



Revista PsiPro  
PsiPro Journal  
1(1): 95-117, 2022  
ISSN: 2763-8200

Artigo

## AS JORNADAS DO *SELF*: UNIVERSALISMO E RELATIVISMO DE DIREITOS NAS POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO

THE JOURNEYS OF THE SELF: UNIVERSALISM AND RIGHTS RELATIVISM IN RECOGNITION POLICIES

Recebimento do original: 05/04/2022  
Aceitação para publicação: 11/05/2022

### Rodrigo Gomes Leite

Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor na Universidade Federal de Alagoas. Professor no Instituto de Ensino Superior Santa Cecília. rlt1817@gmail.com

**RESUMO:** Muitos trabalhos vindos da teoria política dão atenção especial à tensão entre o universalismo e o relativismo de direitos: a formação do *self* moderno pode ser compreendida a partir desta tensão. Este trabalho tem como foco uma análise da relação entre Filosofia Moral e Políticas de Reconhecimento na contemporaneidade. Estabeleço uma análise crítica do paradigma d'A Política do Reconhecimento a partir do pensamento Charles Taylor (filósofo canadense) e suas fontes teóricas.

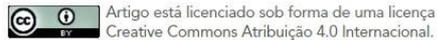
**Palavras-chave:** Reconhecimento, Direitos, Universalismo, Relativismo, *Self*, Modernidade.

**ABSTRACT:** Many works from the contemporary political theory give a special attention to tension between universal and relative rights. The following paper focuses the analysis away from political philosophy and towards the Politics of Recognition, while continuing explore the links between them. I begin with an



analyses of the paradigm of The Politics of Recognition from Charles Taylor (Canadian philosopher) and his theoretical sources. After I turn to analyze the interdependence between recognition and universalism of rights.

**Keywords:** Recognition, Rights, Universalism, Relativism, Self, Modernity.



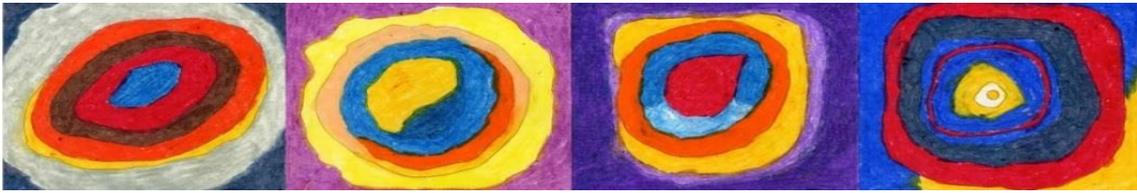
Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

Identidade e reconhecimento são questões fundamentalmente modernas. A preocupação em torno de como nossa autocompreensão é desenvolvida e como esse processo é, pelo menos em parte, determinado pela ação do meio social sobre o indivíduo é uma questão de nosso tempo. Não significa, em absoluto, afirmar que as pessoas da Idade Média ou da Antiguidade não possuíam identidade, mas sim que a modernidade transforma profundamente a compreensão desses fenômenos.

Seguindo a proposta apresentada por Charles Taylor em *As Fontes do Self* (1997) e em *Argumentos Filosóficos* (2002) duas mudanças tornaram candente a discussão em torno da identidade e do reconhecimento: a primeira é a substituição do paradigma da honra pelo paradigma da igualdade; a segunda é o desenvolvimento da noção de identidade individualizada.

Fala-se do paradigma da honra para exemplificar o tipo de sociedade característico do Antigo Regime, o conceito de honra está intimamente ligado aos privilégios sociais. A ideia de honra, característica das sociedades aristocráticas, é, com o fim do Antigo Regime, substituída pela ideia de igualdade. Diferentemente da honra, a igualdade é aqui tratada com um sentido universalista, não como direito de uma casta ou elite política, mas como um elemento de pertencimento que possa enquadrar todos os seres humanos numa ideia de igual respeito.

Essa transformação esconde um confronto ético que aborda a relação entre honra e dignidade. Taylor (1997) apresenta dois modelos de ética que marcaram a articulação das compreensões ocidentais de bem. Em primeiro lugar



podemos citar a *ética da honra*. Nesse modelo a preocupação com a honra é tida como a marca maior de um homem honrado. Ela pode ser compreendida como a ética cavaleiresca. *A vida do guerreiro, do cidadão ou do cidadão-soldado é considerada superior à existência meramente privada dedicada as artes da paz e ao bem-estar econômico*. Um segundo modo de articulação da compreensão do que é *bom* está inscrito na *ética estoica*; nessa visão (inspirada em Platão) o orgulho é denunciado. *A virtude não está na vida pública nem na excelência no ágon guerreiro. A vida superior é aquela regida pela razão, sendo a própria razão definida em termos de uma concepção de ordem, no cosmo e na alma. A vida superior é aquela na qual a razão governa os desejos e sua inclinação para o excesso, a insaciabilidade, e efemeridade, o conflito* (Taylor, 1997:32). Uma nova compreensão ética é inaugurada com o pensamento de Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau articula as duas concepções éticas anteriormente demonstradas. Concorda com a ética estoica ao denunciar que a ética da honra torna os homens escravos da opinião dos outros e vincula o respeito à aquiescência desses valores dito honrados. Mas Rousseau não despreza completamente o primeiro modelo de ética ao ressaltar que a honra é também importante. Rousseau realiza essa operação articulando a igual estima de todos os cidadãos no interior de um governo republicano que honre a todos igualmente. *Sob a égide da vontade geral, todos os cidadãos virtuosos devem ser igualmente honrados. Nasce a era da dignidade* (Taylor, 2002: 258).

