

Dignidade humana em perspectiva política: Charles Taylor e a reabilitação das questões ontológicas no campo da política

*Human dignity in political perspective: Charles Taylor and the
rehabilitation of ontological issues in the field of politics*

Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho*
Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil

Rafael Tomaz de Oliveira**
Universidade de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto/SP, Brasil

1. Introdução

A ressignificação do princípio da dignidade da pessoa humana, afirmado pela Constituição com fundamento do Estado Democrático de Direito brasileiro, merece dedicação da nossa teoria jurídico-política.

Os contornos e a centralidade que este princípio tomou quando da sua afirmação no texto da Constituição e nos trinta anos de sua aplicação pelos tribunais do País não se construíram sem contexto. Eles aconteceram em debate com a filosofia política, no horizonte da teoria da justiça e dos problemas de justificação do Estado Social¹, e que têm a ver com as concepções de sociedade política e com os programas normativos que se propõem em nosso tempo.

* Doutor (UFMG), Pós-Doutor (Universidade de Munique) e Livre-Docente (USP) em Direito. Professor da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade de Ribeirão Preto (UNAERP). Email: nunocoelho@usp.br

** Doutor em Direito (UNISINOS). Professor da Universidade de Ribeirão Preto (UNAERP). Email: rafael_81oliveira@hotmail.com

1 Deste debate, autores como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, T. M. Scandon, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre e Michel Walzer participaram decisivamente. Integra o projeto de pesquisa que une os autores deste texto a ressignificação, em termos constitucionalmente adequados, do princípio da cidadania, o qual investigam a partir da reconstrução dos diálogos contemporâneos da filosofia política, especialmente no esforço por contribuir para o esclarecimento dos desafios da experiência jurídico-política brasileira.

Embora o pano de fundo de nossa análise seja a experiência jurídica brasileira, o recorte metodológico em torno da dignidade da pessoa humana confere ares mais amplos à reflexão que foi proposta. Com efeito, enquanto tema filosófico, a pergunta pela dignidade humana já havia sido feita por Santo Thomas de Aquino e, modernamente, por Kant. Sua “juridificação”, a partir da incorporação em textos normativos, teve sua inauguração com a Lei Fundamental de Bonn, em 1949, que assinalou a ideia de dignidade da pessoa humana em seu artigo 1º., afirmando, como obrigações do poder público, a necessidade de respeitá-la e protegê-la. Já a Constituição brasileira de 1988 estabeleceu, como princípio fundamental, a dignidade da pessoa humana em seu artigo 1º., inciso III. Nessa medida, anote-se que as reflexões encaminhadas pelo texto são articuladas a partir de dois objetivos coordenados e que oscilam entre um panorama mais concreto até outro, mais abstrato.

Inicialmente, o objetivo deste artigo é recuperar alguns elementos desta discussão para ajudar a restaurar o sentido fundante da cidadania (tal como o pretende a Constituição) na experiência jurídico-política brasileira, cujo eclipse é responsável – segundo acreditamos – pela vigência de uma versão despolitizada de dignidade.

Em perspectiva ampla, o objetivo dos autores é recuperar a conexão essencial e constitutiva entre dignidade e cidadania. Esta conexão pode ser percebida a partir de certo imaginário² político-sociológico que se desenha a partir da obra de dois autores: o primeiro, T.H. Marshall que afirmava, em seu clássico estudo sobre a sociedade britânica e o modo como pode-

