática, contribuindo também para as questões sobre o bem viver e se, como afirmará Sen, há na modernidade um progressivo distanciamento aparente entre as duas áreas (SEN, 1999), ainda assim alguns vocabulários utilizados tanto em um lugar quanto em outro apresentam raízes e aspectos comuns³⁷. Assim, visto que as virtudes aristotélicas eram definidas como a mediania entre um excesso e uma falta, ou seja, sempre relativas a uma atividade, não podiam ser tomadas sem a ação humana (no caso das virtudes morais, ação da alma humana):

[...] adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc. (ARISTÓTELES, 1984, II, 1103b).³⁸

Os bens para Aristóteles, não são dados pela natureza, mas dependem de um exercício realizado publicamente e, por este motivo, ele deve ser visto, lembrado e praticado. Portanto, ser corajoso, por exemplo, não pode ser tomado em si mesmo porque, como faz parte de ações praticadas em um espaço compartilhado por compreensões públicas, também depende das circunstâncias, ou da fortuna, como analisa Nussbaum, na obra citada no primeiro capítulo.

algo em si (o valor x, y, ou z), possibilitando a adoção de outros valores, já dispostos em um dado espaço moral, ou mesmo o seu abandono. Talvez, o que estou tentando exemplificar se assemelhe em alguma medida à própria noção do dinheiro – representação simbólica para um sistema de trocas que se cristaliza a ponto de ser compreendido e desejado por si mesmo enquanto objeto. Neste sentido, a mercadoria, o produto, só tem um valor fixado – porque é convertido monetariamente. De forma análoga, há aspectos da vida que seriam importantes, apenas na medida em que seriam por si, um valor aceito por certo número de agentes. Inclusive, é essa compreensão acerca da cristalização do bem enquanto valor que possibilita as discussões acerca de um relativismo cultural.

³⁷ Sen, no texto *Comportamento econômico e sentimentos morais* (SEN, 1999, p. 17-44), observa que a história da economia repousa em duas origens: uma ética (e ocidental), cuja representação remonta, pelo menos, a Aristóteles, e outra estratégica (e oriental), que pode ser atribuída a Kautilya – conselheiro e ministro do imperador indiano Chandragupta. O problema para autor não estaria em adotar a segunda origem, mas fazer dela a base fundamental para qualquer análise econômica.

³⁸ Mesmo a felicidade, também caracterizada pela contemplação intelectual, era ainda uma atividade da alma, um exercício filosófico em vida. E vida, segundo a *Ética a Nicômaco*, é uma atividade (ARISTÓTELES, 1984, I e X).

Neste sentido, nem sempre o mesmo modo de agir, escolher e decidir terá como fim a coragem. A justa medida aponta, desta forma, para a contingência da vida humana. É a capacidade de ser manter virtuoso, ou seja, de exercitar publicamente como se deve viver, que torna a virtude tangível, objetiva – ela não paira independente de nós. Ela é valiosa porque sua finalidade é o sumo bem, cujo alcance é tarefa de uma boa vida, mas não é um valor³⁹. É objetiva, mas não cristalizada.

Difícilmente podemos ver este conceito de bem, analisado em linhas muito gerais, na crítica moderna encetada por Kant e seguida por boa parte da tradição liberal. O bem possui caráter subjetivo, isto é, pode variar dependendo do agente, não garantindo um critério seguro para dizer sobre o certo e o errado. O chamado “mundo dos valores” é assim denominado porque não pode ser caracterizado por explicar aquilo que é, o fato – enquanto descrição da realidade que se apresenta para todos; antes, ele aponta apenas para modos de interpretar a existência, se afastando de qualquer descrição objetiva (aqui, em termos de imparcialidade) da realidade. Estamos longe de afirmar que autores como Kant, Constant, Rawls e Habermas detratem os bens, ou não os vinculem à atividade dos agentes. Todavia, como não gozariam de objetividade⁴⁰, seriam mais sensíveis à refutação por dependerem das circunstâncias e arranjos possíveis no interior das práticas humanas. Em outras palavras, eles devem ter um papel restrito na esfera pública: sejam os limites da razoabilidade, sejam os limites do princípio de universalização, por exemplo.

Neste sentido, é na modernidade que os bens passam a ter um caráter muito mais privado. Ainda que possam ser externados publicamente, são particulares, dependendo do contexto de uma comunidade específica, ou de uma experiência individual. Em geral, seu valor reside na aparição desses bens na esfera pública, na forma de conflito, ou na tentativa de consenso. Em outras palavras, a ideia de que haja uma multiplicidade de valores no mundo é dependente de uma compreensão específica do papel do bem na sociedade. Eles só ganham este caráter cristalizado quando emergem na organização social. Podemos, a partir dessa afirmação, fazer um paralelo com o que Hannah Arendt diz a respeito da diferença crucial entre antigos e modernos, a saber, a ideia do privado:

Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privatividade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o

³⁹ Como dito anteriormente, essas são as considerações mais gerais a respeito daqueles três conceitos fundamentais. Voltarei à relação mais específica entre bens e valores no contexto já do pluralismo contemporâneo ainda neste capítulo.

⁴⁰ A garantia da objetividade dos bens, para esses autores, está muito mais ligada a sua existência enquanto um fenômeno perceptível na atividade humana, e não a algo que ofereça uma explicação da realidade.

indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem. [...] Hoje não nos ocorre, de pronto, esses aspectos de privação quando empregamos a palavra ‘privatividade’; e isto, em parte, se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada através do moderno individualismo. Não obstante, parece ainda mais importante o fato de que a privatividade moderna é pelo menos tão nitidamente oposta à esfera social – desconhecida dos antigos, que consideravam o seu conteúdo como assunto privado – como o é a esfera política propriamente dita. O fato histórico decisivo é que a privatividade moderna, em sua função mais relevante – proteger aquilo que é íntimo – foi descoberta não como o oposto da esfera pública, mas da esfera social, com a qual, portanto, tem laços ainda mais estreitos e profundos (ARENDRT, 1989, p. 48).

As virtudes, as paixões, em suma, os bens, estão presentes na modernidade enquanto algo íntimo, particular e que depende da autorização de regras gerais de comportamento (o que Arendt caracteriza como sendo constituída da esfera social) para coexistir com outros modos de vida. A vida como atividade defendida por Aristóteles não tem lugar porque o bem viver não é em princípio público. Sua observação e imitação orientada pela ideia de exemplaridade na filosofia prática não tem mais sentido, visto que seu lugar ontologicamente constituído é o foro íntimo, ou ainda uma prática sem o horizonte da universalidade, cabendo, ao Estado, muitas vezes, proteger em alguma medida modos específicos de existência. Neste sentido, o “mundo dos valores” adquire um tom mais geral e mesmo neutro, sem carregar consigo o aspecto profundamente substantivo como tentativa de dar sentido à totalidade das práticas humanas. Antes, os chamados valores se sedimentam como modos subjetivos de vida em um contexto dado, logo, particular. Essa é a leitura geral acerca dos bens em nossa época. Mas, atrelado ao conceito de bem também há outro conceito que se desenvolve de uma maneira muito característica na filosofia moderna, a saber, a noção de interesse.

Tal como a noção de valor, o interesse também está associado às contribuições da filosofia prática da qual também fazia parte ao que hoje são assuntos da economia. Como observa Sen (1999), os primeiros teóricos das discussões econômicas são (no ocidente) em sua maioria filósofos, em especial, moralistas. Significa dizer que as discussões éticas e políticas eram imprescindíveis para as propostas de circulação de mercadoria, de trocas, do estabelecimento do valor e de uso, nas análises sobre o trabalho e a produção, etc. Ora, em última instância, estamos afirmando que a economia dependia de elementos tais como a noção de agente e de sua ação compartilhada no mundo – como se dá ou se deve dar essa ação. Além de Amartya Sen, Albert Hirschman também sublinha como o conceito de interesse foi uma discussão eminentemente ética e política para mais tarde ser uma categoria capital na teoria econômica.

Em seu livro *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo*, de 1977, Hirschman analisa como a categoria do interesse aparece como freio às paixões potencialmente destrutivas ao homem. O objetivo do autor, neste livro, é mostrar como a defesa do capitalismo no ocidente dependeu profundamente de uma teorização ética sobre o uso das paixões. Se antes, cabiam aos tratados moralistas e à religião a orientação do exercício das paixões – e o refreamento daquelas motivações consideradas prejudiciais ao homem –, especialmente a partir do Renascimento ela será tema de investigações políticas e especulativas alimentadas pela física clássica, então emergente. Apoiados nas novas descobertas de Galileu, teóricos tentarão elaborar um novo modelo de estudo para as ações do homem, não mais tendo como o ponto de partida a hierarquia das paixões (encarnadas no elogio à honra e à glória neste momento), mas sim focando suas análises na natureza humana, no “homem como ele realmente é”, e não no “homem que deveria ser”, objeto de um ideal aristocrático. Entretanto, argumentará o autor, a negação de tal ideal não era sinônimo da mudança de novos ideais éticos burgueses na modernidade.

A questão principal a ser colocada aqui é que os responsáveis pela demolição [da celebração da busca pela honra e glória] não desclassificam os valores tradicionais de modo a propor um novo código moral que poderia ter correspondido aos interesses de uma nova classe. A denúncia do ideal heróico não estava nem de longe associada à defesa de um novo caráter burguês (HIRSCHMAN, 1999, p. 33-34).

Antes, ela está atrelada primordialmente às preocupações de uma nova teoria do Estado e da arte de bem governar. Assim, entender como o homem é de fato aparece como pressuposto para saber lidar com os negócios humanos, isto é, saber enfrentar o mundo real para, então, governar bem. Será uma tarefa fundamentalmente política não apenas tentar compreender a dinâmica das paixões a partir de *uma antropologia filosófica de base*, mas também tematizá-la a fim de permitir que determinadas paixões (consideradas degradadas) sejam dominadas (por meio da razão) ou convertam-se em motivações proveitosas (segundo compensação de paixões diferentes ou opostas). E é no interior dessas discussões acerca da orientação devida às paixões humanas que o conceito de interesse torna-se crucial para as argumentações em torno da vida pública.

Destacado como um novo paradigma, no fim do século XVI e início do século XVII, de superação à dicotomia paixões/razão, o interesse assume uma terceira categoria para dar conta dos assuntos da filosofia prática. O interesse passa, então, a figurar como a motivação dominante para o comportamento humano.

Como a paixão era considerada destrutiva e a razão ineficaz, a visão de que a ação humana podia ser exhaustivamente descrita por atribuição a um ou a outra significava uma perspectiva extremamente sombria para a humanidade. Uma mensagem de

esperança foi portanto transmitida pela introdução do interesse entre as duas tradicionais categorias da motivação humana. O interesse era visto na realidade participando da melhor natureza de cada um, como a paixão do amor-próprio melhorada e contida pela razão, e como razão que recebe orientação e força daquela paixão. A resultante forma híbrida de ação humana era considerada isenta tanto da destrutividade da paixão quanto da ineficácia da razão. Não é de se admirar que a doutrina do interesse fosse recebida na época como uma verdadeira mensagem de salvação! (HIRSCHMAN, 1999, p. 64-65)

Postular o interesse como categoria fundamental para a motivação humana fornece duas vantagens em termos políticos. A primeira consiste na tentativa de definir objetivamente o agente – o homem é constituído por interesses – acarretando em uma uniformidade do corpo político, na medida em que se assume como uma definição neutra (não é proveitoso em um momento inicial dizer quais são os conteúdos do interesse). Assim, independentemente de seus planos de vida, qualquer cidadão é guiado por interesses, tornando a conduta humana mais previsível para as estratégias de ação do Estado. Neste sentido, a tolerância religiosa poderia, por exemplo, ser defendida em vista da ideia universal do interesse. Católicos ou protestantes, todos os homens são motivados por interesses. Em um segundo aspecto, o Estado também poderia converter, ou conciliar os interesses individuais em nome de um interesse público, político. Entretanto, o interesse moderno, que se consolida a partir do século XVIII, está longe de ser parecido com o conceito de bem comum na Antiguidade ou mesmo no Renascimento. Ele não envolveria necessariamente a compreensão comum das atividades mais altas do homem, mas sim promoveria a estabilidade necessária para governar. Hirschman nota, inclusive, que esta última característica se fortalecerá ainda mais com a adoção do conceito pelos economistas, pois o comércio, as trocas e a prosperidade funcionarão como mobilizadores dessa estabilidade. Em outros termos, promoverão o *bem-estar* social, graças a uma normatização do comportamento humano advindo do ideal de previsibilidade.

Decerto, podemos entrever muito do que foi dito nestas breves linhas no próprio debate entre liberais e comunitaristas. O chamado “pluralismo moderno” carrega consigo todos esses elementos que gravitam em torno do conceito de bem. E, quando mencionamos conflitos entre práticas, como veremos mais adiante, é com a noção moderna de valor e de interesse que estamos lidando de alguma forma. Mesmo a chamada teleologia, atrelada ao conceito de bem, terá um caráter bem distinto na modernidade por estar alimentada por estes dois conceitos, a saber, a perseguição de seus interesses que *julgam* ser importantes. E o Estado será aquele que, em nome de um interesse do social e a partir de uma antropologia filosófica específica, se coloca à parte dos interesses individuais, tendo em vista a estabilidade

do corpo coletivo. Neste sentido, quando Constant e Kant e, mais tarde, quando Rawls e Habermas elegem a prioridade do justo sobre o conceito de bem, este último está longe de ser o conceito antigo de bem; mas sim uma forma moderna de atrelar a felicidade à consecução de fins (interesses) cujo valor reside a partir da perspectiva de cada parte.

2.1.2 Desdobramentos do debate

Dado que o bem toma uma forma bastante diversa na modernidade e que o conceito de interesse ganha destaque, sobretudo, com a consolidação da teoria econômica, sempre intimamente relacionada – implícita ou explicitamente – com discussões éticas e políticas, os dilemas enfrentados por nós ganham um aspecto muito diferenciado, se comparado a eventos anteriores. Mais uma vez, o pluralismo e a questão do julgamento na contemporaneidade ainda são debitários dos conceitos supracitados e a chamada prioridade do justo sobre o bem é uma maneira de responder pelo critério entre práticas distintas ou, melhor dizendo, de valores diferentes no âmbito público, sem recair em alguma espécie de relativismo. Essa tese é importante porque engloba elementos tratados acima e igualmente figura como uma das saídas encontradas por Rawls às críticas no interior do debate liberal-comunitarista com vistas a estabelecer tanto a possibilidade de defender um critério que permita o julgamento político frente ao pluralismo quanto delimitar um campo de atuação para a política. Vejamos, então, como este posicionamento do filósofo norte-americano aparece depois da recepção de *Uma teoria da justiça*.

As respostas de Rawls dirigidas às críticas recebidas pelos autores comunitaristas não constituem um corpo homogêneo, isto é, não são endereçadas a um autor específico e menos ainda se colocam claramente como respostas. Antes, elas aparecem na própria reformulação de sua teoria, que ganha, com a obra *O liberalismo político*, de 1993, sua consolidação. A fim de continuar perseguindo o fio condutor desta seção, a prioridade do justo sobre o bem como saída ao problema do critério, explicitarei em linhas gerais um aspecto da reformulação de Rawls que parece ser importante para os propósitos deste capítulo, a saber, o âmbito do político. Com efeito, para delimitar o lugar da política, este autor tem de contar com certos elementos que conferem um lugar central à primazia da justiça sobre o bem, implicando um papel bastante específico na ideia de justiça como equidade.

Se voltarmos à análise do primeiro capítulo acerca do debate liberal-comunitarista, notaremos três grandes críticas ao projeto rawlsiano. A primeira delas versa sobre a indissociabilidade entre os bens e o agente, impossibilitando a pretensão de normas neutras

em vista da valorização da ideia de comunidade, principalmente a partir das afirmações de Sandel. A segunda, a partir da leitura de Walzer e Taylor, questiona a respeito do próprio lugar do bem para qualquer consideração sobre o pluralismo e, por fim, a terceira crítica incide sobre a questão dos limites que o próprio chamado pluralismo moderno nos impõe, limites estes vistos nos questionamentos de MacIntyre sobre o papel histórico do liberalismo. A primazia da justiça sobre o bem (entendida em sua íntima relação com as noções de valor e interesse, tematizados na subseção precedente) que já existia antes e à época do início dos debates, permanecerá no desenvolvimento posterior da teoria rawlsiana, mas ganhará novos contornos com a ideia de apresentar a justiça como equidade enquanto um liberalismo político, e não mais moral, de investigação. É em meio à reelaboração de alguns argumentos da obra de 1971 que podemos entrever possíveis respostas aos opositores de suas ideias iniciais. Rawls, na introdução de *O liberalismo político*, sintetiza em que consiste o seu projeto “mais realista”, se comparado a *Uma teoria da justiça*:

O liberalismo político pressupõe que, para propósitos *políticos*, uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, e, ainda assim, incompatíveis, seja *o resultado normal* do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional. (RAWLS, 2000, p. 24. Grifos meus).

Diferente da proposta da obra que deu ensejo ao debate liberal-comunitarista, Rawls propõe compreender a justiça como equidade em termos estritamente políticos, isto é, sem pressupor a interferência de outros discursos e posicionamentos nas discussões públicas a respeito dos princípios que rejam a estrutura básica da sociedade – as chamadas doutrinas abrangentes, isto é, respostas religiosas, filosóficas/especulativas ou morais a dilemas coletivos. Por doutrina abrangente o autor entende qualquer ideário que pretenda responder questões sobre a totalidade e sobre a “vida como um todo”. Ao contrário, enquanto domínio do político, a justiça como equidade terá um objeto bem específico, se restringindo à organização da estrutura básica da sociedade no interior de uma democracia constitucional, ancorada na ideia do consenso sobreposto – princípios e ideias fundamentais, latentes na própria cultura política, que podem ser compartilhados por todos os cidadãos em sociedades pluralistas, a despeito de suas doutrinas abrangentes. Em outros termos, se concentra em uma concepção de justiça que sirva de base pública de justificação, tendo, portanto, caráter regulativo. Essa distinção é importante, aqui, uma vez que aponta para a tese da prioridade do

justo sobre o bem e, com ela, as discussões precedentes sobre os bens, os valores e os interesses⁴¹.

Segundo Rawls, a primazia do justo em sua teoria é uma espécie de manifestação do caráter político da justiça como equidade. Significa dizer que os princípios que a definem devem conter práticas em desacordo com os ideais de razoabilidade no exercício democrático. E, visto tais práticas serem particulares, o conceito de bem é dependente das regras constituídas à luz da própria tradição liberal democrática. Neste sentido, o domínio do político não poderia, para o autor, ser confundido com uma comunidade e tampouco com uma livre associação. Seria diferente da primeira porque uma comunidade é definida por práticas compartilhadas que envolvem doutrinas abrangentes. Toda comunidade, direta ou indiretamente, se constitui por laços de pertencimento motivada em diferentes graus pela pergunta sobre o bem viver e, portanto, acerca do sentido da vida enquanto totalidade (biográfica ou em termos de narrativa coletiva). A livre associação, por seu turno, também não pode ser associada ao liberalismo político visto muitas vezes envolver hierarquia entre os membros a partir da valorização de certas atividades e interesses. Ademais, o caráter voluntário de qualquer associação livre vai de encontro ao domínio do político, pois já nascemos no interior de um arranjo social possível.

Neste sentido, já entrevemos aqui uma possível resposta às críticas de Sandel a respeito da ideia de comunidade⁴². Ao retirar o “peso moral” da justiça como equidade, Rawls não precisaria acatar a indissociabilidade do bem para as práticas humanas na política. Assim, o Estado permaneceria neutro em relação às doutrinas abrangentes adotadas pelos cidadãos e garantiria apenas o espaço para o seu cultivo, desde que no interior dos limites da razoabilidade. Com efeito, o liberalismo político só pode contar com desacordo razoável entre doutrinas diferentes, isto é, a pluralidade dos valores apenas é o reflexo da multiplicidade de pessoas que se orientam no espaço social de diferentes maneiras, mas que, ao mesmo tempo, compartilham um senso de justiça para viverem como cidadãos iguais e livres em uma democracia. Neste caso, até a acusação de um individualismo na teoria rawlsiana poderia ser

⁴¹ Decerto, estou longe de esgotar o tema acerca do domínio do político em Rawls. A preocupação aqui é mostrar em um primeiro momento como essa formulação (até então inédita em seus escritos), 1) depende da primazia da justiça; 2) tenta responder algumas das críticas analisadas no capítulo anterior e 3) visa responder o problema do critério para arbitrar entre práticas divergentes no interior de sociedades democráticas e pluralistas. Igualmente, ela será importante para as discussões ulteriores a respeito do que se pretende defender neste trabalho, a saber, a possibilidade de uma crítica substantiva a partir de um conflito constitutivo na política.

⁴² Certamente, isto não será o suficiente para que Sandel deixe de lado os ataques dirigidos à teoria rawlsiana, especialmente por causa dos pressupostos epistemológicos, citados no primeiro capítulo, dos quais Rawls não abriria mão.

revista, na medida em que o filósofo não nega a existência de valores compartilhados que constituem os agentes, entretanto, não seria papel de uma concepção política tematizar esse aspecto da vida humana.

Rawls não pretende negar a existência e atuação de bens como mobilizadores para as atuações públicas dos cidadãos, mas não pode lhes garantir lugar de destaque uma vez que uma das defesas fundamentais da justiça como equidade também é garantir a estabilidade do esquema cooperativo. Se tomarmos a ideia de bens⁴³ – especialmente aqueles que constituem as doutrinas abrangentes – ela é importante na medida em que *complementa* (assim como o direito) a prática pública, mas por não poder responder em nome de todos os cidadãos o conteúdo de uma sociedade justa, e por variar historicamente, não pode ser a base de uma sociedade democrática pluralista. O pluralismo enquanto fato – um traço permanente na cultura democrática, logo, não apenas elemento histórico⁴⁴ –, não permite que uma concepção política de justiça, desta forma, possa adotar qualquer visão abrangente particular, pois vai à contramão da estabilidade, além de tentar responder sobre a totalidade da realidade. Aqui, Rawls está pressupondo um mundo dos fatos (através do que ele entende por discurso filosófico, por exemplo) distinto do mundo dos valores (no qual se apresentam os discursos religiosos e morais) e, embora se atenham a problemas específicos, ainda assim pretendem entender a vida humana como um todo, seja a partir de um sistema articulado de pensamento, seja a partir de conteúdos a respeito do caráter e das virtudes, seja como orientar-se espiritualmente a partir de práticas e valores específicos. O âmbito do político, ao contrário de ser perfeccionista (afirmar quais valores podem ser conquistados coletivamente), se destinaria apenas à estrutura básica da sociedade (as instituições políticas, sociais, econômicas) para um sistema cooperativo, ancorado em *certas ideias intuitivas fundamentais*, implícitas em nossa cultura política pública, tais como as ideias de liberdade e de igualdade. Tais ideias seriam bens políticos, os quais limitam a entrada de certos bens contrários ao liberalismo político e também apontam para uma coesão prévia aos modos de vida.

⁴³ Para Rawls, há cinco ideias de bem que perpassam a justiça como equidade, todas elas subordinadas aos princípios reguladores da justiça, são elas: a ideia de bens primários, do bem como racionalidade (tematizado no capítulo 1), das concepções abrangentes e permissíveis, de virtudes políticas e de bem em uma sociedade bem ordenada (RAWLS, 2000, p. 223). Neste momento me concentrarei na terceira ideia e no decorrer do capítulo voltarei para a quinta ideia de bem.

⁴⁴ Esta afirmação poderia ser utilizada contra uma das críticas de MacIntyre a respeito da historicidade pressuposta em qualquer investigação filosófica, como o próprio liberalismo. Enquanto parte de uma tradição específica, o liberalismo ainda sim seria a melhor forma política para atender um fato cujo horizonte está longe de desaparecer.

É importante lembrar que as chamadas “ideias intuitivas fundamentais” construídas pela tradição liberal, embora tenham um caráter substantivo – há uma defesa em termos de conteúdo, uma vez que a liberdade e a igualdade são conceitos bem específicos e vinculados a uma democracia constitucional, a qual está inserida no interior de uma tradição compartilhada –, elas funcionam como um pressuposto básico do qual os cidadãos já precisam partir. Inclusive, graças a esse arcabouço fundamental pode-se barrar doutrinas abrangentes incompatíveis com o traço essencial do liberalismo político, ou seja, há um conjunto de modos de vida e discursos permissíveis no espaço público, a despeito do pluralismo. Saída essa importante porque é uma tentativa de se colocar frontalmente ao perigo do relativismo mais radical na política, isto é, aquele que prega a equivalência de todas as práticas pelo simples fato das mesmas existirem. Deste modo, os valores políticos assim compreendidos parecem ser, para Rawls, a base para o procedimentalismo na justiça como equidade, cujo alvo é o consenso sobreposto entre os diferentes cidadãos⁴⁵. A partir dessa linha argumentativa, Rawls também pretende se afastar de uma noção de sociedade baseada na troca de vantagens e interesses imediatos. Os bens políticos se enquadram dentro de um esquema cooperativo, não em um gerenciamento do *modus vivendi* de agentes e comunidades particulares. Acusação que poderia ser feita, talvez, ao utilitarismo, por exemplo.

Resta saber, então, se a divisão entre valores de doutrinas abrangentes e valores políticos é suficiente para dar cabo dos problemas do pluralismo. Em princípio, Rawls parece ter todas as armas para se colocar diante dos dilemas da contemporaneidade. Sua teoria é feita tendo em vista o próprio pluralismo e, com ele, a possibilidade de estabelecer um critério de justificação através da tese da prioridade da justiça sobre o bem, graças a certas intuições compartilhadas da cultura política pública. Entretanto, o preço de sua saída é restringir o papel de atuação do âmbito do político. Se voltarmos para a discussão acerca da relação entre os bens, os valores e os interesses na modernidade, podemos ver uma vinculação mais estreita entre a compreensão de bem enquanto valor e os bens oriundos das doutrinas abrangentes (visões religiosa e moral). Ambas, a religião e a moral, são posições subjetivas de um ou mais agentes com a pretensão de explicar a vida como um todo. Elas gozariam de objetividade somente na medida em que surgem como necessárias para a orientação de sentido dos cidadãos, mas não em termos de seus conteúdos propriamente, ou seja, são *de fato* observáveis nas condutas humanas. Todavia, quando Rawls trata dos chamados valores

⁴⁵ Neste sentido, Mulhall e Swift chegam a afirmar que liberalismo político, enquanto revisão de alguns aspectos de *Uma teoria da justiça* é uma forma de comunitarismo, tanto no tocante a sua metodologia, em resposta a Walzer, por exemplo, quanto a um novo posicionamento sobre o indivíduo, em resposta a Sandel, principalmente (MULHALL & SWIFT, 1992, p. 201-205).

políticos, parece haver uma noção mais profunda do que a de valores constituídos em doutrinas abrangentes, pois de alguma maneira eles são uma compreensão anterior e pública para possibilidade dos próprios princípios adotados pelo Estado. Certamente, o desenvolvimento argumentativo em torno dos bens políticos leva em consideração alguns temas abordados pelo filósofo norte-americano que não foram contemplados aqui, tais como a ideia de uma psicologia moral, a motivação moral da pessoa, a ideia de uma razão pública, etc. Mas, seriam eles suficientes para garantir um nível substantivo mínimo na compreensão daquelas intuições fundamentais, ou Rawls, como alguns de seus críticos pontuaram, conta com um arcabouço de muito mais peso do que sua teoria aparenta? Voltaremos a esta discussão em tempo oportuno. No momento, cabe passarmos para a retomada dos conceitos anteriores a fim de observarmos como eles extrapolam as fronteiras do debate liberal-comunista.

2.1.3 Reelaboração dos conceitos: a questão do conflito

Dentre aqueles conceitos que emergem do debate analisado no capítulo 1, ainda não discutimos o conflito, cuja representação, muitas vezes, se confunde com o próprio pluralismo. Afinal, se perguntar por uma coexistência pacífica entre valores ou modos de vida distintos, requer uma análise acerca da superação, ou eliminação, de conflitos que possam colocar em risco a própria organização social. Inclusive, é neste sentido que podemos compreender a caracterização de nossa época, feita por John Rawls, segundo um “desacordo razoável”. E, se o objetivo de sua teoria é a minimização do conflito, ela é possível graças a sua definição mesma do âmbito do político. Entretanto, bem vimos que o posicionamento de Rawls está longe de ser bem aceito. Antes, seu arcabouço teórico ainda é motivo de críticas, em especial dos autores citados no debate liberal-comunitarista. Como, então, podemos entender a categoria do conflito desde a linha argumentativa construída nas discussões da década de 1980?

Se tomarmos a noção de conflito em um primeiro nível, a saber, como possibilidade de embate entre práticas diversas, vamos entrever o problema da estabilidade. É necessário que haja um espaço minimamente ordenado para o cultivo da própria existência humana, a qual se pode dar de diferentes formas. Como, hoje, estamos longe de remeter tal ordem a uma compreensão cósmica, ou a uma lei transcendental (em termos da arquitetônica kantiana, por exemplo), a estabilidade deve partir da própria experiência humana compartilhada, ganhando, com a figura do Estado, a representação dessa estabilidade. Portanto, caberia ao Estado

garantir o mínimo para a coexistência pacífica de modos de vida. De fato, o que chamamos de um primeiro nível do conflito dificilmente seria objeto de dissenso entre os diferentes autores do debate liberal-comunitarista. Sem a estabilidade sequer poderíamos discutir o próprio pluralismo. A questão que se coloca é, pois, acerca da suficiência, ou não desse nível. E a resposta a esse problema também incide sobre os meios de conquista da estabilidade exercida pelo Estado (por meio da força, ou de uma compreensão minimamente comum a ser atingida entre os agentes). Quando o que está em jogo é fundamentalmente este primeiro nível, em sociedades democráticas, o horizonte da política invariavelmente remete a uma estabilidade, cuja forma cabal é o consenso. Dele advém toda a discussão sobre tolerância frente a práticas distintas e, inclusive, a possibilidade da criação de medidas que extrapolem uma região ou nação específica como critério de convivência pacífica a nível global, por exemplo.

Mas, resta saber, como expliquei anteriormente, se esse primeiro nível basta para dar conta dos dilemas e do lugar da política. Justamente neste ponto emergem as divergências, traçando em boa medida os contornos das críticas a uma filosofia política do consenso, como é a linha de pensamento de John Rawls. Dentre os posicionamentos dos autores apresentados no primeiro capítulo, dois merecem destaque, a saber, MacIntyre e Taylor. Embora suas propostas não se alinhem completamente, uma coisa parece ser certa para estes dois autores: a categoria do conflito não pode ser restrita a este nível, podendo ser lida, a partir da argumentação de ambos, como uma forma superficial de entender o embate entre práticas. Para o primeiro, isto fica claro quando analisamos sua afirmação a respeito da relação entre tradição e tradução. MacIntyre defende que toda a tradição – uma pesquisa racional sob a forma de narrativa – se constitui a partir do embate:

O que uma tradição de pesquisa tem a dizer tanto para os de dentro como para os de fora dela, não pode ser revelado de outro modo. Ser adepto de uma tradição é sempre encenar algum estágio posterior do desenvolvimento de sua própria tradição; compreender uma outra tradição é tentar oferecer, nos melhores termos imaginários e conceituais disponíveis [...] o tipo de visão que um adepto daria. E uma vez que, dentro de qualquer tradição de pesquisa bem-desenvolvida, a questão de exatamente como sua história até esse ponto pode ser escrita é caracteristicamente uma das questões às quais respostas diferentes e conflitantes podem ser dadas dentro da tradição, a própria tarefa narrativa geralmente envolve participação no conflito. Consequentemente, devo começar enfatizando *o necessário lugar do conflito dentro das tradições* (MACINTYRE, 2001b, p. 22. Grifo meu).

Há, neste sentido, um conflito anterior à possibilidade do consenso porque qualquer tentativa de explicar e comparar práticas já pressupõe um ponto de partida, isto é, já se move por meio de conceitos, eles mesmos oriundos de uma tradição específica. A necessidade de tradução de redes conceituais é algo incontornável a qualquer pesquisa racional e implicará,

entre outras coisas, a hierarquização dos melhores argumentos a fim de explicar desde o ponto de vista do outro, estrangeiro, uma história de pensamento que não lhe pertence. Desta forma, o primeiro nível do conflito seria insuficiente para compreender o próprio modo de explicação e descrição das práticas humanas.

É igualmente diante da inevitabilidade de hierarquização de discursos e práticas que Taylor colocará em evidência um segundo nível do conflito. Tal hierarquização é constitutiva de seu conceito de distinção qualitativa, ou avaliação forte. Ela é realizada tanto a partir de um dilema moral de um agente ou comunidade particular quanto nas respostas possíveis de explicação da realidade por uma corrente de pensamento. Segundo Taylor, há nos dois casos a tentativa de compreender através da melhor explicação possível questões acerca do sentido de nossas práticas. Não é, portanto, uma escolha entre alternativas dadas. Com efeito, este posicionamento pode ser visto já no primeiro texto do filósofo canadense em que o conceito de avaliações fortes é trabalhado, em *What is human agency?*, de 1977:

Thus while another pair of alternatives can be described either contrastively or non-contrastively, when we come to the desirability (or undesirability) characterizations in virtue of which one alternative is rejected, the alternatives in strong evaluation must be contrastively described. For in strong evaluation, where we deploy a language of evaluative distinctions, the rejected desire is not so rejected because of some mere contingent or circumstantial conflict with another goal. Being cowardly does not compete with other goods by taking up the time or energy I need to pursue them, and it may not alter my circumstances in such a way as to prevent my pursuing them. The conflict is deeper; it is not contingent (TAYLOR, 1985a, p. 21).

As distinções qualitativas já envolvem um tipo de linguagem que não é meramente explicativa, se por explicativa entendermos apenas o modo de designar de forma neutra coisas em sua aparição. Antes, a maneira como certas questões aparecem para nós enquanto tais já parte de uma linguagem substantiva, isto é, segundo certos arranjos conceituais dos quais não abrimos mão. Em outras palavras, envolve um juízo (avaliação) profundamente encarnado num modo específico de compreensão de si. E elas se orientam a partir do conflito justamente por ter de julgar, em um momento de problematização da experiência dos agentes, sobre o melhor modo de responder questões sobre o sentido de nossas práticas. Mais uma vez, a simples constatação da necessidade de estabilidade não seria capaz de considerar a complexidade envolvida nas avaliações fortes.

Ora, se as críticas empreendidas pelos dois filósofos supracitados dependem desse segundo nível do conflito, o próprio olhar sobre a questão do pluralismo terá um viés um tanto divergente, se comparado ao posicionamento rawlsiano. Ademais, aliado ao conceito de bem, esta categoria pode apontar, inclusive, para o lugar da política. Significa dizer que dependendo do modo como o bem é tematizado, o conflito se delineará de determinada

maneira e promoverá, por seu turno, um papel específico na constituição do poder, do governo e das instituições.

Se voltarmos às análises feitas por Hirschman acerca do conceito de interesse, notaremos que não raras as vezes, na modernidade nascente, cabe ao Estado formar no interior do caldeirão das paixões, ou de um interesse dos cidadãos, que é individual, uma alternativa coletiva. Daí, ser preciso estabelecer o interesse de Estado. O conflito está situado muito mais na miríade de paixões contraditórias do indivíduo, acionando não uma saída necessariamente moral – certo catálogo de virtudes que se coloque frente às paixões nocivas – mas, eminentemente política: governar o homem como ele é de fato. Aqui, a política tem um papel definido, a saber, dado o horizonte do próprio conflito, diminuir seus efeitos, não se seguindo disto a ideia de consenso. Afinal, podem-se estabelecer as fronteiras do aceitável sem que se recorra a uma convergência de interesses, ou sem uma compreensão efetivamente compartilhada dos assuntos práticos.

No mesmo sentido, o lugar do conflito também dependerá do que assumirmos quando definimos o alcance da teleologia, do bem. Se entendermos o bem enquanto valor, algo já dado em um âmbito específico, certamente o conflito aparecerá em maior ou menor grau na coexistência de valores divergentes em meio aos diferentes interesses de perseguição destes valores. E, se se admitir dessa simples existência a necessidade de proteção em nome do bem comum, o conflito não apenas será o horizonte da política, como igualmente poderá emergir de forma insuperável.

Em última instância, para destacarmos o lugar do conflito e, conseqüentemente da política, teremos de considerar qual é o papel do bem enquanto teleologia e do conceito de interesse nos dilemas práticos, em especial, se tomarmos o pluralismo contemporâneo como problema. Decerto, essas considerações mais gerais, embora possam ser tratadas a partir da querela entre liberais e comunitaristas, não se esgotam nas críticas e suas respectivas respostas. Na medida em que aquele debate constrói uma agenda de discussões a respeito da constituição do agente e de suas ações no mundo, novos temas mais específicos virão à tona como questões relativas à religião, ao gênero, ao direito doméstico e internacional, à formação da nação, a diferentes culturas, etc. De fato, o problema do pluralismo abre um leque de novos dilemas a serem respondidos e que ganharão, sobretudo a partir da década de 1990, outros caminhos. Assim, essas novas frentes de trabalho colocam mais uma vez a questão acerca de como a política, desde a perspectiva filosófica pode atuar. O discurso filosófico seria uma espécie de mediador capaz de articular outros discursos (sejam eles econômicos, morais, científicos, religiosos) em prol de soluções que atendam todos os participantes do jogo

político? De outra forma, ele se limitaria a esclarecer os pressupostos das possíveis saídas teóricas aos dilemas contemporâneos? Ou, ainda, seria possível dissolver esse próprio discurso – orientado pela busca da verdade – a ponto de não dependermos dele para compreender as questões no interior da política? Em suma, filosofia e política ainda são um par viável?

Antes, porém, de darmos um passo em direção a estas indagações, cabe ainda verificar em que medida os conceitos elaborados nesta seção e que puderam ser vistos em uma discussão específica, ultrapassam o próprio escopo do debate liberal-comunitarista. Daqueles temas supracitados, um em especial nos parece ser proveitoso para os objetivos do presente trabalho, a saber, a questão do multiculturalismo. E isto por alguns motivos. O primeiro deles reside no fato de que este tema é uma faceta do próprio pluralismo, isto é, este último não pode ser subsumido às discussões em torno da cultura, uma vez que as práticas humanas não se esgotam na formação cultural. O segundo motivo aponta para a apropriação de conceitos cruciais já elaborados no debate da década de 1980 no interior das discussões. E uma terceira consideração consiste na reelaboração de novas articulações conceituais na tentativa de estabelecer critérios, desde o ponto de vista da defesa de uma sociedade democrática, de julgamento entre práticas culturais. Refiro-me, principalmente, às considerações sobre tolerância e reconhecimento. Como veremos adiante, elas de uma forma ou de outra se nutrem dos conceitos de interesse, bem e/ou valor e conflito. Cabe, portanto, neste momento, nos voltarmos para o multiculturalismo enquanto exemplaridade mesma das discussões sobre o pluralismo.

2.2 O multiculturalismo como exemplo

Assim como *Uma teoria da justiça* é o marco para o debate entre liberais e comunitaristas, outra obra demarcará de maneira decisiva as discussões em torno do multiculturalismo, a saber, a coletânea de artigos de *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, de 1992. Encabeçado por *A política do reconhecimento*, de Charles Taylor, e acrescido de comentários ao posicionamento do autor, residente do Québec, o livro produziria nos anos seguintes acalorados e profundos debates acerca do papel das instituições públicas frente às chamadas “minorias políticas”, grupos, culturas e comunidades que, em princípio demandariam incentivos para o florescimento de suas práticas. Desde discussões acerca do currículo na grade universitária norte-americana, passando por questões de promoção a práticas específicas publicamente – como no caso da obrigatoriedade da língua francesa nas

instituições públicas do Canadá – e mesmo a defesa da igualdade de gêneros, ou o papel da religião na esfera pública figuraram como temas que perpassaram a década de 1990 e ainda hoje se colocam nos termos de suas discussões inaugurais, como se pode ver nos debates sobre o papel das comunidades quilombolas ou indígenas na América Latina (Cf. LOIS, 2005). Vale ressaltar ainda que as discussões brotam em alguma medida de solos liberais. Entretanto, serão os diversos matizes desse liberalismo que determinarão a defesa ou não de uma política do reconhecimento e, mais, estabelecerão as fronteiras entre o privado, o público e o social no pensamento político. Em um primeiro momento, as discussões multiculturais aparecerão muitas vezes como sinônimo do “fato do pluralismo”, cabendo mais tarde uma maior organização nos temas a serem tratados pela alcunha multicultural⁴⁶.

A fim de situar o multiculturalismo no interior do pluralismo e do julgamento político, nossa análise se dará em três momentos assim definidos: as discussões iniciais, os desdobramentos das discussões e, finalmente, a relação dos problemas precedentes com a questão do julgamento. Neste sentido, trataremos do texto *A política do reconhecimento*, de Charles Taylor e alguns comentários a essa obra, evidenciando como certos conceitos, oriundos já do debate liberal-comunitarista, ganham destaque para a própria compreensão das discussões da década de 1990. A partir de sua análise, será necessário ver o desenvolvimento da linha argumentativa especialmente através dos conceitos de reconhecimento e tolerância, os quais nortearão boa parte das discussões das décadas seguintes. Os dois momentos da análise permitirão, assim, nos colocar frente ao problema do julgamento diante do pluralismo.