A tradição política contratualista surge como um divisor de águas no que vem a ser chamado de igual respeito. Ainda que se tenha em mente a miríade de autores reunidos sob essa definição, poderíamos resumir esse campo como um horizonte político-filosófico o qual reúne (como representantes mais significativos) pensadores como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Apesar das diferenças entre esses pensadores (não raro abissais) alguns paralelos conceituais são possíveis; entre eles: (1) Existe uma natureza humana comum, em todos os homens, de todos os lugares e em



todos os tempos (universalismo); (2) Essa natureza imanente e imutável concerne aos homens certos direitos igualmente universais e inalienáveis (jusnaturalismo); (3) O Estado e a sociedade civil surgem a partir de um contrato entre os homens visando à proteção daqueles direitos universais e inalienáveis.

Esse movimento teórico hegemônico no iluminismo favorece o desenvolvimento de um ideário político jurídico identificado com o universalismo. A igualdade fundamental entre os homens necessita de um ordenamento que equalize essa mesma igualdade. Este é o cerne do contrato social, a articulação dos indivíduos visando à proteção de direitos que fundamentam a concepção de Estado.<sup>1</sup>

Thomas Hobbes deixa tal problemática evidente quando fala do *bellum omnium contra omnes*, característica do estado de natureza<sup>2</sup>, onde o medo da morte violenta leva os homens a traçarem um pacto de obediência, no qual cada um delega seus direitos individuais, principalmente o direito de dispor da vida e dos corpos dos outros homens, desde que tenha garantias de que seus iguais também o façam. Esses direitos são delegados a um homem ou assembleia. Nesse pacto surge o Estado, esse deus mortal que pacifica a sociedade, pondo em prática a única obrigação do soberano: garantir a *sallus populli* (segurança do povo)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Segundo essa teoria, o poder do Estado tem um limite externo: que decorre do fato de que, além do direito proposto pela vontade do príncipe (direito positivo), existe um direito que não é proposto por vontade alguma, mas pertence ao indivíduo, a todos os indivíduos, pela sua própria natureza de homens, independentemente da sua participação desta ou daquela comunidade política. (BOBBIO, 1997: 15)

<sup>2</sup> *Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu futuro é incerto; conseqüentemente não há cultivo de terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da terra, nem computo do tempo, nem artes nem letras, não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo da morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta* (HOBBS, 1999:109).

<sup>3</sup> Não tenho a intenção nem é o foco de meu estudo adentrar-me detalhadamente nos motivos de efetivação do contrato social para Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. A breve incursão teórica que se segue tem o objetivo de demonstrar o funcionamento e os desdobramentos teóricos ulteriores do paradigma universalista clássico.



Hobbes (1999:107) realiza esse construto teórico baseado não numa pretensa desigualdade fundamental entre súdito e soberano, mas ao contrário, fundamenta sua teoria numa igualdade fundamental entre todos os homens:

A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto a força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados do mesmo perigo.

Percebe-se que por mais que a biografia de Thomas Hobbes esteja aproximada com o convencionalmente chamado Antigo Regime (vide Ribeiro:1984), as premissas básicas da fundamentação política são erigidas sobre princípios modernos, universais. John Locke também utiliza os conceitos de “estado de natureza”, “contrato”, “Estado”, porém, faz um delineamento distinto do anteriormente demonstrado por Thomas Hobbes. Para John Locke, o estado de natureza não é um estado de guerra, é um estado de relativa paz, onde os homens desfrutam de direitos naturais mais amplos que os anteriormente defendidos por Hobbes. Na hipótese de Locke (2002: 91), os cidadãos já dispõem do direito à liberdade, à segurança e a propriedade:

Contudo, embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; ainda que naquele estado o homem tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não possui, no entanto, liberdade para destruir a si mesmo ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, senão quando isto seja exigido por algum uso mais nobre do que a simples conservação. O estado de natureza tem uma lei de natureza a governá-lo e que a todos submete; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que apenas a consultam que sendo todos iguais e independentes, nenhum deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses.



Por qual motivo, então, os cidadãos trocariam uma situação que aparentemente não é má (estado de natureza), visando instituir outro arranjo que não parece ser bem melhor (Estado)? Locke desfaz essa dúvida argumentando que a partir de um contrato entre os cidadãos o Estado surge como um árbitro para possíveis conflitos que possam surgir. O Estado para John Locke não é a finalidade da sociedade, mas apenas um instrumento que visa a proteção dos direitos naturais dos cidadãos através da manutenção dos compromissos procedimentais entre eles. O Estado não é uma entidade superior à sociedade civil, mas uma instituição que pode perder sua legitimidade tão logo desrespeite qualquer dos direitos naturais citados. De acordo com Locke (2002:96):

Sendo os homens, conforme acima dissemos, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento. A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela.

É a primeira grande formulação da teoria política liberal. Outra transformação característica da modernidade é o florescimento da compreensão de identidade individualizada no fim do século XVII, o ideal de autenticidade. A concepção de uma unicidade identitária está ancorada numa visão de que o certo e o errado não se restringem a consequências calculadas, mas que o bem está relacionado a um conteúdo moral imanente ao sujeito. *A moralidade tem, de certo modo, uma voz interior.* Essa voz interior, inaugurada pela modernidade difere qualitativamente da visão de bem dos antigos (Taylor, 1997:113),

A noção antiga do bem, quer ao modo platônico, como chave da ordem cósmica, quer na forma do bem viver a Aristóteles, estabelece um padrão para nós na natureza, independentemente de nossa vontade. A noção moderna de liberdade que se



desenvolve no século XVII retrata isso como a independência do sujeito, sua determinação de seus próprios propósitos sem interferência da autoridade externa. A segunda veio a ser considerada incompatível com a primeira.