2 O termo imaginário é utilizado aqui não em um sentido negativo, de alienação ou encobrimento do significado, mas, sim, em um sentido positivo, de apresentação de indícios que permitem descrever formas ou modelos a partir dos quais um grupo de pessoas imaginam sua existência em sociedade e projetam expectativas sobre o tratamento de algumas imagens, temas e interesses sociais. Trata-se de um sentido próximo àquele utilizado por Benedict Anderson (2008, *passim*). Na esteira de Anderson, também Charles Taylor compõe neste sentido a sua descrição daquilo que ele chama de “imaginários sociais modernos”. O esclarecimento realizado por Taylor em torno do sentido empregado por ele para a palavra “imaginário”, bem como a sua diferenciação com relação à ideia de teoria, nos ajuda a elucidar o sentido que se pretende alcançar nesta investigação. Nos termos propostos por Taylor: “quero me referir a ‘imaginário social’ aqui, e não a teoria social, pois existem importantes diferenças entre os dois. Há, na verdade, inúmeras diferenças. Refiro-me a ‘imaginário’ (i) porque falo sobre o modo como as pessoas comuns ‘imaginam’ seus contornos sociais, e isto geralmente não é expresso em termos teóricos, mas levado em imagens, histórias, lendas etc. (ii) a teoria é frequentemente a propriedade de uma pequena minoria, embora o interessante no imaginário social é que ele é compartilhado por grandes grupos de pessoas, se não por toda a sociedade. Isto conduz a uma terceira diferença: (iii) o imaginário social é aquele entendimento comum que torna possível as práticas comuns e um senso amplamente compartilhado de legitimidade” (TAYLOR, 2010, p. 211).

riam ser a partir dela articulados os conceitos de *cidadania*, *classe social* e *status*, que a noção de cidadania deveria ser pensada a partir de uma progressiva universalização igualitária de direitos, identificando-a como um *status* político e não com um problema de classe social (Marshall, 1967, *passim*). Por outro lado, Jeremy Waldron assevera que a dignidade humana é melhor entendida como um termo que se refere a um *status*; uma posição atribuída aos seres humanos dentro de um grande esquema de coisas, *status* esse que confere às pessoas a necessidade de serem tratadas por um nível elevado de consideração e respeito por aqueles que exercem alguma posição de comando³.

Desse modo, é a partir dessa conexão entre a ideia de cidadania e dignidade humana que buscamos articular o debate que se segue, a partir de uma reabilitação das questões ontológicas no campo da política, a partir de um diálogo com Charles Taylor.

2. Questões ontológicas e questões normativas no debate da filosofia política

A “descoberta” do princípio da dignidade humana parece acompanhar-se de certa despolitização da experiência jurídico-constitucional no Brasil. Parecemos acreditar que a dignidade dependa mais do que pensam e decidem os juízes do que os atores políticos. O fenômeno tem a ver com o debate que levou à sua afirmação no fim do século XX, cuja recuperação ajuda a entender os caminhos pelos quais temos seguido – e as alternativas que se mantêm abertas

Neste artigo queremos trazer à reflexão um aspecto deste debate, rememorando o raciocínio desenvolvido por Charles Taylor no texto “Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário”⁴.

No seu artigo, Taylor propõe reconstruir a estrutura do debate da filosofia política moderna em que se opõem “liberais” e “comunitaristas”, com

3 WALDRON, 2017, p. 2.

4 Importante perceber que esta construção realizada por Charles Taylor repercute em diversos pontos de sua obra a partir de um contexto que poderíamos nomear como “interação crítico-reflexiva” com a modernidade filosófica e suas consequências para a filosofia moral. No texto *A Ética da Autenticidade*, por exemplo, esse elemento aparece muito bem destacado quando o autor afirma sua interpretação daquilo que seriam os três mal-estares modernos, *in verbis*: “o primeiro medo é sobre o que poderíamos chamar de perda do significado, o enfraquecimento dos horizontes morais. O segundo diz respeito ao eclipse dos propósitos diante da disseminação da razão instrumental. E o terceiro é sobre a perda da liberdade” (TAYLOR, 2011, p. 19).

argumentos úteis para criticarmos o sentido que temos atribuído ao princípio da dignidade humana como fundante da experiência jurídico-política brasileira. Taylor⁵ fala em “dois modelos de dignidade do cidadão, um que se baseia na participação política e outro na recuperação judicial”. Nossa concepção de dignidade parece ter mais a ver com tribunais do que com processos político-deliberativos, e cabe perguntar se algo não se perde com esta opção. A reflexão de Taylor será rememorada com objetivo de contribuir para nosso próprio debate sobre a dignidade humana, especialmente para perguntar se é possível dignidade sem cidadania, e mais a fundo, se é possível um Estado Democrático de Direito de uma sociedade política que não se funda na ação e na participação políticas como seu liame instituidor.