2.2.1 As discussões iniciais

Em *A política do reconhecimento* Charles Taylor investigará as bases histórico-motivacionais do conceito moderno de identidade e alocará o tema do reconhecimento no interior desta dinâmica. O argumento principal do texto versará sobre a necessidade do reconhecimento enquanto categoria fundamental para a constituição da identidade, e não uma mera cortesia dirigida a um indivíduo ou a um grupo específico. Decerto, esta defesa já acena para o tom de todo o escrito do autor canadense, na medida em que se coloca frontalmente a teorias que assumem como mote capital a neutralidade do Estado, principalmente, frente a

⁴⁶ Grande parte desse mérito está no texto *Struggles for recognition in the democratic constitutional State*, de Jürgen Habermas (Cf. GUTMANN, 1994, p. 117-122), mencionado mais adiante. Mesmo hoje, podemos observar uma nova mudança acerca do próprio termo multiculturalismo para a ideia de “interculturalidade”, que pressuporia não apenas a multiplicidade de práticas, mas igualmente os seus diferentes modos de interação (Cf. SOUZA & ALMEIDA, 2013).

questões sobre proteção a certas práticas particulares em sociedades. De maneira especial, Taylor está dialogando, mais uma vez, diretamente com a tradição liberal procedimental. Aqui, o que está em jogo são o alcance e os limites do conceito de igualdade (um dos bens políticos para John Rawls) em sociedades democráticas e plurais, o qual está intimamente relacionado ao conceito de agente moral/político, já tematizado pelo filósofo anteriormente no debate da década anterior.

A questão do lugar da igualdade nas sociedades democráticas e em democratização, de tradição liberal, é o cerne das discussões em torno do multiculturalismo. Ela consiste em investigar o modo mais correto de entender a igualdade entre diferentes cidadãos cujos projetos denominados privados podem se diferenciar profundamente. Assim, pergunta-se, dado o “fato do pluralismo”, se cabe às instituições públicas, de maneira geral, e ao Estado, particularmente, incentivar o desenvolvimento de determinadas práticas através de dispositivos sociais em nome do bem público. A defesa acerca da extensão, sob a forma de direitos ou de promoção a certas atividades compartilhadas depende do modo como uma comunidade é entendida politicamente: se apenas em termos associativos, ou como um potencial ético capaz de integrar e conformar decisivamente o corpo social e político. Cabe saber, então, se consideramos um indivíduo como primordialmente capaz de compartilhar livremente ideias, práticas e formas de pensar, e também ser capaz de transitar entre diferentes grupos conforme seus próprios projetos pessoais de vida, ou de outro modo, tomar um indivíduo que só pode se definir enquanto tal segundo certas ideias, práticas e formas de pensar. Em outros termos, definimos primordialmente o agente moral e político a partir dos ideais de autonomia ou de autenticidade?

Charles Taylor se encaminhará pela segunda via, a ponto de afirmar que o reconhecimento é “uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 1995, p. 242)⁴⁷. A fim de corroborar esta afirmação, ele irá recorrer à própria história da relação entre reconhecimento e identidade como defesa dessa igualdade mais estendida, orientada pelo ideal de autenticidade. Tomado de Lionel Trilling na obra denominada *Sincerity and authenticity*, de 1969, o termo autenticidade se nutriria de um deslocamento da ênfase do conceito de identidade ao longo da modernidade, não mais vinculado ao conceito de honra existente no *ancien régime*, mas em estreita relação à noção de dignidade. Diferentemente da primeira, a noção de dignidade teria um sentido mais universalista. Não há indivíduos de primeira e segunda classes porque a igualdade é garantia política para qualquer cidadão enquanto indivíduo, ou nas palavras de

⁴⁷ Utilizarei a tradução em português deste texto, presente na coletânea de *Argumentos Filosóficos* (TAYLOR, 2000).

Charles Taylor, “uma identidade *individualizada*, identidade particular a mim e que descubro em mim mesmo” (TAYLOR, 1995, p. 243) que emerge ao fim do século XVIII. Assim, há uma espécie de abstração do contexto desse próprio indivíduo que ganha a garantia de igualdade de condições em sociedades democráticas pelo simples fato de sua existência, e não por estar vinculado a um certo tipo de atividade ou função.

Isto se dá graças a uma nova forma de interioridade, cuja constituição parte da noção de que todos os seres humanos possuem fontes motivacionais interiores profundas, definindo-os como tais. A autoconsciência dessas fontes garantiria uma virada inédita no modo como o agente moral é compreendido. É, pois, a partir desse quadro maior que se evidencia o ideal de autenticidade, desenvolvido maximamente no pensamento de Herder:

[...] um ideal de contato de mim comigo, com minha própria natureza interior, que ele vê como estando em perigo de se perder, em parte devido às pressões para o conformismo exterior, mas também porque, ao assumir com relação a mim mesmo uma atitude instrumental posso ter perdido a capacidade de escutar essa voz interior. Esse ideal aumenta em muito a importância do autocontato ao introduzir o princípio de originalidade: cada voz tem algo peculiar a dizer. Não só não devo moldar minha vida de acordo com as exigências da conformidade externa como sequer posso encontrar fora de mim o modelo pelo qual viver. Só o posso encontrar dentro de mim (TAYLOR, 1995, p. 245).

A virada desse modo de compreensão do agente moral evidenciará a noção de uma identidade individualizada que, ao mesmo tempo em que pode definir por si mesma seu projeto de vida e autorrealização, também articula elementos para que sua vida possa fazer sentido. Decerto, no plano privado, o ideal de autenticidade não levaria a muitos questionamentos. Afinal, em sociedades democráticas de tradição liberal haveria a garantia de que cidadãos iguais têm a liberdade de definir o melhor modo de suas vidas, desde que não infrinjam princípios políticos fundamentais. O problema residiria no plano público, a ideia de um reconhecimento público deste ideal: a defesa de que é vital reconhecer planos particulares de vida ainda que estes modos possam nos ser diferentes, alheios ou desconcertantes. Neste ponto, o papel de igualdade não fomentaria apenas condições equânimes para o desenvolvimento de certas práticas, mas sim apontaria para a igualdade da potencialidade destas fontes interiores necessárias à própria compreensão de agente moral. É isto que está em jogo com a chamada “política da diferença”. As chamadas “minorias”, são antes de tudo grupos identitários que, para se compreenderem enquanto agentes, precisam expressar publicamente as fontes motivacionais que os definem, entretanto dadas as condições em que se encontram não conseguem êxito sem alguma intervenção externa. A linha argumentativa de Taylor se concentra apenas no nível público e, para isto, se desenvolve a partir de uma maneira de conjugar o potencial universal da noção de dignidade, atrelado ao conceito de

autonomia, com o reconhecimento nos termos do ideal de autenticidade. E, ao fazer este caminho, apresenta mais uma vez sua crítica ao procedimentalismo liberal, traduzido na prioridade do justo sobre o bem.

Se o ideal de autenticidade situa o agente enquanto indivíduo que por si pode responder sobre o melhor modo de existir, ele exige concomitantemente que esta decisão seja de alguma maneira compartilhada através de seu reconhecimento público. E, dado que não há mais referências além do próprio indivíduo, como uma classe, atividade ou função, esse reconhecimento sempre corre o risco de malograr. A importância não residiria tanto na dinâmica de autodescoberta do agente moral, quanto em como esta se manifesta para si e para os demais. Desta forma, Taylor tem de recorrer ao caráter dialógico do conceito de identidade. Em primeiro lugar, porque as fontes morais, mesmo sendo articulações interiores, só se mostram assim porque são em algum sentido compartilhadas. Assim, dizer quem se é pressupõe uma série de relações com outros, com teorias e lugares, por exemplo. Em segundo lugar, porque ao poder se expressar, o agente pode fornecer novos elementos para novas compreensões compartilhadas da condição do homem no mundo. Neste sentido, pode haver um potencial ético latente para a atividade pública e política através de determinadas tradições ou práticas.

Dada a condição dialógica do agente e a importância de não se marginalizar publicamente formas de vida diferentes, o autor defenderá, partindo de casos concretos da realidade política canadense, em especial no Québec quanto ao uso da língua francesa, de que o liberalismo poderia abraçar as políticas da diferença uma vez que os conceitos que perfazem sua própria tradição estariam abertos para tal tarefa:

O liberalismo não é um terreno de possível encontro para todas as culturas; ele é a expressão política de uma gama de culturas, sendo sobretudo incompatível com outras gamas. Além disso, como o sabem muitos muçulmanos, o liberalismo ocidental não é tanto expressão da perspectiva secular pós-religiosa, que costuma ser popular entre *intelectuais* e liberais, quanto um desenvolvimento mais orgânico do cristianismo [...].

Tudo isso para dizer que o liberalismo não pode nem deve alegar que tem completa neutralidade cultural. O liberalismo também é um credo em luta⁴⁸ (TAYLOR, 1995, p. 266-267).

Aqui, o argumento contra o procedimentalismo, baseado em princípios formais anteriores aos conteúdos éticos, se desenvolve com a própria formulação histórico-motivacional dos conceitos de igualdade e identidade, pois é esta análise prévia que embasa as

⁴⁸ De fato, esta última frase se aproxima demais do posicionamento de MacIntyre ao colocar o liberalismo também como uma tradição, isto é, constituído a partir de conceitos e valores muito específicos. Entretanto, para Taylor, isto não seria motivo para rechaçar o liberalismo *tout court*, mas rearticulá-lo.

linhas posteriores do escrito. Isto é importante não apenas para Taylor enfatizar um tipo mais proveitoso de liberalismo, capaz de responder a dilemas urgentes de seu tempo, mas igualmente deixar claro que suas “críticas comunitaristas”, para utilizar o termo de Mulhall & Swift, não negam esta tradição. Mais uma vez, o procedimentalismo apareceria como um modelo ingênuo na medida em que, cego às suas próprias fontes éticas, torna-se cego às demandas culturais. O ataque à neutralidade do liberalismo de tipo procedimental seria, ao fim e ao cabo, uma indiferença as suas próprias fontes motivacionais. Deste modo, Taylor se opõe à definição do liberalismo enquanto desenvolvimento secular da relação Estado/Igreja, uma vez que ele enxerga a própria constituição da modernidade ocidental sendo inseparável de reelaborações conceituais cristãs⁴⁹. Ademais, isto também significa dizer que o próprio procedimentalismo tem limites, os quais não são meramente formais. Há elementos cruciais que não podem ser contornados na formação de juízo acerca de determinada prática e estes já sempre partem de um solo não apenas teórico, mas ético. Por isso, a argumentação de Taylor não acarreta em uma homogeneização de todas as práticas; haverá aquelas que não serão permitidas e isto porque o próprio liberalismo se constitui por bens que, de alguma forma, já respondem pela pergunta sobre a boa vida. Em outros termos, antes mesmo dos princípios formais, certos posicionamentos com pretensão à neutralidade já repousariam em uma rede de bens fundamentais, se contrapondo a outros modos de entender as práticas políticas. E isto, para o autor, não é um problema. Embora o exemplo que aparece em *A política do reconhecimento* esteja em um nível extremo, isto é, não leva a muitas objeções – “Haverá variações quando se tratar da pauta de direitos, mas não onde o assunto for incitar ao assassinato” (TAYLOR, 1995, p, 267) –, o juízo sempre será substantivo porque o limite do próprio liberalismo é ele substantivo. Negar essa ideia fundamental, para Taylor, é não considerar gravemente o problema, que não diz apenas respeito a não marginalização de culturas; mas antes, aos conceitos que movem nossas aspirações, ideais e bens políticos mais profundos.

Para lidar, então, com a questão do multiculturalismo sem negar os próprios bens envolvidos no liberalismo, é preciso tanto não aderir à máxima de que tudo seja permitido, ou seja, conferir igual valor a todas as práticas pela simples possibilidade de sua existência (tese relativista), quanto deixar de conferir um igual valor de respeito (tese do liberalismo procedimental). Por um lado, a chamada tese relativista simplesmente defende às avessas aquilo que o posicionamento do procedimentalismo, ao conferir igual valor à pluralidade de

⁴⁹ Esta ideia, presente em boa parte da obra de Taylor, é desenvolvida também em seus escritos mais recentes, cujo destaque é *A secular age* (TAYLOR, 2007).

vida por si só e, conseqüentemente, a defesa de que toda prática é valiosa em si mesma. Por outro lado, a premissa do igual respeito pelo procedimentalismo não é suficiente, dado que as demandas giram em torno do reconhecimento de uma prática. Taylor procura o que ele mesmo denomina de meio-termo e tem na ideia de “fusão de horizontes”, oriunda do pensamento de Gadamer em *Verdade e método*, a expectativa de adotar uma terceira via a respeito do multiculturalismo.

Por “fusão de horizontes”, Taylor está entendendo uma espécie de alargamento compreensivo de determinadas práticas. Significa dizer que em um primeiro momento pode-se esperar que culturas diferentes tenham algo a oferecer, enriquecendo a compreensão de nossa condição no mundo, isto é, é possível encontrar novas fontes motivacionais ou permitir que fontes já estabelecidas seja reelaboradas em nossa busca (dialógica) de sentido para as práticas. Portanto, essa assunção não se dá em termos de direitos primeiramente, mas em termos éticos. A política da diferença, nos termos taylorianos, teria de se pautar a partir, sobretudo, da dinâmica de constituição dos próprios bens, os quais são, mais uma vez, inseparáveis da constituição do próprio *self*. O pensamento político de Charles Taylor é, pois, inextricavelmente ligado a sua ontologia moral.

Entretanto, o reconhecimento sempre poderá malograr e isto porque uma dada cultura pode não ser capaz nem de sobreviver em suas articulações internas e tampouco pode ser colocada em um plano comum na fusão de horizontes. Assim, a proteção às culturas também dependerá de sua capacidade de articulação; o conflito e o risco sempre serão possibilidades reais. Este ponto, somado à ideia de que nenhuma prática pode contradizer o próprio solo político em que repousa, se distanciaria do que Taylor denominaria relativismo em discussões multiculturais, pois sua simples existência sequer garantiria uma promoção efetiva do Estado, por exemplo. Decerto, esse aspecto coloca em questão sobre o critério de arbítrio entre práticas particulares, ou seja, se elas podem ser avaliadas e validadas. Taylor não rejeita essa ideia na medida em que se permite olhar para os limites que o próprio liberalismo pode aceitar, limites estes éticos. O maior desafio, contudo, é traçar o julgamento a fim de se estabelecerem regras (jurídicas) para o incentivo a determinadas práticas publicamente, não apenas uma aceitação de boa-vontade para com sua existência.

A partir do texto de Taylor, a defesa em termos de direitos é dependente da fusão de horizontes. O atendimento a demandas de comunidades se baseia na ideia de que as culturas em geral articulam “seu sentido de bem, do sagrado e do admirável” (TAYLOR, 1995, p. 274) proporcionando a constituição de horizonte de significado para aqueles que participam delas, criando e recriando novas formas de ação de maneira compartilhada. E, se o valor de

determinadas culturas não é evidente por si, mas exige um constante esforço de articulação tendo em vista a fusão de horizontes, não se poderia de antemão negar as demandas. Assim, o direito, aqui, depende do arcabouço ético que Taylor tece porque se nutre da forma como queremos nos relacionar com os demais, mesmo quando não há em princípio padrões comuns para aproximação.

No fim das contas, o filósofo canadense estrutura toda a argumentação de *A política do reconhecimento* segundo suas contribuições no debate liberal-comunitarista a respeito da relação entre o agente e a norma e de sua crítica ao procedimentalismo. Mais do que valores privados, Taylor vê um potencial rearranjo de bens que orientam nossa compreensão de prática e atividade humana e, justamente por isso, a possibilidade de enriquecimento de nossa rede conceitual. E, aqui, não apenas as normas estão em jogo, mas o que denominamos por objetividade nas diferentes condutas – o que faz sentido na realidade.

Decerto, tais elementos no interior do pensamento de Taylor se desdobraram em um debate mais amplo nas próximas décadas, elevando o texto de 1992 a um marco nas discussões em filosofia política. Muitas foram as críticas à defesa tayloriana, desde seu posicionamento quanto ao procedimentalismo, quanto à falta de precisão sobre os temas que abarcariam discussões multiculturais, ou ainda sobre os próprios conceitos ali tratados⁵⁰. A alternativa do reconhecimento se dá no plano da tolerância, apoiada no ideal de autonomia e não no de autenticidade, acarretando em novos caminhos para se pensar a convivência entre diferentes práticas. Como veremos a seguir, ainda que em outros termos, a discussão terá como foco filosófico a relação entre justiça e bem, na qual conceitos como os de interesse, bem e conflito virão novamente à tona.

2.2.2 Novos temas, antigos conceitos

A repercussão de *A política do reconhecimento* foi tamanha e abriu uma série de discussões em torno das mais variadas demandas relativas à chamada “política da diferença”, desnudando uma rede de discussões que repercutem até os nossos dias. Termos como reconhecimento e tolerância ganham cada vez mais destaque nos debates acerca do

⁵⁰ A este respeito cf. BENHABIB, S. *The claims of culture. Equality and diversity in the global era*. Princeton University Press, 2002, HABERMAS, J. “Struggles for recognition in the democratic constitutional state” in GUTMANN, A. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 107-148 e THIEBAUT, C. “Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor” in TAYLOR, Ch. *La ética de la autenticidad*. Tradução de Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1994. p. 11-34.

pluralismo, os quais são nutridos tanto pelas críticas à defesa tayloriana quanto a posicionamentos a favor, ou muito próximos à argumentação de Taylor. Dentre as diversas vozes levantadas na questão sobre multiculturalismo, merecem destaque, aqui, o texto de Jürgen Habermas, de 1994, intitulado *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, e de Appiah, cujo título *Identity, Authenticity, Survival: multicultural societies and social reproduction*, ambos figurando na segunda edição de *Multiculturalism*. Mais do que comentários restritos ao texto inaugural de 1992, os dois autores extrapolam as linhas argumentativas de Taylor, situando o debate em um quadro maior.

Ao contrário de Taylor, Habermas defenderá que, desde a perspectiva de um Estado constitucional, não haverá conflitos entre a política do igual respeito universalista e a defesa às minorias; antes, elas se apresentam concomitantemente no exercício da própria democracia (Cf. HABERMAS, 2003a). Segundo Habermas, o liberalismo procedimental ligado à tradição do direito moderno, embora se apoie nos parâmetros de direitos individuais, não deixa à margem o contexto do mundo da vida, no interior do qual os indivíduos, podem exercer livremente seus planos moldados de forma particular. Assim, nos termos habermasianos, o domínio da eticidade – onde a pergunta sobre a boa vida se coloca para os agentes de maneira particular – mesmo subsumido ao domínio da moralidade – no qual os dilemas são discutidos à luz do princípio de universalização das regras de conduta – ainda assim daria conta das discussões sobre a diferença na medida em que contaria com a constante atualização, através da participação pública e democrática, das regras do direito. Contra Taylor está, então, o fato de que para o filósofo alemão a precedência das questões de justiça, sob a forma de regras procedimentais, sobre as questões acerca da boa vida não alteraria a sensibilidade do Estado liberal frente às desigualdades, desde que elas sejam interpretadas como a possibilidade da própria participação dos cidadãos interessados. Neste sentido, a defesa sustentada pelo filósofo canadense entre dois liberalismos (liberalismos 1 de tipo procedimental e 2 de tipo substantivo) não faria sentido⁵¹.

Ademais, haveria certa imprecisão na abrangência da própria política do reconhecimento, dada a diversidade de demandas feitas por grupos muito distintos, dos quais

⁵¹ Esta tipologia é feita por Michael Walzer, e não por Taylor, em seus comentários ao texto de *A política do reconhecimento*: “The first kind of liberalism (‘Liberalism 1’) is committed in the strongest possible way to individual rights and, almost as deduction from this, to a rigorously neutral state, that is, a state without cultural or religious projects or, indeed, any sort of collective goals beyond the personal freedom and the physical security, welfare, and safety of tis citizens. [...] The second kind of liberalism (‘Liberalism 2’) allows for a state committed to the survival and flourishing of a particular nation, culture, or religion, or of a (limited) set of nations, cultures, and religions – so long as the basic rights of citizens who have different commitments or no such comitment at all are protected” (GUTMANN, 1994, p. 99).

se incluem: o movimento feminista, minorias étnicas e culturais oprimidas, o nacionalismo, o eurocentrismo e a hegemonia da cultura ocidental, por exemplo. Alguns, como no caso do feminismo, estariam voltados mais para a correta adequação dos direitos individuais, baseados na igualdade – independentemente da questão de gênero – requerendo, portanto, uma reconsideração do que historicamente é ou foi a respeito da assimetria entre homens e mulheres. No âmago da consideração de Habermas está o fato de que nem sempre certas demandas se aplicam a partir da questão do reconhecimento, o reconhecimento de uma vida autêntica, sendo suficiente a neutralidade requerida no âmbito público, uma vez que os direitos individuais estejam assegurados. Direitos individuais, fruto da própria história da modernidade⁵² e cuja elaboração está no interior do próprio processo de racionalização intersubjetiva, poderiam ser conciliados, para Habermas, às diferentes esferas do mundo prático, dada a concomitância entre individuação e socialização. No interior de um Estado Constitucional, isto é crucial para manter o domínio da eticidade no interior dos processos decisórios, nos quais os direitos estão em constante atualização. Como ele afirma:

The process of actualizing rights is indeed embedded in contexts that require such discourses as an important component of politics - discussions about a shared conception of the good and a desired form of life that is acknowledged to be authentic. In such discussions the participants clarify the way they want to understand themselves as citizens of a specific republic, as inhabitants of a specific region, as heirs to a specific culture, which traditions they want to perpetuate and which they want to discontinue, how they want to deal with their history, with one another, with nature, and so on. And of course, the choice of an official language or a decision about the curriculum of public schools affects the nation's ethical self-understanding. Because ethical-political decisions are an avoidable part of politics, and because their legal regulation expresses the collective identity of a nation of citizens, they can spark cultural battles in which disrespected minorities. What sets off the battles is not the ethical neutrality of the legal order but rather the fact that every legal community and every democratic process for actualizing basic rights is inevitably permeated by ethics. (GUTMANN, 1994, p. 125-126).

Desta forma, conflitos culturais fazem parte da própria dinâmica democrática e poderiam, em princípio, ser resolvidos no interior da mesma porque é nos processos de socialização que indivíduos se colocariam enquanto cidadãos enraizados, isto é, constituídos também por concepções de bem. Entretanto, uma vez que não podemos nutrir a expectativa a respeito de sua generalização, é necessário que os dispositivos legais levem a pluralidade de vozes dos cidadãos à luz de princípios universais, mas não imutáveis. Para Habermas, a precedência da justiça sobre o bem, não implica a negação ou marginalização do segundo, mas sim o limite de seu alcance para a participação pública. Embora os mobilizadores da

⁵² Já podemos antever a partir dos textos selecionados de Taylor e Habermas que, embora tenham como o foco a modernidade, o modo de compreensão de sua história e mais, o modo como a história é pensada, tomam rumos diversos.

própria participação pública se encontrem no modo como o agente se define também enquanto indivíduo, eles não podem ser mensurados sob uma base única e, portanto, não podem ser o critério para as ações. Daí, a necessidade de parâmetros formais para circunscrever uma ampla rede de discussões entre os participantes.

Diferente de uma política do reconhecimento adota-se o modelo da tolerância, ou seja, no caso de Habermas, o respeito à diversidade de vozes na esfera pública (seja em forma de associações voluntárias, seja enquanto agentes individuais) está na base formal dos princípios morais. Para o filósofo alemão, esse respeito – espécie de solidariedade cívica – teria a primazia sobre o conteúdo adotado por diferentes indivíduos. Nas palavras do próprio autor, é a ideia de solidariedade como outro lado da justiça (Cf. HABERMAS, 1991, p. 85-86), isto é, compreender que há horizontes éticos incontornáveis na constituição de quem se é. Ao mesmo tempo, esta mesma solidariedade aponta para algo além do próprio caráter contingente dos valores, pois solicita o agente à condição de se apresentar ao outro enquanto participante de um contexto público no exercício democrático.

Na contramão do pensamento habermasiano, Appiah defende peremptoriamente a necessidade de uma política do reconhecimento em todos os níveis, isto é, para qualquer tipo de reivindicação identitária. Mesmo concordando com boa parte da argumentação de Taylor no que diz respeito à relação entre identidade e autenticidade, o autor faz algumas ressalvas especialmente sobre um tema, para ele, marginal no texto de 1992, a saber: a sobrevivência de culturas. Neste sentido, tanto o conceito habermasiano quanto o tayloriano seriam insuficientes. O conceito de solidariedade implícito neste texto de Habermas, na construção de uma ponte entre a eticidade e as deliberações políticas, não seria de fato proveitoso na medida em que parte de um conceito restrito de igualdade entre cidadãos, os quais ultrapassariam as particularidades do mundo ético em vista da universalização das normas. Para Appiah, as demandas identitárias não seriam em nome de cidadãos participantes de um Estado constitucional; antes, suas demandas são feitas enquanto o que se é (negro, gay, mulher, etc.) Quanto a Taylor, Appiah ainda vê uma abordagem tímida acerca do alcance de sua proposta, não prevendo a extensão das demandas. Embora locais, elas tem, segundo o autor pretensões mais gerais.

Para explicitar este segundo ponto, Appiah se volta à noção de identidade dialógica proposta por Taylor⁵³ a fim de demonstrar que a política do reconhecimento precisa contar

⁵³ Mesmo que à primeira vista a noção habermasiana de intersubjetividade pareça próxima ao conceito de identidade dialógica, proposto por Taylor e respaldado por Appiah, ambos possuem profundas diferenças. Enquanto o primeiro parte da própria história da racionalização da modernidade, o segundo tem como base as

com um conceito holista de identidade, segundo o qual depende de uma linguagem compartilhada em sentido amplo – gestos, costumes, comportamentos, formas de agir e de pensar. Assim como Taylor, a noção dialógica incide sobre uma rede de significados que ultrapassam sua própria narrativa enquanto agente, isto é, estão inseridos em uma tradição e dependem de outros participantes para se constituírem como tais. Portanto, se a própria identidade não é monológica, o ideal de autenticidade tampouco pode ser entendido de forma fixa, ou essencialista, nas palavras de Appiah. Ao contrário, a construção de uma vida autêntica precisa desta rede de significados para se expressar para si e para os outros: “We make up selves from a tool kit of options made available by our culture and society. We do make choices, but we do not determine the options among which we choose” (GUTMANN, 1994, p. 155). Significa dizer que mesmo se defendermos a capacidade autônoma na tomada de decisões, ela só é possível graças às possibilidades circunscritas em dado contexto, em dada cultura. O caráter voluntarista do agente se alimenta das suas circunstâncias.

Desta maneira, o reconhecimento não se restringe a simples existência de grupos que fazem certas escolhas ou se portam de determinado modo. Em outras palavras, a tolerância a outros enquanto seres dignos pela sua capacidade decisória retira o foco da ideia de autenticidade, o seu caráter dialógico, manifestando-se na sua expressão pública. Por conseguinte, do ideal de autenticidade emerge a questão da sobrevivência das culturas. E neste ponto, Appiah dá um passo a mais que Taylor em princípio permitiria, por duas vias. A primeira no tocante ao *status* das demandas minoritárias e sobre o alcance das demandas enquanto tais.

Embora ambos pareçam concordar com a ideia acerca da indissociabilidade (em sentido forte) entre a constituição identitária e as demandas públicas, Appiah parece mais aberto a se encaminhar para a defesa de necessidade de sobrevivência de certas culturas; questão da qual Taylor não se aprofunda a contento⁵⁴. Esta necessidade, para Appiah, se dá

fontes motivacionais que perfazem o *self*. A este respeito seria interessante comparar o fio condutor de *O discurso filosófico da modernidade*, do filósofo alemão, com *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, do filósofo canadense.

⁵⁴ De fato, o posicionamento de Taylor não fica muito claro no texto, no caso específico do Québec a respeito dos dispositivos para a promoção da língua francesa no Canadá: “O reconhecimento do igual não era o que estava em jogo – ao menos no sentido forte – em minha discussão anterior. Ali, a questão era se se reconhece como meta legítima a sobrevivência cultural, se se podem permitir fins coletivos como considerações legítimas na revisão judicial ou para outros propósitos da macropolítica social. A exigência era ali a de que deixássemos as culturas se defenderem, **dentro de limites razoáveis**. Mas a exigência adicional que examinamos aqui é que todos reconheçamos o igual valor de diferentes culturas; que não apenas as deixemos sobreviver, mas reconheçamos seu *valor*” (TAYLOR, 1995, p. 268 – o grifo em negrito é meu). Contudo, se confrontarmos *A política do reconhecimento* no interior do pensamento tayloriano como um todo, a defesa da sobrevivência cultural se mostra muito problemática, especialmente a partir do seu conceito de articulação (analisado no

justamente porque parte da expressão de ser autêntico passa pela formação de futuras gerações. Todavia ele também é enfático ao resguardar o núcleo da autonomia das crianças em formação, concordando com a premissa liberal sobre a liberdade de seguir o curso de sua autorrealização. Desta forma, caberia ao Estado em sociedades modernas estar envolvido nas deliberações na educação em sociedades plurais, não a partir do ponto de vista neutro, mas da perspectiva de que o próprio Estado defende concepções substantivas (e, sugere de certa forma, de autenticidade) no interior dos processos decisórios, podendo garantir a segurança daqueles que, porventura, possam se encaminhar para outros modos de vida, que não o de seus ascendentes.

A segunda via versa sobre a insuficiência da igual consideração a grupos minoritários. De fato, Taylor aborda esta questão, mas focando seu ataque sobre o liberalismo procedimental enquanto tal, ao passo que Appiah pretende explorar o alcance das reivindicações em uma sociedade plural. Significa, pois, para ele, não apenas a criação de mecanismos capazes de promoverem determinada prática ou cultura, mas igualmente impedir qualquer tentativa de frustrar esta promoção. Neste sentido, ele afirma, utilizando o exemplo dos negros:

And if one is to be Black in a society that is racist then one has to deal constantly with assaults on one's dignity. In this context, insisting on the right to live a dignified life will not be enough. It will not even be enough to require being treated with equal dignity despite being Black, for that will require a concession that being Black counts naturally or to some degree against one's dignity. And so one will end up asking to be respect *as a Black* (GUTMANN, 1994, p. 161).

Em outras palavras, caberia ao Estado estar presente na construção pública de narrativas positivas sobre um grupo minoritário.

Entre as políticas do reconhecimento ou da defesa da tolerância baseada na primazia dos direitos individuais, percebe-se o mesmo arcabouço teórico já definido no debate liberal-

capítulo precedente e posteriormente retomado no terceiro capítulo), uma vez que articular é saber avaliar as práticas no interior de um campo de sentido. Este ponto aparece justamente em uma resposta de Taylor à crítica (embasada em John Rawls) de Daniel Weinstock sobre a necessidade de reivindicação de uma cultura por sua sobrevivência: “*Survivance* is just another matter. It is another good. I agree with Weinstock that it shouldn't be privileged at the expense of analogous survival needs of others, or of others' fundamental rights. But this concerns the judgments we would make of how to combine the goods. I don't think any useful goal is served trying to pretend that we aren't dealing with two independent goods which have to be combined” (TULLY, 1994, p. 251). Em recente conferência ao Brasil *Sociedade, Religiões, Secularização. Ciclo de Debates com Charles Taylor*, ocorrida na Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos), em maio de 2013, Taylor ao adotar o termo “interculturalidade” propõe, a partir de experiências ocorridas com comunidades indígenas no Canadá, um diálogo profundo entre grupos identitários e o Estado, mas a tutela e proteção integrais por parte do último. E isto porque 1) nem sempre demandas deste tipo são feitas e 2) muitas vezes não há a possibilidade do diálogo, levando ao democrata Taylor a ser mais comedido sobre o tema. Às vezes, diz ele, só nos é lícito ter esperança de que uma compreensão comum emerja do embate entre práticas diferentes. Com efeito, esta fala parece ser mais condizente com o pensamento tayloriano como um todo.

comunitarista: a relação tensa entre identidade e norma, entre bens e a justiça. Não é trivial que as discussões sobre a prioridade do justo sobre o bem retornem a partir do multiculturalismo, agora assumindo vocabulários que constituem a própria história da modernidade, como atestaram Taylor e Habermas. Podemos dizer, inclusive, que a sistematização dos debates do multiculturalismo – presentes ainda hoje – se conformam a partir de problemas já levantados pelo debate da década de 1980, sem, contudo, ser uma mera continuidade das questões ali levantadas. A questão multicultural surge no âmago do pluralismo, mas não pode se confundir com ela. Assim como Habermas mostrou os impasses no enquadramento de diferentes reivindicações, Appiah apontou, a partir de Taylor, mas além dele, o que estaria em jogo nas políticas identitárias em sociedades democráticas. Mesmo se colocando em diferentes posicionamentos, ambos os autores (e também o filósofo canadense) têm de se colocar diante da relação entre justiça e valores em sociedades liberais que, ao fim e ao cabo, leva-nos ao problema do julgamento entre práticas.

2.2.3 Relativismo e filosofia prática

Tanto a política do reconhecimento quanto a defesa da tolerância na contemporaneidade carregam consigo elementos importantes já tratados no debate comunitarista, em especial, os eixos 2 e 3, isto é, a noção de agente e sua relação com a sociedade e a questão do valor ético e o pluralismo. No caso do multiculturalismo, as discussões sobre o papel do Estado e de outras instituições públicas pressupõem de alguma maneira a ideia de uma constituição do agente moral e de suas práticas, e igualmente a motivação do agente em suas ações.

Como visto, Taylor retomará a ideia de uma constituição a partir de uma temporalidade dos bens para defender uma política do reconhecimento através do conceito de autenticidade. Tampouco é trivial que o filósofo canadense se apoie na ideia de “fusão de horizontes”. Entendida como um lugar de presentificação da totalidade por meio da linguagem (em sentido amplo), tal ideia é a possibilidade mesma do reconhecimento enquanto identificação a partir do diferente mediante um exercício contínuo. Identificação esta que se faz na reestruturação das bases da própria compreensão a partir do outro. Certamente, com o exercício sempre há o risco do fracasso – tanto no nível ético quanto jurídico e político – e também saídas melhores ou inferiores, vinculadas à sofisticação deste exercício. Por isto, esta ideia vai de encontro ao posicionamento de Habermas. Embora o autor tenha de considerar aqueles dois níveis na defesa à tolerância pública, em vista de uma constituição intersubjetiva

do agente, sua linha argumentativa é totalmente diversa. Primeiro porque sua unidade está garantida de antemão a partir do seu próprio conceito de racionalidade, comunicativa e imbuída de pressupostos lógico-linguísticos a que todo falante já conta. Ademais, a compreensão pública se estabelece na participação de indivíduos que podem se colocar enquanto cidadãos, isto é, superar o conteúdo da eticidade em nome da universalização dos interesses comuns a todos os envolvidos. Em outras palavras, é a tentativa de aplicação da ideia de prioridade da justiça sobre o bem. E se Appiah é simpático a Taylor no tocante à ideia do reconhecimento, ele o faz pela defesa da não distinção entre o agente e seu contexto de constituição, mas não fica muito claro até onde vão as semelhanças. Pelo seu texto, parece pouco provável a sua subscrição ao horizonte de avaliação das práticas enquanto um exercício de compreensão. A questão da sobrevivência de culturas passa por esse aspecto uma vez que aponta para o critério de sua justificativa, o que em Taylor não aparece.

A breve retomada dos três autores nos fornece dois aspectos importantes. O primeiro deles versa sobre o arcabouço que sustenta suas defesas. Mesmo soando por vezes parecidos em seus propósitos, suas pressuposições mais do que diferentes, em alguns pontos se apresentam como concorrentes ao melhor modo de definir com clareza a constituição do agente prático e o sentido e motivação de suas ações. De fato, este mesmo arcabouço aponta para o horizonte do próprio lugar da investigação filosófica acerca de nossas práticas. O segundo, por seu turno, diz sobre o modo de enfrentamento real de conflitos de ordem prática que este arcabouço abre como possibilidade. Em outros termos, como estabelecer desde a perspectiva filosófica um critério entre modos de vida e como este critério é político e, finalmente, se isto é viável.

O pluralismo carrega consigo a indagação acerca do julgamento racional, acarretando em considerações sobre a possibilidade de se encontrar em uma base única elementos de compreensão da diversidade. Este problema torna-se radical na contemporaneidade justamente por colocar em questão os próprios elementos orientadores de unidade da tradição ocidental. Seja a linguagem ou a razão, estes conceitos são evidenciados muitas vezes também como diversos e refratários, tais como os usos e jogos da linguagem, ou ainda a racionalidades condicionadas a esferas, como a técnico-científica e de tradições distintas (Cf. D'AGOSTINI, 1999). O pluralismo assume também uma condição histórica: as teorias e práticas se apresentam em dado contexto e possuem certa história. As chamadas “visões de mundo” nada mais seriam que sistemas que vigem por certo tempo e são ilimitados, podendo ser ultrapassados pelos demais, porque correspondem apenas a uma parcela da realidade. A conjugação de todos estes pontos certamente incide sobre as questões práticas, na medida em

que situa os divergentes modos de vida na experiência concreta, na relativização dos valores e dos seus juízos.

Ao ser evidenciado enquanto um dado, o pluralismo das práticas se vê confrontado com o pluralismo dos critérios e se há um limite para esta pluralidade. Como observamos, o grau deste confronto dependerá do arcabouço conceitual de cada autor ou corrente de pensamento em questão, mas ainda assim, é incontornável saber se estamos fadados ao relativismo, ou se ainda é possível defender um núcleo universal capaz de definir o julgamento das práticas – geralmente entendido enquanto a subsunção de casos particulares a partir leis gerais.

Em termos de filosofia prática, a questão do julgamento político perpassa o que os autores em geral denominam contextualismos e o universalismo. Berten et al. coloca o problema nos seguintes termos, quando se refere ao debate entre liberais e comunitaristas:

[...] le débat entre libéraux et communautariens porte sur le statut du jugement politique (ou de la théorie politique). Comment justifier les principes qui doivent régir les pratiques et les institutions politiques? Quel est le type d'arguments qui est recevable? De ce point de vue, on trouvera des conceptions dites 'antiperfectionnistes' (ou 'neutralistes') et en même temps 'procéduralistes' de la raison politique, de l'autre côté des conceptions dites 'perfectionnistes' et 'contextualistes' de la justification (BERTEN et al., 1997, p. 12).

Ainda que seu foco de investigação seja outro, D'Agostini nota que em fins do século XX, especialmente por volta dos anos 1980, a investigação em torno relativismo ético ganha força. Mais do que afirmá-lo como um dado, nota-se um esforço em diversas frentes para tentar ultrapassar a falta de critério no interior das práticas humanas, e não mais (ou principalmente) no campo teórico. Assim, seja em meio aos confrontos entre técnica e filosofia, seja na reivindicação de reflexões sobre o indivíduo em sua concretude, seja ainda na relação entre teoria e prática, a “virada ética” tornaria-se o lugar por excelência da reflexão sobre um critério de unidade orientadora da ação frente à multiplicidade fragmentária da contemporaneidade (D'AGOSTINI, 1999, p. 257-258).

A ultrapassagem da qual fala D'Agostini é sentida no interior do próprio debate liberal-comunitarista, através das saídas genericamente elencadas por Berten et al., e posteriormente nas discussões sobre o multiculturalismo, a fim de estabelecer um norte para o julgamento político-moral. Neste sentido, seria errôneo incorrer na ideia de que haja algum tipo de defesa ao relativismo estrito, isto é, na ausência de todo e qualquer critério para definir formas de vida aceitáveis, ou não. Mesmo um autor tido mais extremo, como MacIntyre, rejeita a ideia de um relativismo entendido assim porque pressuporia, ela mesma, a ideia de um critério universal. O relativismo estrito seria o avesso do universalismo forte quando a

crítica de uma base única e afastada da realidade torna-se ela mesma a exultação do nenhum lugar. De fato, nenhum dos dois lados do debate se coloca desta maneira. Assim como os denominados comunitaristas estão longe de defender a falta de ordem, os liberais – especialmente aqui Rawls – tentam pensar em um critério no interior da experiência concreta e pública dos cidadãos. Há, pois, a pretensão de uma racionalidade possível em torno do julgamento, racionalidade ela mesma em questão.

Por este motivo, toda resposta em torno do julgamento político a partir do pluralismo contemporâneo tem – explícita ou implicitamente – que lidar com outros elementos além do próprio campo da ação, na medida em que apontam para uma ordenação de sentido na vida pública. Daí, a reiterada observação de que há mais coisa em jogo do que defesas diferentes quanto ao melhor modo de entender o pluralismo, pois nem sempre elas operam em um mesmo solo, dependendo de conceitos conflitantes no interior do debate. Esse foi o motivo de olharmos com um pouco mais de atenção sobre as ideias de interesse, de bens e valores, além do conflito, recorrentes nas discussões precedentes e relacionadas a conceitos como os de agente. É em meio aos rearranjos possíveis a esta rede conceitual que se perfilam os diferentes posicionamentos. Significa dizer, então, que defender certo tipo de julgamento político já é de antemão adotar uma configuração do campo compreensivo ordenador para orientação de nossas ações no mundo, ações inextrincavelmente ligadas aquilo que somos.

Se voltarmos às indagações expressas por Berten et al. acerca do julgamento político, a saber sobre a justificativa e aceitabilidade dos discursos e práticas apresentados publicamente, elas mesmas perfazem o próprio campo do político, isto é, definem em alguma medida as fronteiras do lugar da política. O critério, assim, define o lugar para uma orientação pública através das ações a serem empreendidas, portanto ele não pode ser uma ausência de critério. Isto nos coloca, por conseguinte, a pergunta pelo tipo de critério, o qual, por sua vez, aponta para os tipos de justificação em geral, denominados na passagem de *Libéraux et communautariens*. Diante disto, o conflito entre práticas, a chamada incomensurabilidade, é um problema real para todos os autores do debate liberal-comunitarista, como igualmente é uma questão para as discussões em torno do multiculturalismo. Ademais, é o modo de se entender o teor e o alcance da incomensurabilidade que determinará a defesa de certo tipo de critério no arbítrio entre práticas e no estabelecimento do lugar da política.