Não se trata aqui de encontrar a fórmula do bem em si mesmo, objetivamente perceptíveis e universalmente válidas, mas de ouvir a voz da moralidade que só é palatável ao sujeito na sua originalidade autônoma. Para Taylor (2001: 482) O igual respeito estaria atrelado ao reconhecimento de todos em sua autenticidade:

O que o final do século XVIII acrescenta é a noção de originalidade. Isso ultrapassa o conjunto fixo de vocações, chegando a noção de que cada ser humano tem uma “medida” original e irrepetível. Somos todos chamados a viver de acordo com nossa originalidade.

A autenticidade faz parte de uma concepção iluminista segundo a qual os indivíduos possuem um conteúdo moral interno imanente, uma ideia de Bem. Essa voz da natureza dentro de nós, nos guia na direção ‘da coisa certa a fazer’, o importante a ser dito é que não fazemos devido a pressões externas, mas devido a nossa voz interior, que Rousseau (1986: 76) chamou de “sentimento de existência”. Esse conceito ganha, porém sentido crucial graças ao pensamento pós-Rousseau, ligado ao nome de Herder. Herder apresentou a ideia de que cada um de nós tem um modo original de ser humano: *cada pessoa tem sua própria medida* (Taylor, 2001: 244). O conceito de originalidade herderiano atinge dois níveis; originalidade do indivíduo, e originalidade de um povo. Na mesma intensidade que cada indivíduo possui sua própria medida cada povo possui também um caráter peculiar, seu *volksgeist*, devendo ser fiel a ele. O desrespeito de um povo a sua cultura autêntica gera, na melhor das hipóteses, um estrangeiro de segunda categoria.

A natureza humana seria como um projeto a ser expresso; cada ser humano, cada *geist*, seria uma possibilidade expressão. A maneira pela qual este *geist* exprime-se determina sua autenticidade ou seu fracasso. Só há uma



maneira de fugir do fracasso: obedecendo a voz da natureza que só é passível de ser sentida quando entramos em contato com o nosso ser interior. E é partir da fidelidade a essa voz interior que devemos nos expressar. Taylor (1997: 482) afirma:

A individuação expressiva tornou-se um dos pilares da cultura moderna. Tanto que mal a percebemos, e achamos difícil aceitar que seja uma ideia tão recente na história humana e que teria sido incompreensível em épocas anteriores. Além disso, essa noção de originalidade como vocação não se aplica somente aos indivíduos. Herder também a usou para formular uma noção de cultura nacional. Diferentes *Völker* têm sua forma própria de ser e não devem traí-la macaqueando os outros. (...) Essa é uma das ideias originadoras do nacionalismo moderno.

O princípio do igual respeito, característica central da modernidade apoia o seguinte conflito: uma primeira noção requer que tratemos o indivíduo de uma maneira avessa às diferenças. Uma segunda noção afirma que devemos promover a particularidade. A partir desse dilema que é lançado o desafio maior da política moderna: como reconhecer o direito à diferença respeitando o direito a igual cidadania?

## ROUSSEAU E KANT: AFINIDADES (IR) RECONHECIDAS

A política do reconhecimento veio a significar duas coisas distintas, comumente antagônicas, e inseparavelmente vinculadas. De um lado ressalta-se a *política do universalismo que enfatizou a igual dignidade de todos os cidadãos, política cujo conteúdo tem sido a equalização de direitos e privilégios. Em contrapartida o desenvolvimento da moderna noção de identidade, originou a política da diferença. Todos devem ter tido reconhecido sua identidade peculiar.* Eis a essência do problema e que é talvez a maior contribuição de Charles Taylor em *Argumentos Filosóficos*; como reconhecer politicamente as diferenças, a originalidade de cada identidade, numa mesma constituição sem



gerar discriminação ou favoritismos, e como universalizar a igualdade sem suprimir as diferenças individuais?

Esta problemática se apoia em duas tradições distintas do liberalismo na teoria política: Rousseau e Kant.

No modelo político rousseauneano três coisas são interligadas: a liberdade, a ausência de papéis determinados, e o propósito comum. A liberdade dos cidadãos permanece em consonância com sua igual dignidade, sem existir uma desigualdade política fundamental. Esses cidadãos em conjunto deliberam o bem comum sob o signo da Vontade Geral. O problema é que em nome da Vontade Geral, desde os jacobinos, cometeram-se algumas das mais terríveis barbáries sociais. Segundo Taylor (1997: 259), mesmo onde o terceiro elemento é descartado, a fusão entre liberdade igual com a ausência de diferenciação e papéis tem sido o motor da supressão das diferenças individuais, como no feminismo.

Outra vertente da tradição democrática é apresentada por Kant. Esses modelos não reconhecem elementos como Vontade Geral, ou diferenciação de papéis, eles visam apenas a uma igualdade de direitos concedidos aos cidadãos. Segundo Taylor, nessa discussão se confrontam duas visões de liberalismo. A primeira, mais radical, defende uma pauta de direitos, na qual todos os indivíduos são considerados igualmente, é o modelo kantiano, criticado por não abarcar as diferenças. Outra perspectiva é a de um liberalismo mais moderado que em casos extremos estabelece metas comuns, aceita certas diferenciações entre os indivíduos, visando justamente o reconhecimento de sua autenticidade. Charles Taylor filia sua teoria política à essa tese.

Os pensadores tipicamente idealizados por Taylor são Kant e Rousseau. Há comumente na teoria política contemporânea uma contraposição dessas duas figuras, onde Rousseau e seus sucessores são usados como representantes do comunitarismo enquanto Kant e os seus, como símbolos do liberalismo. Apesar das idiosincrasias das duas tradições, que não temos a



intenção de debater aqui, há entre as bases das duas colunas uma afinidade eletiva mais profunda do que se imagina.