O principal objetivo de Taylor, ali, é distinguir dois planos de análise da teoria política, a análise ontológica e a análise normativa – que põem, respectivamente, questões ontológicas e questões de defesa. O plano ontológico da filosofia política respeita a saber o que uma sociedade política é, e o plano normativo, ao que deve ser.

Vamos acompanhar seu raciocínio para entender em que medida o entrelaçamento entre os discursos sobre o que a sociedade política é, e o que ela deve ser, ajudam a esclarecer o nosso próprio objeto de preocupação (a relação entre dignidade e cidadania). Sigamos, basicamente, os passos de Taylor do texto referido.

A discussão ontológica respeita à definição da sociedade, àquilo a que se apela como “termos últimos” na explicação do que é uma sociedade. Estamos, aqui, preocupados em entender o que uma sociedade é, como se forja e mantém, e para explicá-lo apelamos aos elementos de que é formada.

As relações entre os dois planos não são sempre claras ou simples. Muitas vezes, responde-se com um argumento normativo a uma sugestão ontológica. Em regra, especialmente, ocorrem confusões a partir da identificação entre concepções ontológicas e normativas – pensando-se que a partir de uma certa visão sobre o que a sociedade é, decorrem determinadas e exclusivas visões sobre como ela deve ser.

Também ocorre de as propostas normativas manterem implícitas as suas concepções ontológicas. Neste caso, a reconstrução proposta por Taylor tem a função de desnudar estes pressupostos.

5 TAYLOR, 2000, p. 200.

As alternativas ontológicas compreendem diferentes posições entre “atomistas” e “holistas”. Os atomistas, ditos muitas vezes “individualistas metodológicos”, acreditam poder explicar a sociedade a partir das características dos indivíduos. Está em (e reconduz-se a) os indivíduos a razão de ser de ações, estruturas e condições que marcam a sociedade política. Da mesma forma, na ordem da deliberação, explica-se o bem social a partir de bens individuais concatenados. Não há nada na sociedade e no que se considera bem social que não se possa encontrar também no indivíduo e naquilo que é bom para os indivíduos agregados.⁶

A posição atomista, que se desenvolveu nos últimos três séculos e se tornou uma espécie de senso comum irrefletido⁷, tem uma concepção instrumental da sociedade política⁸: viver em comunidade não tem valor em si mesmo, mas apenas é útil para a realização dos interesses individuais de cada associado.⁹

A posição holista, por seu turno, acredita que não se possa explicar a sociedade a partir das propriedades dos indivíduos que a compõem, mas que haja ingredientes nas decisões, ações e bens sociais impossíveis de reconduzir ao que pensa, sente, quer ou é o indivíduo enquanto indivíduo.

6 Taylor classifica Amartya Sen e os demais economistas do Welfarismo como representantes de uma visão deste tipo, em que os bens sociais não são mais que bens individuais agregados. Trata-se de uma afirmação que não podemos discutir ou impugnar agora, mas que oferece uma pista importante para entender as dificuldades do Estado Social – seus fundamentos e crise de legitimação.

7 Importante assinalar que, na concepção tayloriana, a própria ideia de dignidade humana estaria envolvida nesse contexto reflexivo. Para ele, a nova definição do domínio da razão, que teria uma espécie de epicentro em Santo Agostinho, traz consigo uma espécie de internalização das fontes morais. Desse modo, quando a hegemonia da razão passa a ser compreendida como controle da razão, inclusive com relação à elementos passionais, uma grande mudança ocorreu. Nos termos do autor: “o controle racional é uma questão de a mente dominar um mundo desencantado de matéria, então o senso de superioridade do bem viver, e a inspiração de se chegar a ele, devem vir da percepção que o agente tem de sua própria dignidade como ser racional. Acredito que esse tema moderno da dignidade da pessoa humana, que ocupa lugar tão considerável na ética do pensamento político modernos, surge da internalização que estive descrevendo” (TAYLOR, 1997, p. 200).