2.3 Incomensurabilidade e conflito

Com as discussões em torno do multiculturalismo, especialmente no tocante às demandas de grupos identitários, vimos os desdobramentos de temas iniciados pelo menos uma década antes, com o debate liberal-comunitarista. Destes, um se sobressai, a saber: a chamada prioridade do justo sobre o bem. Assim, o multiculturalismo enquanto mais uma faceta do próprio pluralismo moderno tem em seus pontos nevrálgicos o problema da incomensurabilidade ou incomparabilidade, ou seja, a impossibilidade de se julgar entre práticas ou valores diferentes. Se, de fato, ela for um dado iniludível de sociedades plurais, resta nos perguntarmos se faz algum sentido procurarmos por um critério de arbítrio no interior da investigação em filosofia política. Mais do que tomar essa pergunta como uma simples recusa à impossibilidade de critério, cabe-nos, antes, refletirmos sobre o seu alcance. Ainda que cheguemos à conclusão sobre a inevitável incomparabilidade entre práticas, não podemos afirmar que não haja um modo de decisão em sociedades pluralistas. Afinal, estas sociedades se organizam em torno de uma maneira de se fazer política. Cabe saber, no entanto, a natureza de sua organização para a questão do pluralismo. Todo critério é ele mesmo arbitrário? Constitui-se através de redes de poder? Ou, ainda, a partir de um princípio legitimado publicamente? Com efeito, responder esta questão é já se encaminhar para o modo de situar a política desde a perspectiva filosófica.

Se retomarmos ainda mais uma vez o debate que se iniciou, podemos perceber como esta pergunta já está latente nas discussões entre liberais e comunitaristas. Quando se critica certo conceito de agente político, ou o papel da comunidade, ou como o Estado se coloca frente ao pluralismo, pretende-se tematizar a respeito de um lugar a partir do qual estas práticas podem ser válidas e legítimas, ou que façam sentido no âmbito geral da filosofia prática. Isto significa afirmar que o relativismo não é uma saída no interior do debate liberal-comunitarista, mas um inimigo comum a ser combatido. Pelo menos entre os principais protagonistas elencados no capítulo anterior, não se defende um critério arbitrário e tampouco a ausência de todo e qualquer critério. E, embora existam linhas argumentativas que apontem o relativismo através de graus (do mais extremo ao moderado)⁵⁵, o que se pretende defender aqui é a ausência de qualquer defesa ao relativismo, mesmo entre os autores denominados comunitaristas. Vemos, portanto, de um lado, o liberalismo procedimental de John Rawls, tomando partido de um critério imparcial e, de outro lado, autores como Walzer, Taylor, MacIntyre e Sandel, ao lado de um critério baseado na ideia de valores ou de bens

⁵⁵ A este respeito, ver a leitura que D'Agostini faz a respeito dos diferentes graus do relativismo: D'AGOSTINI, 1999, p. 236 e também Chang na introdução de *Incomensurability, incomparability, and practical reason* (CHANG, 1997).

compartilhados. Essa oposição fundamental no debate toma a forma da discussão sobre a prioridade do justo (enquanto procedimentos formais) sobre o bem (enquanto valores compartilhados), de uma forma geral.

Com efeito, o posicionamento de um ou de outro lado carrega consigo uma rede conceitual bem definida, segundo a compreensão do agente político que se orienta por um princípio e aqui, mais uma vez, voltamos aos conceitos de interesse, valores e conflito. Eles ganham um papel importante justamente na orientação deste agente que, ao mesmo tempo, também se compromete de maneira particular. Esta orientação se manifesta na pergunta “qual é a condição do homem no mundo?”, ou seja, como diferentes modos de vida e pensamentos podem fazer sentido hoje em termos práticos?

Por ora, fazem-se necessárias algumas considerações sobre o problema da incomensurabilidade ou incomparabilidade e como estas discussões inserem-se na prioridade do justo sobre bem, particularmente, e em termos gerais no problema do critério entre práticas. Assim, uma análise mais pormenorizada sobre estes termos merece atenção. Feito isso, chegará o momento de explicitarmos este tema no escopo das conceitualizações, feitas no debate liberal-comunitarista e retomadas nas discussões sobre o multiculturalismo, acerca da justiça, dos valores e dos bens.

2.3.1 Incomensurabilidade ou incomparabilidade?

A investigação sobre incomensurabilidade não se restringe apenas ao campo da moral e da política. Talvez a mais fácil de vir à memória seja a tese de Thomas Kuhn, em filosofia da ciência, com a publicação de 1962, de *A estrutura das revoluções científicas*. Nesta obra, ele defenderá a controversa ideia de incomensurabilidade entre teorias na história das ciências. *Grosso modo*, diante de crises no interior de uma teoria que a impeçam de seguir adiante, há uma ruptura e, conseqüentemente, a necessidade de estabelecimento de uma nova teoria cuja base (denominada de paradigmas) é diferente da primeira. Mais do que diferentes teorias, seriam diferentes fundamentos, voltados a contextos específicos, impossibilitando, assim, a convergência ou a comparação entre teorias, mas ao mesmo tempo válidas no interior dos contextos que operam, na medida em que resolvem os problemas ali especificados. Isto significaria, então, a ausência do ideário de um progresso da ciência por acumulação de conteúdo. Antes, o progresso das ciências estaria voltado para a capacidade de responder os problemas que surgem. Logo, a própria ideia de ruptura já seria inerente ao percurso

científico⁵⁶, em contraposição à pressuposição de continuidade por acúmulo de informações e saberes.

Mas, a questão da incomensurabilidade não aparece apenas na modernidade. Como assinala Ruth Chang, na introdução da coletânea de textos *Incommensurability, incomparability, and practical reason*, esta discussão apareceria já nos pitagóricos (CHANG, 1997, p. 1) com relação ao estudo sobre o diâmetro e o lado de um pentágono regular, cuja proporcionalidade torna-se impossível em números inteiros, tendo implicações na estrutura ascética da escola. Neste mesmo escrito, a autora defenderá que a investigação filosófica sobre a incomensurabilidade pode se dar em duas vias: a incomensurabilidade mesma, quando elementos não puderem ser mensurados por uma única escala de valores quantitativos, como no caso dos pitagóricos e a incomparabilidade, quando elementos não puderem ser comparados de forma qualitativa. Se seguirmos este esquema, no interior dos problemas do multiculturalismo, o problema do julgamento se aproxima da segunda via, pois se de fato não for possível (pelo menos em alguns casos) estabelecer um critério para as práticas na vida política pública é por causa da falta de uma base comum para comparar entre o melhor e o pior, o válido e o inválido, o correto e o errado⁵⁷, termos que se afastam da mera quantificação.

A autora irá destacar sete tipos de argumentos em torno da incomparabilidade (CHANG, 1997). São eles: 1. a diversidade dos valores (possibilidade da falta de uma base comparativa entre valores distintos); 2. a “bidirecionalidade” de méritos comparativos (quando uma situação ou elementos são melhores que outros em alguns aspectos, mas piores em outros); 3. a deliberação prática “não calculativa” (deliberar não é um aspecto quantitativo em certos casos); 4. aspectos de certos bens ou normas para consecução de atitudes apropriadas (possibilidade destes bens e normas não serem compatíveis com certas atitudes consideradas éticas, corretas, ou verdadeiras); 5. irresolução racional entre elementos em conflito (incapacidade racional de comparar certos elementos em conflito); 6. multiplicidade de diferentes rankings das alternativas (acarretando na possibilidade de mais de um critério para tomada de decisões); 7. racionalidade em julgar sobre situações nas quais as escolhas

⁵⁶ A tese de MacIntyre a respeito da dinâmica das tradições tem, em seu bojo, o conceito de “crise epistemológica” kuhiano. Cf. MACINTYRE, 2001b – especialmente o capítulo XVIII, intitulado “A racionalidade das tradições”.

⁵⁷ Parte da introdução de Chang se dedica a diferenciar esses dois termos dentro da história da incomensurabilidade, chegando à conclusão de que, especialmente na contemporaneidade, incomensurabilidade e incomparabilidade tornam-se muitas vezes sinônimos. Adotarei a terminologia de Chang a partir daqui por considerá-la mais adequada para os problemas sobre pluralismo.

não são melhores nem piores entre si (quando a decisão entre duas ou mais alternativas não incide nenhum julgamento, são diferentes entre si).

Destes, dois nos interessam em particular: os argumentos 1 e 5⁵⁸. Tanto argumentos sobre a diversidade dos valores quanto a chamada deliberação prática que não se baseia em cálculos aparecem em foco nas situações sobre o multiculturalismo. O primeiro está no âmago dos embates das décadas de 1980 e 1990 a respeito do pluralismo e o quinto caso diz sobre a natureza do critério apropriado para questões éticas e políticas, especialmente. Neste sentido, o argumento sobre a incomparabilidade entre valores diferentes levará em consideração de que, uma vez restritos a certos contextos de ação, não podendo ser alçados à universalidade, não haveria nenhum fundamento anterior a estes contextos; por isso, a inevitabilidade de uma comparação refletida, ou uma base sempre arbitrária para julgar. O quinto tipo de linha argumentativa, por seu turno, acarretará de forma capital não apenas nos limites da razão; antes, em sua própria definição, pois descarta o juízo sobre argumentos qualitativos a partir dos próprios dilemas.

O primeiro argumento diz respeito à diversidade de valores, muitas vezes incomparáveis entre si. Tal diversidade pode ser tematizada de algumas maneiras: enquanto pluralidade ontologicamente irreduzível (por exemplo, seria impossível julgar entre duas obras de arte distintas, como um livro e uma sonata), diferentes tipos de valores que se enquadram em diferentes classes (haveria valores específicos para contextos específicos, como valores relativos à moral, à utilidade, dentre outros, e geralmente comunicáveis entre si), ou ainda porque os diversos valores podem estar em escalas ou dimensões diferentes (nem sempre o que se apresenta a determinado grupo como bom o é para outro, por exemplo), mas todos os modos de tematização serão enfáticos na falta de uma base comum para comparar essa diversidade. Assim, a incomparabilidade estaria relacionada a um valor único ou a um grupo de valores que pudessem explicar e avaliar diferentes linhas argumentativas acerca do melhor e do pior, do certo e do errado.

Ao pensarmos este esquema no interior do debate liberal-comunitarista e, posteriormente, nas discussões sobre multiculturalismo, podemos visualizar que os problemas sobre a incomparabilidade, adotando o termo da autora, estão, em geral, na disposição em defender ou criticar a ideia de uma base valorativa neste sentido. Vemos o posicionamento de procedimentalistas como Rawls (embora o filósofo defenda um núcleo de bens políticos a partir das ideias intuitivas básicas) e Habermas (ainda que a solidariedade tenha um papel de

⁵⁸ Embora parta da argumentação da autora quanto aos principais tipos de argumentos em favor da incomensurabilidade e incomparabilidade, a análise feita é de minha responsabilidade.

destaque para sua teoria) orientado pela inviabilidade de se adotar os valores como base para a comparação. Outros autores, como Walzer, defenderão em alguma medida um grupo de valores para ser o critério de certas práticas, mas limitados a contextos específicos porque seu posicionamento é contrário tanto ao procedimentalismo rawlsiano quanto tentativas que estabeleçam um corpo de valores-base para a esfera prática, como no caso de Raz. Ainda que tomemos o termo valor como algo genérico, ou seja, tudo aquilo que pode ser valioso, bom, ele parece surgir não apenas no âmbito do contingente, mas igualmente no espaço do que é subjetivo, ao mesmo tempo se colocando além do agente que valoriza. Em outros termos, o problema da incomparabilidade surge no âmbito do pluralismo quando os valores e, por conseguinte na contemporaneidade, os bens não gozam de objetividade (ou só são em determinada esfera), isto é, não explicam a realidade prática (no sentido de *práxis*). Afinal, a impossibilidade de uma base valorativa significa, em última instância, algo que não pode ser conhecido publicamente. Mesmo Sandel, em suas críticas a *Uma teoria da justiça*, embora afirme sobre a inconsistência na separação entre o agente e a comunidade, alegando que os valores não seriam propriedades do mesmo, parece não deixar claro o suficiente o papel do valor em sua teoria. Alegar que o Estado se move já por bens ou valores (tomados aqui como sinônimos) não é suficiente para sua compreensão. Por isto, caberia uma tematização específica sobre o seu significado e alcance, algo que será investigado com minúcia por Taylor, quando faz a pergunta cara aos antigos – “em que consiste a boa vida?” – sem perder o horizonte da própria modernidade.

Mais um argumento importante para nossos propósitos reside na ideia sobre a impossibilidade de julgar racionalmente em contextos de conflito, de modo qualitativo, ou seja, sem estar restrito a uma espécie de instrumentalismo da razão. Especialmente quando aparecem em termos de duas ou mais alternativas rivais e excludentes, este é o principal recurso para a defesa da incomparabilidade, pois em princípio elas poderiam não ser comparáveis entre si segundo argumentos advindos de uma estrutura racional única. Caso se adote a existência de uma estrutura racional tal para permitir a comparação entre alternativas, será necessário explicar a natureza dessa estrutura bem como o seu alcance para o conhecimento e avaliação das circunstâncias, uma preocupação presente no pensamento de Habermas. Se, o inverso ocorrer, ou seja, a negação desta estrutura única, será preciso lidar diretamente com a questão da incomparabilidade ou tradução de racionalidades diferentes, como no pensamento de MacIntyre, por exemplo. Decerto o próprio modo como o conflito aparecerá nestes dois caminhos será de ordem diferente. Para defesas de estruturas únicas, o conflito poderá aparecer como um momento a ser superado (mesmo que idealmente), sendo

preponderante para a preparação de um entendimento. Ao que concerne ao outro tipo de defesa (lembramos que este argumento tem em vista as discussões sobre o pluralismo), o conflito será não apenas parte integrante do processo de decisão racional, mas antes, constitutiva a todo ato de decisão. É neste sentido que Habermas poderia, na filosofia prática, falar em termos de consenso através de uma busca cooperativa da verdade (HABERMAS, 1991) e MacIntyre alegar sobre as diversas racionalidades em competição (MACINTYRE, 2001b). De outra forma, também pode haver a recusa na investigação sobre uma estrutura racional em termos práticos, como no posicionamento de John Rawls. Para não se comprometer com tal linha argumentativa, há o critério da razoabilidade para a avaliação de diferentes projetos de vida (RAWLS, 2000). Neste caso, também o conflito é uma etapa do próprio jogo democrático entre cidadãos, eles mesmos, (pretende-se) razoáveis.

Ainda nos restringindo ao plano do pluralismo contemporâneo, este argumento aponta para o papel do conflito em filosofia prática e o seu grau. Neste sentido, podemos entrever dois níveis do conflito. Um primeiro nível, correspondendo à diversidade das práticas em sociedades pluralistas. Diversas práticas implicam muitas vezes momentos de desacordo entre membros de um sistema político. Assim, dirimir o conflito tem implicações sobre a própria estabilidade do espaço onde diferentes modos de vida podem se apresentar. Tal como Hirschman fala sobre a ideia de interesse de Estado (de caráter neutro), cujo foco residia na orientação mais adequada dos agentes políticos, a estabilidade requerida aqui aparece como possibilidade para a diversidade no pluralismo contemporâneo, eliminando o conflito causado por diversos interesses individuais ou coletivos. Se pensarmos em incomparabilidade a partir deste nível, nos concentraremos em valores incomunicáveis, isto é, que não conseguem dialogar. Entretanto, parece haver um segundo nível do conflito, a saber, dizendo respeito ao modo como diferentes práticas aparecem enquanto tais. Note-se que isto é algo diverso da constatação sobre diferentes modos de vida. Antes, está relacionado à própria constituição da existência de certas práticas, isto é, ao que mobiliza práticas e pensamentos a serem valorizados enquanto tais. Se pensarmos em incomparabilidade por este aspecto, devemos compreender em que medida o movimento dessa constituição é subjetivo, ou ainda, partir de modos de constituição diferentes e, ao menos em princípio, irreconciliáveis.

Por um lado, a linha a ser adotada para confrontar a incomparabilidade em conflitos do primeiro nível versará de alguma maneira a respeito de um critério para validar e legitimar a convivência em espaço público. Para isto, o critério mesmo deve estar presente a todo aquele potencialmente afetado pela situação de forma geral. Por outro lado, argumentos contra a incomparabilidade do segundo nível terão de levar em consideração como certos

mobilizadores afetam a compreensão de certas práticas. Mais do que um critério geral, será necessário explicitar o caminho do critério estabelecido, sendo imprescindível uma investigação acerca da história desse próprio modo de compreensão.

Decerto, estes dois níveis não são excludentes entre si, mas o alcance de sua tematização implicará o papel do juízo entre práticas e o lugar da política a partir do fato do pluralismo. Se voltarmos ao debate da década de 1980, estas duas linhas argumentativas aparecem através de, pelo menos, duas facetas, quais sejam: a prioridade do justo sobre o bem e uma ordenação político-moral, respectivamente. Veremos a seguir em pormenor como elas se colocam segundo seus proponentes.

2.3.2 Conflitos e compreensões de incomparabilidade

Afirmei anteriormente que a chamada prioridade do justo sobre o bem é uma forma de tentar lidar com os conflitos de primeiro nível sem recorrer ao posicionamento a favor da incomparabilidade, garantindo um critério para se arbitrar entre práticas. Alguns elementos dessa ideia, cara ao procedimentalismo liberal, também já foram aventadas ao longo do capítulo. Convém agora nos determos com mais precisão acerca de seu papel para a questão do pluralismo. Por isso, é inevitável voltarmos-nos novamente ao pensamento rawlsiano.

A prioridade do justo sobre o bem tem como objetivo apresentar uma concepção política de justiça apenas para as instituições da vida política e social, restringindo-se à relação entre cidadãos, sendo incapaz de responder sobre a totalidade. Isto, segundo Rawls, caberia às visões religiosas, filosóficas ou morais de mundo, as chamadas doutrinas abrangentes. Por se restringir ao âmbito político, sua teoria política pode delimitar apenas as atitudes e modos de vida permissíveis no espaço social, dependendo, assim, de certos bens para a sociedade política, a quinta ideia de bem no escopo da justiça como equidade.

Ainda que subordinada ao conceito de justiça, por ser uma ideia gerada a partir dos princípios de justiça como equidade, o quinto modo de bem deve ser estritamente político, dizendo respeito ao “bem que os cidadãos realizam, tanto como pessoas quanto como corpo coletivo, na manutenção de um regime constitucional justo e na condução de seus negócios” (RAWLS, 2000, p. 249). Há, pois, um sentido individual – cidadãos enquanto agentes morais que podem contribuir para a cooperação da sociedade ao longo de sua vida –, bem como a garantia das bases sociais de respeito mútuo e autorrespeito, fomentadas por ideais públicos. Em outras palavras, são indivíduos cuja capacidade moral garante a busca de manter instituições justas. Igualmente, há um sentido coletivo, enquanto fim compartilhado: “obtido

por meio da atividade conjunta dos cidadãos, cada um dependendo dos demais, a fim de que os outros empreendam as ações apropriadas” (RAWLS, 2000, p. 252), enquanto bem social referendado pela história da própria democracia. Para Rawls, estes bens são políticos porque são derivados dos princípios de justiça por se aterem somente à vida dos cidadãos em sociedades para a resolução de questões sociais e políticas.

Assim, endossar o argumento de Rawls é considerar a divisão entre bens eminentemente políticos, isto é, voltados para a ideia de uma sociedade bem ordenada, na qual cidadãos com concepções abrangentes, mas razoáveis de bem, podem conviver harmonicamente graças a capacidades morais, elas mesmas políticas. Vale ainda ressaltar que o domínio do político é o da justiça para um regime constitucional. É neste lugar, legitimado por sua própria história na aceitação contínua de diferentes cidadãos que a mantém, sendo validado pelos princípios de justiça como equidade, que a prioridade do justo sobre o bem opera. Ela é, pois, a única capaz de lidar de forma satisfatória com o pluralismo, entendido como “a permanent feature of the public culture of democracy” (FREEMAN, 1999, p. 474). O lugar estabelecido por Rawls não apenas pretende garantir a estabilidade para o florescimento de diferentes projetos de vida, mas também almeja dar suporte ao consenso entre os cidadãos – de uma razão pública. Desta forma, o juízo sobre a diversidade dos bens está relacionado às ideias fundamentais da cultura política que embasam os princípios da justiça como equidade e também às ideias de bem deles derivadas. Garante-se, então, a diversidade dos bens – entendidos como valores subjetivos – adotados pelos cidadãos de sociedades plurais dentro dos limites impostos pela própria justiça como equidade – campo do político na teoria rawlsiana.

Neste sentido, a objetividade dos bens – enquanto valores políticos sedimentados no interior de uma cultura pública democrática comum – só se manifestam nos limites da justiça política como equidade. Isto significa afirmar que politicamente as doutrinas abrangentes dependem destes valores sedimentados, garantindo a possibilidade de arbítrio entre práticas distintas, especialmente as morais por se tratarem de interesses a projetos não universalizáveis. Com efeito, a teoria rawlsiana tal como elaborada fornece uma resposta ao problema da incomparabilidade a partir do conflito de primeiro nível. De forma diversa, autores como MacIntyre e Taylor tentarão responder aos dilemas relacionados ao conflito de segundo nível.

Em relação ao autor escocês, isto fica mais claro na obra *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, em suas análises a respeito da ideia de tradição. Ali, a preocupação reside justamente na ordenação possível que torna certas práticas sedimentadas. Vimos no primeiro

capítulo a crítica de MacIntyre ao liberalismo em geral, acusando-o de negar seu enraizamento em uma tradição específica e, portanto, sendo debitário de conceitos incompatíveis com outros modos de compreensão da filosofia prática. Para ele, tipos diversos de justiça implicam tipos diversos de racionalidade:

Ficou evidente que as concepções de justiça e da racionalidade prática, em geral, caracteristicamente nos aparecem como aspectos intimamente relacionados de uma visão geral mais ampla, mais ou menos articulada, da vida humana e de seu lugar na natureza. Tais visões gerais, à medida que reivindicam nossa adesão racional, expressam tradições de pesquisa racional que são ao mesmo tempo, tradições expressas em tipos particulares de relações sociais (MACINTYRE, 2001b, p. 417).

Estes, por sua vez, apontam para uma “visão geral mais ampla da vida humana e de seu lugar na natureza”, isto é, remete a uma ordenação específica na qual não apenas um agente, em sua vida privada, mas teorias, instituições e pensamentos fazem sentido – cumprem uma narrativa inteligível. E é, pois, a possibilidade de inteligibilidade que garante a existência e algum tipo de adesão a esta visão mais ampla. O problema da modernidade em boa medida residiria no fato de não conseguir dar inteligibilidade a uma série de conceitos por considerá-los restritos, como se fossem independentes do espaço que os tornou possíveis⁵⁹. Assim, a ideia de comunidade é mais do que um pano de fundo sobre o qual indivíduos vivem e são afetados. Antes, ela constitui a correta estruturação entre histórias de vida particulares e a história de sua própria tradição. Se não houver esta relação, não há conseqüentemente ordem para qualquer investigação de natureza prática. É isto, inclusive, que mantém uma tradição viva: a possibilidade de uma ordem frente aos dilemas. Esta, entretanto, não é fixa, porque pode ser reelaborada por meio da narrativa. MacIntyre mostra este ponto com o exemplo da tradição aristotélica que, para ele, tendo sido uma reelaboração do pensamento platônico, foi apropriado por S. Tomás de Aquino e de alguma maneira por Hutcheson, chegando mesmo a Hume. Isto significaria o potencial de expansão ainda na tradição aristotélica, por sua capacidade para responder problemas, isto é, por sua racionalidade.

A razão está, pois, vinculada à capacidade de bem ordenar as condutas e códigos à totalidade da vida humana e o conflito se dá a partir de diferentes formas de ordenar. As racionalidades estão desde sempre em competição porque são inerentes a tradições sociais particulares, conformando-se em uma ordenação possível de enfrentar certos problemas. A dificuldade na tradução entre diferentes e divergentes tradições não se coloca apenas no nível

⁵⁹ MacIntyre chega a afirmar que a falta de unidade na modernidade (liberal) pode ser sentida na própria universidade, lugar para a sistematização de pesquisas racionais. Para isto, ele cita como a abolição de testes religiosos para professores universitários foi importante para esta fragmentação. Note-se, porém, que a questão para MacIntyre é menos uma nostalgia sobre os valores religiosos na universidade (embora ele possa defender em alguma medida) do que a preocupação com a falta de unidade para as motivações das pesquisas acadêmicas.

dos valores; antes, na própria possibilidade de conferir sentido às práticas por meio de uma explicação narrativa. Logo, o próprio pluralismo, entendido como modos mais ou menos harmônicos de diferentes valores esposados por diferentes grupos ou indivíduos, não se encaixa na linha argumentativa de MacIntyre, já que estes só se apresentam como tais a partir de parâmetros de uma tradição específica, a saber, do liberalismo moderno. O tom muitas vezes nostálgico ou ácido nos textos de MacIntyre pode ser compreendido como uma crítica à falta de unidade – presente no par natureza humana/teleologia – no pensamento contemporâneo⁶⁰.

Se a noção de conflito entre os pensamentos de Rawls e MacIntyre são distintos, também serão os modos como a incomparabilidade se apresentará. No escopo da argumentação deste último, ela terá um peso ontológico – enquanto busca de sentido às práticas – por remeter a uma ordenação. Por conseguinte, a questão não será apenas sobre arbitrar práticas já dadas, mas criar um espaço no interior do qual diferentes tradições possam dialogar, possam ser traduzidas (o que significa dizer que elas precisam de um campo compreensivo) por uma pesquisa racional. Decerto, essa tarefa não é apenas árdua, mas sempre pode fracassar. Entretanto, disso não se segue, para MacIntyre, que seja impossível a superação da incomparabilidade, mas ele já é sempre permeado pelo conflito, pela competição da melhor narrativa. Esse campo de compreensão poderia ser o próprio campo da política. No entanto, isto não fica claro nas linhas argumentativas do autor de *Depois da virtude*. Sabe-se apenas de que ele deve ser público.

Por fim, há o pensamento de Charles Taylor. Como em MacIntyre, ele está vinculado a questões de conflito de segundo nível, ou seja, referente à ordenação na qual mobilizadores constituem temporalmente certas práticas. Anteriormente afirmei (em 1.4.2) que a incomparabilidade não teria um papel tão importante no pensamento tayloriano, se comparado ao posicionamento de John Rawls e isto tem a ver justamente em como o conflito aparece nos argumentos do filósofo canadense. Em primeiro lugar, porque Taylor determina a configuração das fontes morais como sendo capital para a investigação de filosofia prática. Portanto, qualquer juízo tem em si motivadores que, mais do que públicos, dizem sobre a realidade moral – que, para Rawls, seria caracterizado como uma doutrina abrangente. Entretanto, estas fontes morais que mobilizam a constituição de certas práticas, são mais do que valores; antes conformam uma rede conceitual a partir da qual modos de existência são

⁶⁰ Parece ser este o sentido de seu livro *Animais racionais e dependentes*, que versa sobre como é possível a vida moral, na constituição das virtudes, a partir da constituição biológica do homem, integrante de sua natureza. (Cf. MACINTYRE, 2001c).

possíveis em um determinado espaço de orientação. Em segundo lugar, porque sendo definidos, também definem os agentes que orientam e se orientam neste espaço, existe um jogo de co-constituição entre o *self* e os bens.

Os bens não seriam valores esposados por um grupo ou por um agente. Como bens constitutivos eles perpassam um campo compreensivo e dialógico, para que práticas e pensamentos possam responder de maneira mais adequada aos dilemas. Estes, por sua vez, conformam o próprio espaço da moralidade, enquanto uma realidade objetiva que pode ser explicada através de uma linguagem adequada – uma linguagem expressiva – para ajuizar através das distinções qualitativas. Tais distinções envolvem, com efeito, não apenas a caracterização das circunstâncias e explicações, mas *hierarquizam* os modos de vida, portanto não são neutros, mas substantivos, por partirem de certos bens constitutivos. É mediante a constante hierarquização que se definem modos de vida viáveis e, ao mesmo tempo, o agente que assim o vive. Por isto, partem de bens em competição para melhor responder questões de sentido. O conflito está posto na própria co-constituição entre o agente e os bens.

Assim, a definição dos diferentes modos de vida, embora seja importante, é apenas ulterior ao conflito inerente à realidade moral (aqui em sentido amplo: expressando códigos, regras, virtudes e modos de agir e pensar em geral sobre nossa orientação no mundo). Pode haver divergências nas defesas de certos códigos estabelecidos ou formas de vida apresentadas, mas a proposta tayloriana se preocupará muito mais com a ordenação possível destas formas, pois é esta que permite entrecruzamentos de horizontes e diálogo.

De fato, como não há um princípio regulativo das práticas, anterior a estas, mas articulações substantivas e inseparáveis daquele que julga, existe o risco de articulações não serem bem sucedidas. E o possível fracasso incide na explicação da realidade, requerendo um juízo objetivo sobre o sentido acerca do modo pelo qual o homem se porta no mundo, em relação a si e aos outros. Deste modo, os bens não podem ser subjetivos, antes, eles explicam a realidade moral. Mas, só são objetivos na dinâmica entre eles os *selves*.

Se existe incomparabilidade, ela está no conflito do campo de indagações através da hierarquização de bens para a explicação de nossa orientação no mundo de forma objetiva. E o que podemos apreender da leitura de Taylor, especialmente na obra *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, é que orientar-se no mundo depende do próprio conflito, pois permite a constante reelaboração de bens e práticas, isto é, permite melhores articulações sobre nossas próprias fontes, definindo-nos enquanto tais ao mesmo tempo em que definimos nossas circunstâncias. Entretanto, o conflito em si não é suficiente para se estabelecer uma

ordem. O conceito de articulação para Taylor seria a melhor forma de se orientar por nossas práticas, é um exercício de constante conciliação:

Creio que essa conciliação seja possível; mas sua condição essencial é que nos tornemos capazes de reconhecer em sua plenitude os bens aos quais não podemos deixar de aderir. Se a articulação equivale a se abrir, sair das posturas limitantes da supressão, isso ocorre em parte porque ela nos permite reconhecer de maneira plena os bens pelos quais vivemos. E também porque nos abre para nossas fontes morais, a fim de liberar sua força em nossa vida. [...]

É claro que, se a conciliação for impossível, a articulação vai nos trazer um conflito interior muito maior. Isto pode ser considerado um risco. Mesmo assim, teríamos ao menos acabado com enrijecimento do espírito e a atrofia de tantas de nossas fontes espirituais [...] (TAYLOR, 1997, p. 144-145).

Existe, pois, no interior dessa ordenação um espaço para a crítica enquanto articulação dos bens que nos movem. Não um projeto que vise apenas a dizer como conviver com modos diferentes de vida, mas dizer quais são as fontes morais permissíveis dentro de uma configuração de bens. Há igualmente o objetivo de compartilhar uma ordenação, um mundo. Esse é o lugar da política.

O que se tentou nesta subseção foi mostrar que o modo de se lidar com a incomparabilidade dependerá de como o conflito aparece a cada teoria. Com efeito, isto já pôde ser vislumbrado no interior do próprio debate liberal-comunitarista, nas colocações de seus autores. Suas defesas estão ancoradas em modos específicos de se compreender a filosofia prática e parte de sua grande repercussão se deve ao fato da necessidade de se esclarecimentos destes modos, criando uma agenda muito profícua de elementos a serem continuamente investigados. Vejamos agora como o pluralismo pode ser entendido desde esses dois níveis do conflito.

2.3.3 Conflito e pluralismo

Assim como a compreensão de conflito incidirá sobre a questão da incomparabilidade, o mesmo ocorre em relação ao pluralismo em geral. Desta maneira, os dilemas em sociedades plurais, desde a linha de argumentação da filosofia política, estão vinculados ao modo de aparecimento do conflito em diferentes teorias. A fim de nos orientarmos pelas discussões precedentes, minha análise será limitada aos posicionamentos de MacIntyre e Taylor. Embora ambos sejam proponentes do que chamei do conflito de nível 2 (relativo à constituição de uma

ordenação), o papel que este conceito exerce no escopo do pensamento de cada um é bem diferente⁶¹, afetando o modo pelo qual o próprio pluralismo se apresenta.

Dada a crítica ferrenha ao liberalismo em geral, o pluralismo, entendido à maneira rawlsiana certamente aparecerá como mais um erro aos olhos do filósofo escocês. Para MacIntyre, o chamado “fato do pluralismo” poderia ser uma tradução mais enxuta do ideal emotivista da contemporaneidade, segundo o qual “todos os juízos normativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam de* expressões emocionais ou afetivas, na medida em que são de caráter moral e normativo” (MACINTYRE, 2001a, p. 30). Significa dizer que tais juízos não se remeterão a argumentos verdadeiros ou falsos, posto que são factuais; mas, a discursos emotivos múltiplos e divergentes. Como resultado, MacIntyre argumenta, o que se tem sobre matéria da filosofia prática são discussões intermináveis tanto porque se estendem indefinidamente no tempo, quanto (e sobretudo) porque as discussões são fragmentárias e apartadas de seu próprio contexto de aparecimento. Neste sentido, são irracionais. Com efeito, o pluralismo entendido através da multiplicidade de doutrinas abrangentes, ou “visões de mundo”, seria uma espécie de guarda-chuva para abarcar as diferentes e intermináveis discussões com o fim de lhe conferir alguma unidade artificial, apenas artificial, dos diversos juízos subjetivos sem ancoramento a nenhum solo, isto é, sem nenhuma história que lhe confira esta unidade, uma unidade de sentido.

Justamente por haver inúmeras vozes que defendem os mais variados tipos de posicionamentos, teorias e julgamentos, sem a pretensão à unidade (afinal, tanto as chamadas visões de mundo quanto as doutrinas abrangentes são, ao fim e ao cabo, contingentes e múltiplas), inexistente qualquer aspiração à verdade e, portanto, de ordenação. Como a historicidade destes vários tipos de discursos não se coaduna com seu conceito de narrativa, MacIntyre não pode aceitar o pluralismo explicitado por Rawls, porque é uma reunião de pedaços que carecem de sentido. Esta reunião, por seu turno, amparada pela ideia de conflito de nível 1 é ineficaz porque não vai ao âmago das diversas distorções em torno de um mesmo problema⁶². Não se busca nas teorias contemporâneas da moral e da política o contexto em

⁶¹ Limite-me apenas a estes dois autores por causa de sua recusa ao projeto rawlsiano e também ao habermasiano, tendo como base uma confrontação de cunho ontológico, aspecto que não aparece (pelo menos não claramente) a Sandel, Walzer e Appiah.

⁶² Este ponto aqui é muito importante. As distorções nos conceitos e ações no interior de diferentes defesas acerca de um determinado problema ou tema em filosofia prática seriam o diagnóstico palpável do fracasso do projeto iluminista. Não é trivial que MacIntyre abra as obras de *Depois da virtude e Justiça de quem? Qual racionalidade?* Atestando para as profundas divergências entre discursos muitas vezes fragmentários sobre problemas práticos. Enquanto no primeiro livro, há uma espécie de anedota partindo de relato fictício sobre o fim de determinada sociedade e a descoberta de fragmentos que a explicam a partir de um ideal cientificista, no

sentido forte, isto é, o que permitiu em determinado tempo e espaço tais discursos, e sua relação com o próprio tempo.

Assim, quando nos lembramos da primeira citação do filósofo escocês no capítulo precedente acerca de sua recusa ao pertencimento de um movimento comunitarista, é necessário ter esse posicionamento em mente. A afirmação é de que a estrutura política, social e econômica evidencia a impossibilidade da ideia mesma de comunidade política, envolvendo uma narrativa a fim de conferir sentido às práticas humanas em geral. Ainda que possamos falar em diferentes narrativas, elas não são equivalentes ao modelo de pluralismo estabelecido como o pontapé inicial das discussões na década de 1980. E isto porque elas não são estruturas fechadas em si mesmas, ou pertencentes a grupos de indivíduos. Todavia, toda abertura possível – a tarefa da tradução – só é proveitosa se se conhece o espaço de construção dessas narrativas, seja na sociedade homérica, seja a sociedade ateniense, seja no interior do próprio liberalismo. Caso contrário, os valores seriam fechados em si mesmos enquanto produções de indivíduos – e não é trivial que o ápice do projeto iluminista para MacIntyre é a figura de Nietzsche e do Zarastustra, o criador de valores – subjetivos e, portanto, dependentes de algo que as orientem publicamente, através da pergunta: “a quais normas devemos obedecer?” e “por que devemos obedecê-las?” (MACINTYRE, 2001a, p. 205). A crítica ao projeto iluminista e com ele a pretensão do liberalismo é também a crítica ao pluralismo entendido na contemporaneidade.

Decerto isto não significa dizer que MacIntyre tente se afastar dos dilemas de sua época, mas sim de que o referencial teórico mais proveitoso para sua resolução ainda se encontra nos textos de Aristóteles. Pois ali, ainda estão vinculadas as questões da natureza humana e da teleologia. Seria, então, possível falarmos em pluralismo a partir do que foi apresentado? Sim, se nos colocarmos no entrecruzamento de narrativas enraizadas e não, se estivermos compreendendo os diversos valores esposados por diferentes pessoas. A diferença crucial, aqui, está justamente na ideia de unidade. Segundo MacIntyre, as narrativas são formas de orientação *públicas* cujo fim é a unidade ao passo que a diversidade de valores só poderia ter este tipo de aspiração em foro íntimo, e no fim das contas solapando a própria pretensão ao afirmar categoricamente sobre tal diversidade.

Ao mesmo tempo em que há uma aproximação entre MacIntyre e Taylor no tocante à ideia sobre a centralidade do conflito na filosofia prática, o seu papel no pensamento do

segundo texto ele aponta as diversas tematizações acerca da justiça a partir de problemas concretos, como aborto, pena de morte e guerra.

segundo autor coloca em evidência outros elementos, levando-nos a outra direção sobre as questões do pluralismo contemporâneo. O primeiro ponto de divergência é relativo ao próprio liberalismo. Ao contrário de MacIntyre, Taylor não nega as pretensões liberais de forma integral, mas pretende resgatar certos elementos à margem do procedimentalismo de Rawls e Habermas, por exemplo. Assim, o filósofo canadense ainda enxerga a possibilidade de uma comunidade política efetiva desde o momento e as circunstâncias que nos encontramos. Todavia, para que ela seja saudável e proveitosa, isto é, contribua de maneira significativa para o convívio entre pares, cidadãos, é necessário voltar às fontes que nutrem os laços de pertencimento. Em outras palavras, Taylor pretende responder a pergunta fundamentalmente antiga “o que é uma boa vida?” atrelada ao questionamento eminentemente moderno “qual é a condição do homem no mundo?”. Com efeito, estas duas perguntas conformam um campo de indagação acerca do agente moral e político e seus semelhantes, bem como o que o motiva a pensar, agir de tal maneira e não de outra, evidenciando, em última instância, uma relação consigo, com o outro e com o mundo.

Este tripé – o si, o outrem e a totalidade – é o que está em jogo na *práxis* humana, para Taylor. E, para que ele tenha sentido, é necessário ser costurado pelos bens, aquilo que não podemos abrir mão nesta dinâmica. Dito de forma ainda embrionária, é a possibilidade de uma determinada configuração de bens a partir de uma ordem que dá o sentido para as ações e pensamentos humanos enquanto algo a ser valioso. Configuração esta que se dá através da relação intrínseca entre o próprio agente e as fontes morais na tentativa de resposta às indagações sobre como orientar-se por suas ações. E entender este modo de orientação é, no fim das contas, entender a própria época na qual estamos inseridos. Diferentemente da ênfase na tradução entre narrativas distintas e da acusação referente a nossa própria época, Taylor pretende reconhecer o amálgama nem sempre discernível de fontes em sua aparição no campo de sentido com o fito de explorá-las em nossa orientação – seja através de seu resgate, sua reelaboração ou mesmo abandono. A saída aos dilemas da modernidade em geral e da filosofia prática em particular não residiria na escolha entre Aristóteles *ou* Nietzsche – para citar o título do capítulo nove de *Depois da virtude*, no qual a resposta se direciona para o primeiro autor – mas situar Aristóteles *com* Nietzsche. Com Aristóteles é preciso reter a ideia de uma investigação séria a respeito da boa vida e sua relação com a realidade, com a aspiração à verdade e com Nietzsche retém-se a necessidade de uma espécie de genealogia para uma transvaloração dos valores (no caso de Taylor de nossas fontes morais), uma consideração sobre a história dessas fontes. Assim, a realidade moral não é uma mera projeção de nossos interesses porque os bens se impõem como tais e tampouco uma

determinação externa ao próprio agente na medida em que ele é capaz de interferir nesta dinâmica. A objetividade emerge, pois, da própria busca de sentido.

Se para MacIntyre é impossível ou mesmo desastrosa qualquer ideia de comunidade política, o seu lugar reside justamente nas inúmeras tentativas de dar sentido à ação humana compartilhada, em Taylor. É um lugar de exercício contínuo que sempre pode fracassar, porque configurações possíveis nem sempre são viáveis e porque arranjos podem ser impossíveis em determinadas circunstâncias. E o que isto tem a ver com o papel do pluralismo para o pensamento tayloriano? O filósofo canadense não rejeitará o pluralismo porque diferentes modos de vida não são privilégio das sociedades modernas. Entretanto, ele não pode ser visto apenas como uma miríade de valores que se interpõem, ou modos individuais ou comunitários de existência que não podem ser universalizáveis. Antes, o pluralismo remete, sobretudo, ao pluralismo das fontes morais que constituem a nós mesmos e os outros, isto é, que também conformam uma configuração que confere sentido às ações humanas compartilhadas. É diante da própria pluralidade das fontes morais, nos bens, no sentido que Taylor os concebe, que rearranjos conceituais de compreensão são possíveis em meio à prática. A política, deste modo, é a busca de compreensão compartilhada para a constituição da própria realidade. O realismo tayloriano, enquanto conformação de configurações segundo uma ordem, fornece de maneira argumentativa um lugar para a prática política e, mais, para a ideia de uma comunidade política.