Os conceitos que servem de base da ação política para Rousseau e Kant são respectivamente os de “Vontade Geral” e “Imperativo Categórico”. Há uma identificação de Rousseau com o modelo decisionístico de democracia (a marca central desse modelo decisionístico é que a deliberação política ocorreria a partir da agregação da maioria dos votos de uma dada comunidade). Esse é o ponto de partida para se acusar Rousseau de teórico da tirania da maioria. Esta conclusão ocorre devido a um mal-entendido dos conceitos rousseauianos de Vontade de Todos e Vontade Geral. Para Rousseau (1999:91-97) existe uma diferença substancial entre esses dois termos, que ele deixa bem claro nos cinco primeiros capítulos do livro 2 de “O Contrato Social”. Seguem-se duas citações expressivas da diferenciação: *Há comumente muita diferença entre Vontade de Todos e Vontade Geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra ao interesse privado e não passa de uma soma de vontades particulares. E mais: deve-se compreender nesse sentido que menos que o número de votos, aquilo que generaliza a Vontade é o interesse comum que os une.* A vontade geral não é a vontade de todos ou da maioria, mas também não pode ser caracterizada como vontade individual, seria então um substrato ético que uniria o particular com o geral, a parte com o todo. E o que garantiria o sucesso dessa operação? Resposta: Um elemento muito apreciado pelo iluminismo e quase insuspeito no século XVIII; a razão. Há em Rousseau (como em todo seu contexto histórico-filosófico) a crença de que no silêncio das paixões, pensando racionalmente, as decisões corretas seriam alcançadas. O propósito comum existente no pensamento de Rousseau, a partir da Vontade Geral e do bem comum, não deve ser confundido com a quantificação de um horizonte coletivo, o conceito de Vontade Geral é o horizonte ético compartilhado pela comunidade, e não o resultado prático.

Kant (2003), como se sabe, possui como pedra angular de sua Filosofia do Direito e da Política o imperativo categórico. Na “Crítica da Razão Prática”



define o imperativo categórico pela máxima: *Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal.* O imperativo categórico é um dever moral a priori da razão, definido a partir dos princípios da razão prática pura. Isso significa dizer que os seres humanos são moralmente impelidos a agir. Essa ação é individualmente motivada e regulada subjetivamente. Se existe uma vontade, ela pertence a um ator, e sua manifestação é regulada pelo que Kant denomina 'autonomia' (capacidade de agir racionalmente sozinho). Essa é a diferença entre leis morais e jurídicas, as morais são interiormente reguladas, as jurídicas, por sua vez, externamente. A despeito da carga de individualismo que este conceito carrega, não podemos afirmar que o imperativo categórico autojustifica a ação particular. O imperativo categórico apesar de motivado e regulado subjetivamente, só pode ser avaliado em relação ao Outro. Para Kant (2003: 27) é a capacidade de universalização e convívio numa mesma atmosfera de vontades distintas que define a validade da ação individual.

Princípios práticos são proposições que encerram uma determinação geral da vontade, trazendo em si várias regras práticas. São subjetivos ou máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como verdadeira unicamente para sua vontade; são por outro lado, objetivos ou leis práticas quando a condição é conhecida como objetiva, isto é válida para a vontade de todo ser racional.

Tanto Rousseau quanto Kant tentam superar a dicotomia entre particular e universal, a diferença é que Rousseau o faz a partir do geral, dando primazia a ele, enquanto Kant realiza esta tarefa do particular. O que Charles Taylor faz é utilizar o modelo rousseauiano para justificar uma submissão do indivíduo a uma decisão coletiva, coisa que segundo Taylor o procedimentalismo kantiano não permitiria. Aí reside o engano conceitual de Taylor: em Rousseau quando o indivíduo obedece a uma lei, obedece a si mesmo, pois participou legitimamente do processo de sua criação. Mais que isso, a condição da liberdade é a obediência a essa lei, pois para Rousseau, ser livre é obedecer às leis. No



pensamento de Kant a liberdade também está sujeita a leis, haja vista que define (como já dissemos) dois tipos de leis. A obediência às leis jurídicas também seria condição de liberdade, pois na filosofia de Kant o Estado e o direito são a positivação político-jurídica da lei moral, do imperativo categórico.

#### TAYLOR: O DEBATE LIBERAL-COMUNITÁRIO – A questão dos Bens.

Em seu artigo “Propósitos Entrelaçados: o Debate Liberal-Comunitário”, Charles Taylor (2001) chama a atenção que as diferenças entre liberais e comunitários sobre a teoria da justiça mais parece um debate entre dois “partidos”; de um lado estariam pensadores como John Rawls e Ronald Dworkin (partido L) e do outro, pensadores como Michael Sandel, Michael Walzer, e Alasdair MacIntyre (partido C). Apesar das diferenças genuínas entre esses dois grupos Taylor afirma que existe também uma grande quantidade de propósitos entrelaçados e mesmo confusão na apresentação dos termos do debate. Segundo o autor, essa confusão ocorre porque duas questões distintas são abordadas em conjunto, indistintamente. Taylor denomina essas questões de ‘questões ontológicas’ e ‘questões de defesa’.