8 As origens dessa concepção instrumental estariam nas bases da composição do imaginário social moderno tendo a ética de Descartes, nesse contexto um papel importante. Com efeito, Segundo Taylor: “A ética de Descartes, assim como grande parte de sua epistemologia, exige desprendimento em relação ao mundo e ao corpo e a adoção de uma postura instrumental em relação a eles. É da essência da razão, tanto especulativa quanto prática, impelir-nos ao desprendimento” (TAYLOR, 1997, p. 205).

9 “Sociedades políticas, na compreensão de Hobbes, Locke, Bentham ou do senso comum do século XX que eles ajudaram a moldar, são estabelecidos por conjuntos de indivíduos a fim de obter benefícios, por meio da ação comum, que eles não poderiam conseguir individualmente. A ação é coletiva, mas sua meta permanece individual. O bem comum é construído a partir de bens individuais, sem deixar restos”. (TAYLOR, 2000, p. 204-5).

Já no arco das posições acerca do que a sociedade política deve ser, as alternativas normativas compreendem desde aqueles que defendem total prioridade para direitos individuais e liberdade, até aqueles que defendem total prioridade para a vida comunitária e o bem das coletividades. As posições intermédias sobre como a sociedade política deve-se regular, no que respeita à relação entre indivíduo e comunidade, podem ser muito diferentes. Entre elas, está a importante questão sobre se a sociedade política democrática deve abrigar uma concepção de bem, ou se deve manter neutralidade quanto às concepções de vida boa acalentadas por seus membros. Esta questão é central para nossa reflexão aqui (assim como para a de Taylor), e a ela voltaremos.

Para já, remarquemos que a filosofia política comporta dois planos de investigação, em cada um deles surgindo posições extremas. Na explicação sobre o que a sociedade política é (plano ontológico), pode-se ser atomista ou holista. Na defesa de como a sociedade política deve regular-se (plano normativo), pode-se ser individualista ou coletivista.

Ser holista (acreditar que a sociedade não se reduz e explica por um agregado de indivíduos) não implica ser coletivista (defender a prioridade da comunidade face ao indivíduo), assim como ser atomista (acreditar que a sociedade nada acrescenta à soma dos indivíduos) não implica ser individualista (defender a prioridade dos direitos do indivíduo face à coletividade). É possível ser holista e individualista (posição que Taylor parece defender, reivindicando participação na tradição cívica-humanista que remonta a Humboldt), e até mesmo atomista e coletivista (estranha posição que Taylor sugere enquadrar Skinner).

Os dois planos são diferentes, e o posicionamento no extremo de um dos planos não leva necessariamente ao extremo respectivo, no outro. Taylor defende a separação entre os planos, embora ressalte que não sejam independentes por completo. O que interessa, especialmente, é entender como se relacionam, e que tipo de condicionamentos uma posição ontológica impõe ao filósofo político no plano normativo – ou que tipo de posição ontológica irrefletida pode estar pressuposta em determinada posição normativa.

A crítica de Sandel a Rawls é exemplo de como se pode demonstrar a impossibilidade de uma concepção normativa a partir da concepção ontológica subjacente. Rawls acredita (ontologicamente) que a sociedade resulte da associação entre indivíduos mutuamente desinteressados, mas

defende (normativamente) que os talentos de cada um constituam patrimônio comum a ser de alguma forma redistribuído nos procedimentos instituidores de uma sociedade justa. A crítica de Sandel se dirige a uma incongruência clara entre os pressupostos ontológicos e as propostas normativas: indivíduos mutuamente indiferentes dificilmente concordariam com uma “redistribuição” deste tipo.