A ausência de uma comunidade política, não significaria a ausência do lugar da política, como parece ser o caso em MacIntyre. Vimos na subseção anterior, através de um trecho de *As fontes do self*, que a articulação (brevemente analisada no primeiro capítulo) é uma forma de conciliação de nossas fontes, mas não é algo dado. Podemos dizer, a partir do que foi explicado, que a constituição de uma comunidade política (impossível em MacIntyre na contemporaneidade) é a conciliação de nossas fontes por nossa capacidade de articular. Sem a articulação, permanece apenas a busca mais adequada por orientação diante das possibilidades de bens disponíveis. Esse ainda é o lugar ontologicamente formado pela política, mas não o suficiente para se estabelecer compreensões compartilhadas através de nossa própria ação no mundo porque não existe elaboração. Neste sentido, sociedades podem se estabelecer sem que com elas haja uma prática política de fato⁶³.

⁶³ Podemos encontrar, inclusive, certa ressonância desta afirmação no pensamento de Hannah Arendt a respeito da relação entre o privado, o público e o social. Esta última categoria fundamentalmente moderna não aponta para a *práxis*. Cf. ARENDT, 1989.

Portanto, em comparação com a linha de pensamento de MacIntyre, Taylor nos fornece elementos mais proveitosos para tratar das questões de nossa época. Ele não renega aspectos que nos faz quem realmente somos, mesmo adotando uma ontologia para melhor investigá-los. Decerto, tanto o lugar da política quanto a possibilidade de um julgamento entre práticas particulares não estão explícitos em suas obras, o que não desqualifica uma investigação neste sentido. Ao contrário, as análises de Taylor são ricas o suficiente, nos trazendo novos aspectos que podem ser, em suas palavras, articulados em vista de um projeto crítico. Assim, essas noções preliminares de conflito e pluralismo com base no pensamento tayloriano no permitirão avançar para a relação entre conflito e política.

2.4 Conflito e política

Vimos através, principalmente, das leituras de Rawls, MacIntyre e Taylor a existência de uma relação estreita entre conflito, pluralismo e julgamento, determinando, inclusive, o modo como a política pode ser compreendida hoje. Dentre as três leituras, oriento-me pelo pensamento do último autor, que parece mais atrativo por três motivos, especialmente. O primeiro deles versa sobre a consideração da motivação – enquanto fontes morais – um ponto central a ser tematizado em filosofia prática. Diferentemente das teorias procedimentais que se esquivam deste problema, Taylor considera-o central para a própria compreensão de nossas práticas desde a perspectiva filosófica. Isso, evidentemente, não significa fazer um relatório das diversas formas de motivação, ou dos diversos bens que nos impulsionam a agir e pensar de determinado modo, e não de outro, porque seria um trabalho hercúleo, impreciso e, em última instância, impossível. Ter em conta as fontes morais para uma investigação filosófica é considerar seriamente o caráter contingente da vida humana como matéria constitutiva da filosofia prática. O segundo (e intimamente relacionado com o primeiro) motivo diz respeito ao papel do conflito na investigação sobre moral e política, evidenciando uma ontologia de base. O conflito não é um estágio a ser superado somente, mas, sobretudo, a possibilidade de estabelecimento de uma dada configuração. Por isto, afirmo que o conflito no pensamento de Taylor opera em um segundo nível, pois remete ao problema da ordenação da realidade prática. Por fim, tal conflito não inviabiliza a política, mas é o seu pressuposto. Assim, não apenas a política tem um lugar, como igualmente fornece a possibilidade de formação de uma comunidade política em termos substantivos, isto é, sem retirar o foco das fontes morais, enquanto bens compartilhados.

Ao considerar estes pontos cuidadosamente, Taylor aparece em uma posição estranha no debate liberal-comunitarista. A despeito de todas as diferenças entre os críticos de *Uma teoria da justiça* e sua recusa ao termo que lhes denomina, a figura do filósofo canadense permite ir além das defesas propriamente ditas por tentar investigar o que está em jogo no próprio debate. E, ao fazer isso, evidencia seu próprio arcabouço intelectual. Esse é, com efeito, o espírito de *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitarista*, ao afirmar: “Assumir uma posição ontológica não equivale a defender alguma coisa; contudo, ao mesmo tempo, o ontológico ajuda de fato a definir as opções que é importante sustentar por meio da defesa” (TAYLOR, 2000, p. 199). A investigação ontológica fornece as bases pelas quais defesas podem aparecer. Longe de ser trivial ou inocente, Taylor vê neste posicionamento o horizonte da própria crítica como um todo. Se não considerarmos este aspecto do pensamento do autor, facilmente ele será confundido com outras defesas, em suas considerações ao modelo liberal procedimental.

Se o conflito é inescapável de suas análises, resta vermos em maior detalhe como este incide nas investigações acerca da política na filosofia contemporânea. Assim, partindo do que pode ser apreendido de suas análises sobre o pluralismo, veremos como o pensamento de Taylor pode ser caracterizado por uma ontologia do conflito, uma ontologia *temporalizada*, cuja centralidade está em nossas próprias indagações. Feito isto, será necessário, então, pensar em que consistiria a política em termos taylorianos para, através de elementos de seu pensamento, pensarmos na possibilidade de um projeto crítico.

2.4.1 O que podemos aprender com o pluralismo moderno?

Com efeito, responder a pergunta acima requer um retorno às análises realizadas ao longo deste capítulo acerca dos três conceitos evidenciados no debate liberal-comunitarista, ou seja, dos conceitos de interesse, de bens (enquanto teleologia) e de valores e de conflito. Se afirmamos anteriormente que a compreensão destes nos leva a uma etapa ulterior ao próprio embate, devemos verificar em que medida especificamente eles perfazem a discussão do pluralismo e de maneira mais geral na relação entre bem e justiça.

Seria muito problemático restringir o pluralismo através da ideia de embate de interesses distintos, sejam eles individuais, comunitários, ou ainda universais. Mesmo nas leituras de John Rawls seria exagero dizer, especialmente depois de *O liberalismo político*, que sua teoria possa ser reduzida a isto, visto que a ideia de uma cultura pública enraizada na adesão de cidadãos tem um peso capital. Entretanto, ainda assim, o interesse tem um papel

muito importante em todas as discussões acerca do pluralismo e do multiculturalismo. Isso porque os interesses apontam para duas direções complementares: a própria noção de agente moderno, voluntarista, que tem interesses e é capaz de orientá-los de acordo com uma lei geral, gerando uma convergência mútua de interesses; além disso, eles são lidos enquanto a própria motivação dos agentes, seja na participação de uma comunidade ética ou política, seja segundo o modo de agir em geral. Isto significa deixar em primeiro plano o caráter de sujeito afetado por determinados interesses a fim de agir sobre o mundo. Sem eles os homens sequer poderiam entrar em sociedade, sequer poderiam agir enquanto cidadãos. Seu caráter genérico conseguiria abarcar diferentes fontes morais, mas ainda assim dependeria de princípios reguladores para legitimá-los e validá-los. Logo, o interesse desde o problema do pluralismo não pode ser colocado desde a perspectiva da verdade ou da falsidade e mesmo do bom e do mau, pois permanece vazio de conteúdo, embora faça parte da constituição dos próprios agentes: “o homem tal como é”, nas análises de Hirschman.

Críticas às noções de interesses são no fundo oposições a certo conceito de homem, de agente moral e político, subjacente às teorias em questão no embate de 1980 e nas discussões posteriores. Mas, se o conceito de homem ou de sujeito portador ou afetado por interesses não é suficiente, qual seria o sentido do homem em sua relação consigo e com os outros? Se pensarmos nas demandas multiculturais em geral, nas quais está em questão a própria ideia de igualdade, como ela poderia ser vista para além do conceito de interesse, tal como explicitado? Estas perguntas acabam por nos encaminhar para a teleologia, afinal ter interesse supõe um meio para sua realização enquanto busca. A teleologia aponta igualmente, como bem mostrou MacIntyre, para alguma consideração acerca da natureza humana.

Ela pode ser pensada a partir de valores ou bens. Deixo uma clara distinção entre ambos porque na modernidade, embora apareçam muitas vezes como sinônimos – aquilo que pode ser valioso – elas tomam caminhos distintos. Quando se fala em pluralismo moderno, supõe-se em geral o pluralismo de valores: práticas e modos de vida que podem ser incompatíveis socialmente sem uma base comum. Os valores pertencem aos agentes, na medida em que eles adotam modos de vida e práticas diferentes, eles podem ser mudados por aqueles que os adotam e mesmo ser abandonados. Um dos pontos centrais do liberalismo contemporâneo, fundado na ideia de direitos individuais, é a possibilidade que o indivíduo tem de adotar diferentes práticas ao longo de sua existência sem coerção, pois elas dizem respeito ao foro íntimo nos projetos encetados ao longo da vida, guiados por seus interesses. Digamos, portanto, que os valores possuem caráter subjetivo, também sem possibilidade de serem validados e legitimados *per se* assim como os valores monetários só fazem sentido

desde uma perspectiva externa. Assim, é possível igualar todos os valores de duas formas: a partir da noção de que é impossível arbitrar entre eles dada sua igualdade na não-comunicação, ou ainda igualá-los desde sua insuficiência para afirmar objetivamente o que deve ser seguido. No primeiro caso, tem-se a ausência de qualquer critério através da negação do fundamento; no segundo caso, tem-se a defesa de um critério exterior, um princípio regulador capaz de definir os valores permissíveis. Por princípio regulador, entende-se qualquer critério que transcenda as práticas, seja segundo uma base lógica, seja segundo uma ordenação externa, seja segundo a ideia de formalidade, com pretensões universais a fim de atender a multiplicidade e contingência das diversas práticas existentes em nossa sociedade e da experiência em geral. Em ambas as direções, a ideia de valor sempre é dependente de algo externo a si e ao mesmo tempo dependente de um homem interessado em adotá-los. Assim, falar sobre o pluralismo também é considerar o problema do critério, mas em geral a partir de fundamentações além da contingência.

A diferença entre valores e bens, aqui, é crucial. Se nos apropriarmos do segundo conceito, desenvolvido por Taylor, ele corresponde a uma rede objetiva de conceitos públicos sem os quais não podemos nos reconhecer de uma maneira determinada. A principal distinção reside, como veremos em maior detalhe no capítulo seguinte, de que os bens possibilitam a explicação da realidade moral – tomada em sentido amplo, isto é, sem diferenciar esferas da ética e da moral, dos bens e da justiça – em sua articulação e, por isso, dizem respeito à totalidade de nossas relações. Ao contrário, os valores são restritos a uma parte da vida humana, sendo limitados por regras anteriores ao seu aparecimento. Ademais, os bens são orientados por aquilo que projetamos em vista do que constitui uma boa vida (teleologia), mas igualmente por respeito a normas e aos outros (obrigação) e por nossos comportamentos e sentimentos (atitudes), a fim de englobar o agente no interior de suas ações⁶⁴. Estes três eixos perpassam a constituição dos próprios bens, da rede conceitual compartilhada. Aqui, explicitamente há uma relação intrínseca entre o conceito de agente e os bens compartilhados, impossibilitando a defesa de um critério externo ou anterior às próprias práticas. E justamente por se diferenciar de princípios reguladores – Taylor os denominará de princípios constitutivos – não requer qualquer tipo de imparcialidade e, conseqüentemente, os bens não serão iguais por si mesmos. Ainda que em princípio a igualdade de práticas seja admitida, como visto no posicionamento do filósofo acerca das discussões sobre *A política do*

⁶⁴ Com efeito, esta dinâmica pode ser explicada em maior detalhe em *As fontes do self: a construção da identidade moderna* (TAYLOR, 1997, p. 29-31). Ali, o autor pretende demonstrar a dinâmica própria das fontes morais no interior de uma dada configuração moral.

reconhecimento, os bens que as conformam não são dados fixos ou necessariamente equivalentes, culminando na própria possibilidade de haver práticas mais ou menos elaboradas do que outras (TAYLOR, 1997, p. 101 et. seq.). Em outros termos, a objetividade de critérios prescinde da ideia de neutralidade presente em princípios do tipo regulativo:

A visão moral mais confiável não é a que estaria fundamentada bem longe de nossas intuições, mas aquela cujas raízes se finquem em nossas mais fortes intuições, onde estas tenham enfrentado com sucesso o desafio de transições [por meio de comparações] propostas ao largo delas (TAYLOR, 1997, p. 105).

Uma vez que os bens constitutivos estão comprometidos com o conceito de agente, com a totalidade das práticas humanas, qualquer critério advém delas de forma substantiva. Mesmo não se comprometendo com uma verdade absoluta, em termos clássicos, isto é, imutável (Taylor fala em termos de êxito e fracasso), não significa que o critério seja subjetivo ou arbitrário (são raízes, estão ancoradas em alguma ordem, das quais não podemos nos furtar). Antes, dependerá do modo como se explica o sentido de nossa orientação no mundo.

Ademais, se este critério não pode ser fixo e imutável, ele pressuporá alguma noção de temporalidade. No caso da teoria tayloriana, a dinâmica se encontra em termos de narrativa da busca de sentido para as práticas através dos próprios bens que nos constituem. Não é, portanto, o tempo da adesão dos participantes a um mesmo princípio, ou da convergência de interesses particulares a alguma regra geral. Seu horizonte não é linear, porque toda narrativa está sempre sendo revisitada e recontada, alterando a rede significativa de sentido nas reelaborações e rearranjos possíveis dos bens. Taylor chega a afirmar que seu trabalho é de resgate de fontes morais escamoteadas pelas teorias, pensamentos e formas de agir que as pressupõem e para isto faz a analogia a uma espécie de escavação em rocha: “só quero mostrar como o entendimento de nossa sociedade requer um corte no tempo – como fazemos cortes nas rochas para descobrir que alguns estratos são mais antigos que outros” (TAYLOR, 1997, p. 636). Este aspecto é importante porque o agente narrador ainda que tente se colocar além de sua história, já participa dela pelo simples modo de contá-la. As ênfases, as censuras, são a partir de pressupostos internos ao próprio participante e, uma vez que a narrativa se dirige a outros e envolve outros em um diálogo amplo, não pode ser considerada individual ou subjetiva. Assim, o pluralismo pode ser pensado também pelo entrecruzamento de narrativas, possibilitando outros modos de se contar uma história porque novos bens podem aparecer, inclusive na forma da exclusão de outros. Por esse motivo existe sempre a possibilidade do conflito.

Embora o filósofo canadense não seja muito claro a respeito deste aspecto, podemos pensar nas implicações sobre a necessidade de um diálogo (amplo) tendo em vista a possibilidade de uma “fusão de horizontes”, tal como afirmado em *A política do reconhecimento*. De fato, algo já foi apontado neste sentido acerca do que denominei de diferentes níveis do conflito. Teorias que se mostrem preocupadas apenas no plano da chamada normatividade, ou seja, apenas ao que concerne à possibilidade de se estabelecer regras que atendam a multiplicidade dos chamados valores, aí denominados doutrinas abrangentes, visões de mundo, práticas comunitárias, dentre outros, terão como foco a necessidade de um critério que supere os conflitos que possam advir do pluralismo em sociedades democráticas. Especialmente se estes valores forem considerados desde uma perspectiva do não universalizável, de caráter subjetivista, a tarefa da filosofia política seria fundamentar ou estabelecer um critério para além do contingente a fim de dissolver o conflito. Esta saída certamente pode ser atribuída a Rawls, a Walzer, por exemplo, se nos voltarmos à necessidade de certos princípios que regulem estas práticas. Não podemos deixar de registrar diferenças fundamentais entre o pensamento destes dois autores, como já visto, mas a necessidade de um princípio deste tipo se aplica a ambos, mesmo que as considerações sobre o modo das vestes que terá o princípio regulador seja diferente.

Entretanto, se tomarmos os desdobramentos acerca da defesa de Taylor, há uma necessidade diferente. Teremos de enfrentar problemas acerca da objetividade dos bens em sua constituição e, por isso, atentar para um conflito maior, a saber, a possível rivalidade entre as bases que condicionam a existência de certas fontes morais. Isto foi o que chamei anteriormente de conflito de nível 2 porque aponta para a necessidade de investigação acerca da ordenação de uma orientação possível no mundo. Em última instância, estamos lidando com as *fronteiras*, entre o “objetivo” e o “subjetivo”. Parece que tal conflito se apresenta como inerente à própria dinâmica de constituição de nossas fontes morais, seja no plano de uma biografia específica, seja no plano de práticas comunitárias, seja no plano de uma rede conceitual compartilhada em um espaço ordenado de orientação. Há, portanto, modos diversos de se conceber o conflito a partir do pluralismo contemporâneo. Isto é importante porque nos coloca o dilema sobre o limite de se esperar um diálogo mais profundo, no qual diferentes fontes podem ser articuladas, promovendo uma fusão. Ele seria apenas o que podemos esperar em sociedades pluralistas ou democráticas, isto é, a busca de um diálogo se este mesmo diálogo é constituído a partir de uma comunidade linguística definida, a qual, por sua vez, carrega consigo aspectos avaliativos, vista na forma de como os bens aparecem enquanto tais, e também no modo mesmo como eles são afirmados enquanto valiosos.

Ora, estes conceitos nos são importantes porque demarcam diferenças entre os protagonistas dos debates liberal-comunitarista e sobre o multiculturalismo tanto ao que concernem suas defesas quanto (e mais importante para os meus propósitos) ao solo que as sustenta. Tentei, neste sentido, apontar como as diferentes defesas carregam consigo algo de mais profundo a ser considerado desde a investigação filosófica porque nos coloca diante do lugar que a política ocupa através dessas discussões ou, melhor dizendo, os lugares por ela habitada. E parece que dois pontos são relevantes aqui, especialmente para os nossos propósitos: o papel do conflito de nível 2 e o lugar da política nesta demarcação.

2.4.2 A dimensão ontológica do conflito

Defendo que a partir do que Taylor entende 1) por ontologia e 2) por suas críticas às teorias liberais procedimentais, é possível estabelecer uma ontologia do humano (tal como o próprio autor defende), mas ontologia temporalizada em termos de conflito, tendo por consequência, o lugar da política enquanto embate de bens na definição de seu próprio campo de atuação.

Primeiramente, cabe a pergunta: “por que ontologia?”. No primeiro capítulo foi adotada uma primeira definição mais geral para o termo, a saber: um campo orientador de compreensão de nossas práticas e, posteriormente, na seção precedente, foi afirmado que a riqueza do pensamento tayloriano consistia justamente na abertura de um campo de ordenação enquanto conflito de segundo nível. Precisamos, neste sentido, analisar a articulação possível entre estes dois pontos.

Ontologia, a partir do pensamento de Charles Taylor, diz respeito à explicação da realidade, mais especificamente, explicação da ordenação da realidade moral. Significa dizer que há uma ordem a partir do qual, pensamentos, questionamentos, julgamentos, avaliações e valorizações aparecem de um modo, e não de outro, na tentativa de fornecer sentido, inteligibilidade, à nossa experiência no mundo. Isto envolve, por seu turno, uma compreensão de si no interior das práticas, expressa na busca de sentido. É esta busca que orienta o homem no mundo e com o mundo, isto é, permite perceber o seu lugar em meio à convivência com os demais, estabelecendo laços de pertencimento e identificação; especialmente, renovando sempre estes modos de aparecimento de sentido ao longo da própria busca. E é em meio à orientação do homem no mundo a partir de uma ordem que a explicação da realidade é possível. Mas, tal possibilidade não requer uma explicação definitiva acerca de nossa condição e da realidade. Antes, ela depende de uma série de conexões a serem reelaboradas

em diversos momentos, não por acúmulo de discernimento sobre as práticas e tampouco por uma espécie de progresso enquanto enriquecimento necessário de explicação. A temporalidade, aqui, não é linear; e sim depende da necessidade sempre premente de reelaboração destas conexões para a orientação. Tais reelaborações se dão no modo de articulação e a necessidade se conforma no acontecimento da indagação, cuja forma exemplar reside nas perguntas: “o que é a boa vida?” e “qual a condição do homem no mundo?”.

Decerto, a segunda pergunta é debitária em certa medida da primeira. E isto porque responder em que consiste uma boa vida está longe, como por vezes um olhar moderno pode entrever, de se restringir aos valores esposados por um indivíduo ou um grupo de indivíduos para a explicação de suas práticas e códigos. De modo bem diverso, ela aponta para totalidade da compreensão do homem no e com o mundo e, embora o seu foco seja moral, não se limita a uma esfera específica da realidade, incidindo sobre como orientar-se de maneira mais geral. E isto se dá graças ao acento nas motivações ou fontes que alimentam a orientação. Assim, muito mais do que a esfera da moral e da ética, do conhecimento, a questão sobre a vida boa diz respeito a como as diferentes formas de respostas pressupõem um mundo comum e ordenado. Neste sentido, quando Taylor critica as teorias procedimentais está, sobretudo, questionando a ideia que as sustenta, a saber, a de que é possível fazer uma separação entre os diversos âmbitos da realidade e isto só se mostra viável quando a pergunta sobre a boa vida é subsumida em códigos ou, nas palavras do autor, nas regras de obrigação. De fato, se seguirmos o pensamento tayloriano, as relações são muito mais estreitas do que parecem ser.

Dado que a ordem já remete ao acontecimento dos modos possíveis de compreensão, não é algo puramente arbitrário, o que não acarreta, por seu turno, em alguma forma de determinismo. A articulação também depende da ação humana, a qual só se dá a partir de uma conformação específica deste arcabouço a que denominamos ordem ou ordenação. Esta relação de dupla via constitui o próprio percurso de orientação na busca de um sentido para as práticas na forma de explicá-lo, não como descrição neutra de fatos independentes, mas enquanto compreensão de si ao mesmo tempo em que se compreende o mundo através das articulações elaboradas e reelaboradas. É nesta constante articulação (não arbitrária e tampouco determinista) para orientação, a partir de uma ordem, que podemos vislumbrar a própria temporalidade de aparecimento das fontes a serem articuladas. Como dito anteriormente, ela não se dá por acúmulo ou ainda por uma progressiva aprendizagem segundo um horizonte de perfeição. Ao contrário, Taylor a pensa em termos de narrativa, de uma forma mais geral e de biografia, de uma perspectiva mais estrita.

Pensar em termos de narrativa para explicar a história dos modos de articulação em uma conformação específica significa levar em consideração três aspectos: a forma de contar, as circunstâncias em jogo e os atores envolvidos. O primeiro aspecto é sobre a não linearidade deste tempo. Ainda que ela se estruture em termos de início, meio e fim (e isto fica claro quando falamos de biografias – do nascimento à morte), eles não são estados fixos desenvolvidos progressivamente a partir do encadeamento de causas necessárias. E isto porque compreender quem somos envolve recontar certos momentos à luz daquilo que seja valioso, por vezes redefinindo certos caminhos ou rompendo o próprio percurso e, conseqüentemente, reescrevendo quem somos. O ato de perdoar e prometer são bons exemplos. Como bem percebeu Arendt, eles, cada um a seu modo, rompem com a estrutura de linearidade, bem como evidenciam o caráter fluido do tempo, que se conforma na própria ação:

Se não fôssemos perdoados, eximidos das conseqüências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre vítimas de suas conseqüências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço. Se não nos obrigássemos a cumprir nossas promessas, jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar, desamparados e desnorteados nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e equívocos – trevas que só a luz derramada na esfera pública pela presença de outros, que confirmam a identidade entre o que promete e cumpre, poderia dissipar. Ambas as faculdades, portanto, dependem da pluralidade; solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são, no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma (ARENDR, 1989, p. 249).

O exemplo supracitado ilustra bem a proposta na medida em que mostra a relação estreita entre a prática humana e o modo de se compreender por meio da prática. Os atos de perdoar e de prometer dependem da ação do agente e são dirigidos a outrem, ou seja, dependem de um espaço onde se compartilha compreensões comuns que tanto identificam o agente enquanto tal quanto o colocam em uma comunidade. Ademais, estes tipos de ações supõem uma quebra na estrutura linear ou progressiva. Com o perdão apagam-se eventos passados, ultrapassando a irreversibilidade do que já ocorreu; com a promessa, a imprevisibilidade do futuro ganha algum horizonte de orientação. Note-se que são atos que reelaboram as conexões de sentido, alterando a forma da narrativa. Aquele que perdoa ou aquele que recebe o perdão podem redefinir o curso de suas ações a partir de outras fontes, dizer novamente quem se é. E o mesmo ocorre para a promessa. A espera da promessa cumprida por outro move uma cadeia de expectativas e comportamentos, fornecem o *télos* de suas ações, assim como quem prometeu tem de se manter firme, se colocar enquanto unidade frente à multiplicidade de circunstâncias que engendram o caminho de orientação. Logo, a

forma de se compreender muda porque mudam as fontes motivacionais para responder o que consiste uma boa vida.

Certamente a temporalidade aludida por Taylor não se restringe a uma biografia específica, mas a nossa própria compreensão histórica de explicação da realidade. Se, como foi afirmado, Taylor se distancia da ideia de que a temporalidade é definida por relações causais necessárias, a narrativa envolve uma espécie de genealogia. No caso da teoria do filósofo canadense, envolve a genealogia, na forma de aparecimento, de certas fontes que constituem o *self* moderno, tal como expresso em *As fontes do self: a construção da identidade moderna*:

Para evitar um mal-entendido muito grande, gostaria de dizer uma palavra sobre minha forma de ver as causas diacrônicas em geral. Os tipos de ideias pelas quais estou interessado aqui – ideais morais, entendimentos da condição humana, conceitos do *self* – existem em sua maior parte na nossa vida por meio de sua impregnação na prática. Por “prática” quero referir-me a algo extremamente vago e genérico: praticamente qualquer configuração estável de atividade compartilhada, cuja forma seja definida por certo padrão de obrigações e proibições, pode ser uma “prática” para meus objetivos. Nossa forma de disciplinar os filhos, cumprimentar-nos na rua, tomar decisões grupais por meio do voto em eleições e trocar coisas nos mercados, tudo isso é prática. E existem práticas em todos os níveis da vida social humana: família, cidade, política nacional, rituais de comunidades religiosas e assim por diante (TAYLOR, 1997, p. 266).

Deste modo, “a construção da identidade moderna” está impregnada de narrativas acerca das diversas práticas em suas mais diversas relações. Não há, portanto, um quadro estabelecido em um passado fixo, o qual é condição necessária para que o presente seja determinado de uma maneira específica e assim por diante, como se houvesse uma razão anterior à própria história, ou imbuída no curso da mesma. O que Taylor defende, ao contrário, é que a inteligibilidade se manifesta no interior das próprias práticas que perfazem o campo de busca de sentido. É, inclusive, desta maneira que se apresenta o segundo aspecto presente na narrativa, qual seja, o papel das circunstâncias.

Anteriormente afirmei sobre o caráter fluido da narrativa, possibilitando novas formas de se contar, explicar, determinados eventos, por conseguinte, modificando o modo como agente compreende a si mesmo. E isto porque também toda narrativa pressupõe alguma disposição do narrador, isto é, uma disposição do agente. É por meio dela que se estabelece o melhor modo de explicar questões em torno de sentido, para explicar a realidade. Logo, ela é sempre afetada e também afeta o narrador, se contrapondo a um olhar imparcial de fora das próprias práticas.

Em terceiro lugar, a narrativa envolve outros atores, ou seja, ela pressupõe um campo compartilhado, pois como também afirmado no primeiro capítulo, uma biografia para ser

contada necessita da interação de outros agentes. Em outros termos, nossas narrativas se entrecruzam significativamente com outras narrativas e igualmente através destas podem ser reelaboradas. Por entrecruzamentos não se pretende dizer apenas que nossas histórias de vida envolvem outras pessoas porque temos diferentes tipos de laços com elas. Mais fundamentalmente, dependemos em boa medida das conexões feitas por narrativas distintas para compreender a nossa enquanto tal. Assim, as relações que temos com os demais circunscrevem o próprio modo de atuação que temos em nossa biografia, implicando a maneira como nos orientamos a respeito da pergunta sobre a boa vida e o nosso papel, condição, no mundo. Com efeito, se tomarmos mais uma vez o exemplo fornecido por Arendt em *A condição humana*, ele nos leva a perceber como as práticas só são inteligíveis à luz de uma comunidade de homens. Perdoar ou cumprir promessas requer o reconhecimento desta ação, bem como a identificação do agente que pratica esse tipo de ação. Por este motivo, a filósofa enxerga nessas ações faculdades políticas por excelência, uma vez que precisam se concretizar em um espaço público, no interior do qual laços de pertencimento se estreitam e a própria vida em comunidade pode ser mais uma vez reafirmada.

Se a “ontologia do humano” de Taylor deve ser entendida segundo uma temporalidade específica, narrativa, enquanto forma de aparecimento das conexões das fontes morais que nos constituem em meio às práticas, resta saber em que medida ela também pode ser entendida desde a perspectiva do conflito. Com efeito, a linha argumentativa para esta questão gira em torno da forma como podemos realizar conexões, isto é, articular nossas fontes de modo a responder da melhor maneira possível a questão sobre a boa vida. Primeiramente é necessário ressaltar que articulação das fontes morais não pode ser entendida como alguma espécie de consecução de interesses e isto porque elas não são propriedades valorativas de um agente voluntarista, isto é, definido única ou primordialmente por seu caráter volitivo. Antes, o *self* se constitui na própria constituição das fontes e elas estão tão entranhadas em si que se impõem enquanto tais. Ao mesmo tempo, contudo, elas não determinam o agente de todo; e sim dependem da ação dele mesmo para realizar arranjos e rearranjos destas fontes. Há, pois, uma relação mútua.

Por meio destes arranjos elaboramos (sempre de forma compartilhada, ainda que o interlocutor não se apresente diretamente) respostas às indagações, ou seja, aos dilemas que sobrevêm ao agente. Muitas vezes, essa ação envolve o abandono, a exclusão, de fontes estabelecidas, ou mesmo reapropriação das mesmas, e ainda novas apropriações de outras que não se colocavam como tais. Todos estes movimentos envolvem uma modificação do agente, nem sempre voluntária. Em outras palavras, é graças aos dilemas ou problematizações, que o

solo sedimentado da ordenação de sentido pode ser reconfigurado. É neste sentido, que o pensamento de Taylor pode ser entendido como uma ontologia temporalizada do humano a partir do conflito. Este conflito ontológico é o que possibilita a explicação da realidade. Explicação esta que tenta responder sobre a boa vida e, ao fazer isso, já circunscreve a condição de homem no mundo, de maneira objetiva, isto é, não está restrita a interesses particulares, ou perspectivas sobre o mundo e tampouco não é entendida a partir de um arcabouço conceitual fora da própria prática⁶⁵.

2.4.3 O lugar da política

Entender o lugar da política a partir do pensamento tayloriano requer voltarmos-nos uma vez mais a sua crítica ao procedimentalismo liberal. Se levadas seriamente, elas evidenciam não apenas a insuficiência do liberalismo deste tipo – Taylor as denomina de teorias da obrigação ou da normatividade – mas a impossibilidade mesma de se pensar política de forma integral, para além da centralidade das regras do direito. Isto não quer dizer, evidentemente, a negação aos direitos individuais, e sim, antes, contestar a sua centralidade para se pensar a política desde a perspectiva filosófica. E, se boa parte da defesa de estabelecimento do liberalismo procedimental reside em conjugar os princípios de liberdade e igualdade ao fato do pluralismo, cabe à teoria tayloriana fornecer uma alternativa sem deixar à margem as questões que ele levanta. Para isto, é necessário considerar, desde a crítica ao procedimentalismo, como articular uma política substantiva com as várias formas de vida. A alternativa oferecida por Taylor às teorias procedimentais é a possibilidade de estabelecer o lugar da política sem desconsiderar os bens que a alimentam, deslocando os princípios reguladores que regem as regras guiadas pelo consenso para princípios constitutivos que definem esse lugar e, ao mesmo tempo, traçando as linhas de suas possibilidades.

Dado o que foi discutido na seção precedente acerca do conflito constitutivo da realidade moral, ou seja, a ideia de que há uma ordenação substantiva a partir da qual bens são articulados objetivamente para a explicação de nossa condição no mundo, marcada pela pergunta sobre a boa vida, precisamos analisá-la desde a relação entre governantes e governados. Tal relação, é importante frisar, não está restrita, segundo Taylor, à divisão do poder, mas primordialmente às várias maneiras de distribuição de poder, dentre as quais se destaca a chamada “sociedade civil”. Esta também não se limita às diversas formas de

⁶⁵ Voltaremos ao tema da objetividade no capítulo seguinte.

associação, mas especialmente a ações sem a necessária ação do governo. A política enquanto prática que também pergunta sobre a boa vida, se compreende enquanto condições de realização de certos bens em um contexto específico, isto é, se pergunta sobre as condições de existência para a prática comunitária efetiva, ultrapassando a evidência e o cumprimento das regras. O liberalismo, enquanto uma tradição que visa oferecer respostas à questão do sentido, podendo ser remontada até as teorias de Grotius e Locke a respeito do direito natural, faria parte de uma ordenação moral moderna uma vez que não deixa de se ancorar em avaliações para circunscrever o campo de realização da conduta humana. Mais do que definir as regras de um direito natural, ela proporcionaria uma resposta mais ou menos adequada acerca do sentido de nossas práticas.

Vejamos primeiramente em que consiste uma ordem moral para Taylor:

What an understanding of moral order adds to an awareness and acceptance of norms is a identification of features of the world or divine action or human life that make certain norms both right and (up to the point indicated) realizable. In other words, the image of order carries a definition not only of what is right, but of the context in which it makes sense to strive for and hope to realize the right (at least partially) (TAYLOR, 2005a, p. 8-9).

No caso da modernidade, a ordenação que confere base ao imaginário social da contemporaneidade⁶⁶, a despeito de suas transformações internas, ainda está ancorada nas ideias de respeito mútuo e liberdade. Elas, portanto, conformam o campo de atuação política e pública de tal forma que sua compreensão depende inteiramente destas ideias tanto a respeito das normas estabelecidas quanto o que as torna assim e não de outro modo. Em outros termos, são graças às articulações possíveis desses dois conceitos (possíveis a partir dos bens orientadores de sentido, ontologicamente enquanto conflito) que respostas para alcançar sua realização se estabelecem. Suas transformações internas são as tentativas de responder e explicar os problemas que emergem no interior das interações, mas ainda assim repousam nos conceitos de liberdade e igualdade. Desta maneira, eles não são apenas valores políticos se por isso se pensá-los à luz de princípios neutros, mas sim já apontam para como as ações podem ser reguladas e compreendidas a partir dos problemas que se impõem para nós.

Dentre os problemas que emergem na contemporaneidade, o pluralismo ganhou destaque neste trabalho. Ao abrir um campo de possibilidades para repensar os alicerces manifestos pelo respeito mútuo e pela liberdade, nos move a novas considerações acerca de

⁶⁶ O termo “imaginário social” é uma apropriação da mesma expressão de Benedict Anderson, consistindo, em linhas gerais, na compreensão comum que possibilita práticas compartilhadas e um sentido de legitimidade destas práticas de forma amplamente compartilhada (Cf. TAYLOR, 2005b, p. 23). Neste sentido, não se concentra na análise de ideias e instituições, mas, fundamentalmente, no modo como determinadas práticas ganham sentido, isto é, quando não conseguimos nos definir e definir nossas relações sem prescindir de um solo comum.

explicação de nossa condição no mundo. Para Taylor, o pluralismo mais do que um dado em nossa época, é uma configuração possível de uma ordenação moderna, constitutiva e constituinte de nossos pensamentos e ações com e no mundo, de forma compartilhada. O que poderia ser um impasse para a teoria do filósofo canadense, segundo uma leitura centrada na ideia de neutralidade e imparcialidade, é o rearranjo de bens possíveis através de distinções qualitativas apontando para a inevitabilidade de certas bases para oferecer uma explicação satisfatória de nossa realidade moral. Isto contradiz a ideia segundo a qual o pretenso comunitarismo de Taylor implica cegueira às diferenças, dado seu acento na ideia de comunidade. De forma análoga, também é necessário ter muito cuidado com o lugar da discussão da política do reconhecimento no contexto do pensamento do autor.

Taylor está longe de defender qualquer espécie de homogeneização política ao argumentar em favor de uma comunidade que compartilha bens. Antes, sua pretensão é chamar atenção para o caráter inescapável de que nos movemos por compreensões comuns em sentido amplo, isto é, há um arcabouço cujas ações e pensamentos repousam, cujas práticas e instituições se estabelecem. A igualdade, então, na forma do respeito mútuo é uma possibilidade de resposta a nossa orientação no mundo, orientação esta partilhada a ponto de desenvolvermos teorias a seu respeito, a ponto de fundarmos práticas. Por isto, tanto ela quanto o conceito de liberdade promovem a constituição de laços de pertencimento. O liberalismo não foge a este raciocínio assim como Taylor não o deixa de lado. A questão crucial (e por isto suas críticas serem dirigidas especialmente ao procedimentalismo) diz respeito à defesa de que a liberdade e igualdade, articuladas para responder os dilemas do pluralismo, não é adequada. E isto não significa a rejeição necessária ao sistema liberal, mas sim a relação necessária entre igualdade, liberdade e neutralidade. Isto porque a distribuição de poderes não está restrita na elaboração e execução de leis e tampouco está afastada de considerações acerca do melhor ou pior modo de conduzir uma vida.

Assim, o espaço público⁶⁷ tem um papel capital para o lugar da política, pois não está centralizada no reconhecimento, produção e execução de regras de obrigação. Ao contrário, é o lugar no interior do qual laços de pertencimentos são reforçados, compreensões comuns se estabelecem e podem ser reelaboradas. É em certo sentido algo muito próximo ao que Hannah Arendt afirma acerca da esfera pública em suas duas identificações: tudo o que possui a maior

⁶⁷ Por espaço comum, público, Taylor define: “quando as pessoas se reúnem num ato concentrado para algum propósito, seja ele o ritual, a fruição de um jogo, a conversação, a celebração de um evento importante. Seu foco é comum, em vez de meramente convergente, por ser parte daquilo que é comumente compreendido, que as pessoas estão presentes com vistas ao objeto comum, ou propósito comum, juntas, em vez de cada pessoa simplesmente estar, a partir de si mesma, preocupada com a mesma coisa.” (TAYLOR, 2000, p. 280).

divulgação possível, de ser ouvido e visto por todos, e também o próprio mundo, aquilo que é comum a todos (Cf. ARENDT, 1989, p. 58-68). Isto significa que a política está na possibilidade de se compartilhar um mundo comum, isto é, de se orientar nesta realidade, já dada, anterior ao nosso nascimento e além de nossa própria morte, através daquilo que é valioso. Compartilhar um mundo pressupõe conviver, especialmente na modernidade, com diferentes modos possíveis de orientação, perfazendo a multiplicidade (mas não infinidade) de práticas, ou seja, um mundo plural, mas ordenado, com fronteiras definidas (ainda que sejam fluidas). Porque a pluralidade de formas de vida são elaborações ancoradas em uma ordem que é comum, e esta ordem se expressa efetivamente no espaço público, onde se colocam à prova a busca pelo entendimento.

O espaço público é o lugar dessa busca, não se limitando à ideia de um consenso. Certamente, a decisão sobre problemas concernentes aos cidadãos tem de ser estabelecida em algum momento, e o é de fato. Entretanto, mais importante que o horizonte do consenso – crucial para as teorias procedimentais – são os desdobramentos até a tomada de decisão, pois eles abrem o campo para embate não apenas de interesses e valores divergentes, mas fundamentalmente, possibilitam o rearranjo valorativo (em termos de bens constitutivos) a partir das distinções que fazemos, distinções estas que guardam em si um padrão compartilhado. Talvez este posicionamento explique em alguma medida o que Taylor afirma em seu texto *O que significa secularismo?*, de 2011.

Neste texto, Taylor investiga, *grosso modo*, como o conceito de secularismo (exaustivamente trabalhado em seu livro *A secular age*) não deve ser confundido com a ideia de um desenvolvimento histórico de modos de racionalização, acarretando na impossibilidade de se estabelecer equivalência entre o movimento de secularização e a concepção de Estado laico. O interessante desse texto para nossos propósitos reside justamente na defesa tayloriana acerca da não indissociabilidade entre os bens que movem os discursos públicos e a deliberação governamental, na execução de leis. Assim, por mais que exista a necessidade de um Estado laico disso não se seguiria que o discurso público em geral e o discurso do parlamento devem ser eles mesmos imparciais, pois a linguagem já se assume em termos de avaliação:

O Estado não pode ser nem cristão, nem muçumano, nem judeu, mas pela mesma razão também não deve ser nem marxista, nem kantiano, nem utilitarista. Evidentemente, o Estado democrático terminará aprovando leis que (no melhor dos casos) refletem as convicções reais dos seus cidadãos, as quais serão ou cristãs ou muçulmanas, e assim por diante, através de toda a gama de visões sustentadas em uma sociedade moderna. Porém, as decisões não podem ser enquadradas de uma forma que dê reconhecimento especial a uma dessas visões. Isso não é fácil de fazer;

as linhas são difíceis de traçar, e devem ser traçadas sempre de novo. Mas tal é a natureza que é o Estado secular moderno (TAYLOR, 2011, p. 186).