Por questões ontológicas Taylor (2001: 197) compreende os fatores reconhecidos e invocados para explicar a vida social. Fazem parte dos termos aceitados como últimos na ordem de dessa explicação. É o debate existente entre ‘atomistas’ e ‘holistas’. Os atomistas podem ser entendidos como individualistas metodológicos; nessa corrente duas coisas são relevantes: (a) *a ordem de explicação, você pode e deve explicar ações, estruturas e condições em termos das propriedades dos constituintes individuais; e em (b) a ordem da deliberação, você pode e deve explicar as ações em termos das propriedades dos constituintes individuais.*

Questões de defesa, por sua vez, referem-se às posições morais ou políticas adotadas. Dentro de uma ampla possibilidade de posições podemos identificar de um lado os defensores de primazia das liberdades e direitos



individuais, e de outro extremo defensores da primazia da vida comunitária e do bem das comunidades. Aqui se encontra o debate entre ‘individualistas’ e ‘coletivistas’. Aqui podemos encontrar as diferenças entre liberais, como Dworkin, defensores da neutralidade do Estado em relação às concepções de boa vida adotadas pelos cidadãos, e de outros pensadores que acreditam que *uma sociedade democrática precisa de alguma definição aceita em comum de boa vida* – esta é a posição a ser defendida por Taylor (2001: 198).

Para exemplificar essa questão, Taylor utiliza a obra “Liberalism and the Limits of Justice” de Michael Sandel (1982). Segundo Taylor esse livro é ontológico, no sentido a pouco descrito, enquanto que a resposta que a vertente liberal da teoria política tem dado é, sobretudo, uma resposta de defesa. Nessa obra Sandel demonstra que diferentes formas de engajamento social (atomistas e holistas) demandam diferentes concepções de identidade e de *self* (*selves* ‘libertos’ e *selves* situados). Segundo Taylor (2001: 1999) esse trabalho é uma contribuição à ontologia social, e ontologicamente essas teses devem ser compreendidas. *Assumir uma posição ontológica não equivale a defender coisa alguma. Sua posição ontológica, se verdadeira, pode mostrar que a ordem social favorita de seu vizinho é uma impossibilidade ou acarreta um preço que ele ou ela não leva em conta. Mas isso não deve nos induzir a pensar que a proposição equivalha à defesa de alguma afirmativa.*

O que Sandel realiza, segundo Taylor, é um questionamento sobre a possibilidade de edificar uma *comunidade forte* em torno da compreensão comum que faça da justiça a principal virtude, ou se essa mesma comunidade deve definir algum outro bem que defina a vida comunitária. Nesse ponto reside a fonte dos enganos da teoria política, quando essas afirmações normativas são tomadas como *recomendações*.

Cada posição do debate atomismo-holismo pode ser combinada com qualquer posição da questão individualista coletivista. Há não apenas individualistas atomistas (Nozick) e coletivistas holistas (Marx), mas também individualistas holistas (Humboldt) – e até coletivistas atomistas.



Taylor se considera um individualista holista. E considera surpreendente que um posicionamento ontologicamente favorável ao holismo possa ser confundido com uma defesa do coletivismo. Segundo o autor isso decorre de um preconceito atomista que assola boa parte da teoria filosófica anglo-saxã. Esse liberalismo *ontologicamente desinteressado* inclinar-se-ia à ignorância dessas diferenças.

Uma das explicações para essa ignorância se deve a predominância de concepções identificadas com o *liberalismo procedimental*. Nessa corrente a sociedade é identificada como uma associação de indivíduos cada um com seu ideal e com seu plano de boa vida. *A função da sociedade deve ser de facilitar esse plano e vida o máximo possível e seguir um princípio de igualdade*. A ética nos arranjos procedimentais é antes uma ética do direito que uma ética do bem. O que importa nelas é a igualdade no tratamento dos indivíduos e a maximização dos direitos e liberdades individuais. Ela não define aprioristicamente os bens que devem ser promovidos, mas antes define que procedimentos devem ser adotados na promoção das preferências individuais.

Essa vertente política é comumente definida como *irrealista* por, segundo Taylor, não levar em consideração as impossibilidades ontológicas e comunitárias de uma proposta procedimental. Essa crítica se deve à ausência de uma concepção compartilhada de bem.

A viabilidade de bens socialmente endossados pela comunidade foi levantada por pensadores filiados a vertente *cívico-humanista*. Essa vertente possui como um dos principais eixos temáticos quais as condições para a existência de uma sociedade livre. Para esta tradição, que conta com pensadores como Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville, *toda sociedade política exige alguns sacrifícios e requer algumas disciplinas de seus membros*. A diferença entre os sacrifícios e disciplinas exigidos numa sociedade livre e as mesmas exigências feitas a partir de um regime despótico e que, no despotismo



a disciplina é mantida pela coerção, enquanto que numa sociedade livre ela é mantida pela *vertu* dos cidadãos. Essa *vertu* pode ser alcançada quando os cidadãos enxergam as leis como uma extensão deles mesmos, como um ato de sua própria vontade. Nesse ponto reside o que Taylor define como *patriotismo*. Este patriotismo se baseia numa identificação com os outros num empreendimento comum específico. A república funciona como esse empreendimento comum que vincula os cidadãos numa espécie de solidariedade vinculada a partir de uma história comum.

Em contraposição a esse ideário republicano, influenciado pela visão que pensadores como Thomas Hobbes, John Locke, e Bentham ajudaram a construir, a sociedade é compreendida como algo independente da ética republicana e dos objetivos coletivos. Para essa visão as sociedades são estabelecidas como conjuntos de indivíduos que objetivam benefícios individuais através da ação comum. *A ação é comum, mas sua meta permanece individual. O bem comum é obtido a partir de bens individuais, sem deixar restos* (Taylor, 2001: 200 e ss).