Os pontos de vista ontológicos, se não impõem conclusões normativas, decerto que “estruturam o campo de possibilidades” normativas “de uma maneira mais clara” – sendo, isto, o máximo a esperar de uma teoria sobre como a sociedade é: que ela organize e prepare o terreno para os discursos sobre como a sociedade política (e, assim, a democracia) deve ser. Dizer como a sociedade é não implica em defender qualquer modelo de organização política, mas ajuda a definir opções – por isso, é importante a ressalva, “as teses ontológicas estão longe de ser inocentes”.

A grande vantagem deste esclarecimento está na desocultação dos pressupostos ontológicos subjacentes aos pontos de vista liberais, cuja teoria social muitas vezes opera com concepções não examinadas sobre o que a sociedade política é, assumindo e disseminando preconceitos que muitas vezes não resistem a uma reconstrução e crítica ontológicas. Este é o caso, por exemplo, das concepções “procedimentalistas”, de cariz liberal, que veem a sociedade como reunião de indivíduos com projetos de vida e concepções de bem não compartilhados, cujo convívio cabe às instituições políticas arbitrar e, sob certas condições, promover.

Estas teorias assumem, no plano normativo, que a sociedade política não pode adotar, enquanto tal, qualquer concepção de bem ou projeto de vida como bom, porque isso feriria a igualdade – em prejuízo dos membros cuja concepção de bem fosse diversa da defendida pela comunidade política.

Esta tese normativa tem, no entanto, uma deficiência ontológica, na visão de Taylor. Uma sociedade “livre” precisa colocar algo no lugar da coerção despótica como fundamento da obediência, um fundamento “que transcenda o egoísmo no sentido de que as pessoas se acham de fato vinculadas ao bem comum, à liberdade geral”¹⁰. Isto significa um elo de patriotismo, de vinculação a uma empresa comum – “o vínculo de solidariedade com meus compatriotas em nossa empresa comum, a expressão comum de

10 TAYLOR, 2000, p. 204.

nossa respectiva dignidade”¹¹. Este vínculo apenas se forja por uma história comum, e é difícil pensar uma sociedade livre (“liberal”) se não fundada também sobre este sentimento de compartilhamento. Ao menos isto, diz Taylor, precisa ser compartilhado – e efetivamente o é, nas sociedades livres, ele tenta demonstrar – de sorte que a tese (normativa) de que nenhum bem pode ser afirmado pela sociedade política é contraditado pela verificação (ontológica) de que as sociedades liberais se forjam a partir de vínculos de compartilhamento patriótico.

Esta crítica às teorias procedimentalistas introduz o ponto central, ou de todo modo mais interessante do artigo de Taylor. Para desenvolvê-la, o Autor precisa esclarecer que a discussão ontológica envolve questões sobre o tipo de vínculo que se estabelece entre os componentes da sociedade política. Há quem construa seu modelo de sociedade a partir da integração entre indivíduos virtualmente desinteressados uns pelos outros (como Rawls e, alegadamente, os demais procedimentalistas) – e quem a funde em sentimentos compartilhados, vínculos de afeição e de benevolência mútua, compromisso mútuo e solidariedade, e sentido de comunidade.

Isto conduz ao esclarecimento acerca do “algo mais” que os holistas veem na sociedade, para além de indivíduos justapostos. A distinção proposta por Taylor é muito esclarecedora, servindo de fio condutor para a leitura do debate contemporâneo em teoria da justiça – assim como para entender as questões da justiça elas mesmas, e a tomarmos posição no caso brasileiro.

Lembre-mos: nosso interesse está em compreender e perguntar pelas condições de possibilidade do modelo de dignidade do cidadão que acalentamos no Brasil. Como interpretamos a sociedade política brasileira quando assumimos uma concepção de dignidade despolitizada tal como o fazemos hoje?

Sigamos em diálogo com Taylor para relacionar o tema dos vínculos intersubjetivos que forjam a sociedade enquanto sociedade política, ao problema da filosofia política e do direito que desejamos enfrentar, a procura de um modelo de dignidade que não reduza o homem por torná-lo não participante.