Ainda que estejamos condenados a um consenso sobreposto (Cf. TAYLOR, 2011, p. 183) porque precisamos aprovar leis, ele não define o próprio jogo democrático, constituído por uma variedade de arranjos qualitativos acerca da vida boa, em termos comunitários. Mais do que o horizonte do consenso, Taylor parece evidenciar que o desdobramento das divergências não pode ser subsumido ao procedimento, posto que tenta responder de forma mais ou menos articulada sobre a possibilidade de realização do bem comum. E comum não porque seja um agregado de opiniões, mas porque pressupõe um diálogo mais amplo, só possível no espaço público. Não é trivial, inclusive, a importância atribuída aos espaços fora da atribuição do Estado, como a economia de mercado e a esfera pública, além da própria soberania popular. Embora não operem diretamente com a relação governante e governados, há dinâmica nas distribuições de poder. O consenso, desta forma, está atrelada à decisão e implementação de leis e, por isso, as teorias procedimentais poderiam, em princípio, se abster em alguma medida dos bens orientadores, porque o foco é a constituição das regras. No caso do pensamento tayloriano, o foco reside na trajetória da discussão, na articulação dos bens inevitáveis para determinadas decisões.

A esfera pública, então, ganha destaque nos escritos de Taylor (2000, 2005b, 2011) porque aponta para os dois caminhos do público, delineados por Arendt, especialmente o segundo. Em outras palavras, é na esfera pública que se evidencia a realidade enquanto espaço compartilhado de orientação tipicamente moderno por excelência. Neste sentido, Taylor afirma sobre a esfera pública:

[...] um espaço comum em que os membros da sociedade se congregam, por meio de uma variedade de meios (impressos, eletrônicos), bem como em encontros diretos, para discutir questões de interesse comum – para assim poder ser capazes de formar uma ideia comum sobre essas questões. Digo “um espaço comum” porque, embora os meios sejam múltiplos, o mesmo ocorrendo com os intercâmbios que neles ocorrem, se julga que estes estão em princípio intercomunicando-se. A discussão que podemos estar vendo na televisão agora trata daquilo que foi dito no jornal pela manhã, que por sua vez relata o debate radiofônico de ontem e assim por diante. É por isso que costumamos falar da esfera pública no singular (TAYLOR, 2000, p. 277)⁶⁸.

A esfera pública, no interior de sociedades democráticas, é o lugar por excelência da política porque desvela a realidade a partir da qual nos encontramos, desvelando com ela a aparição de bens imprescindíveis para a sua própria explicação. Orientar-se no mundo, se perseguimos a argumentação de Taylor, leva inevitavelmente a uma discussão pública. Esta, mais do que a esperança de um consenso, é a evidência do conflito, isto é, o embate de

⁶⁸ Essa mesma passagem se repete quase literalmente em TAYLOR, 2005b, p. 83.

respostas acerca da boa vida: propostas diferentes, mas sedimentadas em um solo comum porque se movem pela problematização de certas questões que nos são inescapáveis. Neste sentido, a crítica ao liberalismo procedimental aparece menos como uma proposta comunitária e mais como uma forma de defender a democracia sem deixar em segundo plano aquilo que nos constitui de um modo específico, daí o conflito ontológico do próprio campo político e moral.

Isto requer, naturalmente, algumas considerações. A primeira delas é pensar no modo como a objetividade dos bens, desenvolvida por Taylor, pode dar conta desta dinâmica do conflito sem se perder no relativismo ou de um determinismo extremo. Em outras palavras, nos leva a considerações sobre o modo de fazermos avaliações enquanto explicações da realidade moral, e não como projeções, frutos de interesse, ou meras opiniões sobre os nossos dilemas práticos. Isto, por seu turno, é crucial para a defesa de qualquer projeto crítico à luz do pensamento tayloriano porque envolve a objetividade dos julgamentos que realizamos em um mundo compartilhado. Por este motivo, cabe na parte final desta tese, discutirmos a relação entre objetividade e conflito na ontologia do filósofo, a partir da análise de três conceitos fundamentais no pensamento de Taylor: os bens constitutivos, as avaliações fortes e a articulação.

2.5 Conclusões preliminares

O presente capítulo se encaminhou pelos desdobramentos do debate liberal-comunitário através dos conceitos de interesse, bem e valores e conflito, levando-nos a um passo anterior das defesas analisadas entre Rawls e seus críticos. O objetivo dessa análise foi duplo: em primeiro lugar, perceber como tais conceitos vão além dos embates de 1980, sendo ainda relevantes nas discussões posteriores sobre o pluralismo, no qual o multiculturalismo é o exemplo mais notório. Assim, todas as saídas à questão das políticas identitárias, entendidas pelas categorias da tolerância e/ou reconhecimento, se nutrem em boa medida da agenda liberal-comunitarista. Em segundo lugar, eles evidenciam como a própria política e, conseqüentemente, o juízo sobre práticas se ancora no interior dessas discussões. E, aqui, a chamada prioridade do justo sobre o bem tem um papel importante na medida em que nos mostra as articulações destes diferentes conceitos.

Como alternativa à saída liberal (procedimental), a teoria de Taylor, ao invés de deixar à margem a motivação de nossas ações, coloca-a no centro da discussão, abrindo a possibilidade de se pensar o lugar da política a partir de uma ontologia do humano. Neste

sentido, em resposta à pergunta feita na seção 2.1.3, a respeito da viabilidade de se discutir a política filosoficamente, é de fato afirmativa, mas sem se furtar ao conteúdo substantivo que rege nossas práticas de uma forma geral. Se se admite que a ontologia nos termos taylorianos é uma teoria satisfatória, precisamos esclarecer um ponto cambiante em seu pensamento, a saber, a ideia de objetividade dos bens, pois é ela quem garante a própria objetividade do juízo político e, conseqüentemente, o projeto crítico à luz da argumentação de Taylor. Decerto este não é um caminho fácil, sendo necessário analisarmos com mais cuidado sua própria ontologia como uma explicação da totalidade moral.

3 CONFLITO E CONDUTA DE VIDA: PARA UMA CRÍTICA DA ARTICULAÇÃO

Os capítulos anteriores se encaminharam, através do pluralismo em sociedades contemporâneas, para nos oferecer um arcabouço consistente a fim de pensarmos sobre a possibilidade de encetar um projeto de crítica, enquanto julgamento de práticas. Tal projeto, inspirado na linha argumentativa tayloriana, tem o fito de colocar a motivação – enquanto fontes morais – no bojo de uma investigação filosófica que parte de um campo ontológico do conflito para se pensar o lugar da política na atuação dos homens no mundo.

Vimos, no capítulo anterior, que a política se define como um campo de busca de compreensão comum, conferindo sentido à pergunta “o que é uma boa vida?”. Esta, por sua vez, como argumentado, não pode ser tomada em seu caráter privado, mas a partir de uma ordem comum que se impõe a nós, possibilitando a explicação da realidade moral (em sentido amplo)⁶⁹. Neste sentido, Taylor resgata dos antigos a questão do bem, não como um valor a ser esposado por um indivíduo ou um grupo particular, mas como possibilidade de explicar nossos pensamentos e ações no interior da filosofia prática, sem destituí-lo de objetividade. Por isto, o termo explicação. O modo de explicação não poderá ser, como aludido nos capítulos 1 e 2, neutro, no sentido de afastamento desta realidade. Há, portanto, uma linguagem que precisa ser desenvolvida através dos próprios bens que mobilizam a explicação⁷⁰, caracterizando, assim, o campo da *práxis*. E, como o agente que explica já está inserido nesta dinâmica, ele também é o objeto da investigação, não deixando à margem o problema moderno da ação do homem no mundo, homem este com a capacidade de decidir por si. Em outras palavras, a explicação da realidade prática depende de uma consideração da relação inextrincável entre o agente moral e os bens.

É, pois, no interior desta relação que se manifesta o conflito próprio das práticas humanas, não apenas no campo de uma biografia ou comunidade específica, mas igualmente

⁶⁹ Taylor não faz distinção entre os termos ética e moral. Assim, seguindo o posicionamento do filósofo canadense, também os tomarei como sinônimos, salvo se se referirem ao pensamento de autores que façam esta distinção, tais como Habermas e Rawls, por exemplo.

⁷⁰ Boa parte da crítica que Taylor incide sobre esse modelo de linguagem neutra, herdeira da uma tradição epistemológica específica, do século XVII e cujo grande representante seria John Locke, é fomentada pela ideia de que o discurso das ciências naturais tem como base tal pretensão, culminando na prioridade da chamada “razão instrumental”. Contudo, essa visão parece muito problemática (e por vezes ingênua), dadas as discussões no interior da própria filosofia da ciência e da filosofia da natureza, a partir do pós-guerra. A este respeito há uma discussão bastante interessante entre Taylor e o antropólogo Clifford Geertz, a respeito da objetividade das ciências naturais em TULLY, 1994. O texto de Geertz, intitulado “The strange estrangement: Taylor and the natural sciences”, compreende as páginas 83-95, da coletânea e a réplica de Taylor encontra-se nas páginas 233-236.

no interior de nossa tradição de pensamento, apontando para o modo de compreensão de nossas ações em geral. Entretanto, ao invés de ser um entrave para a pretensão de se estabelecer as linhas mestras de um projeto crítico, a partir de Charles Taylor, o conflito aparece como a possibilidade mesma de julgamento. Certamente, não o será no modelo das teorias liberais procedimentais, oriundas especialmente de Kant, ou ainda se reduzir a um ideal perfeccionista que norteiem as sociedades democráticas. Antes, tal projeto terá o propósito de compreender a dinâmica das motivações em um campo de compreensão de sentido. Dinâmica porque se refere a uma temporalidade específica e sentido porque diz respeito ao modo como somos.

Este capítulo pretende, portanto, analisar de maneira mais aprofundada certos conceitos do pensamento de Taylor, cruciais para pensarmos na possibilidade de um julgamento com bases substantivas e que responda as demandas do pluralismo contemporâneo. São eles: os bens, as distinções qualitativas e a articulação. A definição dos bens nos permitirá tanto um afastamento da noção de valor quanto um encaminhamento para a ideia de compreensão comum como uma forma de compartilhamento de conceitos. Graças à compreensão podemos vislumbrar o próprio horizonte da política enquanto um modo de estar junto, se orientar sobre bases comuns, no mundo. Esta discussão, por seu turno, nos conduzirá à questão do estabelecimento e sedimentação de redes conceituais, possíveis no interior das distinções qualitativas, ou avaliações fortes. É, pois, o par bem/distinção qualitativa que nos fornece os subsídios para a temática da objetividade da explicação da realidade moral e, por conseguinte, do julgamento. Finalmente, é desta relação indissociável que se nos coloca um projeto crítico a partir do conceito de articulação, nas tentativas de buscar a melhor orientação de sentido para nossa pertença no mundo.

3.1 Bens e compreensões comuns

O primeiro passo da análise consiste no detalhamento do conceito de bem. Pretende-se neste momento verificar que mais do que valores individuais, a teoria de Taylor propõe uma base substantiva de compreensão comum, ou seja, um campo compartilhado de sentido. Para isto, faz-se necessário ressaltar a importância do papel que a motivação, enquanto fontes morais, tem para sua linha argumentativa. As fontes não apenas são os móveis para ação do agente, mas as constituem de um modo específico. É, pois, no entrecruzamento de diversos bens que se coloca em evidência aquele que pergunta sobre a boa vida, isto é, o agente moral e político. Ao mesmo tempo, ao buscar a resposta para esta questão, o agente também está em

certa medida elaborando quais bens o movem. É desta dupla via que devem ser entendidos os bens constitutivos. Eles não são externos ao agente, porém disso não se segue que dependam integralmente do mesmo para se estabelecerem.

Por não estar em um plano fora da vida e tampouco ser uma projeção ou fruto do interesse de um ou mais indivíduos particulares, eles são “irredutivelmente sociais” (TAYLOR, 2000) na medida em que são compartilhados de forma profunda. Significa dizer que os bens abrem um campo compreensivo de entendimento mútuo, diferente de uma convergência de interesses. E isto porque o próprio agente não pode ser pensado a partir de um viés puramente voluntarista, aquele que intervém em um mundo já estabelecido (neste caso, por sua vontade), visto já supor um distanciamento entre ambos. Ao contrário, como veremos adiante, os bens constitutivos devem ser pensados enquanto uma rede conceitual pública em constante redefinição através do exercício de compreender.

3.1.1 Bens e fontes morais

Central ao pensamento moral de Taylor, a motivação ocupa um lugar de destaque em seus escritos, isto é, está presente como aquilo nos move a agir e pensar, de uma maneira e não de outra, mudando o foco da investigação moral e política na contemporaneidade, especialmente se pensarmos a partir dos principais nomes do liberalismo. Mais do que destacar a importância de certos aspectos preponderantes para a prática, Taylor visa investigar a dinâmica daquilo que nos mobiliza no interior de nossas decisões e deliberações. Ademais, ele pretende partir da aparição de tais decisões e deliberações sem estabelecer uma relação unívoca de nossas fontes em vista delas. A tarefa parece ser mais complexa na medida em que tenta rastrear a base de sustentação das ações e pensamentos morais e ampliando, conseqüentemente, o horizonte da realidade moral. A via argumentativa não reside apenas em nossas capacidades cognitivas, epistemológicas, de sabermos o momento de agir corretamente ou de identificar as melhores ações possíveis em dada circunstância, e sim se coloca também a partir do que nos é inescapável e valioso, daquilo que simplesmente não podemos abandonar. Em outros termos, o sentimento – “algo tão cambiante”, parafraseando Kant – ganha tanta importância quanto nossa estrutura cognitiva de organização.

A alternativa tayloriana não está, naturalmente, isenta de maior elucidação e precisa responder algumas questões, afetando diretamente o campo de atuação da moral e da política na filosofia. São elas, principalmente: “como estabelecer tais fontes, dada a sua própria diversidade?” e “em que medida essa defesa não esbarra com o caráter privado da

motivação?”, ou ainda, “a motivação pode ser objeto de investigação filosófica?”. Em outras palavras, Taylor precisa argumentar em favor do caráter público dos bens, sem tomá-los como propriedades de sujeitos particulares (algo semelhante ao que venho chamando de valor). Para isto, mais uma vez a ideia do conflito mostra-se crucial na medida em que é no interior dos dilemas que os bens se mostram enquanto tais. Se voltarmos, portanto, às perguntas precedentes, veremos que a interioridade moderna não gera necessariamente particularismos e que a diversidade pode ser pensada a partir de uma compreensão comum de base, promovendo a motivação enquanto problema filosófico, de maneira objetiva.

A obra que expressa em maior detalhe a questão do bem certamente é *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, de 1989. Logo em seu prefácio Taylor já expõe seus propósitos: analisar o desenvolvimento desta identidade moderna a partir do estreito vínculo entre a identidade e o bem, enfatizando a necessidade de colocar mais uma vez o problema de seu lugar na investigação filosófica. Significaria dizer que os diversos sentidos de *self* já carregam consigo concepções morais acerca do modo como o agente é, revelando, atrelada à pergunta sobre a boa vida, outra acerca daquele que faz a pergunta e tenta respondê-la desde o horizonte de sua própria orientação no mundo. Desta forma, falar sobre o que compreendemos por pensamento e ação humanos requer o entendimento das fontes que os alimentam constantemente a nos orientar, por conseguinte apresentando a própria história dessas tentativas de orientação.

A primeira característica que precisa ser observada é que não estamos falando de bem, ou bens fixos, isto é, que estejam apartados do tempo. Antes, eles se desdobram na própria história de nossas indagações – os dilemas práticos que tentamos responder de maneira a conseguirmos estabelecer inteligibilidade a nossas decisões. A realidade moral, ordenada de um determinado modo, é antes de tudo um espaço de indagações, pois é o campo no interior do qual os dilemas são compreendidos enquanto tais. Assim, as próprias perguntas mobilizam as respostas, as quais apontam para o que está na base de suas compreensões, na tentativa de explicação da condição do agente. Note-se que são tentativas de respostas, ou seja, isto não significa dizer sobre a inevitabilidade de decisão sobre os problemas de ordem prática. Ao contrário. Eles são ensaios na elaboração da resposta, podendo sempre correr o risco de fracassar. Todavia, ainda que fracassem, parece subjazer ao movimento desta tentativa mobilizadores que suportem a possibilidade mesma da resposta. Tais mobilizadores são, com efeito, comuns aos agentes, uma vez que abrem um campo de sentido, ou seja, um campo no qual procura-se orientar por meio de sentimentos, ações e pensamentos. Por isto, estas “intuições morais e espirituais” (TAYLOR, 1997, p. 16) não são concebidas apenas como

reações a determinados eventos, ou circunstâncias; antes, operam na base de nossa compreensão acerca de nossa realidade moral:

[...] quero considerar algumas concepções um pouco mais amplas do que aquilo que normalmente é descrito como a “moral”. Além de nossas noções e reações relativas a tópicos como justiça e respeito à vida, ao bem-estar e à dignidade das outras pessoas, *desejo analisar nosso sentido do que está na base de nossa própria dignidade, ou questões acerca do que torna nossa vida significativa ou satisfatória*. Estas poderiam ser classificadas como questões morais em alguma definição ampla, porém algumas estão demasiado ligadas ao respeito próprio ou muito identificadas com nossos ideais para ser classificadas como tal no léxico da maioria das pessoas. Referem-se antes ao que torna a vida digna de ser vivida (TAYLOR, 1997, p. 16. Grifos meus.).

Em outras palavras, Taylor se pergunta pelo que pressupomos na medida em que defendemos certos posicionamentos a despeito de outros, quando agimos de uma determinada maneira. Logo, ainda que sejam as chamadas intuições aquelas que mobilizam nosso modo de ser no mundo, não são qualquer tipo de reação. O alvo, aqui, é o que torna a vida valiosa, ou seja, o que nos leva a pensar sobre a importância do modo de conduzir a vida, diferenciando, então, de outras formas de reação, porque elas não se apresentam nem como uma exigência para dar sentido aos dilemas e tampouco são inexplicáveis. Significa dizer, portanto, que por um lado são reações profundas, as quais extrapolam um sentimento de caráter fundamentalmente privado, pois ela pode ser explicada e compartilhada. Por outro, é um modo explicativo a partir de uma linguagem substantiva⁷¹, isto é, sem esperar neutralidade ou imparcialidade no juízo, uma vez que ele é nutrido por suas próprias fontes. Em suma, tais reações podem ser objetos de investigação na medida em que são ideias, concepções morais, merecedoras deste tipo de sentimento e, por este motivo, nos levam a distinguir entre aquilo que é ou não significativo.

Mais do que apontar para a diversidade das fontes morais, Taylor pretende, assim, compreender seu fundamento, aonde elas levam enquanto reações a dilemas práticos. Uma fenomenologia dos sentimentos morais seria neste caso insuficiente porque vai além da descrição de nossas reações a determinadas circunstâncias. Inventariar nosso sentimento de

⁷¹ Taylor denomina tal linguagem de expressiva, oriunda da tradição romântica. Na verdade é um tema recorrente (Cf. TAYLOR, 1985a, 2005a, 2000) ao pensamento de Taylor para argumentar contra uma visão naturalista da linguagem, ou seja, imparcial e isenta de intervenções daquele que explica. Ao contrário, a proposta do autor é resgatar também essa linguagem para explicarmos a realidade moral, pois comunga a ideia moderna de interioridade (temos fontes morais interiores) com a possibilidade de torná-la pública em sua totalidade: “Expressar algo é torna-lo manifesto em determinado meio. Expresso meus sentimentos no rosto; expresso meus pensamentos nas palavras que falo ou escrevo. Expresso minha visão das coisas em uma obra de arte, talvez num romance ou numa peça de teatro. Em todos esses casos, tenho a noção de estar tornando algo manifesto e, em cada um deles, em um meio que tem certas propriedades específicas” (TAYLOR, 2000, p. 480). É, neste sentido, trazer à existência em sua completude (ou retirar sua obscuridade) através de um exercício de formulação no interior da conduta de vida. Voltaremos a este tema mais adiante.

culpa, vergonha, remorso, ou de bem-estar é apenas atestar para o fato de que estas reações contribuem para nossas ações e pelo que entendemos ser uma vida “digna de ser vivida”, mas pouco diria sobre o que a subjaz. A tarefa assumida pelo filósofo canadense é de perceber e compreender as conexões destas reações às elaborações feitas em nome delas: seja através de um tratado, de uma ação ou posicionamento específicos frente a uma situação singular, seja através de uma poesia ou de um quadro. A isto Taylor dá o nome de ontologia do humano: “As explicações ontológicas têm o estatuto de articulações de nossos instintos morais. Elas articulam as afirmações implícitas em nossas reações” (TAYLOR, 1997, p. 21). Dado que são as *nossas* reações, não é possível um distanciamento completo. Assim, de toda base para a existência destas diferentes reações é imprescindível o próprio agente. A ontologia ao explicar a realidade moral, a base implícita (na maior parte das vezes) de nossas afirmações e indagações morais, ao mesmo tempo diz respeito à condição humana, ou como diz Taylor, trata dos assuntos humanos (TAYLOR, 1997, p. 21). Logo, toda a pretensão à objetividade girará em torno do modo mais adequado de explicar essa base, de maneira inteligível, conseqüentemente, dando sentido à própria prática.

Mas, para que surja a possibilidade de tal percurso, faz-se necessária uma quebra com o hábito, isto é, algo precisa se desestabilizar em nossas explicações práticas. É, pois, diante de um problema que resiste ao modo de descrever e explicar aquilo que é valioso ao agente, que ele será impelido a procurar outras formas de respostas, ativando outros mobilizadores para responder mais plenamente o que é objeto de indagação. Isto garante tanto a diversidade das fontes morais quanto novas possibilidades. Ademais, se evidenciará outras que não sejam mais suficientes para a compreensão do problema, corroborando com a importância de um espaço de indagações, ou seja, de dilemas e conflito para a renovação da investigação da realidade moral. Neste sentido, a motivação, enquanto fontes morais, é central para o pensamento de Taylor. Mas, ainda assim, ela precisa ser colocada em evidência, pois dada sua diversidade e mobilidade, sozinha não garante nenhum tipo de conformação da ordem. Em outras palavras, a ordenação da realidade moral precisa ser conformada por essas fontes, através do rastreamento das conexões possíveis, ou seja, dos arranjos e rearranjos que promovam uma explicação adequada ao dilema.

Note-se que Taylor está reivindicando uma relação indissociável entre o agente, o mundo e o seu modo de se compreender no e com o mundo. Há uma ordenação da realidade moral que não pode ser moldada aos desejos do agente. As circunstâncias podem ser, de fato, um entrave para sua compreensão nesta realidade, resistindo a qualquer resposta indiscriminada. Mas, o agente também habita este mundo e, portanto, só se compreende no

seu agir sobre ele e ao pensar sobre o mesmo. Além disso, as fontes morais são suas e por isso é ele o responsável por fazer as conexões possíveis. Entretanto, disso não se segue de que a existência de tais conexões são produtos humanos, ou seja, resultado necessário de determinadas ações. Uma vez realizadas e sedimentadas, elas tornam-se mais uma vez a base motivacional sem a qual não podemos prescindir, estando além dos desejos ou interesses dos agentes. Deste modo, são estes três elementos, associados de forma inseparável, que estão no âmago da ontologia tayloriana como um todo.

Nesta complexa dinâmica se situa a teoria moral de Taylor e, dada a amplitude deste último termo para os propósitos do autor, ela não está restrita unicamente aos códigos de conduta, mas igualmente à atitude que temos e ao fim que projetamos para as respostas acerca de sentido. Desta forma, a investigação política não está à parte ou ainda dependente dessas considerações, mas se coloca no interior mesmo deste movimento. As elaborações que fazemos na prática pública, compartilhada, constituem e são constituídas pela sociedade civil, de um lado, e o Estado, do outro, além de outras forças que interferem na convivência entre cidadãos. Através de sua própria tradição de pensamento em seus lugares de origem e rearranjadas em outros contextos, estas elaborações apresentam formas de compreensão de ação compartilhadas. Não é trivial a atenção dispensada à formação da sociedade civil, por exemplo. Independentemente do Estado ser capaz de mobilizar práticas políticas através de compreensões públicas acerca do significado de uma vida comum, a participação popular é fundamental para manter a dinâmica viva. Certamente, nem sempre tais elaborações expressas nas perguntas se colocam deste modo, quando se colocam. A questão, todavia, é que essas compreensões promovem uma espécie de abertura para busca de sentido, isto é, uma base conceitual pressuposta ao caracterizar a vida comum⁷².

As sedimentações de nossas fontes morais que dão ensejo às compreensões comuns por meio das elaborações e reelaborações dos agentes são o que Taylor denomina bens. Eles são aquilo que está na base de nossas suposições a respeito da vida boa, sobre aquilo que merece nossa consideração. Portanto, através da leitura tayloriana, não há como falar sobre o

⁷² Certamente não podemos deixar de citar o crescente número de manifestações ocorridas no Brasil, a partir de maio de 2013. Em um primeiro momento como resposta ao aumento das tarifas do transporte público, tornou-se o estopim para uma série de reivindicações populares nas ruas de nosso país, tomando de assalto as autoridades. Longe de fazer uma análise pormenorizada e muito menos tentar fazer qualquer tentativa de prognóstico, o que se vê através de uma multidão insatisfeita, é a problematização de certos aspectos da política brasileira tais como: a representatividade, a república, e mesmo o significado de sermos brasileiros. Se seguirmos a trilha argumentativa oferecida por Charles Taylor, podemos entrever uma abertura para a reelaboração de pontos fundamentais para a política pública, podendo afetar de maneira significativa o modo de nos compreendermos politicamente. Para além das discussões sobre fascismos e movimentos legítimos, o que parece estar em jogo neste momento é o lugar público.

papel e o lugar dos bens em nossas práticas, sem recorrer ao tema da motivação, pois as fontes morais fazem parte do deslocamento das questões através dos dilemas. Ainda que sejam engendrados pelas circunstâncias, logo, alheios ao controle do agente, os dilemas antes de serem compreendidos precisam ser identificados enquanto tais. As fontes morais são nossa resposta para esta identificação, mas compreender o porquê de um dilema se apresentar de uma forma específica requer um aprofundamento destas fontes, só conquistada na relação entre os bens e a ação do agente. Convém, então, avançarmos para a definição de bens, defendida por Taylor.

3.1.2 Bens constitutivos

Como visto anteriormente, a identificação das fontes na constituição do agente moral não é suficiente para estabelecer uma teoria dos bens, mas o primeiro passo para a afirmação de sua necessidade. Uma fenomenologia da moral é importante na medida em que frisa este aspecto: a questão da motivação é incontornável para nossas ações no mundo e, no caso de Taylor, aponta para a urgência de sua investigação no campo filosófico, abrindo assim o campo para a tematização dos bens.

De forma genérica, bem está vinculado a tudo aquilo que é valioso, ou digno de admiração. Significa dizer que nos deixamos orientar por certas práticas ou ações porque elas têm relação direta com, dita em linguagem moderna, nossa autorrealização. Certamente, e já vimos isso nos capítulos anteriores, há uma discussão acirrada a respeito do quanto nos podemos definir filosoficamente em termos de autorrealização. Ademais, o pluralismo está fortemente presente para nos lembrar da impossibilidade de traçarmos um modo único e inequívoco de demonstração acerca do que nos faz felizes, satisfeitos, plenos. Em outras palavras, se tomarmos o *télos* apenas como sinônimo de utilidade ou “em função de”, não sairemos do lugar, não tendo nenhum sucesso em definir absolutamente o que entrevemos a agir e pensar de um determinado modo. Entretanto, se esse *télos* for tomado de uma forma mais ampla e em um quadro mais complexo, tal como o próprio espaço moral argumentado por Taylor, uma análise mais rica se apresentará.

A teleologia se apresenta não apenas como o fim, mas também como o seu início. Isto porque para respondermos em que consiste uma vida plena, ou valiosa, é necessário colocar a pergunta segundo alguns parâmetros iniciais. Para alguém afirmar a importância da amizade para uma boa vida, ela já pressupõe alguns elementos que a conduzem esta afirmação. Por exemplo, de que não podemos estar sempre sozinhos, de que a confiança e a possibilidade de

compartilhar momentos e coisas em comum são para imprescindíveis, dentre outros. Tais pressuposições, por seu turno, também visam o modo como nos orientamos em vista deste horizonte. Se a confiança é importante, cobrarei a verdade de mim e de minhas relações e estarei disposta a ouvir e a aprender com aqueles que me cercam, ainda que no dia-a-dia eu não consiga (pelos mais diversos motivos) realizar tais pressupostos. Esta dinâmica, contudo, está longe de ser instrumental. Não é uma estratégia a ser seguida à risca para o alcance pleno do objetivo – cultivar amizades. Isto porque o fim não é uma escolha deliberada e afastada dos demais pressupostos. Ainda, ela não está afastada do próprio agente que assim se coloca e responde a questão sobre a boa vida. Quando Taylor reivindica uma realidade moral ampla, ele está argumentando contra teorias que levem em consideração somente a consecução de fins ou a obediência a determinados deveres. Antes, está defendendo que a realidade moral tem mais níveis e requer conexões mais complexas. Taylor as entende em três níveis interligados, que perpassam nossa orientação moral. São elas: a teleologia, as regras de obrigação e a atitude, estabelecendo o fim, orientado por certos deveres que se impõem em um modo de se conduzir frente às questões da boa vida. Elas não podem ser tomadas sozinhas, ou seja, nenhum eixo tem precedência sobre o outro, e sim formam uma unidade no interior de sua própria mobilidade. Isto porque a realidade moral é única, é uma ordenação, não correspondendo a partes isoladas ou que parcialmente se comunicam. O exemplo oferecido acima precisa ser entendido em um todo, não como etapas ou nichos. Por isso, são eixos e não esferas ou âmbitos da moralidade⁷³.

Anteriormente foi afirmado que Taylor está comprometido com a ideia de uma ordenação moral segundo a qual nos orientamos em meio ao conflito, possibilitando a constante reelaboração da conduta dos agentes. Esta ordem, por sua vez, apresenta-se a nós em certa conformação, que o filósofo denomina configuração:

As configurações proporcionam o fundamento, explícito ou implícito, de nossos juízos, intuições ou reações morais em qualquer das três dimensões [teleológica, de obrigação e atitudinal]. Articular uma configuração é explicar o que dá sentido a nossas respostas morais. Isto é, quando tentamos explicitar o que pressupomos ao julgar que dada forma de vida vale de fato a pena, quando colocamos nossa dignidade numa certa realização ou posição ou quando definimos de dada maneira

⁷³ Este aspecto é capital para as críticas dirigidas tanto às teorias morais utilitaristas quanto ao procedimentalismo, pois a primeira daria certa precedência à finalidade, sem considerar as nuances distintas da própria conduta. O cálculo do maior benefício envolveria fontes e bens de mesmo peso quando já fazemos distinções para agirmos e compreendermos nossas ações. Quanto às teorias procedimentais, cujo foco reside nos princípios e deveres anteriores ao conteúdo da ação, tentam deixar à margem o caráter incontornável da contingência, estabelecendo esferas distintas para a ação humana. Ao fim e ao cabo, o que todas elas rejeitam, seguindo a linha argumentativa do autor, é o conflito inerente à filosofia prática. Com efeito, este foi um dos pontos desenvolvidos em minha dissertação de mestrado. Veremos, ao tematizar o conceito de avaliações fortes ou distinções qualitativas, que tais eixos se apresentam nas hierarquizações que sempre fazemos.

nossas obrigações morais vemo-nos articulando, *inter alia*, o que tenho denominado “configurações” (TAYLOR, 1997, p. 42).

Uma ordenação moral é o campo a partir do qual se estabelecem nossas pressuposições, mas como estas não são dadas, visto dependerem também do agente de maneira implícita ou explícita, são conformadas em um campo inteligível na tentativa de responder os dilemas práticos. Estas conformações são as configurações. Elas são a determinação de nossos pressupostos morais, são de *uma* forma definida, e não de outra. Isto quer dizer que as configurações não são fixas, mas vigem graças à dinâmica entre a ação do *self* e a sedimentação dos bens, podendo mudar se houver uma elaboração tal que permita a redefinição desta conformação. Poderíamos, inclusive, afirmar que a construção da identidade moderna, tal como a compreendemos, é a história das configurações da ordem moral moderna, não envolvendo apenas um indivíduo particular, mas a constituição de uma tradição de pensamento. É esta tradição que nos fornece subsídios para nossa compreensão, do mundo e de nossa ação no mundo, por isto, ela não é particular. Portanto, uma dada configuração aponta para modos possíveis desta compreensão e tais modos são formulados por nossos juízos, nossas intuições ou reações morais (e veremos em tempo oportuno que suas fronteiras são definidas pelas chamadas distinções qualitativas). Mesmo que não consigamos definir e explicar em sua totalidade, há elementos sem os quais não conseguimos responder por uma boa vida e por nosso papel nela, envolvendo considerações sobre o que é valioso. O fato de que nos é impossível esgotar linguisticamente nossas configurações, não acarreta em sua inexistência. Taylor afirma que “viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir humano, que sair desses limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como a pessoa humana integral, isto é, intacta” (TAYLOR, 1997, p. 43). A afirmação não aponta para uma condição psicológica do agente, podendo ou não ser manifesta, mas a uma necessidade ontológica da condição humana. O *self* já se encontra no interior de um espaço de indagações, espaço este que circunscreve as respostas possíveis à inteligibilidade de nossa compreensão, nos sendo inescapáveis.

E as configurações são inescapáveis porque nos definimos por meio delas e, nesta dinâmica, a definição envolve aquilo que é valioso a tal ponto de não sermos incapazes de nos orientarmos senão pela tentativa de explicitar aquilo que nos é importante. E isto, como afirmado anteriormente, se dá de forma integral com os eixos supracitados. São eles que permitem em meio as nossas indagações definir a tênue fronteira da determinação de nossas avaliações e juízos práticos. E estes, por sua vez, se colocam graças à elaboração dos bens.

Bens que se situam em nossa condição inescapável de agentes e partícipes de uma tradição de pensamento, porque é o móbil definido que nos orienta na busca de sentido em relação ao próprio bem.

Neste sentido, o campo moral é marcado por um espaço de indagações, as quais colocam ao *self* a necessidade de se definir e situar diante das circunstâncias à luz daquilo é importante na vida. Para Taylor, isto não é apenas uma condição moderna, mas definitiva do agente moral em geral. Certamente o modo como isto se expressava na antiguidade, ou se coloca em outros lugares, não são estritamente iguais a nós, modernos e ocidentais, mas a busca de orientar-se por e para um bem não nos é opcional. É esse caminhar que define quem somos.

Uma primeira definição de bem já foi aludida, aquilo que é valioso e merecedor de respeito e admiração. Mas, no caso do pensamento de Taylor, ela é vazia se não for tomada em comunhão com os conceitos de configuração e orientação. Em unidade, eles formam uma parte importante do arcabouço conceitual da ontologia tayloriana. Ainda assim, contudo, é necessário avançarmos na compreensão sobre o modo como o bem atua em relação à ordenação moral.

Taylor define o bem mediante uma analogia espacial. Em termos de orientação, contato, afastamento ou proximidade, nossa vida é compreendida em sua unidade em relação àquilo que fornece substância para a inteligibilidade de nossa condição no mundo.

Como não podemos prescindir de uma orientação para o bem, e como não podemos ser indiferentes à nossa posição relativamente a esse bem, e como esse lugar é algo que deve sempre mudar e tornar-se, tem de surgir para nós a questão da direção de nossa vida (TAYLOR, 1997, p. 70).

Podemos entrever, aqui, dois aspectos capitais. O primeiro dele diz respeito ao caráter incontornável de nossa orientação. Ainda que não seja explícita, ainda que queiramos muitas vezes evitar o confronto, estamos desde sempre projetando nossas ações, pensando em nós e nos outros a partir de um critério de importância para nossa vida. Um segundo aspecto versa sobre a fluidez dessa orientação. Se ela remete à questão sobre a boa vida, sobre nossa condição no mundo, ela tem um tempo que é o da própria vida, envolvendo, por seu turno, o seu lugar a partir das relações estabelecidas, decisões e ações tomadas perante si e também, ao mesmo tempo, sobre os outros (o que Taylor denomina de narrativa). Essas indagações, restritas ao plano de uma vida compartilhada, no entanto, dependem do estabelecimento de determinada configuração para que a orientação faça sentido. Em outras palavras, há um pano de fundo que, reelaborado de determinada maneira, promove certas questões enquanto tais.

Ambos os casos são comuns, isto é, são entendidos segundo a ideia de que nos definimos pelo entrecruzamento de narrativas, mas no segundo (a determinação, ou como disse anteriormente, a sedimentação de nossas intuições morais) encarnam compreensões comuns acerca do que é valioso. No primeiro caso, Taylor denomina estes casos de “bens de vida” e os últimos são os bens constitutivos (TAYLOR, 1997, p. 127; 2000, p. 259).

A diferença crucial está na ideia, segundo o filósofo, de que “o bem constitutivo não se restringe a definir o conteúdo da teoria moral. O amor dele é o que nos capacita a ser bons. Em consequência, também amá-lo é parte daquilo que é ser um bom ser humano” (TAYLOR, 1997, p. 127). Portanto, não há, aqui, a preocupação em determinar o que especificamente nos orienta na busca de sentido, mas a como nos movemos nesta busca, envolvendo a unidade de nossa vida. O amor ao bem consiste naquilo que é incontornável, e não apenas em sentimentos e modos de vida específicos. É a profundidade com a qual somos tocados a agir e pensar em relação ao bem. Não está, portanto, restrito apenas a fazer o bem no sentido de um comportamento universal que condicione o agir moral. Antes, está relacionado com nossas configurações, inescapáveis, que em constante elaboração definem quem somos ao nos orientarmos pelo bem. Ao defender os bens constitutivos, Taylor está efetivamente indo além de uma fenomenologia moral e adentrando no estabelecimento de uma ontologia da realidade moral.

Neste ponto, poderia ser perguntado: mas em que medida a teoria moral de Taylor pode contribuir para as discussões políticas, exploradas especialmente no segundo capítulo? Devemos lembrar que a ideia de realidade moral para Taylor tem uma amplitude maior do que em outras teorias contemporâneas, atendo-se à questão do sentido de nossas práticas. A motivação enquanto fontes morais como ponto de partida para as análises corrobora esta afirmação. Indagações acerca de sentido podem se manifestar nas mais diversas situações, diante de uma circunstância que nos indigna, de uma música, livro ou na participação de uma conversa. Logo, não se atêm a obrigações, deveres, ou a um corpo de valores estabelecido. Se estamos falando de conexões mais complexas em uma dinâmica de co-constituição entre o *self* e os bens, há algo que subjaz o conteúdo do certo ou errado, do melhor ou pior. E os bens constitutivos, neste contexto, mostram-se imprescindíveis para esta análise na medida em que se refere a tudo aquilo de que não podemos nos furtar, que contamos não apenas para responder sobre as indagações, como (e sobretudo) à possibilidade mesma de nos

compreendermos na formulação dos próprios problemas, extrapolando o que comumente se coloca no plano da moral⁷⁴.

Isto porque parece haver uma faceta importante na conceituação de bens constitutivos, dizendo respeito a sua imprescindibilidade, a saber, mais do que valores estes se apresentam como uma rede conceitual compartilhada, permitindo o campo de existência de nossas indagações na busca por sentido em nossas práticas. E é, pois, graças a este caráter que é possível ir além da pergunta sobre a vida boa, restrita a sentimentos e projetos visando nossa condição compartilhada e pública no mundo, ou seja, na elaboração do próprio campo da política.

3.1.3 Bens constitutivos enquanto redes conceituais

Defender a ideia de que bens constitutivos se apresentam enquanto redes conceituais compartilhadas requer uma análise de seu papel no escopo da ontologia tayloriana. Vimos até aqui que os bens constitutivos se diferem dos chamados bens de vida pelo fato de apontarem para as indagações a respeito da boa vida e não para as respostas. Vimos igualmente que o campo da moral é um campo de indagações a partir de uma ordenação, cujas conexões perfazem as fronteiras (e não limites precisos) das configurações. E tais conexões, por seu turno, envolvem a sedimentação de nossas fontes enquanto bens hierarquizados (é neste sentido que a teleologia não se coloca apenas como finalidade). Tais sedimentações são mais do que valores a ser esposados; antes, consistem na formação de conceitos do nosso vocabulário moral e político.

⁷⁴ Embora o conceito de hiperbens faça parte da análise moral tayloriana, enquanto a sobreposição de um bem sobre outros na orientação do *self* no espaço moral por meio de uma hierarquização qualitativa, eles não são atrativos para os propósitos desta tese. Além de um dissenso por parte dos comentadores (Ver, por exemplo: Rorty in Tully, 1994; Ricoeur in Laforest & Lara, 1998; Abbey, 2000; Laitinen, 2003) acerca do papel que os hiperbens ocupam no escopo tayloriano – se uma necessidade ou uma circunstância na interação entre as avaliações fortes e os bens constitutivos – eles só de maneira secundária (através dos bens constitutivos) se apresentariam de forma conflitante, isto é, são grande fonte de conflito porque são uma espécie de bem constitutivo. Talvez haja inclusive uma confusão por parte dos críticos de Taylor no que tange o alcance deste conceito na sua argumentação como um todo. Alguns estudos apontam quase para uma equivalência entre os dois conceitos (a argumentação de Rorty, por exemplo, vai neste sentido), o que não parece ser o caso, afinal, se assim o fosse, a incomparabilidade seria um fato ineludível ao pluralismo. Mas, este não é o posicionamento de Taylor a respeito. De todo modo, pensar na questão da incomparabilidade diante do pluralismo contemporâneo a partir da ideia de política enquanto constitutiva de conflito, não acarreta na condição de adotar a ideia de hiperbens. Isso não ocorre, todavia, com o conceito de bem constitutivo. Ao contrário de Laitinen, que defende o arcabouço ontológico tayloriano apenas a partir das avaliações fortes, entendo que os bens constitutivos são capitais para a própria compreensão de ontologia e realismo moral no pensamento de Charles Taylor, além de serem indissociáveis das avaliações fortes. Neste sentido, o hiperbem aparece como um conceito circunstancial, não sendo, portanto, fundamental para sua ontologia. É, pois, em vista desse posicionamento que os hiperbens não aparecem na análise deste trabalho.