Uma das raízes do pensamento atomista reside num equívoco ontológico que ignora as diferenças entre questões *para mim e para você* e questões *para nós*. Para Taylor uma questão pode ser *para mim* quando percebo algo individualmente; mas a partir do momento que eu comunico essa percepção, ou seja, a partir do momento que eu inicio um diálogo sobre essa percepção, ela passa a ser algo *para nós*. *Uma conversa não é a coordenação de ações de indivíduos diferentes, mas uma ação comum nesse sentido forte, irreduzível; ela é nossa ação* (Taylor, 2001).

Mas a teoria da linguagem tayloriana ainda guarda outra mudança importante que possui reflexos diretos em sua teoria política dos bens. É a passagem que a comunicação realiza da *intimidade* para o *espaço público*. Num primeiro plano, quando há uma comunicação, há um diálogo, uma partilha de informações que são relevantes. Aqueles a quem comunicamos coisas fazem parte de nossa intimidade, são aqueles que partilhamos o *que é para nós*. Mas



a partir que essas informações relevantes tomam parte na mídia e ocupam um lugar no espaço público elas mudam sua natureza. Eles deixam de ser *para mim e-você* e se tornam *para-nós*<sup>4</sup>. Taylor (2001: 206-207) diferencia as coisas que têm valor para *você* e para *mim* e coisas que têm valor para *nós*. São eles

- 1- Bens 'mediatamente' comuns; esses compreendem aqueles bens que podem ser fruídos individualmente ou compartilhadamente. Cada momento dessa fruição conota uma valoração distinta. Uma piada, como exemplifica o próprio Taylor, pode ter uma significação se a leio sozinho, como pode ter outra significação se escuto alguém contando essa mesma piada.
- 2- Bens imediatamente comuns; essa categoria engloba aqueles bens que pressupõe por si mesmos um significado comum, sendo por isso mesmo mais valiosos. A amizade é um exemplo de um bem imediatamente comum.
- 3- Bens convergentes; daqui faz parte a ação instrumental coletiva. Como, por exemplo, a economia, a defesa nacional, a segurança; são bens coletivamente proporcionados que não podemos desfrutar de outra maneira. *Podemos falar normalmente desses bens como 'comuns' ou 'públicos'*.

As repúblicas, na tradição cívico-humanista, seriam movidas a partir dos bens imediatamente partilhados. O cidadão observa a lei como uma representação de sua dignidade e da dignidade de seu concidadão, imediatamente. A lei não funcionaria apenas como um bem convergente, como

---

<sup>4</sup> Para ilustrar essa passagem do artigo de Taylor poderíamos utilizar um adágio popular que diz "Todo mundo sabe; todo mundo sabe que todo mundo sabe... mas ninguém comenta". Seria como um segredo partilhado que as pessoas evitam falar publicamente, como por exemplo, um comportamento ilícito de um político: existe um 'conhecimento' de seus atos, mas essa interpretação passa a ser qualitativamente diferenciada sua interpretação quando esse comportamento irrompe na mídia, ou em algum fórum que o torne público.



um mecanismo instrumental de persecução dos objetivos individuais. *O vínculo de solidariedade com meus compatriotas numa república que funcione se baseia num sentido de destino partilhado em que o próprio partilhar tem valor.*

A definição do regime republicano requer uma ontologia distinta do atomismo. Ela deve diferenciar a ação coletiva (convergente) da ação comum (imediata). A disciplina subjacente de um regime republicano, segundo Taylor, seria a única capaz de animar o patriotismo numa sociedade livre. *A solidariedade republicana está na base da liberdade.* A liberdade aqui é compreendida como liberdade de participação. As instituições livres dependem da participação dos cidadãos. O modelo cívico-humanista engloba as liberdades negativas em seu arranjo institucional, mas nesse modelo as liberdades negativas estão comumente submetidas às liberdades republicanas de participação. O patriotismo está associado à liberdade.

Aqui se inicia a crítica republicana ao liberalismo procedimental (críticas endossadas por Charles Taylor): esse modelo é ontologicamente falho por entender os indivíduos como possuidores de planos individualmente valorados e independentes uns dos outros. E é falha quanto a uma questão de defesa por ser instrumentalmente projetada unicamente para a busca de bens convergentes. Uma sociedade liberal pode excluir o bem comum socialmente endossado, mas não pode excluir o direito como é comumente compreendido. Aqui residiria outra falha do liberalismo na compreensão dos *bens*. O conceito de *bem* pode ter duas interpretações: de um lado pode ser compreendido em sentido amplo como o conjunto *das coisas valiosas que buscamos*; e pode ser compreendido em sentido estrito como *planos de vida ou modos de vida assim avaliados*. Uma sociedade liberal pode não possuir um bem no sentido estrito, mas não pode se furtar de considerar o direito como um bem em sentido amplo (Taylor, 2001: 208 e ss).

Taylor empreende uma leitura ontológica do liberalismo. Nessa leitura, o patriotismo poderia ser conciliado com o liberalismo, a partir do momento que os cidadãos observassem o ordenamento jurídico como um bem a se defendido em



comum. Ele quer dizer que uma defesa política do liberalismo não obriga uma visão ontologicamente atomista. *Mas na prática um liberal procedimental pode ser holista; e, mais do que isso, o holismo captura muito melhor a prática real de sociedades que se aproximam desse modelo... é essencial não confundir a questão ontológica do atomismo-holismo com questões de defesa que opõe individualismo a coletivismo.*

Taylor durante toda sua exposição contrapõe dois grandes modelos: de um lado o modelo 'A', nesse modelo há uma concentração nos direitos individuais, e num direcionamento das ações governamentais que seja movido a partir das preferências dos cidadãos. Esse é o núcleo que deve ser protegido. De outro lado Taylor apresenta o modelo 'B'; para este modelo é na participação num autogoverno que reside a essência da liberdade. É essa liberdade que deve ser assegurada. O autor percebe esses dois modelos como incomensuráveis. Pessoas com uma visão atomista vão se inclinar ao modelo A, enquanto holistas vão se inclinar ao modelo B. Não interessa ao autor, nesse momento dizer qual o modelo correto, mas refletir sobre qual desses modelos pode servir de pano de fundo ontológico que defina a *dignidade do cidadão num patriotismo viável.*

Taylor exemplifica que certas sociedades além da democracia, possuem como base de seu patriotismo uma cultura nacional que gira em torno de instituições livres, mas que também incorporam como elemento definidor de sua identidade uma língua ou história comum. Taylor (2001: 220) cita o exemplo do Quebec como destaque de seu argumento. Para essa sociedade (e ele deixa claro que para *muitas outras*) o procedimentalismo liberal não se adequa porque elas não podem se considerar neutra em relação a todas questões consideradas virtuosas. *Uma sociedade como o Quebec não pode deixar de se dedicar a defesa e à promoção da língua e da cultura francesas, mesmo que isso envolva alguma restrição às liberdades individuais. ... Um governo capaz de ignorar esse requisito ou não estaria refletindo a vontade da maioria ou mostraria uma sociedade a tal ponto desmoralizada que estaria próxima da dissolução.*



Taylor oferece o caso do Quebec como exemplo empírico de análise. Uma tensão surgida quanto aos direitos naturais do Quebec quase gerou sua separação do resto do Canadá. O Canadá estabeleceu uma pauta de direitos em 1982 (Carta de Direitos Canadense) que alinhava todos os indivíduos do país na mesma condição jurídica. O Quebec sentiu-se afetado, pois dispunha de uma agenda de reivindicações visando a defesa da língua francesa. No fim das contas o Quebec conseguiu a aprovação de uma carta de direitos especiais visando a proteção da língua francófona. Taylor (2001, 264 e ss) avalia se essa variação política é condizente com uma sociedade liberal. *Indiscutivelmente, cada vez mais sociedades se mostram hoje multiculturais, no sentido de incluir mais de uma comunidade cultural que deseja sobreviver. A rigidez do liberalismo procedimental pode rapidamente tornar-se impraticável no mundo de amanhã.(...) Onde a natureza do bem requer sua busca comum, essa é a razão para que ele seja uma questão de política pública.* De acordo com Taylor, a sobrevivência cultural do Quebec dependia de certas medidas restritivas quanto ao uso de outras línguas, que não a francesa. Essas medidas diferenciadas, não se aplicariam a problemas como pena de morte, teriam um alcance mais limitado. Uma sociedade liberal pode dispor desses métodos de contenção das liberdades individuais desde que haja uma *boa razão para isso*.

#### CONCLUSÃO: Limites da Tese Tayloriana

A política do reconhecimento tayloriana suscita uma série de críticas. A mais candente delas é, talvez, a tensão existente entre ideal de autenticidade, universalismo de direitos e as liberdades individuais que caracterizam o liberalismo. Esse problema, que pensadores como Charles Taylor discutem, traz à tona um conflito teórico oriundo das bases do pensamento moderno. A aqui não são apenas dois conceitos que se contrapõem e se refutam, mas duas tradições que exercem uma relação complexa de afinidades e distanciamentos.



Charles Taylor (2001: 264) argumenta que *onde a natureza do bem requer sua busca comum, essa é a razão para que ela seja uma questão de política pública*<sup>5</sup>. Talvez este seja o ponto mais controverso da tese de Taylor. Não exatamente pela declaração em si, mas principalmente quando faz questão de conciliar liberalismo com afirmações do tipo *natureza do bem e busca comum*.

O arcabouço teórico utilizado por Taylor é uma associação entre o pensamento herderiano e o liberalismo político. Taylor evidencia a importância da autenticidade na formação da identidade moderna, e esta autenticidade individual é colocada lado a lado com a autenticidade coletiva, como faz Herder. Enquadrar um indivíduo ou coletividade em formas de vida que não sejam fiéis a sua originalidade única é como lançar o Dasein numa existência inautêntica. A defesa da autenticidade de um “Dasein social” pode ser considerada um bem comum, justificando inclusive, a subordinação dos direitos individuais em nome de políticas públicas que visem a manutenção daquele objetivo.

O que ameaça o argumento de Taylor não é exatamente a asserção acima, mas sim sua conciliação com o que ele vem a chamar de liberalismo político. Já vimos que Taylor expõe dois tipos de liberalismo; o liberalismo 1 que é rigidamente procedimental, e o liberalismo 2, mais atenuado, defendido por Taylor. Segundo Taylor aquele liberalismo de tipo 1, que universaliza direitos e deixa questões pertinentes a identidade cultural, só para dar um exemplo, a cargo do indivíduo, seria ineficiente para tratar os problemas de sociedades complexas como as contemporâneas.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Taylor faz essa afirmação visando justificar que a natureza do bem do Estado do Quebec dependia da proteção da língua francesa por um dispositivo constitucional. Vide sua classificação dos bens.

<sup>6</sup> Jürgen Habermas esclarece o texto de Taylor da seguinte maneira: Com isso não se deve permitir ao Estado (no sentido do liberalismo 1) que ele persiga quaisquer outros fins coletivos a não ser garantir a liberdade individual ou o bem-estar e segurança pessoal de seus cidadãos. Ao contrário, o modelo alternativo (no sentido do liberalismo 2) espera do Estado que ele em geral garanta, sim, esses direitos fundamentais, mas que além disso também se empenhe em favor da sobrevivência e fomento de uma “determinada nação, cultura, ou religião, ou então de um número limitado de nações culturais e religiões.” HABERMAS, 2001: 244.