A fim de desenvolvermos esta defesa, faz-se necessário analisar como se dá tal formação conceitual. Para isto devemos atentar para os seguintes pontos: 1) que este é um campo compreensivo de interpretações; 2) tais interpretações não são arbitrárias, mas determinam, isto é, são objetivas; 3) são profundamente compartilhadas, evidenciando um realismo subjacente à teoria de Taylor.

Antes, porém, de passarmos à argumentação do filósofo canadense, convém atentarmos para a abertura do texto *Compreensão e política*, de Hannah Arendt, cuja primeira definição da atividade de compreender pode ser interessante para nossos propósitos:

A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte (ARENDDT, 1993, p.39).

Segundo a autora, essa atividade, eminentemente política, está associada ao curso da vida, vida esta compartilhada com outros a fim de sentir-se em casa. Mas, este sentir-se em casa, habitar o mundo, é antes a própria busca empreendida em um percurso da própria biografia. Por isso, ela não produz resultados finais que, em mãos, podem definir e prever os eventos para o empreendimento da ação de modo mais claro e eficaz possível. Entretanto, é no interior desta mesma busca que as reelaborações daquilo que julgamos e avaliamos para as nossas ações são possíveis. Em outros termos, é a possibilidade de, a partir de categorias e estruturas sedimentadas, formular outras para conferir sentido às práticas.

As considerações feitas acima são uma tentativa de responder ao problema à questão do totalitarismo em um primeiro momento, mas ultrapassam a circunstância específica vivida no pós-guerra. Isto porque Arendt está tanto delineando as fronteiras da ação política quanto estabelecendo sua condição específica: a política não pode ser explicada por uma lógica formal na medida em que tem de lidar diretamente com as circunstâncias que se apresentam a nós, isto é, com o contingente. Como então explicar o campo da política se a estrutura do pensamento formal não é suficiente para dar conta de um mundo entre homens? Arendt aponta para a própria experiência de vida, sempre compartilhada. Taylor, nos rastros da autora (de modo bastante discreto, inclusive) e de MacIntyre, fala de narrativa, ou melhor, do entrecruzamento de narrativas, garantindo a necessidade da intersubjetividade, e da construção de compreensões comuns. São estas que promovem, por seu turno, a tentativa de reelaboração dos juízos e categorias, afetando a totalidade da própria narrativa. É, pois, diante de um dilema que afeta nossa orientação no mundo, que manifesta nossa condição de sempre estranhos, que a redefinição sobre a importância das coisas para fazer sentido em determinada

circunstância se coloca, envolvendo a totalidade de nossas práticas. Isto porque ainda que seja um evento específico – o totalitarismo, as manifestações populares que irromperam nos últimos anos em diversos cantos do planeta – elas não se dão fora do tempo, mas reorganizam a própria inteligibilidade do passado e do futuro, apontando para um todo a ser ordenado. Aqui também não entram relações causais, enquanto encadeamento necessário de eventos, mas reelaborações das circunstâncias em vista de um sentido:

Sempre que ocorre um evento grande o suficiente para iluminar seu próprio passado a história acontece. Só então o labirinto caótico dos acontecimentos passados emerge como uma estória que pode ser contada, porque tem um começo e um fim (ARENDR, 1993, p. 49).

Há uma fluidez inerente às narrativas, mas ela não é engendrada no caos. O que Arendt fala a respeito da história enquanto uma ciência da compreensão pode ser pensada nos termos da narrativa tayloriana. Ambos se afastam de uma temporalidade linear e buscam entender a história nas formulações e conexões que fazemos para que um evento dê sentido ao todo. Por isso, cada grande evento é, para Arendt, um começo, pois ele ilumina, dá inteligibilidade, a uma estória não descrita, mas contada. Isto quer dizer que o passado e o futuro se conformam a este novo começo, perfazendo um todo. O presente não está desconectado dos acontecimentos passados e não visa uma previsão sobre o futuro, mas uma projeção do que se pode esperar. A temporalidade ganha, então, uma plasticidade (em termos nietzschianos) que tem de ser enunciada de um modo específico. A este modo Taylor propõe a interpretação. Não dizer sobre o que é, mas como ele é *conhecido* (TAYLOR, 2000, p. 47), envolvendo os participantes da narrativa.

Se Arendt enfatiza que o papel da ciência sempre se dá a partir de uma compreensão específica, ou seja, a partir de elementos sedimentados na compreensão comum, Taylor coloca a linguagem baseada na lógica, a razão procedimental. Esta sendo debitária de certo arcabouço previamente configurado pelos bens constitutivos, os quais definem o próprio *self*. É neste sentido que o filósofo canadense afirma que os seres humanos são *self-interpreting animals* (TAYLOR, 1985a, p. 45).

[...] our self-interpretations are partly constitutive of our experience. For an altered description of our motivation can be inseparable from a change in this motivation. But to assert this connection is not to put forward a causal hypothesis: it is not to say that we alter our descriptions and then *as a result* our experience of our predicament alters. Rather it is that certain modes of experience are not possible without certain self-descriptions (TAYLOR, 1985b, p. 37).

Justamente porque no campo prático não há possibilidade de um distanciamento para uma análise neutra, a explicação das circunstâncias envolve meu posicionamento e meu lugar nelas. Em outras palavras, nossas descrições já são circunscritas por bens dos quais não

abrimos mão. Assim, compreender também aponta para o modo como o objeto é conhecido, o qual depende de certa disposição do agente. Esta disposição, por seu turno, depende da maneira como certos bens estão conectados de forma profunda para o próprio entendimento daquele que se coloca diante de um evento, de um dilema.

Todavia, Taylor está longe de admitir que ao adotar a interpretação como descrição privilegiada da *práxis* (envolvendo a moral e a política, portanto) há apenas pontos de vista sobre a realidade. Ao contrário. Isto seria adotar a ideia de que sujeitos isolados projetam sobre um mundo indiferente seus desejos, sentimentos, avaliações e pensamentos por meio de interpretações incondicionais. Compreender já pressupõe um mundo compartilhado segundo o qual os agentes se movem desde uma configuração de sentido (a configuração é um campo compreensivo). Uma vez que essa configuração é abalada, quando se desestabilizam nossos juízos sobre a realidade, a necessidade de descrever a situação é também a tentativa de se reorientar. Orientação e compreensão estão profundamente relacionados porque dizem respeito à constituição do agente, que ao se definir enquanto tal em determinada circunstância o faz em nome de certos padrões, formulados através da sedimentação das fontes motivadoras que impelem a busca pela pergunta sobre a boa vida. E fazer isso já é dialogar com outro porque já partilhamos em alguma medida certos elementos sobre o que seja importante para nossas práticas.

Neste sentido, a interpretação funciona como um modo de explicação *ad hominem*, ao contrário de apodítico (TAYLOR, 2000, p. 47-72). Nas palavras de Taylor, enquanto o segundo buscaria critérios anteriores à própria experiência para fazer dela inteligível, o segundo seria inseparável dos padrões adotados para nossa orientação no mundo. A defesa reside, assim, em resgatar o primeiro modelo de explicação para a filosofia prática, e ao mesmo tempo ter de argumentar que o conflito inerente a tal modelo não o desqualifica de sua objetividade. Em outras palavras, o que se está propondo é uma argumentação racional interpretativa da realidade moral com o fim de possibilitar um entendimento mútuo de forma profunda, isto é, de forma substantiva.

Uma diferença importante entre os modos de explicação está na ideia de critério. Taylor rejeita a ideia de que o critério para os dilemas da filosofia prática⁷⁵, baseado no que

⁷⁵ Decerto a questão da definição de um critério para razão está longe de ser um privilégio da filosofia prática. Mesmo na história e filosofia da ciência, ele se coloca como um problema para as conexões possíveis entre teorias tão diferentes quanto as de Aristóteles e Galileu, Newton e a física quântica. Talvez o autor que mais salte aos nossos olhos é novamente Thomas Kuhn, ao tematizar que a história da ciência não pode ser pensada em termos lineares de ganhos e relações causais, fundado em certa racionalidade, mas que há no bojo das transformações científicas rupturas insuperáveis. E o dilema do critério não está apenas restrito a este aspecto da análise da ciência. A própria figura do historiador da ciência ou o cientista e o seu papel frente ao fenômeno

ele denomina de fundacionalismo – estabelecimento de fundamentos além do próprio objeto, a uma base única da qual todas as explicações provêm. E vê neste argumento uma tradição específica de nossa constituição enquanto agentes modernos, que remontaria a Descartes, mas especialmente a Locke e teria, na contemporaneidade, versões naturalistas, ou seja, a redução dos fenômenos a elementos isoláveis que podem ser plenamente analisados em si mesmos. É uma tradição que perpassa a chamada epistemologia moderna, com a valorização do chamado “*self* pontual”, uma nova forma de entendimento de nossa própria interioridade, possibilitando a influência de um modelo de explicação através do que Taylor denomina razão desprendida, ou desenraizada. É, pois, no interior deste contexto que a ideia de objetividade aparece enquanto objetificação. Assim:

Objetificar determinado domínio envolve privá-lo de sua força normativa para nós. Se tomarmos um domínio do ser em que até então a forma de ser das coisas estabeleceu as normas ou os padrões para nós, e adotarmos uma nova postura neutra em relação a ele, nós o objetificaremos (TAYLOR, 1997, p. 210).

Essa objetificação levaria, então, a um distanciamento da própria experiência (pensada aqui em termos amplos) enquanto um objeto em si e que destituído de certas qualidades, pode ser controlado e analisado com segurança. Para isso, precisa estabelecer uma linguagem própria, ou seja, um discurso que possa respeitar os limites que a neutralidade impõe. Por isso, princípios formais, estruturados por conexões lógicas fazem o discurso ganhar notoriedade. Dentro deste esquema, um modelo de explicação *ad hominem* certamente é visto com descrédito, assim como a ideia de compreensão proposta por Hannah Arendt.

A alternativa ao modelo apodítico de explicação requer, pois, uma linguagem que não prescindia do que a nutre. E não estamos falando de seu arcabouço lógico, mas de fontes que a perpassem. Note-se que não há a apologia ao irracionalismo, mas uma razão substantiva, capaz de agregar para si aquilo que é importante, podendo reestruturar o próprio campo de sentido no qual está enraizada. Taylor rastreia este tipo de linguagem na reação do romantismo alemão ao modelo iluminista de razão e, nossos passos de Herder e Humboldt, apela para uma linguagem expressiva⁷⁶, ou qualitativa, isto é, em que explicar a realidade já é

estudado também definem em certa medida o objeto de estudo, o qual não pode ser mais tomado distanciado do estudioso. Tanto Heisenberg quanto Feyerabend pontuam, de formas e com propósitos completamente diferentes, esse aspecto da investigação científica, por exemplo.

⁷⁶ Já atentamos para a defesa de uma linguagem expressiva na filosofia tayloriana. O filósofo a define como aquilo que se torna manifesto, envolve uma criação de si enquanto ato de trazer algo em latência à existência. Neste sentido, afirma Taylor: “Uma vida humana é vista como algo que manifesta um potencial que também está sendo modelado por essa manifestação; não é apenas uma questão de copiar um modelo externo ou de levar a cabo uma formulação já determinada” (TAYLOR, 1997, p. 481). Este modo de entender a própria vida seria eminentemente moderno, pois há uma parte criativa dependente de uma interioridade que deve ser conhecida em

se basear em nome de padrões, de algo ao qual não podemos nos furtar. Em outros termos, o argumento *ad hominem* é inseparável dos bens que os constituem. Esses bens, como vimos, são compartilhados porque são a base para que possamos defender certos modos de agir e pensar e também discordar de determinadas tomadas de decisão.

A imprescindibilidade dos bens constitutivos para nossas explicações acerca do sentido de nossas práticas no mundo, práticas que se conectam a outras e fazem com que possamos nos entender minimamente, são ao fim e ao cabo redes conceituais que nos permitem a agir e pensar de certo modo e não de outro. Não são conceitos pré-determinados além das narrativas construídas publicamente, mas não são desejos ou sentimentos subjetivos com os quais entendemos a realidade prática. Isso parece estar, inclusive, em consonância com o realismo tayloriano, pensado em termos de condições de existência de nossas ações e pensamentos. Os bens emanam da própria experiência e são as fontes para a explicação e avaliação da mesma.

Assim, como defende Ruth Abbey em seu livro *Charles Taylor* o realismo proposto pelo filósofo não pode ser, por um lado, um realismo forte (como, por exemplo, em Platão) cuja realidade moral é pré-definida e anterior aos próprios agentes. Ali há um distanciamento promovido pela própria ordenação cósmica, da qual somos partícipes. Por outro, também não são projeções subjetivas frente a um mundo neutro. Antes, diz ela, “Taylor, in his characteristic way, wants to occupy the excluded middle ground between these two extremes” (ABBEY, 2000, p. 31). Os bens, enquanto conceitos, publicáveis, isto é, compartilhados, explicam desde um campo interpretativo e por meio de uma linguagem expressiva que se abre por meio de uma configuração nossa condição no mundo, orientando-nos em vista de um sentido inteligível na realidade ordenada, por meio de uma narrativa, que também construímos.

3.2 As avaliações fortes e o julgamento

Se os bens constitutivos são a sedimentação de nossas fontes morais, elas também são as fontes para a própria explicação da realidade moral, porque consistem na base de nossas pressuposições. Vimos que esta explicação se dá em uma linguagem expressiva, mudando o

seu profundidade, isto é, a partir de suas fontes morais. Esse potencial no interior da própria existência leva a possibilidade de se colocar de forma única na realidade, ressoando nos demais algo que estava informe ainda, mas que produz explicações de sentido, por isso também é um exercício de construção e formulação mais adequada para o modo como agimos.

foco do que é conhecido para como conhecemos e, por conseguinte, redefinindo a compreensão da realidade moral (sempre tomada em sentido amplo), pelos agentes no interior de suas próprias práticas. Se esta explicação está comprometida com a ideia de que haja fatos morais, conformados através de nossas narrativas, é necessário verificar de que maneira ela pode se estabelecer. É neste sentido que precisamos avançar, analisando o conceito tayloriano de avaliações fortes ou distinções qualitativas.

Vale ressaltar, primeiramente, que não há dependência lógica presente entre os conceitos de bens constitutivos e avaliações fortes. Antes, eles perfazem a dinâmica da ontologia como um todo. Assim, se os bens e os agentes são co-constituídos, eles assim o são em suas avaliações, juízos e explicações sobre a realidade. Os dois momentos estão separados somente em virtude do desenvolvimento da análise, mas não podem ser assim tomados para entendimento da linha argumentativa.

Já aludimos em diversos momentos deste trabalho sobre as avaliações fortes sem, contudo, nos atermos detidamente. A fim de retomar alguns aspectos importantes que nos norteiem para a possibilidade de um projeto crítico, a partir do pensamento de Charles Taylor, vamos voltar à definição feita no primeiro capítulo. Ali, constava que as avaliações fortes são o critério de nossos juízos morais, tornando-se um padrão constituinte de nossa própria identidade, formada historicamente. Critério, neste sentido, não pode ser confundido com o que denominamos de critério do modo de explicação do tipo apodítico. Naquela ocasião, ele deveria ser entendido como o crivo, fundamentado em elementos que transcendem a experiência, cujo exemplo por excelência nas teorias morais contemporâneas é a estrutura lógica dos argumentos de tipo moral. Ao contrário, o critério nas avaliações fortes, especificado no momento do primeiro capítulo, é substantivo, isto é, estão enraizados nos bens constitutivos.

Para entendermos melhor esse raciocínio, deveremos retornar mais uma vez ao realismo tayloriano, mas antes disso, será necessária uma explicação acerca da natureza e do papel das avaliações fortes enquanto hierarquizações que orientam nossas práticas. Desta forma, poderemos verificar em que medida Taylor propõe um realismo moderado, para nos referirmos ao comentário de Ruth Abbey. Assim, partindo da consolidação da relação entre bens constitutivos e avaliações fortes no interior do realismo tayloriano, poderemos nos encaminhar para a questão do julgamento crítico, através da noção de objetividade subjacente a sua ontologia.

3.2.1 As hierarquizações substantivas

O conceito de avaliação forte ou distinção qualitativa aparece em vários momentos ao longo das obras de Taylor, sendo central para seus mais diversos posicionamentos, sejam eles relativos ao comportamento humano e a sua condição, aos embates éticos e culturais, ao papel da religião, à crítica a certas teorias morais e políticas contemporâneas⁷⁷. Para Arto Laitinen, por exemplo, ele é o mais fundamental na análise do filósofo canadense, tendo mais notoriedade do que o conceito de bens constitutivos ou hiperbens (LAITINEN, 2003), sendo possível utilizá-lo plenamente nas investigações de antropologia filosófica sem o recurso aos demais conceitos supracitados.

Uma vez que somos “self-intepreting animals”, ou seja, nos situamos desde um campo interpretativo, as explicações sobre nossa condição no mundo já envolvem avaliações sobre o melhor ou pior. Por isso, as avaliações fortes se constituem em nossas ações ou, dito de outra maneira, é inerente ao nosso modo de ser no mundo. Em uma de suas primeiras formulações, no texto de 1977, intitulado *What is human agency*, Taylor afirma: “For what is important is that strong evaluation is concerned with the qualitative *worth* of different desires” (TAYLOR, 1985a, p. 16), apontando para dois aspectos que não podem ser esquecidos.

O primeiro diz respeito ao papel das avaliações fortes. Elas não estão restritos aos desejos⁷⁸, portanto, não há um sujeito, agente desejante, que emite seus interesses e tenta executá-los. Antes, é o que se mostra valioso aos desejos. Posso desejar uma boa xícara de chá pelo fato de estar frio assim como posso desejar que os moradores de rua não sofram com o frio. Decerto, temos dois desejos diferentes, mas eles não o são em grau, mas em qualidade. São relativos à proteção em meio a um tempo rigoroso, porém a base para o desejo de proteção é diferente em cada caso. Desejo chá porque quero me aquecer e me sentir mais confortável, por ser mais atraente ao paladar; desejo proteção aos moradores de rua porque o sofrimento do outro *me toca*. Na falta de um chá posso tomar um café, um chocolate quente, ou apenas me agasalhar. Mas, não posso trocar esse sentimento por outro na segunda circunstância, não posso deixar de desejar que os outros não sofram, não é algo intercambiável. Assim, o que está na base do segundo caso é a ideia de que o motivo do meu desejo tem importância e merece admiração e respeito. O que define, pois, uma avaliação

⁷⁷ Com efeito, este conceito aparece em suas primeiras formulações, como já mencionado, em meados da década de 1970, época em que suas discussões se centravam no discurso das chamadas ciências humanas (em especial, a sociologia e a psicologia comportamental). Sua introdução no vocabulário tayloriano aparece a partir de considerações à teoria de Harry Frankfurt referente aos desejos de segunda ordem, argumentada no artigo *Freedom of the will and the concept of the person*.

⁷⁸ De fato, se compararmos as definições feitas no texto de 1977 e o de 1989, há um distanciamento da noção de desejos para a formulação das avaliações fortes, enfatizando muito mais um padrão compartilhado que subjaz às hierarquizações. Meu estudo feito na dissertação aborda este ponto na segunda parte do trabalho.

forte é uma fonte moral relativa ao sentido de nossa condição no mundo, através daquilo sem o qual não podemos nos perceber nele plenamente. Note-se, ainda que definíssemos um plano de ação para ajudar moradores de rua (organizando campanhas para doações de agasalhos, promovendo a ida dessas pessoas para abrigos, etc.), elas são feitas *em nome* do altruísmo, da compaixão, da ideia de que o outro tem um valor em si mesmo, assim por diante, e não pela definição de metas a serem cumpridas.

Se as avaliações fortes não podem ser referidas a desejos, mas à motivação dos mesmos, significa que Taylor está se afastando de um agente definido unicamente por desejos e interesses. Esse distanciamento de um voluntarismo coloca em evidência um segundo aspecto fundamental, qual seja, a identidade. O *self* também se constitui por meio de suas avaliações. Assim, se nos voltarmos ainda para o segundo tipo de asserção no exemplo do parágrafo anterior, desejar a proteção do frio aos moradores de rua, é estar motivado por certos bens, eles são as fontes das próprias avaliações e, conseqüentemente, aquilo que nos define enquanto tais. Bens que delinham uma configuração em que altruísmo, compaixão podem aparecer conectados com outros, por exemplo, a ideia de igualdade e dignidade – de que existem certas condições para que exerçamos nossa dignidade de forma plena. Neste sentido, as avaliações fortes não são performances individuais, e sim explicitação de um padrão. Daí, a afirmação de Taylor mais de uma década depois sobre o mesmo conceito, citada no primeiro capítulo: são discriminações sobre o certo e errado, melhor e pior, que estão além das nossas escolhas, mas existem independentemente das mesmas. São, portanto, crenças no sentido profundo do termo, ou seja, aquilo está de tal maneira enraizado em nosso próprio modo de ser, que se deixasse de existir alteraria de forma radical a forma como nos relacionamos conosco e com os demais no mundo. Neste sentido, o *self*, enquanto animal que se interpreta ao interpretar a realidade, o faz a partir de distinções (melhor, pior; certo, errado) com base naquilo que é digno de admiração e respeito. Em outras palavras, o *self* é um avaliador forte motivado pelos bens constitutivos, os quais orientam sua busca por sentido.

Não se trata apenas de que os compromissos e identificações mediante os quais definimos de fato nossa identidade envolvem essas avaliações fortes [...], ou que a própria questão da identidade é para nós, invariavelmente, um bem sobremodo valorizado – uma identidade é algo a que a pessoa precisa ser fiel, pode fracassar na tarefa de manter, pode renunciar quando preciso. Mais fundamentalmente, podemos ver que ela só representa o papel de nos orientar, de nos proporcionar a estrutura na qual as coisas têm sentido, em virtude das distinções qualitativas que incorpora. Mais que isso, é difícil perceber como alguma coisa que não incorpore essas distinções possa representar esse papel. Nossa identidade é aquilo que nos permite definir o que é e o que não é importante para nós. É ela que torna possível essas discriminações, inclusive aquelas que dependem de avaliações fortes. Logo, não pode prescindir por inteiro dessas avaliações. A noção de uma identidade definida por alguma preferência meramente *de facto* e não fruto de uma avaliação forte é

incoerente. E, além do mais, como poderia a ausência de alguma preferência dessas ser sentida como carência desorientadora? A condição da existência de uma crise de identidade é precisamente que nossa identidade defina o espaço de distinções qualitativas no âmbito do qual vivemos e escolhemos (TAYLOR, 1997, p. 47).

A orientação, que se manifesta como necessidade vital em momentos de conflito, que muitas vezes colocam em xeque nossos conceitos mais sedimentados, é inseparável das avaliações fortes para a sua própria explicitação. Ao contrário das chamadas avaliações fracas, restritas àquilo que é desejado ou, ainda, ao conteúdo do interesse, elas são distinções que apontam para a orientação do agente. Escolher entre tomar chá e café não define quem sou ou apenas muito precariamente (sou aquela que gosta de chá e café e, em determinados casos, poderá decidir entre uma escolha ou outra). Se há um dilema, ele só aparece como aquilo que mais gosto, ou a melhor forma de me aquecer. Em outros termos, não há necessidade de hierarquização.

Quando foi percorrido na seção anterior acerca dos três eixos que permeiam nosso campo de indagações, apresentando a argumentação tayloriana acerca das diferentes dimensões de uma totalidade da realidade a partir de uma ordem, viu-se que elas perpassavam indagações de uma configuração acerca do sentido de nossos pensamentos, sentimentos e práticas. Tentar responder de forma mais plena tais indagações supõe um posicionamento do agente que o faz por meio das avaliações fortes. E, ao fazê-lo, precisa de forma implícita ou explícita realizar certas conexões, abandonar certos caminhos, em suma, hierarquizar bens. É neste sentido que Paul Ricoeur aproxima as distinções qualitativas à apologia socrática de uma vida examinada constantemente:

La pression est en effet forte d'invoquer l'instance extrinsèque du jugement, le quel, à son tour, imposerait le passage du point de vue téléologique au point de vue déontologique. Sans nier la force de cette revendication, il faut dire que la critique des termes évaluatifs ne peut se faire dans un autre langage que lui-même évaluatif. La justification est constitutive de la force d'une évaluation, et les raisons de rang supérieur restent homogènes aux évaluations fortes. L'examen socratique vise à dire en tant que quoi nous estimons que ceci vaut mieux que cela. *La distance critique est ainsi un moment de l'évaluation* (LAFOREST & LARA, 1998, p. 21. Grifos meus).

Embora eu não siga as determinações explicitadas no próprio processo de hierarquização dos bens, minha conduta errada, injusta, só é inteligível à luz de certos conceitos orientadores. Por isso as distinções qualitativas funcionam como um padrão para além do conteúdo de nossas decisões, se contrapondo ao modelo de ponderação entre alternativas. Esta tem o foco na escolha em si, ou seja, na capacidade humana de escolher cursos de vida distintos, ao passo que o conceito tayloriano pressupõe sua própria ontologia do humano, isto é, já precisa responder pela vida boa e faz isso por meio dos três eixos que

compõem as avaliações fortes em sua totalidade. A avaliação está ancorada em determinada configuração de bens possíveis a serem hierarquizados, não sendo imparciais e tampouco ahistóricos. Com efeito, Taylor em resposta ao texto de Ricoeur, citado a pouco, afirma que tanto as avaliações fortes quanto os bens constitutivos (inclusive os hiperbens), são conceitos fundamentais na história. Poderíamos dizer, inclusive, na história enquanto narrativa:

Puisque les vérités pérennes, les structures que je prétends incontournables, se saisissent en approfondissant la compréhension de *notre* contexte historique, il vaudrait mieux les appeler non pas “anhistoriques”, mais “transhistoriques” comme le propose Ricoeur (LAFOREST & LARA, 1998, p. 45).

Para Taylor, então, as avaliações fortes são a linguagem da reflexão e julgamentos morais. Linguagem esta substantiva que define as fronteiras dos nossos dilemas práticos. Aos propósitos do presente trabalho tal conceito mostra-se proveitoso na medida em que se coloca como uma explicação da realidade sem desconsiderar a motivação – a base de nossas pressuposições – que a nutre. Se defendemos que o campo do político é o do conflito ontológico da busca de sentido, a linguagem que pode expressá-lo, evidenciando sua própria base (os bens) é aquela presente nas distinções qualitativas. O fato de o raciocínio prático não envolver imparcialidade ou neutralidade é, neste sentido, consequência do conflito substantivo inerente ao político. Sempre nos movemos em torno da pergunta sobre nossa condição no mundo enquanto seres constituídos através das relações com os outros e, portanto, compartilhando direta ou indiretamente aspectos fundamentais desse convívio. Nós, ocidentais modernos, já pertencemos a certas configurações e pensamos e agimos no interior das mesmas, que podem ser remodeladas no encontro ou confronto com determinadas circunstâncias. Assim, se voltarmos à velha questão do pluralismo acerca de um critério para arbitrar entre práticas distintas, ou seja, se é possível julgar, devemos perguntar sobre o que entendemos por critério. Se for do tipo apodítico, não. Estruturas lógicas anteriores à experiência, como já afirmara Arendt, não podem dar conta inteiramente das questões práticas. Se for do tipo *ad hominem*, nas palavras de Taylor, é possível desde que saibamos quais são as fronteiras desse critério. Fronteiras demarcadas pelos próprios bens que nos constituem como avaliadores fortes. O critério, desta forma, é a melhor hierarquização que podemos oferecer. Não há garantias de que ela não falhe, mas isto só passa ter um grande grau de importância quando estamos dispostos a acreditar que nossas motivações podem ser deixadas de lado. E aqui não é o caso.

Em suma, as avaliações fortes podem ser analisadas segundo 1) sua inevitabilidade, estamos sempre às voltas com distinções entre melhor, pior; certo, errado; 2) elas nos constituem enquanto avaliadores fortes; 3) embora feita por agentes, seu padrão está ancorado

nos bens; 4) avaliar envolve orientar-se plenamente no espaço moral; 5) esta orientação se dá na forma de hierarquizações. Contudo, ainda falta percorrermos um ponto ainda não suficientemente explorado, qual seja, a relação entre as distinções qualitativas e seu caráter “transhistórico”. Para isto, devemos analisar em que medida a co-constituição entre os bens e *self* como avaliador forte não recai nem em um determinismo externo ao agente, e tampouco um voluntarismo, como um mero desejo individual.

3.2.2 Nem determinismo, nem voluntarismo

Em que medida as avaliações fortes são “transhistóricas”, isto é, uma característica indispensável ao agente, que está sempre se tornando? Responder esta questão significa tematizar a objetividade da teoria moral tayloriana, isto é, sua defesa acerca de que o conhecimento que temos da realidade é objetivo nos termos de nossa ação na experiência. É graças a este pressuposto que o filósofo tentará argumentar em favor de um campo moral para além do determinismo e do voluntarismo, sendo um ponto importante para o estabelecimento de uma ontologia fundada no conflito. A crítica a esses extremos é feita em duas vias que se complementam. A primeira delas, já aludida nas subseções, é concernente ao tipo de explicação preconizada por Taylor, substantiva, alimentada por motivações e, portanto, tendo um conteúdo normativo explícito. A segunda diz respeito a como este tipo de argumentação pode ser pensado dentro do contexto de um realismo moral, que tenta superar a dicotomia determinismo/voluntarismo.

Com efeito, as avaliações fortes fazem parte daquilo das chamadas explicações *ad hominem*, responsáveis por definir aquilo que nos é conhecido, não o que é. Essa asserção já nos fornece algumas pistas sobre o papel desempenhado deste tipo de argumentação para a realidade moral, eles precisam estar encarnados na experiência que, na filosofia prática, ganha acento com o desenvolvimento da ideia de narrativa. O tipo de argumentação a ser defendido versará sobre nossa condição no mundo, isto é, em como nos percebemos enquanto seres avaliadores que se auto-interpretam. Para Taylor, isto significa tematizar acerca das fronteiras do nosso modo de agir e pensar. Em outras palavras, há uma preocupação no modo como agimos e nos portamos. Essa necessidade se coloca a partir da validade dos argumentos transcendentais. Segundo o autor, o tipo de explicação *ad hominem* é um argumento transcendental constitutivo da experiência, diferente de um argumento regulativo. Vejamos em que isto consiste.

Taylor adota a tese da tradição fenomenológica, nos passos de Merlau-Ponty e Heidegger, acerca de nosso conhecimento ser debitário de nosso ser no mundo. Cerca de dez anos antes de *As fontes do self*, o autor afirmaria em um pequeno texto, intitulado *A validade dos argumentos transcendentais*, que o “être-au-monde” seria uma condição necessária para nossa compreensão e, portanto, o ponto de partida para a investigação sobre nossa experiência de ação e de conhecimento. Por isso, uma ontologia moral para Taylor implica uma ontologia do humano, porque explicar a realidade não tem sentido sem aquele que a tematiza.

De uma forma geral, o que podemos apreender de estar sempre neste mundo é que somos de uma maneira determinada, esta é nossa condição, e é por meio dela que nos compreendemos e compreendemos nossa relação com o mundo. Ela é caracterizada, em última instância, por sermos *selves* corporificados e, portanto, estamos restritos a certos limites. Isto quer dizer que nossos comportamentos, nossa orientação, a explicação fornecida por nossos raciocínios são dependentes deste aspecto incontornável. Mas, isto não se reduz ao fato do conhecimento que temos do corpo ou que possuímos um corpo; antes, o campo de percepção do agente nos remete a este conhecimento. Assim, é com o caso da direção alto-baixo. Segundo Taylor,

[...] nosso campo perceptual tem a estrutura que tem por ser vivenciado como um campo de ação potencial. Em outras palavras, percebemos o mundo, ou o assimilamos, por meio de nossas capacidades de nele agir (TAYLOR, 2000, p. 37).

Estas capacidades não são objetos de escolha, ou dependentes do modo que queremos nos tornar. Mas, constituem o campo do que é possível para nós. É um campo de ação potencial porque subjaz a como somos de determinada maneira e não de outra, ao mesmo tempo em que permite ações e atitudes neste mesmo campo. Essa asserção é tomada por Taylor como um argumento transcendental pelo fato de explicar algo sobre o qual já dispomos enquanto ponto de partida para se estabelecer relações explicativas. Dito de forma diversa, seria uma característica indubitável de nossa experiência.

Todavia, o que Taylor tem em vista é uma espécie de argumento transcendental que, não recorrendo à existência última das coisas (como o fez Kant ao falar das coisas em si), possa ser objetivo no interior da própria experiência, mas não restrita a ela, ou seja, nas palavras de Kant seriam *a priori*. Essa objetividade, por seu turno, diz respeito ao que Taylor chama de indispensabilidade (TAYLOR, 2000, p. 40), isto é, reivindicações admitidas desde o ponto de partida de nossa condição no mundo. Para isso, mais uma vez ele tem de voltar à questão do que é constitutivo: argumentos *ad hominem*, dos quais fazem parte as distinções

qualitativas. Eles seriam argumentos transcendentais de tipo constitutivo, ou seja, só compreendidos no interior mesmo da experiência, na ação de estar no mundo.

Constitutivo, neste sentido, se opõe ao uso regulativo dos argumentos transcendentais, isto é, tomar algo independente da experiência para explicá-la – ainda que o seja em termos de precedência lógica apenas (formais). Assim, o uso constitutivo dos argumentos transcendentais precisa atuar na própria atividade de compreensão do agente enquanto tal. Para isto, o filósofo utiliza a analogia com o jogo de xadrez. Saber jogar xadrez significa conhecer suas regras para o exercício desta atividade, a qual, por sua vez, só é compreendida através da participação do jogo. Ainda que possamos ter um manual referente a essas regras, ainda que saibamos de sua história, não significa que saibamos jogar. Justamente porque o corpo das regras só tem sentido quando jogado, em seu uso⁷⁹. Isto é importante porque evidencia um pano de fundo originário compartilhado a partir do qual podemos nos conduzir. Se voltarmos mais uma vez à analogia com o jogo de xadrez, podemos ver que a existência das regras não garante a sua efetiva condução no jogo o que, neste caso, leva à impossibilidade mesma dessa atividade. E, desta forma, a analogia termina aqui. Isto porque podemos levar uma vida sem levar em consideração as hierarquizações que fazemos, ou ainda, defender certos posicionamentos sem nos voltarmos para as bases que os tornam possíveis. Mas, mesmo nestes casos, não deixamos de realizar distinções qualitativas. É, como visto, uma condição necessária.

De todo modo, o que está em jogo aqui é tanto a imprescindibilidade do uso constitutivo dos argumentos transcendentais quanto seu papel para as discussões morais, políticas e antropológicas, para citar alguns. E é neste sentido que Taylor propõe uma filosofia “encarnada”, ao considerar um “sujeito enraizado” nas práticas, e não um “sujeito atomizado”. Inclusive, esse pensamento é a garantia para seu posicionamento de uma compreensão compartilhada, ao dizer que estamos desde sempre a partir de um pano de fundo. No tocante à filosofia prática (e aqui, em especial o campo da política), a condição de um *self* que já desde início no mundo está na dinâmica de constituição de si por meio de suas avaliações fortes nutridas por bens. Tal como no jogo de xadrez, os bens constitutivos só são reconhecidos na prática, na medida em que se realizam distinções qualitativas, em suas

⁷⁹ Taylor, aqui, se apropria declaradamente da linha argumentativa de Wittgenstein (cf. WITTGENSTEIN, 2002, p. 172-173, § 1) desenvolvida, especialmente, em seu livro *Investigações filosóficas*, ao supor, no artigo *Seguir uma regra*: “Situvar nossa compreensão nas práticas é vê-la como implícita em nossa atividade e, por conseguinte, como algo que ultrapassa em muito aquilo de que conseguimos moldar representações. Nós de fato, moldamos representações: formulamos explicitamente o que é nosso mundo, quais nossas metas, o que estamos fazendo” (TAYLOR, 2000, p. 186).

hierarquizações, como orientação. Diferentemente do jogo, porém, eles podem estar em estado de latência, mas não necessariamente vir à tona, pois sua manifestação muitas vezes se dá apenas diante de um conflito aberto. É em meio a um dilema que sua imprescindibilidade se evidencia. Diante da necessidade de uma resposta que dê sentido a práticas e pensamentos acerca de nossa condição no mundo, algumas hierarquizações não funcionarão, ou seja, há resistência na reelaboração dos bens. Assim, como a natureza resiste a certos tipos de explicações, a realidade moral também não pode ser explicada ou descrita arbitrariamente. Dito de outra forma, um dilema se impõe quando a nossa rede conceitual não está apta a compreendê-lo, seja porque não dispomos de certos bens mobilizadores, seja porque suas conexões não são suficientes para um aprofundamento na tentativa de resposta, seja porque simplesmente há indiferença neste exercício. Em todo caso, a necessidade de reformulação, abandono e criação se impõe porque há uma quebra com nossas sedimentações. E aceitar o desafio deste exercício envolve necessariamente uma linguagem expressiva por meio de hierarquizações.

Por seu turno, a reelaboração ou formulação de novas conexões – sempre possíveis a partir de uma configuração – depende da própria atividade de orientar-se em busca de um sentido, uma atividade compartilhada e compartilhada porque dialógica. Para Taylor, a condição dialógica do agente não se coloca apenas como interlocutor de uma conversação, mas na sintonia de realizar uma atividade. Desta maneira, dançar, jogar e construir um muro são atividades dialógicas, pois dependem de um ritmo, de um entrosamento, sem o qual é impossível executar a atividade. Mais uma vez, todos eles, para se aprimorarem, dependem da prática:

Todo gesto apropriado, coordenado, exhibe um certo modo de fluir. Quando perdemos isso, coisa que ocasionalmente ocorre, ficamos confusos, nossas ações se tornam impróprias e descoordenadas. Do mesmo modo, o domínio de um tipo de ação hábil faz-se acompanhar da capacidade de conferir aos gestos o ritmo adequado (TAYLOR, 2000, p. 187).

Não é apenas pela via do discurso que compartilhamos um espaço comum, ele está presente em toda atividade coordenada que, para Taylor, também é dialógica. Decerto, isto tem a ver com sua defesa a respeito de uma linguagem expressiva, qualitativa, que se manifesta em meio a nossa condição, seres corporificados. Em última análise, o que há em comum entre uma conversa e uma dança, é o fato de ser uma maneira de compartilhar o espaço que habitamos. Mas, uma diferença crucial entre a dança e uma deliberação reside na ideia de que o segundo precisa se efetivar em discurso sobre o melhor modo de vivermos

neste espaço, expressa por meio de distinções qualitativas acerca daquilo que não podemos nos furtar, ou seja, de sua imprescindibilidade.

Isto significa que um discurso prático não pode ser subsumido a explicações ou descrições de eventos sem contar com aquilo que nos é imprescindível e, para isto, tem de assumir as fontes orientadoras de nossas atividades. Os três eixos que perpassam as configurações morais, se apresentam neste sentido. Em outras palavras, é preciso assumir os bens em sua explicação. Só podemos falar sobre a amizade, por exemplo, porque de algum modo ela se efetiva em nosso mundo, e o modo de manifestar é através das relações que estabelecemos, ou seja, já pressupõe uma atividade compartilhada que valorizamos. Esta valorização, por seu turno, envolve direta ou indiretamente uma avaliação, avaliação sobre o que consiste a amizade e isto ocorre porque somos amigos de alguém. Ela só faz sentido, portanto, na própria atividade de ser amigo. Se expandirmos este raciocínio, significa dizer, para Taylor, que o discurso já é uma forma de nos posicionarmos frente a algo e não pode ser cindido desta situação. Estamos, pois, às voltas mais uma vez com a objetividade da filosofia prática.

Para Taylor, o modelo explicativo neste campo teórico poderia ser formulado a partir de uma pergunta, em suas palavras, “retórica”:

Que melhor medida da realidade dispomos nos assuntos humanos do que os termos que, submetidos a reflexão crítica e depois da correção de erros que pudermos detectar, oferecem o melhor sentido de nossa vida? “Oferecer o melhor sentido” inclui aqui não só proporcionar a orientação melhor e mais realista sobre o bem, mas também permitir que melhor compreendamos e encontremos sentido nas ações e sentimentos nossos e dos outros. Porque nossa linguagem de deliberação *está em continuidade* com nossa linguagem de avaliação e esta com a linguagem na qual explicamos o que as pessoas fazem e sentem (TAYLOR, 1997, p. 82. Grifo meu).

O primeiro pressuposto é este – e em certa medida reafirmado ao longo do trabalho – não há cisão entre explicar, avaliar e deliberar. Toda deliberação prática já está imbuída de avaliações substantivas por meio das quais explicamos nossa situação no mundo. Esta “continuidade” é garantida pelos bens enquanto redes conceituais organizadas e ordenadas pelas nossas distinções qualitativas por meio dos três eixos de nossas configurações morais. É, portanto, um argumento transcendental do tipo constitutivo e envolve uma linha argumentativa *ad hominem* porque depende de um campo compreensivo de interpretação, no qual as conexões entre os bens podem ser realizadas, bens estes que se colocam enquanto mobilizadores das próprias ações e pensamentos. Desta forma, avaliar, agir e pensar são indissociáveis. Taylor dá o nome de “Princípio Melhor Descrição” (MD) à descrição sobre nossa realidade moral. Um princípio constitutivo porque não está além de uma atividade, mas só é compreensível e se compreende por meio dela; qualitativo, porque envolve bens e se

coloca na forma de um exercício ao longo de nossa biografia e pode fracassar. Neste sentido, ele não é o ponto arquimediano sob o qual repousam nossas avaliações sobre a realidade e tampouco é uma expressão opcional de nossa opinião sobre as coisas. Aqui, ao realizar avaliações, distinções para nossa condição no mundo, uma condição presente, da qual não podemos nos furtar, estamos descrevendo o modo como nos orientamos neste mundo deste modo e não de outro. Em outros termos, estamos evidenciando os bens que nos impelem a agir de um determinado modo⁸⁰. Logo, não são explicações absolutas. Isto retoma o ponto do posicionamento de Taylor em relação ao seu realismo moral, encontrar um espaço entre uma metafísica do absoluto e um naturalismo extremo, sem prescindir dos mobilizadores que atuam nos “assuntos humanos”, sem negar uma ontologia de base.

Portanto, o juízo político, enquanto parte fundamental destes “assuntos humanos”, goza de objetividade, sem se colocar para além das práticas. Voltamos, pois, ao tema da incomparabilidade, abordado nos capítulos anteriores. Afinal, como a teoria tayloriana, a partir da relação indissociável entre bens e self – um avaliador forte – pode responder sobre a objetividade do julgamento? É isto que veremos a seguir.

3.2.3 A objetividade do julgamento

Alguns elementos acerca da objetividade das distinções já foram aventados ao longo do trabalho. Vimos até aqui que a ontologia tayloriana pode ser pensada em termos de conflito, enquanto tentativa de responder os dilemas de sentido em nossas práticas e que tal resposta implica a hierarquização de bens disponíveis a partir de uma configuração estabelecida. Também aludimos o fato de esta ontologia ter a pretensão de explicar a realidade moral – pensada amplamente, isto é, não apenas restrita a regras de dever, mas naquilo em que consiste nossa condição de um *self* corporificado que age, pensa e se expressa de um modo específico, motivado pela pergunta sobre a boa vida – sem recorrer a entidades absolutas para além das práticas. O realismo tayloriano tentaria, portanto, explicar a totalidade de nossas práticas avaliadas pelo bem, a partir daquilo que valorizamos e cremos ser dignos de respeito. Esta valorização, agora parece claro, não individualista, mas profundamente compartilhada pelos bens na medida em que são conceitos necessários para nos descrevermos na busca de sentido. A tarefa que se nos coloca neste momento diz respeito a como, a partir da

⁸⁰ Não entrarei no mérito de estabelecer algum tipo de relação entre o princípio MD e o conceito de hiperbem, desenvolvido por Taylor em *As fontes do self*, pelos motivos oferecidos na nota 6.

relação de co-constituição entre o bem e o *self*, e através das avaliações fortes, é possível tematizarmos sobre a objetividade, tendo em vista o problema da incomparabilidade diante do pluralismo.

No segundo capítulo vimos o pluralismo enquanto uma conformação possível de nossa época, trazendo à tona elementos importantes para pensarmos o lugar da política e uma agenda de discussão proveitosa para a filosofia política, nutrida por certos conceitos orientadores tais como o de liberdade e o de igualdade. Resta saber, assim, como o conflito constitutivo da ontologia tayloriana pode ser conjugado com uma objetividade a fim de estabelecermos o juízo político enquanto uma avaliação forte, sem cair no relativismo, para pensarmos os embates em uma sociedade plural.

A discussão acerca da objetividade está, como visto, atrelada à crítica a certo modelo de explicação, do tipo apodítico, cujas raízes remontam a certa tradição epistemológica construída a partir do século XVII, podendo ser resumida nesta importante citação de *As fontes do self*:

De que outra maneira podemos determinar o que é real ou objetivo, ou parte do estofo das coisas, que não seja pela identificação de que propriedades, entidades ou características nossa melhor descrição das coisas tem de invocar? Nossa ontologia preferida para a microconstituição do universo físico inclui agora *quarks* e vários tipos de força, bem como outras coisas de que não entendendo muito. Isso é muito diferente da maneira como nossos ancestrais concebiam essas coisas. Mas temos nosso conjunto atual de entidades reconhecidas porque elas são as invocadas naquilo que hoje vemos como a explicação mais crível da realidade física.

Não há motivo para agir de outra maneira no domínio dos assuntos humanos, termo pelo qual designo o domínio em que deliberamos acerca de nossas ações futuras, avaliamos o caráter, os sentimentos, as reações e os comportamentos nossos e dos outros e tentamos compreendê-los e explicá-los. Como resultado, de nossas discussões, reflexões, argumentações, desafios e exames, chegamos a ver determinado vocabulário como sendo o mais realista e perceptivo para as coisas desse domínio. O que esses termos apreendem será o que é real para nós aqui, e não pode e não deve ser de outra maneira. Se não podemos deliberar com eficácia ou entender e explicar a ação das pessoas de maneira esclarecedora sem termos como ‘coragem’ e ‘generosidade’, então estas são características reais de nosso mundo. (TAYLOR, 1997, p. 97).

Embora a passagem seja longa, ela vai ao âmago da questão acerca da objetividade dos bens e de nossas avaliações nos chamados “assuntos humanos”, apontando para a possibilidade de um projeto de crítica que é política. Um primeiro ponto a ser considerado concerne ao que se compreende por realidade: não é um conjunto de entidades que pairam sobre o agente, também não se coloca enquanto um espaço no interior do qual nossas escolhas sobre opções já estabelecidas, ou ainda onde damos força aos sentimentos que temos acerca das coisas. Sim, há uma ordem, mas ela é inconcebível sem o próprio agente, na medida em que ele já é um “ser-no-mundo”, retomando a expressão da escola fenomenológica, adotada

por Taylor. E, se só nos compreendemos e compreendemos o mundo através de nossa condição de seres que habitam nele, a explicação sobre o bem não é fixa.

Logo, o segundo ponto diz acerca da dinâmica desta compreensão, ela tem uma temporalidade, evocando nossa condição neste momento. Não pretende ter uma definição que subsista ao tempo da ação, porque isto o colocaria fora de toda e qualquer configuração. Da mesma forma, não há um ideal regulador cujo horizonte seja a consecução de um fim: o entendimento, o consenso, isto é, não há um processo (seguro, às vezes) a partir do qual estamos nos encaminhando, ainda que seja como horizonte. Isto significa que, para Taylor, a explicação de nossa realidade moral não acarreta em um êxito ainda não concluído, não está, pois, ligado a uma história em termos lineares, tais como a de um percurso progressivo. Antes, a temporalidade está vinculada à fluidez própria da narrativa. Portanto, não se assume o projeto crítico enquanto um plano de ação prestes a concluir em um futuro incerto, mas fundamentalmente, enquanto tarefa de compreensão de nossos pensamentos e práticas, cujo risco é inerente a esta busca. A crítica, neste sentido, se manifesta desta forma porque o dilema nos é incontornável não em vista de futuro a ser resolvido, ou a um passado já superado, mas em uma espécie de “entre”, o agora de nossa situação. Por isso, o princípio MD é a melhor descrição possível no momento e, não porque estamos à espera de outra que será a forma correta, e sim porque ela consegue dar conta daquilo que se apresenta a nós. A mudança da descrição se faz necessária e, sobretudo incontornável, quando a realidade moral resiste à explicação ou descrição proposta, quando os bens orientadores que nos fornecem os conceitos dos “assuntos humanos” não são mais suficientes para que haja sentido neles. Note-se, não há superação, mas reelaboração, podendo ser mais ou menos profunda, sendo preciso outras conexões ou ainda conexões inteiramente novas.

Taylor afirma que o princípio MD (TAYLOR, 1997) e as explicações em filosofia prática como um todo (TAYLOR, 1985a; 2000) operam enquanto transições e, se tomarmos a analogia feita constantemente pelo filósofo entre nossa condição no mundo e a orientação espacial, as transições apontam para a ideia de passagem de um lugar para o outro; uma passagem que não se dá de forma arbitrária, dependendo, pois, de uma orientação de base para compararmos, avaliarmos, descrevermos nossa situação. Assim, as explicações em filosofia prática já fazem parte do modo de se orientar no mundo e consistem na tentativa de buscar respostas mais adequadas e, só neste contexto, superiores aos dilemas que se colocam diante de nós. A ontologia do humano se revela, portanto, uma vez mais na medida em que essa orientação já é dependente do modo que somos: seres corporificados. Certamente, se um dia esta já não for mais nossa situação dada, a ordenação sobre a qual nos movemos se

alterará profundamente, mas ainda não parece ser este o caso. Esta última observação nos conduz para um terceiro ponto da citação, a saber, a imprescindibilidade.

Este termo também não é novo por aqui e deve ser entendido como aquilo que temos de lidar, pois ele não pode ser deixado de lado. É imprescindível que nos orientemos por bens e compreendamos esta orientação por meio de distinções, o que significa dizer que a realidade é profundamente compartilhada, podendo ser explicada racionalmente. Por isso, o princípio MD é uma explicação racional porque visa explicitar as fronteiras daquilo que é compartilhado, envolvendo um tipo de discurso. É, pois, por meio do discurso – enquanto modo de oferecer razões para compreender – que podemos julgar, isto é, distinguir particulares de forma qualitativa.

O julgamento, na qualidade de oferecer razões para avaliar uma situação que diz respeito sobre nossa condição enquanto seres encarnados movidos a partir de certos bens, seguindo a linha de argumentação apresentada até aqui, não pode se colocar fora de nossa prática e ainda assim ser objetiva. O arbítrio entre modos de vida distintos tem de supor o enraizamento do julgamento prático, uma razão encarnada. A estranheza a este tipo de defesa é percebida quando o autor não pretende qualquer tipo de neutralidade no julgamento: estamos às voltas com o embate entre bens e o modo como vamos arbitrar, descrever e distinguir dependerá também de bens. Em outras palavras, os dilemas no interior de uma sociedade pluralista, ou entre sociedades ou comunidades distintas, se coloca desde um arranjo específico de bens constitutivos, de uma forma mais ou menos explícita, mais ou menos ampla. E as respostas dadas pelos diferentes modos de vida são dependentes desta constituição. Da mesma maneira que uma mulher específica pode hoje se encontrar diante do dilema de conciliar a dedicação como mãe e a continuidade da carreira, podemos nos perguntar enquanto cidadãos de uma sociedade democrática acerca de nossa participação efetiva no tocante às decisões tomadas por nossos representantes. E ainda podemos nos perguntar sobre práticas totalmente estranhas compartilhadas por outros como o infanticídio e a clitorectomia, por exemplo. O que está em jogo nos diferentes dilemas é como nos descrevemos e explicamos tais práticas desde um campo de sentido.

O primeiro caso, um dilema de uma pessoa específica, aponta apenas em um primeiro momento para um drama particular porque a rede conceitual utilizada para lhe dar inteligibilidade é compartilhada. A valorização do trabalho, a importância de uma vida privada, que se contrapõe a outra, pública, a imprescindibilidade da ideia de igualdade de direitos entre os gêneros, a autonomia para decidir o que é melhor para si, para citar alguns, estão presentes para que uma mulher, hoje, possa se questionar desta forma. Um

questionamento que não faria sentido, por exemplo, na antiguidade e não apenas porque ali não havia emancipação nos termos que conhecemos, mas porque certos bens não se colocam como se mostram hoje, ou seja, não eram objeto de problematização. E a despeito de qual seja o conteúdo da decisão, que ela seja divergente de outra mulher, de sua mãe ou de sua amiga, para que percebamos este dilema enquanto tal é necessário dispormos desta rede conceitual. Houve hierarquização de bens independentemente da resposta dada.

Tomemos o segundo exemplo. Este tipo de dilema pressupõe uma organização social e política específicas, confere importância ao modo de nos portarmos publicamente e ao papel que desempenhamos no espaço público como cidadãos (independentemente de como somos ou de onde viemos), diz respeito também à expectativa de funcionamento das instituições. Ainda que alguém decida pela não participação direta na cobrança das funções desenvolvidas de certo cargo eleito, não significa a rejeição de determinada forma de entender as ações dos cidadãos ou mesmo achar a atitude de um representante reprovável ou louvável. A hierarquização, a distinção entre ações apropriadas, atitudes a serem certas ou erradas, também pressupõe um pano de fundo a partir do qual isso se torna um questionamento, uma discussão possível.

Finalmente, afirmo que exemplos tais como o infanticídio ou a clitorectomia seriam casos-limite porque dizem respeito a uma possibilidade sequer considerada em nossas hierarquizações. E embora elas sejam de fato, o dilema não se apresenta de forma diferente dos demais casos, mas evidencia de forma mais profunda o conflito. O pluralismo muitas vezes se coloca em termos de casos-limite, levando à pergunta sobre como podemos julgar práticas não apenas estranhas, mas, sobretudo, inconcebíveis as nossas categorias. Inconcebíveis porque elas não se apresentam enquanto possibilidade de uma orientação de nossa compreensão de sentido, isto é, elas afetam as categorias e os conceitos sedimentados acerca do que se é valioso e merecedor de admiração. Dificilmente um leitor desse trabalho aceitaria facilmente essas duas práticas e, a partir de Taylor, podemos dizer que pouco tem a ver com um conjunto de regras ou uma estrutura fundamental anterior a toda e qualquer prática, e sim porque já temos uma rede sedimentada de bens que elaborados de uma forma e não de outra, nos impele a rejeitar ambos. Conceitos tais como os de autonomia, de dignidade, de igualdade, de valorização da vida, dentre outros, se apresentam de uma forma específica em nossas hierarquizações a ponto de não quisermos deixá-los de lado, uma vez que eles fazem parte da resposta de vários de nossos dilemas. Neste sentido, negar o infanticídio ou a clitorectomia concerne ao tipo de argumentação *ad hominem*, envolvendo distinções qualitativas. Conforme diz Philippe de Lara, sobre a crítica de Taylor às teorias

procedimentalistas, “la raison procédurale commence là où les données sont *déterminées*, là où, par exemple, le ou les biens en présence ont déjà été désignés” (LAFOREST & LARA, 1998, p. 370). Nosso julgamento se constitui de nossas hierarquizações, na elaboração e conexão entre bens.

O que significaria, então, julgar desde o pluralismo à luz do pensamento de Taylor? De imediato, não podemos falar em relativismo. Taylor não nega nossa recusa a determinadas práticas realizadas em outros lugares, por outras comunidades, ou determinados tipos de respostas no interior de nossa própria tradição de pensamento. Nossa negação é embasada racionalmente? Sim, a partir de um raciocínio que leve em conta o que somos e nossa posição na realidade. E tampouco é um processo além de nossa situação. Desta forma, “oferecer razões” se coloca como uma tentativa de compreensão do quanto aquela prática pode fazer sentido. É a expectativa de uma fusão de horizontes. Expectativa porque não há como garantir que isso ocorra, agora ou em um futuro não muito distante. E fusão porque não é um consenso sobre algo, mas a possibilidade de configurações distintas entrarem em alguma sintonia. Se o diálogo para Taylor envolve ritmo e coordenação, a fusão é quando eu reconheço as razões do outro, porque também participo em alguma medida dela, ou há a possibilidade de participação. Por isso é algo que não se conquista de pronto, mas é um exercício na medida em que reelabora as redes conceituais estabelecidas⁸¹. E como se daria este tipo de exercício? Pelo discurso. O discurso é a forma com a qual nos descrevemos e descrevemos nossas relações, ao contarmos nossa narrativa hierarquizando os bens que movem nossos pensamentos e práticas. E porque o julgamento é eminentemente político? Porque é, ao fim e ao cabo, um discurso sobre como compartilhamos o mesmo mundo, o inevitável lugar de nosso nascimento e de nossa morte, no interior do qual construímos uma narrativa com e a partir dos outros. Um discurso sobre como habitamos o mesmo mundo acarreta na constante reelaboração de nossos bens, logo, de nossas práticas, promovendo novas saídas, rejeitando outras. Não pode ser qualquer discurso porque este mundo em que habitamos resiste a explicações arbitrárias. Elas devem ser adequadas.

E é neste ponto que chegamos a um conceito capital para o pensamento de Taylor e, conseqüente, para os nossos propósitos, a saber, o conceito de articulação. Porque ele nos diz

⁸¹ Os recentes trabalhos de Taylor a respeito da secularização mostram de maneira exemplar este aspecto de seu pensamento, tendo início já na década de 1980. Pensar na relação entre religiosos e não-religiosos em termos de crença vai além da constatação da força da religião nos dias de hoje. Ela também envolve as conexões possíveis entre a crença religiosa e a modernidade com o acento na postura individual e no ideal de autenticidade, explicitando as reelaborações possíveis no interior de uma configuração. Cf. TAYLOR, 2004; 2007.

sobre a qualidade deste discurso e, por conseguinte, para um projeto de crítica entrevisto no pensamento do filósofo canadense.

3.3 Articulação e crítica

A articulação é o último elemento da teoria tayloriana a ser tratado aqui e diz justamente sobre o tipo de discurso do julgamento político. Mesmo partindo de uma ontologia do humano ancorada em uma rede conceitual a partir da qual nos compreendemos enquanto tais, através das avaliações fortes ou distinções qualitativas, resta investigar o papel específico deste discurso. Decerto, sua linguagem, em termos taylorianos, é expressiva, uma vez que pretende manifestar aquilo que estava encoberto; não dizer aquilo que é, mas como ele pode ser conhecido. E, ao considerar que o lugar da política parte daquilo que denominei anteriormente de uma ordenação de nível 2, ou seja, de um conflito constitutivo no embate de bens na tentativa de resposta sobre nossa situação em uma realidade compartilhada, é necessário ver em que medida uma argumentação substantiva pode dar conta dos desafios advindos do pluralismo contemporâneo. O que se defenderá a seguir será a articulação como o discurso político por excelência.

Para esclarecer tal defesa deveremos percorrer três caminhos argumentativos que se interpenetram. Primeiramente precisamos definir os modos da articulação, ou seja, como ela se manifesta em nossas compreensões. Esse manifestar-se não é trivial, pois leva em consideração o papel e o alcance que a articulação pode ter em um discurso que influencia fortemente naquele que o enuncia, que pode modificar, portanto. Veremos que há modos de articular, isto é, conformações no modo de oferecer razões para explicar e avaliar determinada situação. Tais conformações pressupõem, por sua vez, a temporalidade narrativa que desenvolvemos ao longo do trabalho. Veremos em que medida a articulação se afasta de um entendimento linear da própria história, visto estar encarnada nas práticas. Isto será suficiente para analisarmos a relação destes modos de articular ontologicamente temporalizados com a conduta do agente frente ao dilema que se coloca aqui e agora para deliberação. Em outras palavras, a articulação aponta para a própria ação no mundo, uma ação ancorada nos bens. Assim, a tríade bens constitutivos-avaliações fortes-articulações seria uma forma de se contrapor a conceitos tais como os de interesse e valor para pensarmos a política a partir de uma ontologia do conflito e uma abertura para um projeto crítico.

3.3.1 Os modos da articulação

O termo articulação já apareceu em momentos anteriores ao presente trabalho e convém agora analisar de que maneira ele aparece no escopo do pensamento de Taylor e igualmente sobre sua importância para os objetivos propostos. Articulação pode ser explicada de forma geral como a possibilidade de traçar e compreender como se estabelecem as conexões entre eventos, de forma a explicitá-los de forma mais adequada. Do inglês, *articulate*, este conceito significa expressar mais claramente e segundo Lara (1999, p. 5) não se trata apenas de designar um objeto, mas revelá-lo, desdobrá-lo e tornar mais visível aquilo que não se encontra de antemão desta forma. É um verbo de sucesso, tal como “encontrar”, “chegar”. Está, pois, diretamente relacionado com a defesa tayloriana de uma linguagem expressiva e indissociável da atividade a ser descrita. À medida que explicitamos o objeto a ser analisado, temos de revelar as conexões que o tornam possível e, pensando na região da filosofia prática, especialmente no campo da moral e da política, articular é a tentativa de entrever as relações estabelecidas através das quais permitem nos conduzir de um modo específico. E, assim, vasculhar no interior das configurações o que contamos implícita ou explicitamente para defendermos certas coisas, desconsiderarmos outras, rejeitarmos com veemência ainda outras. Enquanto um verbo de sucesso, a sua consecução não é garantida, ou seja, as conexões possíveis podem não ser reveladas ou serem feitas de forma errônea; não há um método ou procedimento seguro que leve ao objetivo; é antes, um exercício contínuo. Embora tenha classificado a articulação como um exercício, seu verbo não pode ser classificado de ação (“procurar”, “investigar”). É possível dizer que ele é a interrupção da ação. Interrupção, e não negação. Por ser um verbo de sucesso, o ato de articular só tem sentido por causa da ação; mas não se concretiza no andamento do ato porque opera no nível em que torna a ação possível. O exercício está ligado, pois, à tentativa de manifestar as conexões existentes, uma tentativa compreensiva, ou seja, profundamente relacionada com a narrativa de nossa existência.

Neste sentido, a linguagem filosófica para Taylor é ela mesma uma linguagem que articula seu objeto de investigação, pois está comprometida em evidenciar os pressupostos a partir dos quais nos movemos e pensamos. Além disso, também é capaz de criar e definir estes mesmos pressupostos através de novos usos e possibilidades. Não é trivial que Taylor faça uma analogia entre articulação e genealogia ao tentar evidenciar níveis de profundidade naquilo que tomamos como orientadores para nossa condição no mundo. Esses níveis não são homogêneos, mas partem de conexões difusas e múltiplas que precisamos resgatar a fim de conferir sentido aos nossos dilemas.

Por isso, também os modos de articulação são múltiplos. Tomarei aqui, a partir da leitura de Abbey (2000, p. 41-47), o que seriam os seis modos da articulação no pensamento tayloriano⁸². O primeiro dele é um entendimento profundo de nossas respostas e o que se é importante no campo da moral, ao mostrar o que está por trás delas. O segundo diz respeito à promoção de um auto-entendimento. O terceiro modo consiste no aumento das chances de um debate moral racional. O quarto diz sobre a correção da inadequação das teorias morais modernas, promovendo a crítica a certas teorias que desconsiderem o bem como fundamental para a filosofia prática. O quinto modo da articulação está na compreensão da vida moral de maneira profunda, trazendo à luz os bens que nos constituem. Por fim, o sexto modo diz respeito a uma crítica imanente de nossa situação.

Embora tenhamos perpassado de forma indireta por algumas facetas da articulação ao longo do trabalho, se faz necessário sistematizá-los. Contudo, serão enfatizados os modos 3 e 6 porque eles tratam mais especificamente do tema do pluralismo, do estabelecimento do princípio MD e da crítica.

É pela via da articulação que se traz à tona, como vimos na citação no início do capítulo, as afirmações implícitas de nossas reações e fazem parte da ontologia defendida por Taylor, pois descrevem nossas experiências morais e apontam para nossa situação no mundo: “O que é articulado aqui é o fundamento que pressupomos e ao qual recorreremos em todas as reivindicações de correção, e parte do qual precisamos tornar explícita para defender nossas respostas como sendo as corretas” (TAYLOR, 1997, p. 22). A explicação ontológica é uma tentativa de resgate de nossas fontes morais para a constituição do *self* moderno, através da evidenciação das conexões que produzimos para nos orientarmos a partir de uma ordem em busca de sentido. É um exercício difícil na medida em que, afirma Taylor, os bens que nos constituem estão na maioria das vezes implícitos porque certas respostas oferecidas aos dilemas já estão suficientemente sedimentadas a ponto de não serem problematizadas. Este é, então, o primeiro modo da articulação. Ela define o campo de atuação da explicação ontológica nos termos do filósofo canadense.

O segundo modo da articulação está intimamente associado ao primeiro. Dado que Taylor propugna uma ontologia do humano, ela se refere ao modo como nos compreendemos ao defender certos modos de vida, a reagir diante de uma situação. Neste caso, explicitar os padrões pelos quais agimos e avaliamos na hierarquização dos bens também envolve responder a questão sobre quem se pergunta pela boa vida. Por isto, disse anteriormente que,

⁸² Embora siga os pontos propostos por Abbey, a análise dos mesmos é de minha responsabilidade.

atrelado à pergunta antiga sobre a boa vida, está também a pergunta moderna sobre as condições em que nos encontramos quando formulamos uma explicação. Tal como Sócrates, a articulação implica o exame de sua própria vida ao se posicionar de determinada maneira que deve ser elaborada por meio da linguagem. Além disso, ela evidencia a complexidade da vida moral, não podendo ser reduzida à escolha de valores, mas à dinâmica de co-constituição entre os bens e o *self*, isto é, à diversidade dos bens que, elaborados, demarcam uma configuração cuja base é um conflito constitutivo:

Thus the thesis just sketched about the social conditions of freedom is based on the notion, first, that developed freedom requires a certain understand of self, one in which the aspirations to autonomy and self-direction become conceivable; and second, that this self-understanding is not something we can sustain on our own, but that our identity is always partly defined in conversation with others or through the common understanding which underlies the practices of our society (TAYLOR, 1985b, p. 209).

E porque estamos diante de uma diversidade de bens, muitas vezes em conflito, o terceiro modo da articulação refere-se explicitamente ao julgamento, isto é, oferecer razões em um debate para compreensão do campo a partir do qual bens estão em conflito. Diante de um conflito específico, a deliberação tem de surgir em algum momento a fim de resolvê-lo, por isso o julgamento é inevitável. Taylor sugere que o julgamento político enquanto decisão sobre particulares não é uma escolha ou explicitação de um desejo, mas também não se dá graças a um critério anterior ao próprio dilema. Significa dizer, pois, que ele pretende encontrar uma alternativa, como já se afirmou antes, ao relativismo, mas também a um universalismo irrestrito. Disso se segue o acento na ideia de comunidade, o que lhe garantiria a alcunha de comunitarista, e, mais importante, para o modo de deliberar racionalmente. Quando o filósofo atenta para a sentença “oferecer razões”, ela deve estar conectada com toda a discussão precedente acerca do caráter interpretativo no interior de um campo compreensivo que já se move orientado por bens. E retoma, por seu turno, a crítica às teorias procedimentais e ao utilitarismo, que seriam debitárias, em alguma medida, de certa tradição epistemológica rechaçada por Taylor. Por conseguinte, a razão é expressa em uma linguagem qualitativa e o discurso precisa levar em conta os móveis que os nutre: “A articulação explica de maneira mais plena e rica o significado de dada ação para nós, em que consistem exatamente seu caráter de bom ou mau, obrigatório ou proibido” (TAYLOR, 1997, p. 111).

Diante do dilema acerca de práticas completamente estranhas, ou seja, que abalam nossa configuração, resta tentar entender o que faz com que elas se apresentem a nós deste modo específico. O ensaio de revelar nossa estranheza pode ser um grau de aproximação ou distanciamento para compreender o que está em jogo naquele modo de vida que nos causa tal

sensação. Esta tentativa, contudo, parte invariavelmente de nossa linguagem, isto é, do modo como nos orientamos. Então, de alguma forma, tentamos compreender o outro em um primeiro momento através de nossas categorias. Se houver abertura para que estas se encontrem com outros modos de expressão, o diálogo torna-se uma *possibilidade*. Em outras palavras, a compreensão de determinada prática envolve a disposição do outro, justamente porque Taylor entende o caráter dialógico em termos de sintonia, ritmo e ressonância. E quando, mesmo assim, não conseguimos explicar e, mais, aceitar um determinado modo de vida? Falou-se na seção precedente sobre o infanticídio, um caso-limite para nossa tradição, visto que neste momento esta prática vai de encontro às tentativas de se orientar em um campo de sentido, ela não apresenta alguma inteligibilidade para nós. Como proceder nestes casos limites? A articulação não resolve se estamos pensando em um critério nos termos de uma resposta universalmente correta, mas com isso não se quer dizer nem que o infanticídio é necessariamente irracional e tampouco que isso envolve uma aceitação, dado que não reconhecemos as categorias a partir das quais esta prática pode tornar-se inteligível.

Entretanto, para revelar conexões possíveis para uma prática fazer sentido, ela deve se estruturar enquanto discurso em uma linguagem qualitativa que seja rica o suficiente para expressar o que está em jogo nos embates entre pólos divergentes. A qualidade da articulação também está vinculada ao que podemos falar, ou seja, uma articulação enriquece o debate na medida em que possui melhor capacidade de explicação. Vale lembrar, mais uma vez, que por explicação precisam levar-se em conta as hierarquizações que fazemos acerca do bom e valioso, portanto uma articulação pode influenciar na superioridade da explicação do dilema. Assim, se os conflitos não garantem uma refutação expressa, não se segue disso que eles não poderão ser arbitrados e tal arbítrio dependerá fundamentalmente da qualidade de nossa articulação. Ela, ao manifestar os pressupostos de um dilema, ao revelar as conexões dadas, pode reelaborar outras conexões, deixar umas, criar outras.

Na deliberação, ao avaliarmos a injustiça do infanticídio estamos dizendo também que nossas conexões não puderam ser elaboradas para compreendermos de fato esta prática. E, no fim das contas, estamos dizendo que este modo de se orientar é *inferior* ao nosso modo, porque tal revelação é igualmente uma forma de comparação. A aceitação de tal prática acarretaria no abandono de certos bens que não abrimos mão: a valorização da vida, a ideia de igualdade enquanto direitos individuais, o cuidado com os mais dependentes de cuidado. Não podemos avaliar de outra maneira: “one culture can surely lay claim to a higher, or fuller, or more effective rationality, if it is in a position to achieve a more perspicuous order than another” (TAYLOR, 1985b, p. 150). Significa dizer, pois, que a racionalidade prática também

(não apenas) afirma sobre o que é superior ou adequado para nossa condição de sentido por meio de julgamentos substantivos. Se voltarmos ainda à discussão sobre o reconhecimento, argumentado no capítulo 2, temos de dar mais atenção ao posicionamento de Taylor quanto ao que podemos reconhecer. Ainda que seja preconizada uma boa vontade em compreender o outro, não significa que aderiremos qualquer prática, uma vez comprometidos com certo modo de raciocínio político, certas práticas serão necessariamente marginalizadas.

A qualidade da linguagem que articula também se apresenta no quarto modo a ser analisado, dizendo respeito à crítica de abordagens rivais da moralidade, denominada pelo próprio autor como éticas da “inarticulação”⁸³. A articulação aqui aparece como evidenciação das incoerências das teorias rivais e suas inconsistências, relacionando-se com um modelo explicativo mais adequado de descrever a realidade moral. Eis o quarto modo.

A explicitação das fontes implícitas aos posicionamentos que tomamos serve também para a defesa de certas teorias. Duas vertentes com relação à ética são o alvo de Taylor: o utilitarismo e o procedimentalismo. Tais críticas vão principalmente em duas direções que se entrecruzam, a saber, a defesa de distinções qualitativas a qualquer consideração moral e a imprescindibilidade do conflito ontologicamente definido. O procedimentalismo, como visto, seria insuficiente para explicar a realidade moral por desconsiderar o lugar dos bens nesta dinâmica, centrando-se apenas nas questões de obrigação: “A visão moral mais confiável não é a que estaria fundamentada bem longe de nossas intuições, mas aquela cujas raízes se finquem em nossas mais fortes intuições, onde estas tenham enfrentado com sucesso o desafio das transições propostas ao largo delas” (TAYLOR, 1997, p. 105). Lembremos que as transições são características do princípio MD, enquanto tentativa de explicação mais articulada da realidade.

Para Taylor, isto constitui apenas um dos eixos que perpassam nossas configurações através das avaliações fortes. O pressuposto adotado por autores como Rawls ou Habermas geraria, por seu turno, a própria supressão do conflito de segundo nível na medida em que deixaria à margem de suas investigações as elaborações e conexões já estabelecidas, elas mesmas substantivas (a divisão entre ética e moral, ou questões sobre a boa vida e questões de justiça seriam a consequência deste posicionamento). De forma análoga, o utilitarismo⁸⁴ ao homogeneizar os bens – dotá-los de mesmo peso – para o cálculo de satisfação, retira o

⁸³ “Ética da inarticulação” é o terceiro capítulo de *As fontes do self*, no qual se discute a insuficiência das teorias morais contemporâneas.

⁸⁴ Taylor não faz distinção entre utilitarismo de regras ou de atos, talvez por considerar que, a premissa básica da indistinção de bens se mantém a ambos.

caráter problemático das hierarquizações e das conexões entre os bens; conseqüentemente, nega o conflito moral:

Isto é o que tem sido suprimido nessas estranhas teorias limitadas da filosofia moral moderna, as quais têm o efeito paradoxal de nos tornar inarticulados em algumas das mais importantes questões da moralidade. Impelidas pelas ideias metafísicas, epistemológicas e morais mais fortes da era moderna, essas teorias limitam nosso foco aos determinantes da ação, depois restringem ainda mais nossa compreensão desses determinantes ao definir a razão prática como exclusivamente procedimental. Elas tornam intensamente confusa a prioridade da moral ao identificá-la não com a substância, mas com uma forma de raciocínio, ao redor da qual traçam uma firme fronteira. Em seguida, são levadas a defender essa fronteira com tanto maior pertinácia por ser esta a sua única maneira de fazer justiça aos hiperbens que as movem, muito embora elas não os possam reconhecer (TAYLOR, 1997, p. 123-124).

O quinto modo de articular vai além das teorias morais propriamente ditas quando é concebida como um ensaio de trazer à luz bens até então escondidos. Isto é importante, pois trata da profundidade da linguagem expressiva e o alcance da articulação. Se a realidade moral é vista pelo filósofo em sua totalidade, isto é, enquanto orientação movida pelos bens tendo em vista um sentido; se ela é, antes de tudo, uma ordenação específica, dizendo respeito a todo o percurso de se entender acerca da boa vida, ela não pode estar restrita a certos deveres e ao conteúdo específico de bens, mas a tudo aquilo que nos constitui enquanto tais. Aqui, Taylor vai além da chamada esfera da moral porque considera outros lugares nos quais a experiência do *self* envolve completude e autorrealização, como a experiência estética moderna, por exemplo, com a ideia de epifania:

O que desejo capturar com esse termo é precisamente a noção da obra de arte como *locus* de uma manifestação que nos introduz à presença de algo que é, de outra maneira, inacessível e tem o mais alto valor moral e espiritual; além disso, é *uma manifestação que também define ou completa algo, enquanto o revela* (TAYLOR, 1997, p. 537. Grifos meus).

A realização de uma epifania significaria a articulação em um nível mais profundo porque é a capaz sem o apelo ao discurso fundamentalmente descritivo recuperar o contato com uma fonte moral, promovendo uma modificação de si. Como articular é um verbo de sucesso, este tipo de contato mais profundo não é garantido para todo e qualquer agente porque envolve um posicionamento profundamente pessoal, ao mesmo tempo em que se relaciona para além de sua interioridade. Neste sentido, a manifestação expressa em uma poesia, ou em uma música, por exemplo, pode contribuir mais para orientação de determinado agente do que a análise contida em um tratado filosófico a respeito da ordenação da realidade, por exemplo. E isto se dá porque a manifestação do bem confere força à própria compreensão da orientação. É nesta trilha que Taylor atribui a diferentes autores como Baudelaire, Kierkegaard, Doistoiévski e Nietzsche: “a ideia de uma atitude modificada com relação ao

self e ao mundo, que não reconhece simplesmente um bem até então oculto, mas antes ajuda a fazê-lo manifestar-se” (TAYLOR, 1997, p. 580). E, uma vez elas sejam manifestas, é possível se posicionar frente ao mundo sem o horizonte niilista. Em suma, capacita-nos a sermos movidos pelos bens.

A articulação seria mais profunda porque ela aponta para a própria possibilidade de recriação de nossa relação com o mundo a partir de nossa modificação, abrindo o campo para novas e diferentes conexões. Assim, ela teria um escopo mais amplo, não se restringindo a evidenciar o solo sobre o qual nos movemos, mas promover uma mudança ao quebrar com certa estrutura de compreensão de nossas atitudes, deveres e finalidades.

Finalmente, a articulação promove uma crítica imanente de nossa época. Articular é descrever como os bens são relacionados a ponto de vermos formas proveitosas e deturpadas de tais conexões. Ela não apenas manifesta nossas fontes morais, mas avalia como elas se colocam em nossa orientação e compreensão da realidade. Se a ideia de interioridade em termos modernos – a noção de que podemos encontrar as fontes morais em nós mesmos – possibilita algo como o ideal de autenticidade, isto é, a ideia de que possuímos algo original que nos define enquanto tais, também pode acarretar em um individualismo exacerbado, a ideia de que somos autossuficientes em nossas escolhas, cuja valorização é evidente por si mesma. A interioridade conectada a elaborações específicas dos bens pode tanto promover a importância de nossa originalidade, de nosso posicionamento no mundo enquanto agentes autônomos, quanto um relativismo e certa indiferença acerca de como os agentes conduzem suas vidas.

En resumen, podemos afirmar que la autenticidad (A) entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos que (B) requiere (i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinción en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión. Pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra, (A), por ejemplo, a expensas de (B), o vice-versa (TAYLOR, 1994, p. 99).

Isto significa afirmar que articular implica superioridade de interpretação das próprias conexões e, conseqüentemente, a melhor defesa diante de um dilema. Decerto, a superioridade desta interpretação, elegida já no princípio MD, depende da qualidade de nosso vocabulário moral: ela deve ser tão rica quanto forem nossas fontes. É, pois, uma crítica imanente porque ela parte de nossa própria época, com elementos de nossa situação, enraizada em nossas práticas, mas ao mesmo tempo partindo daquilo que não podemos nos furtar, ou seja, de um arcabouço conceitual ordenado qualitativamente. Uma boa articulação está, desta

forma, intimamente associada à qualidade do modo como a compreensão da co-constituição entre os bens e o *self* se dá, na medida em que ela visa também o alcance de nossos dilemas.

Ao contribuir para a manifestação de conexões degradadas, Taylor enceta não apenas uma descrição de como as coisas são em sua complexidade. Igualmente, se apropriando dos termos de Pascal acerca da grandeza e miséria inerentes à modernidade, ou seja, a tensão existente entre as fontes que nos constituem como (ainda) modernos, confere à articulação um efeito terapêutico: ao expressar as fontes degradadas, promover um ensaio de resgate ou de restauração. Descola-se, então, a descrição pela melhor interpretação (superação de erros) para uma tentativa de elaborar novos conceitos que atendam os problemas que se impõem ao pensamento. Conceitos estes que, por seu turno, serão novos mobilizadores para as ações. Como dito anteriormente, é uma interrupção na ação para então agir, deliberar, de maneira superior. Por isto, faz sentido Taylor afirmar sobre formas superiores e inferiores de se orientar, sobre formas superiores e inferiores de modos de vida. E, como a articulação não está fora de nossa atividade, este efeito terapêutico se coloca também para o agente que pergunta sobre nossa condição para uma boa vida.

Com efeito, todos os seis modos da articulação, propostos por Abbey e assumidos aqui, não são articulações diferentes, mas tratam do alcance e do seu papel nas diversas situações de conflito. A filosofia não é a única que articula, mas é a que faz isto mediante um discurso compartilhado e substantivo. Os modos 3 e 6, especificamente, possuem elementos importantes para uma crítica no contexto do pluralismo e para o lugar da política enquanto uma ordenação de conflito de nível 2. Veremos como isto se apresenta a partir da temporalidade e da conduta, analisados nas subseções subsequentes.

3.3.2 Articulação e temporalidade

Dois modos da articulação foram enfatizados: o terceiro – referente ao incremento do debate racional – e o sexto – concernente a uma crítica imanente de nossa situação. Veremos agora como eles se mostram em relação à temporalidade e à conduta. Cabe, agora, nesta subseção, voltarmos-nos para a primeira delas.

Argumentou-se em diversos momentos acerca da importância da temporalidade enquanto narrativa para o pensamento de Taylor. Cabe perguntar, então, o motivo da ênfase deste conceito e como seu papel é importante para os propósitos do trabalho. Podemos, a fim de recapitular alguns aspectos da narrativa, apresentar três pontos que se destacam. O

primeiro deles está ligado, naturalmente, à construção da identidade (*selfhood*) através de uma biografia essencialmente compartilhada com outras biografias. A condição intersubjetiva do agente é defendida com base nos entrecruzamentos de narrativas – não apenas com relação a uma pessoa específica (meu pai, minha irmã, meu amigo), mas também com uma tradição estabelecida, com um objeto (um livro, por exemplo). Assim, só se é um indivíduo existente de um modo determinado porque há um outro a quem me contraponho, tenho afeição, admiração ou mesmo ojeriza; ou ainda porque estive em contato com determinada obra, a qual foi realizada por um autor/artista que também possui/possuiu uma narrativa de vida, expressando aspectos de sua experiência em sua obra. Os interlocutores não precisam estar por perto ou vivos, ou sequer ser uma pessoa em particular, mas de um contexto específico onde os interlocutores possam entrar em contato.

O segundo ponto a ser afirmado diz respeito a não linearidade de uma narrativa. Embora tenha início no nascimento e término na morte, ela não opera em momentos seriados cronologicamente. O que define as narrativas são os encontros e desencontros na constituição de si a partir de eventos que conferem significado ao todo. Isto quer dizer que essa temporalidade é marcada muito mais pelo que se apresenta por significativo, conferindo fluidez a mesma. Pode ser que um momento de tormentas seja visto posteriormente como crucial para um aprendizado acerca de uma boa vida. Assim, o passado é reconectado de outra forma para que esta afirmação possa fazer sentido. Logo, a fluidez da temporalidade narrativa implica a forma como nos orientamos em relação a nossas hierarquizações. É um aspecto profundamente existencial, mas não isolado porque depende sempre de interlocutores.

O terceiro ponto aponta justamente para a orientação de sentido. Construimos uma narrativa a partir do olhar interpretativo das circunstâncias que nos rondam a fim de lhes conferir inteligibilidade. Não é uma construção arbitrária porque os eventos resistem a toda e qualquer interpretação, mas também não é uma estrutura rígida sobre a qual somos impelidos a seguir de uma forma pré-definida. Ademais, este olhar interpretativo se efetiva mediante o discurso. Ao falar ou pensar sobre a trajetória percorrida fazemos isto com base em padrões independentes de nossa vontade.