Mesmo atentando para a diferença entre posições ontológicas e questões de defesa, Charles Taylor distancia sua posição ontológica e sua defesa política do liberalismo. Um dos argumentos basilares do liberalismo é que na defesa dos direitos individuais reside o cerne da democracia. Taylor foge dessa racionalidade; num artigo intitulado *Republicanism, Liberalismo e Racionalidade*, Melo (2002) demonstra que a argumentação tayloriana se afasta do liberalismo (Melo o contrapõe ao liberalismo de Rawls) tanto por questões ontológicas (Rawls seria um defensor do atomismo) quanto se afastaria do liberalismo por seu posicionamento político. Melo argumenta que *entre o modelo da participação ativa e o da “cidadania via judicial” – centrado na proteção de direitos – Taylor prefere o primeiro.*

Tal qual Herder, Taylor (1997: 55) compreende a cultura como linguagem<sup>7</sup>. A formação da linguagem se dá em meio a uma rede de interlocução.

Este é o sentido em que não se pode ser um self por si só. Só sou um self em relação a certos interlocutores: de um lado, em relação aos parceiros de conversação que foram essenciais para que eu alcançasse minha autodefinição; de outro, em relação aos que hoje são cruciais para a continuidade da minha apreensão de linguagens de autocompreensão – e, como é natural, essas classes podem sobrepor-se. Só existe um self no âmbito do que denomino “redes de interlocução”.

Não faz sentido falar de self fora de seu contexto linguístico. Um self só pode ser autêntico, só pode existir, dentro dessa rede de interlocução. A preservação dessa rede de interlocução é por sua vez condição *sine qua non* da autenticidade individual. Defender a comunidade linguística é tão importante quanto defender os direitos subjetivos do indivíduo. Esta é uma razão para que esta defesa seja passível de uma política pública que a proteja. O bem comum, aqui compreendido, é a casa comum, é a defesa da rede de interlocução,

---

<sup>7</sup> Taylor has been one of the principal exponents of this herderian vision of language in Anglo-American philosophy. Vide BENHABIB, 2002: 55.



compartilhada por um povo ou grupo cultural, por conseguinte – como é a língua francesa para o Quebec.

O que Taylor não atenta é que no seio daquelas redes de interlocução podem existir conflitos individuais. A afirmação de uma política cultural ou nacional pode muito comumente digladiar-se com políticas feministas, por exemplo. Ou algo muito mais elementar, não necessariamente organizado e gritante, mas que é um elemento fundante do moderno Estado democrático de direito: Um indivíduo, ao mesmo tempo em que possui o direito de perpetuar sua comunidade, sua tradição cultural, tem o direito de sair dela, de negá-la – se assim o desejar<sup>8</sup>. A vinculação numa tradição cultural não é perpetuada por uma obrigação jurídica, mas como Habermas (2001: 250) salienta: *Normalmente, as tradições culturais e as formas de vida que aí se articulam reproduzem-se ao convencer do valor de si mesmas os que as assumem e as internalizam em suas estruturas de personalidade; ou seja, elas se reproduzem ao motivar os indivíduos a uma apropriação e continuação produtivas de si mesmas.*

Concluindo. As idiosincrasias em relação às conclusões taylorianas não são pequenas. Entretanto, são menores que o encanto despertado por sua leitura. O roteiro intelectual traçado por Charles Taylor desde as Fontes do Self impõe respeito e orienta alguns dos mais notáveis estudiosos da identidade moderna. Taylor se destaca pela incomum capacidade de reunir e categorizar as mais díspares tradições intelectuais. E devemos reconhecer que suas análises, além de eruditas, são, sobretudo, heurísticas.

---

<sup>8</sup> Seyla Benhabib em “The Claims of Culture”, por sua vez, questiona: It’s both theoretically wrong and politically dangerous to conflate the individual’s search for the expression of his/her unique identity with politics of identity/difference. The theoretical mistake comes from homology drawn between individual and collective claims, a homology facilitated by the ambiguities of the term recognition. Politically such a move is dangerous because it subordinates moral autonomy to movements of collective identity; I would argue that the right of modern self to authentic self-expression derives from the moral right of the modern self to the autonomous pursuit of the good life, and not vice-versa. Princeton, 2002: 53.



## REFERÊNCIAS

BENHABIB, S. (2003). **The Claims of Culture**. New Jersey: Princeton, 2003.

BOBBIO, N. (1997). **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: UNB.

\_\_\_\_\_, (1999). **A Era dos Direitos**. São Paulo: UNESP.

ELIAS, N. (2001). **O Processo Civilizador**, 2 vol. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Zahar.

HABERMAS, J. (2001). **A Inclusão do Outro**. Rio de Janeiro: Loyola.

\_\_\_\_\_. ( 1997). **Direito e Democracia**, 2 vol. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

KANT, I. (2003). **A Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martin Claret.

\_\_\_\_\_. (2002). **A Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Martin Claret.

MELO, M. A. (2002). **Republicanism, Liberalismo e Racionalidade**. Lua Nova, n 55-56, pg 57-84.

RAWLS, J. (2002) **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2004). **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes.

ROUSSEAU, J. J. (1999). **Do Contrato Social**. São Paulo: Abril Cultural.

SANDEL, M. (1982). **Liberalism and the Limits of Justice**. Inglaterra: Cambridge, 1982.

TAYLOR, C. (1997). **As Fontes do Self**. Rio de Janeiro: Loyola.

\_\_\_\_\_. (2001). **Argumentos Filosóficos**, Rio de Janeiro: Loyola.