Juntos, estes três pontos perfazem a narrativa enquanto unidade de uma vida, ou seja, uma vida que, apesar das circunstâncias que lhes são alheias, precisa fazer sentido enquanto estamos nos tornando: “Para ter um sentido de quem somos, temos de dispor de uma noção de como viemos a ser e de para onde estamos indo” (TAYLOR, 1997, p. 70). Se a orientação se dá por meio de um afastamento ou aproximação em relação ao bem, ela é entendida no interior de nossas biografias por meio das avaliações fortes.

Le propre de la vie est que nous évoluons, nous changeons, nous nous faisons nous-mêmes, avec une temporalité irrégulière, caractérisée par des rythmes différents: certaines phases sont régulières, un changement lent, presque imperceptible se produit à travers la répétition de routines – nous ne nous apercevons de ce genre de changements qu’après coup, par un examen rétrospectif. D’autres phases semblent critiques, lorsqu’il ya un enjeu considérable à un moment fatidique. Quelque chose d’irréversible a lieu en un clin d’oeil. Il est dans la nature même d’une vie de comprendre de tels passages, où il faut décider dans l’instant, saisir l’occasion (*kairos*) (TAYLOR, 1999, p. 300).

A constituição de um si, a plasticidade ou fluidez temporal e a orientação apontam não apenas para o campo existencial, tomadas em sua particularidade, mas para a totalidade da vida, pressupondo outras vidas. Portanto, embora possa parecer em um primeiro momento, a narrativa não pode ser pensada individualmente, mas em um quadro mais geral e complexo, envolvendo a relação bens-avaliações fortes-articulação. Isto faz sentido quando Taylor fala da própria investigação histórica empreendida em sua obra de 1989. Tentar responder sobre a construção da identidade moderna, ou seja, nossa condição enquanto agentes modernos de uma tradição específica, requer o estudo das certas conexões a respeito do que é significativo a fim de evidenciá-las:

A relação básica é que as ideias articulam as práticas como padrões de obrigações e proibições. Isto é, as ideias surgem frequentemente de tentativas de formular e dar certa expressão consciente ao fundamento lógico dos padrões. Digo que é a relação básica não porque seja a única, mas por ser aquela por meio da qual outras surgem e podem ser entendidas. Como articulações, as ideias são, em um sentido importante, secundárias aos padrões ou baseada neles. Um padrão só pode existir nas obrigações e proibições que as pessoas aceitam e cumprem mutuamente, sem que exista (ainda) um fundamento lógico explícito. E, como as crianças, aprendemos em princípio alguns dos padrões fundamentais exatamente dessa forma. As articulações vêm depois.

[...]

Se chegamos a articular algum fundamento lógico, ele *deve* envolver uma interpretação da prática corrente; *pode* também estar projetando algo novo que nunca foi tentado (TAYLOR, 1997, p. 266-267).

Esta citação ilustra bem o papel da articulação em sua relação com a temporalidade. Primeiramente, há a afirmação de que estamos inseridos desde sempre em nossas práticas, nos reconhecemos na medida em que agimos no mundo. As ações se efetivam a partir de um padrão não determinista, e sim no pano de fundo compartilhado: algumas são proibidas outras obrigatórias. Assim, reconhecemos nossas ações enquanto tais porque estas se colocam como regras implícitas que nutrem nossas práticas. As ideias são a tentativa de formular o que está em jogo para o modo de aparecimento destes padrões, anteriores, às práticas particulares, mas não fora do tempo; sua relação é dependente, portanto, da existência das práticas. Nem sempre a relação (básica, nas palavras do autor) está evidente, sendo necessária uma tentativa de descrevê-la, como fazem as articulações. Elas são posteriores porque se perguntam pelo modo como agimos. Assim, responder sobre a construção da identidade moderna tem de levar

em consideração as conexões possíveis que fazemos na formulação de nossas práticas, dotando a história também como uma ciência que articula.

A afirmação de Taylor supracitada toca igualmente em outro aspecto não menos importante: a defesa de que pensar nas continuidades e rupturas da constituição do *self* na modernidade implica uma linguagem interpretativa, ou seja, qualitativa. E, dado que ela deve ser posterior às ações (em outro momento cheguei a falar de interrupção da ação) por depender de sua existência, a explicação histórica não pode se colocar além dos “assuntos humanos”. Mesmo os projetos cujos princípios sejam além das práticas (Taylor cita os projetos revolucionários de fins historicistas como um exemplo – Cf. Taylor, 1997, p. 266), só podem ser assim estabelecidos em oposição a um padrão sobre o qual nos movemos, requerendo também uma explicação interpretativa, para atribuir sentido ao todo.

Isso nos leva novamente ao princípio MD, enquanto modo de explicação mais plausível para a realidade moral como um princípio genealógico, ou seja, que procura explicar a gênese de certas mudanças nas práticas humanas, acarretando na urgência de se reformular a relação entre ideias e práticas. Taylor considera que as formas de relação entre ideias e práticas podem se dar de mais de uma maneira. É possível se pensar a inadequação das ideias atuais para a explicação do que ocorre, quando há uma mudança de sentido na prática; igualmente, pode acontecer uma mudança na própria relação entre ambas, uma vez que a descrição não consegue operar de forma adequada em vista da dinâmica de nossas próprias atividades para uma orientação. O princípio MD precisa ser tão flexível quanto são nossas práticas, mas ainda assim oferecer uma explicação para o que está havendo no momento em questão. A explicação histórica está atrelada, assim, a um exercício de compreensão e, por isso, não se atém a condições necessárias a serem conquistadas em um futuro distante⁸⁵, como um ideal regulador, mas se constitui frente às próprias práticas. A dimensão narrativa da história, privilegiada pelo autor, pressupõe o contexto das práticas e de suas conexões enquanto que o princípio MD visa oferecer descrições das mesmas por meio de transições.

⁸⁵ Uma discussão interessante neste sentido é o estudo de Reinhart Koselleck, intitulado *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Nesta obra, o autor se dedica a argumentar acerca da relação entre crítica política e filosofia da história, a partir do absolutismo. Segundo ele, a exigência da decisão frente à crise foi obscurecida (especialmente com o iluminismo) e o projeto da crítica subsumido por filosofias da história que deixavam o encargo da decisão para um futuro a ser conquistado (uma utopia), acarretando em uma mudança na relação entre moral e política. Essa relação, determinada pela filosofia burguesa, seria nossa herança a tratar da crise como um objeto marginal da crítica e da própria política: “No fogo cruzado da crítica, não se desmantelou apenas a política de então [século XVIII]. Neste mesmo processo, reduziu-se a própria política, enquanto tarefa constante da existência humana, a construções utópicas do futuro. A estrutura política do Estado absolutista e o desenvolvimento do utopismo são um processo complexo, no qual se inicia a crise política do presente” (KOSELLECK, 1999, p. 17).

Se as articulações estão comprometidas com a temporalidade como narrativa, os modos três e seis analisados dependerão de uma historicidade plástica. Em primeiro lugar, tem de haver a necessidade de articulação, ou seja, um dilema precisa surgir para que a relação entre ideias e práticas se torne premente. Esta necessidade surge porque não conseguimos oferecer respostas adequadas a nossa realidade. Há, portanto, urgência para a decisão. Em segundo lugar, essa urgência não é suficiente por si mesma para que expliquemos as conexões existentes. Um dilema pode permanecer inarticulado por vários motivos: indiferença, recusa, ou ainda uma articulação inadequada (incapaz de dar conta do dilema). Em terceiro lugar, manifestar o que está implícito significa, evidenciar os padrões a partir dos quais seguimos e, com base nisto, elaborar, se for o caso, novas conexões. Se a articulação depende da narrativa, sua elaboração ocorre no momento oportuno, parafraseando o título de um artigo de Taylor de 1998, “o momento do bem”, isto é, quando um dilema deixa emergir as fontes que nos constituem.

Vejamos como o modo três (oferecer razões para incremento no debate prático) da articulação pode ser entendido segundo estes três pontos. Os dilemas do pluralismo já evocam a articulação. Quando dois ou mais modos de vida entram em embate, a decisão torna-se urgente porque afeta diretamente comunidades e grupos. De fato, a resolução do problema não pode ser garantida de pronto – os ideais como os de consenso, por exemplo, seriam insuficientes por se colocarem como um alvo a ser conquistado, na forma de convergência das práticas. E é insuficiente porque não há uma conclusão de que o horizonte do dilema deve ser a concordância entre as partes, pois isso retira o peso do conflito evidenciado. Ele pode ser resolvido, através das articulações de ambos os lados, mas ainda assim elas podem não ser suficientes, uma vez que os bens pelo quais nos orientamos não permitem uma conciliação. E isto está profundamente intrincado com o terceiro ponto: nossa narrativa, a narrativa de uma tradição pode não enxergar certas práticas enquanto dotadas de sentido mesmo após reflexão, debate, discussão e recontextualização. De qualquer modo, articular os bens rivais leva uma compreensão maior de nossas próprias práticas e, conseqüentemente, de nosso próprio pensamento, na reelaboração de nossas fontes frente à necessidade explicativa: “This process of discerning which goods are combinable and which are in conflict is fostered and strengthened by the awareness that comes from articulating the sources of morality” (ABBAY, 2000, p. 43).

Da mesma maneira, o sexto modo (crítica imanente) pode ser entendido através deste percurso argumentativo. Um dilema se apresenta quando não conseguimos mais explicar plenamente certos eventos, gerando confusão. A explicação torna-se, então, necessária a fim

de obter sucesso a partir das conexões que não estão mais funcionando. Articulação só é bem sucedida, portanto, superior, quando há um “ganho epistêmico” (TAYLOR, 1997, p. 101). Quando esta maneira de apresentar nossa situação se mostra inescapável a nossas práticas, torna-se urgente a elaboração de novas conexões entre bens. De fato, uma articulação que expressa melhor tais conexões (no caso da filosofia, pela via do discurso), é uma explicação inteligível. Para uma melhor expressão é necessária qualidade no próprio modo de proferir discurso, então quanto mais relações forem evidenciadas e reelaboradas conforme a necessidade, melhor e mais compreensivo será o discurso. Mais uma vez, a argumentação da crítica está já no interior de nossos modos de vida e seu posicionamento se coloca no momento do bem: “discutir aqui é fazer comparações entre interpretações daquilo que tenho vivido” (TAYLOR, 1997, p. 102).

Isto nos conduz, assim, a outra relação a respeito da articulação e conduta. Afinal, como esta crítica pode ser pensada politicamente e qual é a sua relação com a própria realidade moral enfatizada por Taylor?

3.3.3 Articulação e conduta

Se a articulação depende de uma temporalidade também narrativa, inseparável da constituição de quem somos, resta saber qual seria o seu papel para a orientação no interior deste processo. Em outros termos, como compreender nossa condição no mundo de forma articulada, sem deixar de lado o que nos leva a agir, ser e pensar de um modo e não de outro? Vimos ao longo deste capítulo, especialmente, a inevitabilidade de nos movermos a partir de determinada configuração, isto é, por uma conformação de indagações própria a uma ordenação moral. Enquanto modernos, partindo de uma determinada tradição de pensamento, os principais dilemas surgem na esteira de conceitos compartilhados, mas ainda há outros que se levantam no embate com um espaço já delimitado por nossas fontes. Neste último caso, os dilemas podem requisitar, como vimos, novas elaborações para que uma compreensão de sentido possa novamente se estabelecer, mudando o rumo, inclusive, de como esta compreensão se dava anteriormente. Também vimos ao longo destas linhas que tais indagações se levantam quando nossa orientação é afetada. Por isso, Taylor afirma que nos orientamos em função de aproximação ou distanciamento de certos bens porque ao hierarquizá-los por meio de distinções qualitativas que descrevem nossa condição, uma escala de bens mais ou menos importantes aparece implícita ou explicitamente. Certamente não existem graus de bens no sentido de uma escala numérica, mas de adequação de resposta ao

dilema, implicando necessariamente uma avaliação substantiva – em termos de superior ou inferior, fracassada ou exitosa, boa ou ruim. Todavia, o nível da distância dependerá, além do agente, das próprias conexões já estabelecidas.

O que significaria, então, neste contexto de discussões propostas, conduzir-se? E como esta conduta pode ser política, ou seja, pode remeter ao lugar da ação política? A orientação enquanto conduta não envolve apenas a maneira como o trajeto é percorrido, mas também e ao mesmo tempo tem relação em como *nos deixamos ser conduzidos*. Assim, delinear o espaço pelo qual posso decidir ativamente sobre determinados aspectos de minha vida é também reconhecer as fronteiras que me permitem ou não essa decisão. Como pontuam Mulhall & Swift (1996, p. 113), “our orientation in relation to the good requires not only some framework that defines the shape of the qualitatively higher but also a sense of where we stand in relation to this evaluative landmark”. A liberdade, neste sentido, é sempre liberdade com relação a quem ou ao quê e é colocada a cada tomada de decisão, tendo de evidenciar a unidade de nossa vida em relação à mesma.

Que temos algum grau de liberdade ou que somos motivados por certos bens em nossas práticas em geral não é tema controverso. Contudo, saber em que medida isto se dá, envolve mais do que o reconhecimento de um dado, pois depende de investigar como isto ocorre, isto é, considerar os parâmetros para orientação. Tais parâmetros podem ser variados, mas operam em um contexto específico, o de nossas configurações, pois é ali que eles podem ter inteligibilidade. Orientar-se é, pois considerar os bens e evidenciar como eles se conectam. Perder isto é perder a inteligibilidade do percurso em vista da unidade de sentido. Em suma, a qualidade na evidência das conexões implica a qualidade de nossa orientação em vista de unidade. Uma articulação ruim desorienta e, portanto, não responde sobre nossa condição porque é incapaz de visualizar o espectro dos padrões com os quais nos orientamos.

E se a orientação envolve a unidade da vida, aquilo que concerne aos assuntos humanos, uma orientação política também requer o ensaio de articulação. Esse ensaio político parte em duas frentes que se interpenetram: a primeira relativa ao discurso e a segunda relativa à ação. Definido o lugar da política como ontologicamente marcado pelo conflito de nossas indagações (nível 2), torna-se imprescindível uma linguagem que as expresse de forma compartilhada, porque a orientação é a de um corpo político que se compreende dividindo o mesmo mundo, ao reconhecer os dilemas. Enquanto cidadãos há de se entender a participação pública enquanto um discurso articulado sobre o que está em jogo em nossa situação. No interior da participação de uma comunidade que partilha elementos significativos, constrói-se hierarquizações sobre o que é importante. Certamente, esta formulação envolverá embates e

dependerá da qualidade das articulações. Assim, o discurso, na medida em que se apresenta como tentativa de compreensão de nossas práticas, está de mãos dadas com uma ação que diz respeito não apenas (e de forma derivada) à estabilidade do espaço público. Se dá, antes, fundamentalmente como a possibilidade de se compreender enquanto corpo, não homogêneo, mas que se interpreta à luz de padrões estabelecidos. Há, pois, um jogo (sempre tenso) entre conduzir e deixar-se conduzir; entre a individualidade e o comprometimento público. Porque nem um lado e nem o outro podem desaparecer na dinâmica da articulação.

Como modernos, conferimos importância a nossa individualidade, mas disso não se segue o individualismo – a morte da ação pública, para Taylor – e sim uma forma específica de se portar no espaço público. Da mesma forma, a coletividade não pode sobrepujar a nossa orientação. Mas, assim como nossa narrativa envolve necessariamente interlocutores, a ação pública tem de ser uma ação comum, não porque individualmente vemos que há um interesse convergente a ser atingido, mas porque nos compreendemos enquanto cidadãos. O deixar-se conduzir não se refere, neste sentido, somente às instituições a que somos subordinados, mas também por padrões acerca do bom que nos fazem ser cidadãos.

A tensão entre individualidade e coletividade não será superada. Nossa ação no mundo sempre se nutrirá das fontes que permitem uma orientação – nossa – a partir de elementos que nos servem de parâmetros, os bens constitutivos. Por isso, conduzir e deixar-se conduzir, governar e ser governado, dependem da dinâmica dos bens: alguns serão permitidos, outros deixados à margem e ainda outros serão combinados com novas possibilidades, abertas no campo discursivo. Enfim, há bens em competição, podendo ou não ser combinados. A articulação abre caminho para novas fontes, podendo promover a fusão de horizontes, mas é uma expectativa. Motivado por ela é que Taylor confere importância à sociedade civil em arranjos democráticos. Uma democracia alimentada pelos pensamentos de Tocqueville e Mill na defesa de que nossos comprometimentos políticos são bens compartilhados e não ações instrumentais para atingir um objetivo dado.

O modo de articulação 3, desta forma, pressupõe um campo democrático, digamos, substantivo. Não porque há uma lista de bens a serem atingidos, mas porque a própria democracia já é um modo de conduzir-se e deixar-se conduzir frente a certa combinação de bens e exclusão de outros. É, pois, nutrida por eles. Neste contexto, essa articulação é um modo de incrementar um debate fundamentalmente compartilhado, mesmo se ele não aparecer em um primeiro momento na chamada esfera pública a partir da manifestação das conexões entre bens. Alguns podendo ser combinados, outros não, outros criados, alargando assim, a compreensão que temos das conformações das indagações por meio de nossas

hierarquizações. Com efeito, Taylor entende a criação de novas possibilidades como uma espécie de transvaloração nietzschiana: entender o que é subjacente às nossas práticas para promover novas combinações possíveis. A articulação também tem um caráter genealógico. Assim como a biografia, a combinação de nossas fontes se dá em diferentes níveis e em diferentes formas. Traçar esse movimento requer perceber as diferentes camadas que se interconectam em diferentes momentos para uma reconciliação, isto é, para mais uma vez se orientar pela unidade inteligível da vida.

A articulação enquanto crítica imanente (modo 6) também possui estreita relação com a conduta na medida em que faz parte da crítica traçar os limites permissíveis que nos conduzem a ser, pensar e agir de uma determinada maneira. Evidenciar as fontes de nossa época é inseparável da compreensão de nós, modernos. Assim, como afirma Lara (1998, p. 13): “Ces ressources font de la modernité une forme de vie tendue entre des possibles divers et opposés et donc ni une cage de fer, ni une libération irénique. Elle est de ce fait ouverte à la redescription”⁸⁶. A crítica enquanto articulação, no pensamento de Taylor, leva ao julgamento do que é superior ou inferior por meio das fronteiras que se destacam na conformação da multiplicidade dos bens. A legitimidade destas conexões está, pois, ligada com sua adequação à realidade moral. As mesmas fontes combinadas de formas diferentes promovem padrões diferentes, podendo haver combinações degradadas, ou seja, que precisam ser expurgadas. Isto não é o resultado de uma razão procedimental, mas, segundo o filósofo, o atentado às nossas intuições básicas. Poderia dizer, defende-se uma racionalidade substantiva. Assim, a articulação pode manifestar o conflito de nossas explicações interpretativas sobre nosso agir no mundo e, com isso, também modificá-lo. Aliás, segundo Taylor, é próprio da modernidade voltar-se a si.

Se pensarmos, pois, a crítica fundamentalmente política, ela se definirá não apenas como arbítrio entre práticas; antes, o julgamento será também uma maneira de se situar em um campo compartilhado por bens, constituídos de forma profunda, em competição. Julgamento e conflito, no escopo analisado são inseparáveis, visto que a tensão entre a pluralidade dos bens e a unidade da vida se impõe a todo modo. De forma análoga, a individualidade do *self*, ao deixar-se conduzir, também está em tensão com os padrões

⁸⁶ Com efeito, esta citação está em consonância com a ideia tayloriana de múltiplas modernidades (TAYLOR, 1994; 2005b; 2007). Porque é um campo aberto para novas redescições, já que as conexões entre bens nem sempre são estabelecidas da mesma maneira, promovendo diferentes modos de conciliação nas práticas e deliberações. Em outras palavras, se trata do alargamento de nosso horizonte moral.

compartilhados. A inevitabilidade da tensão não torna o ensaio de articulação impossível, mas ele só se efetiva de forma substantiva.

Restaria, então, a pergunta: mas isso dá cabo da incomparabilidade? Dentro da trilha argumentativa tayloriana, sim. Mas, é necessário cuidado neste terreno. A saída não é de superação, mas de reconhecimento em um primeiro momento e de busca em um segundo. Reconhecimento porque a incomparabilidade faz parte da dinâmica de compreensão das fontes e busca porque entendê-la requer orientação a partir daquilo que nos move, do que aceitamos e rejeitamos. A harmonia na política não se cumpre. O que temos são bens sedimentados que, na relação com nossas avaliações fortes, definem o que é valioso para nós, enquanto corpo político. A democracia neste sentido, já se articula na definição de certos bens. O que vimos, todavia, foi que o conflito constitutivo dos assuntos humanos (outro termo para especificar a realidade moral), e por isso também da política, não é estático por isso. O ensaio de articular nesta busca por respostas aos dilemas específicos possibilita uma abertura de compreensão maior, requerendo, por seu turno, distinções específicas. Neste caso também não há a recorrência a um modelo de legitimação ou justificação universal. O julgamento sempre se dá entre particulares e a distinção é nutrida por determinadas conexões entre os bens. A qualidade da articulação, expressa em um discurso de linguagem substantiva, determina o alcance e o quadro de possibilidades abertas nas configurações.

Assim, o julgamento político que leve em consideração nossas fontes tem de arcar com a consequência de distinções superiores ou inferiores. E elas sempre o serão em função da objetividade – inteligibilidade da totalidade de nossas práticas enquanto unidade. Significa dizer que, no confronto com outras práticas elas podem parecer menos articuladas e, portanto, passíveis de serem deixadas de lado. Certamente, isto pode acarretar em saídas perigosas, tais como a mutilação de determinadas práticas sem a devida atenção que elas poderiam merecer. Este é um risco de não somenos importância, mas o risco inerente ao próprio conflito. Contudo, pensar a insuficiência do aporte tayloriano por conta da impossibilidade da superação deste risco, não parece ser interessante. O jogo político é caracterizado por esta tensão e o que Taylor chama de reconciliação (eliminação ou desarticulação de fontes degradadas) se dá, em termos políticos, na prática pública através de um diálogo amplo, sem obliterar as fontes que estão em jogo no mesmo.

Se esta defesa for convincente, isto é, se a teoria de Taylor for proveitosa para pensarmos o lugar e o papel da política, bem como a abordagem filosófica da mesma, ainda assim um ponto parece ser deixado à margem, carecendo de melhor aprofundamento, a saber, as fontes enquanto poder de agregação, mas também de destruição. Em outras palavras, fica

em aberto ainda como se estabelecem no espaço público certos discursos a expensas de outros, para não tratar da questão da violência. Trataremos isto brevemente nas considerações finais ao trabalho.

3.4 Conclusões preliminares

A linha argumentativa dos capítulos precedentes nos encaminhou para uma discussão mais aprofundada de três conceitos presentes no pensamento de Taylor: os bens constitutivos, as avaliações fortes (ou distinções qualitativas) e a articulação. Juntos, eles perfazem o núcleo da ontologia tayloriana, oferecendo um aporte interessante para pensarmos o lugar da política, levando em consideração tanto as motivações quanto o fato do pluralismo, cujo dilema fundamental é o problema da incomparabilidade. O que se levantou até aqui foi a necessidade de considerarmos os problemas políticos de nossa época de forma substantiva, ou seja, sem retirar a participação de nosso posicionamento no modo de lidar com as questões prementes no campo prático. Para isto, os conceitos de configuração, linguagem expressiva, narrativa e objetividade ganharam destaque nas análises.

A crítica política (enquanto um espaço compreensivo, ordenado pelo conflito de nível 2) se desdobra da própria ontologia de Taylor que, se estende aos chamados assuntos humanos, e não somente ao que em geral se pensa como moral (estabelecimento de regras gerais de conduta). Assim, ela parte e se move pelo conflito inerente às indagações sobre nossa situação no mundo, não se seguindo, porém, da possibilidade do diálogo – desde que compreendido em toda sua profundidade. A articulação pode ser pensada enquanto crítica, neste sentido, uma vez que trabalha com a manifestação das conexões elaboradas e reelaboradas para constatar sua adequação ou não aos padrões pelos quais nos submetemos. Ela é fundamentalmente política porque se apresenta no discurso publicizável, abrindo uma abertura compreensiva de sentido, mas também correndo o risco de fracassar. Entretanto, ainda assim ela vai além da defesa de manutenção e elaboração de códigos – sejam as normas e regras de conduta, sejam os direitos legitimados individualmente, focando a própria ação.

Decerto, toda a defesa foi pensada em um solo específico, ao qual nos comprometemos, ou seja, uma democracia pluralista, reconhecendo que tal comprometimento já envolve uma resposta acerca da boa vida. De todo modo, a defesa até aqui empreendida também abriu espaço para o alcance que a filosofia tayloriana pode ter.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para além da incomparabilidade: o alcance do pensamento tayloriano

O objetivo da tese de doutorado consistiu na defesa de uma alternativa para os dilemas políticos concernentes à incomparabilidade no interior de uma comunidade específica ou entre comunidades distintas, presente nas discussões em torno do pluralismo contemporâneo. Essa via se deu na forma de um projeto crítico inspirado, em grande medida, em conceitos do filósofo canadense Charles Taylor. Não houve uma preocupação em esgotar a teoria prática do filósofo em termos de comentários, mas analisar um aspecto importante de sua chamada ontologia moral para que nos fornecesse um arcabouço proveitoso e pensar sobre a possibilidade de um projeto crítico nos termos taylorianos. Certamente, este é um problema claro ao filósofo, embora não sistematizado. Em entrevista a Philippe de Lara, Taylor afirma acerca dos objetivos de *As fontes do self: a construção da identidade moderna*:

Le livre est généalogique. Je pars de la situation actuelle, des idées-forces, des formes de compréhension de soi en conflit chez nous, et j'essaie de déterrer certaines formes antérieures dont eles procèdent, de façon à mettre au jour des aspects mis dans l'ombre aujourd'hui et qui permettent des nouvelles possibilités. Ce n'est donc pas une reconstruction historique complète, c'est un retour en arrière très selectif, pour retrouver certaines sources (LAFORÉST & LARA, 1998, p. 362).

Podemos entrever uma das preocupações capitais para Taylor: traçar as formas de compreensão do pensamento moderno, através de certas fontes, para expressar de maneira mais clara o que está em jogo em nossos mais diversos comprometimentos. Fazer isso, não é apenas traçar as conexões que estabelecemos entre os bens, mas, sobretudo, identificar a partir da complexidade e conflito das mesmas, modos que acrescentam nosso campo compreensivo e também abrir o mesmo para novas possibilidades de explicação de nossa condição. Neste sentido, a crítica tayloriana é indissociável de certa problematização de nossa época, acarretando na pergunta sobre como nos movemos neste mundo compartilhado. Como um genealogista, Taylor seleciona, isto é, avalia o corte histórico para a investigação. E, ao explicitar as continuidades e descontinuidades com relação ao nosso pensamento, se posiciona sobre o melhor modo de se orientar. Assume o passado enquanto um projeto para dar unidade no presente. Em outras palavras, situa esta história diante de nossos dilemas.

Ao longo do trabalho parti dessa premissa: a defesa de uma ontologia moral fundada no conflito originário de bens, onde o termo “moral”, ou “realidade moral” pode ser associado a todo assunto humano que nos abra para pergunta acerca do melhor modo de nos orientar a fim de conferir sentido a nossa existência. Portanto, tem um sentido mais amplo do que em

geral se entende por moralidade em filosofia contemporânea. Tal premissa é admitida por se partir de uma defesa explícita do estudo das motivações desde a perspectiva filosófica. Significa dizer, pois, que entender a dinâmica dos móveis de nossos pensamentos e ações não é privilégio de conhecimentos sobre nossa *psiqué*: seja no âmbito da psicologia, seja no âmbito da sociobiologia, por exemplo.

Assim, partindo dessa premissa e tendo o embasamento teórico de Taylor, se propôs pensar sobre nossa situação na contemporaneidade: o pluralismo em sociedades democráticas. Afinal, como arbitrar de forma racional entre práticas divergentes e em competição no interior de sociedades que admitem a pluralidade de formas de vida? Com efeito, esta pergunta se torna candente quando estamos diante de casos extremos, quando decidir envolve a exclusão ou a limitação de uma prática determinada. Isto coloca em evidência a questão do que denominou-se incomparabilidade – quando se torna impossível comparar bens em competição. Para se tematizar esta questão dentro do escopo de uma tese tornou-se necessária a delimitação do nosso campo de análise.

A escolha do ponto de partida – o debate liberal-comunitarista – baseou-se tanto na importância desse movimento como uma renovação nas discussões de filosofia política quanto no conteúdo e nos pressupostos ali discutidos, cujas reverberações ainda sentimos hoje. A constituição do primeiro capítulo se voltou para circunscrever os dilemas através de uma agenda de discussões que se tornava incontornável para as décadas posteriores, das quais se destacavam pelos quatro eixos ali estabelecidos. Certamente, o próprio debate admite outros enfoques, mas aqueles foram suficientes para apresentar os dilemas do pluralismo e o problema da incomparabilidade, tendo em vista alguns pressupostos teóricos, tais como a noção de interesse, de bem/valor e de conflito, que seriam desdobrados no capítulo seguinte.

No capítulo dois, estes mesmos conceitos foram retomados para analisar seus desdobramentos (como no caso do multiculturalismo), especialmente na chamada prioridade do justo sobre o bem. Igualmente tinha-se em vista pensar o alcance dos mesmos para se defender uma filosofia prática com base no estudo das motivações. Vimos a insuficiência dos conceitos em destaque para tratar a contento deste tipo abordagem. A confusão entre bem e valor, a exacerbação do voluntarismo no conceito de interesse e o conflito apenas tomado como variedades de valores que devem ser resolvidos eram insuficientes para tratar da questão levantada. Foi necessário, assim, repensá-los a partir do estabelecimento do lugar da política.

Discutir esse lugar leva-nos a considerar, na contemporaneidade, a teoria rawlsiana em sua defesa ao domínio do político. Autor incontornável, era necessário ver as insuficiências de

seu posicionamento, dado que conferimos um lugar de destaque para a motivação, na qual a divisão justo x bem, se torna problemática. Como alternativa ao modelo de John Rawls argumentou-se a favor da teoria tayloriana, por esta se movimentar no que denominei de conflito de nível 2. Embora MacIntyre também se mova nesta linha argumentativa, seus objetivos se mostram menos atrativos na medida em que requer um retorno radical aos antigos, especialmente a Aristóteles e uma crítica a toda forma de se pensar política na modernidade. Taylor, ao contrário do filósofo escocês, não se limita a escolher entre Aristóteles ou Nietzsche, mas pretende conciliá-los. Em outras palavras, pretende ao se voltar para as questões sobre o lugar do bem enquanto unidade de uma vida, investigação típica da modernidade, aliá-la a nossa condição moderna de voltar-se a si, promovendo novas possibilidades, uma “transvaloração dos valores”.

Ao adotar a tese tayloriana de uma investigação cujo ponto de partida é uma ontologia do humano, foi requerida uma análise pormenorizada dos elementos de sua teoria que pudessem ser interessantes para se pensar uma crítica política. Por isso, o foco nos conceitos de bens constitutivos, avaliações fortes e articulação. Para os propósitos desse trabalho, essa tríade seria a base para um projeto crítico, dado o lugar da política. Então, se fez necessário analisar a relação indissociável entre os três. Esta foi, pois, a linha argumentativa do terceiro capítulo: compreender a relação entre os conceitos e, desta forma, voltar à pergunta sobre o julgamento e sua objetividade levando em consideração a motivação. O que se depreendeu dali foi a possibilidade de se estabelecer o julgamento entre práticas particulares, se entendermos a capacidade de julgar politicamente segundo a ideia de articulação. A este respeito, significa dizer que tal distinção, ancorada na defesa ontológica de Taylor, tem de pressupor uma crítica substantiva, com base em nossas distinções qualitativas movidas pelos bens constitutivos. O julgamento político se constitui eminentemente pelo discurso compartilhado que tenta expressar as conexões que fazemos implicitamente sobre o que é importante ou valioso.

Certamente, esta conclusão vai de encontro às saídas correntes na filosofia política contemporânea, especialmente entre os chamados liberais. Entretanto, isto não acarreta na negação do liberalismo *tout court* e tampouco na democracia; antes, na evidenciação de suas fontes (algumas vezes degradadas). Em outras palavras, ao adotarmos um ou outro, ou mesmo os dois, já estamos respondendo sobre o que consiste o melhor modo de conviver no mesmo mundo, excluindo conseqüentemente outras formas de resposta, outras conexões de bens. Por seu turno, esta hierarquização abre possibilidades para determinadas elaborações e já exclui a elaboração de outras. Neste sentido, a teoria de Taylor contribui para o alargamento do lugar

da política, indo além das regras de conduta, ou do estabelecimento dos direitos e isto não é negá-los, mas reconhecer que eles são dependentes de uma rede conceitual substantiva, dizendo quem somos e como podemos agir no mundo.

Isto também nos afasta de uma tentativa de crítica que se dá em um horizonte a ser conquistado através do aprimoramento de nossas relações. Quando Taylor defende a possibilidade de uma fusão de horizontes, ele o faz enquanto uma expectativa que pode se efetivar, mas não um percurso necessário da história de nossos comprometimentos. Podemos, tomando a ideia da paz perpétua kantiana, de que isto não está em jogo a partir do que foi apresentado até então. De fato, esse posicionamento apresenta consequências importantes, especialmente no que tange à ideia do reconhecimento. Uma política do reconhecimento não está esperando a integralização de nossas práticas com outras. E, possivelmente, se importa menos com a fusão de horizonte do que parece ser em um primeiro momento. Porque antes da possibilidade de uma fusão de horizontes, há um conflito emergente que pode (mas não necessariamente deve) ser conciliado, necessitando de um comprometimento mútuo entre os participantes. Mais uma vez, a importância do discurso se apresenta e, enquanto um modo de articulação, é dependente da qualidade da nossa linguagem a fim de ter sucesso em sua empreitada. A política neste contexto antes mesmo da conciliação ou do resgate se apresenta enquanto conflito no momento da decisão (no momento quando nossos bens constitutivos se desestabilizam).

Neste sentido, é possível pensar o lugar da política como Chantal Mouffe o faz no texto introdutório ao seu *The return of the political*, ou seja, que

[...] the political cannot be restricted to a certain type of institution, or envisaged as constituting a specific sphere or level of society. It must be conceived as a dimension that is inherent to every human society and that determines our very ontological condition (MOUFFE, 1993, p. 3).

A dimensão agonística da política se manifesta na tensão entre o conflito e a decisão. Em outros termos, em meio ao conflito constitutivo precisamos deliberar sobre circunstâncias particulares que se apresentam a nós e ao mesmo tempo tornar esta decisão articulada. Mas, lembremos que a articulação é uma interrupção na ação, na própria decisão. Resolver os dilemas racionalmente envolve tentar conciliar em alguma medida tal tensão, não enquanto adiamento da decisão para um futuro distante, mas para o momento em que nos encontramos na busca de sentido. Por isso, estamos além do campo da incomparabilidade porque o lugar da política é anterior à divergência entre práticas ou “valores”.

Entretanto, disso não se segue que Taylor oferece todas as respostas para nossos questionamentos acerca da crítica política. Se tomarmos a ontologia elaborada pelo filósofo

como embasamento para pensarmos nas motivações que nutrem nosso julgamento, ainda permanece algo em aberto. Uma vez que a dinâmica complexa de bens em competição se dá, como ela se estrutura para explicarmos a dominação, ou mesmo a notoriedade no debate público? Fica claro que as articulações excluem discursos e condenam práticas específicas. Mas, também é lícito se questionar acerca de como essas articulações se efetivam na ação propriamente dita, tanto nas deliberações, quanto no lugar que certos tipos de discursos dispõem hoje ou ainda como nos conduzimos por meio de determinadas práticas. Em outras palavras, como podemos relacionar as articulações e a distribuição do poder?

Taylor não toca neste ponto ou talvez muito timidamente, mas sempre na expectativa de que o discurso por si possa resolver as tomadas de decisão. Mas, quando não há interlocutor ou quando o mesmo se apresenta como o discurso auto-eleito, como reagir? Embora não tematizem a questão do pluralismo, há autores que se interessaram a respeito, mas são os mesmo que Taylor critica profundamente, os chamados “neo-nietzschianos” (Cf. TAYLOR, 1985b; 1994; 1997; 2000), por seu aporte individualista e relativista. Neste bojo estão autores como Deleuze, Derrida, Foucault e Lyotard. Há outros, porém, mais alinhados ao pensamento tayloriano, como Hannah Arendt, por exemplo. Esta questão, porém, pode ser o mote para estudos posteriores, não cabendo ao escopo do presente trabalho.

REFERÊNCIAS

- HEISENGER, W. (1942): *A ordenação da realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- ABBEY, R. (2000): *Charles Taylor*. Princeton University Press.
- ARAÚJO, L. B. (2010): *Pluralismo e justiça: ensaios sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola.
- ARENDT, H. (1958): *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- _____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Organização de Antônio Abranches; Tradução de Helena Martins e outros. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. “Ética a Nicômaco” in: *Aristóteles*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 44-236.
- _____. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Veja, 1998.
- BELL, D. (1993): *Communitarianism and its critics*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (2012): Comunitarism. *Stanford encyclopedia of philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>, jan 25.
- BERTEN, A., SILVEIRA, P., POURTOIS, H. (Eds). (1997): *Libéraux et communautariens*. 2. ed. Paris: PUF, 2002.
- CHANG, R. (Ed.) (1997): *Incommensurability, incomparability, and practical reason*. Harvard University Press.
- CONSTANT, B. (1819): *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Disponível em < <http://www.unmondolibre.org/Bibliotheque?q=node/111>>. Acesso em agosto de 2012.
- D’AGOSTINI, F. (1997): *Analíticos e continentais: Guia à filosofia dos últimos trinta anos*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- FOUCAULT, M. (1984): *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. (Biblioteca de Filosofia e história das ciências, 16).
- FREEMAN, S. (Ed). (1999): “The domain of the political and overlapping consensus” in *John Rawls: collected papers*. Harvard University Press. p. 473-496.
- GUTMANN, A. (Ed). (1992): *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- HABERMAS, J. (1991): *Aclaraciones a la ética del discurso*. [S.I.: s.n.]. 258 p. Disponível em <<http://www.antroposmoderno.com/textos/erlrungen.shtml>>. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Acesso em: out de 2004.

- HABERMAS, J. (1992a). *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. V. I. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003^a. (Biblioteca Tempo Universitário, 101).
- _____. (1992b). *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. V. II. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b (Biblioteca Tempo Universitário, 102).
- HIRSCHMAN, A. (1977): *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Tradução de Luiz Guilherme Chaves e Regina Bhering. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- KANT, I. (1784): “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita” in: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d.
- _____. (1786): *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1948.
- _____. (1788): *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. (1793): *A religião no limite da simples razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, s/d.
- KOSELLECK, R. (1959): *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.
- LAITINEN, A. (2003): *Strong evaluations without sources. On Charles Taylor’s philosophical anthropology and cultural moral realism*. Dissertação acadêmica. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- LAFORÉST, G; LARA, P. (Eds). *Charles Taylor e l’interprétation de l’identité moderne*. Laval: Presses de l’université Laval; Paris: Éditions du CERF, 1998.
- LARA, P. L’anthropologie philosophique de Charles Taylor. In : TAYLOR, C. *La liberté des modernes*. Tradução de Philippe de Lara. 2. ed. Paris: PUF, 1999.
- LOIS, C. (Org.). *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo*. A contribuição de Rawls, Dworkin, Ackerman, Raz, Walzer e Habermas para a moderna teoria da justiça. São Paulo: Landy Editora, 2005.
- MACINTYRE, A. (1991): Comentary . *The responsive community*. V. 1, n. , summer.
- _____. (1981): *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001a.
- _____. (1988): *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001b.
- _____. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Tradução de Beatriz Martínez de Murguía. Barcelona: Paidós, 2001c.
- MOUFFE, C. *The return of the political*. London: New York: Verso.
- MULHALL, S ; SWIFT, A. *Liberals and communitarians*. 2. ed. Oxford: Blackwell.

NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RAWLS, J. (1971): *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Justiça e Direito).

_____. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University, 1998.

SEN, A. *Sobre ética e economia*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOUZA, C. & ALMEIDA, F. (2013): *Gestão territorial em terras indígenas no Brasil: Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão: Unesco. (Educação para todos, v. 39. Série Via dos Sabers, n. 6).*

TAYLOR, Ch. (1979): *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005a

_____. *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press. 1985.

_____. (1985b): *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *La ética de la autenticidad*. Tradução de Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1994.

_____. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *La liberté des modernes*. Tradução de Philippe de Lara. 2. ed. Paris: PUF, 1999.

_____. *Las variedades de la religión hoy*. Tradução de Ramon Vilà Vernis. Buenos Aires: Paidós, 2004.

_____. *Modern social imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2005b.

_____. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. “O que significa secularismo?”. Tradução de Luiz Bernardo Leite Araujo in ARAÚJO, L. B. et al. *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013. p. 157-195.

TULLY, J. (Ed.). *Philosophy in an Age of Pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press.

WALZER, M. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (Justiça e Direito).

_____. The communitarian critique of liberalism. *Political Theory*. v. 18, n. 1, feb. p. 6-23.

_____. (1998): Michael Walzer: pour une théorie de la justice distributive, propos recueillis par Laurent Bouvet. *Magazine Littéraire*, n. 361, jan. 1998. Paris: Magazine Littéraire, p. 93-96. Entrevista.

WITTGENSTEIN, L. “Investigações filosóficas” in: _____. *Tratado lógico filosófico e Investigações filosóficas*. Tradução de M. S. Lourenço. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.