11 TAYLOR, 2000, p. 204.

3. Concepções de bem e democracia.

Taylor usa dois argumentos para esclarecer aquilo que, acrescido e irreduzível aos indivíduos em soma, constitui a sociedade: a diferença entre ação comum e conjunto de ações individuais concorrentes, e a diferença entre bem comum e bens individuais coordenados.

Ações comuns se esclarecem a partir da diferença entre aquilo que é *para mim e para você*, e aquilo que é *para nós*. Um diálogo – paradigma da ação comum – não se reduz a uma sucessão de falas monológicas, é empreendimento comum que não se reduz à justaposição das falas de cada parte. Quem integra um diálogo pode percebê-lo, na medida em que se integra a uma ação comum com sentido específico.

A mesma distinção se dá quanto ao valor dos bens. Há bens que valem *para mim e para você*, e outros que retiram seu valor específico do fato de valerem *para nós*. Aqui é possível perceber também algumas distinções.

O valor *para nós* de algo pode decorrer do fato de a coisa ser mais valiosa na medida em que é compartilhada. É o caso de uma boa piada, que provoca um sorriso de quem simplesmente a lê, e gargalhadas quando contada entre muitos. Este acréscimo de valor apenas se explica pelo sentido específico que assume ao transcender o *para mim* em direção ao *para nós*. Da mesma forma, é diferente ouvir Mozart sozinho ou com um amigo íntimo, ou o amante. O bem partilhado é outro, e advém da comunidade porque com ela o valor se expande por incorporar ações e sentidos comuns.

A bens deste tipo Taylor chama “mediatamente comuns”, que são diferentes dos bens “simplesmente convergentes”, de um lado, e dos bens “imediatamente convergentes”, de outro. Os bens simplesmente convergentes não passam de bens individuais que precisam de cooperação para obterem-se. No seu exemplo, a segurança pública: se fosse possível a uma pessoa garantir a si segurança com seus próprios meios, este bem em nada seria diminuído. Em outras palavras: nenhum valor se agrega pelo simples compartilhamento.

Já os bens imediatamente comuns diferem dos mediadamente comuns porque, naqueles, não há apenas acréscimo de valor com o compartilhamento. Nos bens imediatamente comuns, o valor reside exatamente no compartilhamento.

Num e noutro exemplo (no que há de específico no diálogo e no bem imediatamente comum, face à justaposição de falas ou aos bens individuais

coordenados), busca-se esclarecer o ingrediente patriótico como participação e compartilhamento em uma empresa comum, em que os compatriotas reciprocamente se identificam por vincularem-se a um destino comum: esta partilha tem em si mesma um valor, institui um vínculo e representa um bem sobre o qual se forjam as comunidades políticas. Forja-se uma *identidade-nós* para além das identidades convergentes que cada um membro da sociedade política acalenta. A sociedade não é apenas instrumento para realizar interesses de cada um, mas empresa comum.

Taylor reconhece que esta “tese cívica”, que afirma o vínculo patriótico de cada um com todos os demais como fundamental para a constituição da sociedade política, seja no mínimo problemática em nossos dias. Durante todo o período pré-moderno, este afirmado fundamento da vida política pode-se ter mantido inquestionado, mas a sua afirmação hoje decerto precisa ser demonstrada, não podendo ser simplesmente pressuposta.

A liberdade concebida como participação em um empreendimento comum pelo qual somos todos responsáveis não é o lugar comum construído pelo pensamento moderno-iluminista ocidental, que guarda lugar para um conceito de dignidade muito menos exigente: o de uma liberdade negativa, em que não há vinculação necessária entre patriotismo e liberdade – em que a liberdade se concebe de modo negativo, apenas como exclusão da ingerência do outro-comunidade, e não como ação comunitária. Liberdade negativa de todo compatível com uma concepção ontológica de sociedade que a afirme apenas como instrumento para realização dos interesses do indivíduo, e de todo diversa da concepção republicana.

Taylor imagina que o liberal procedimentalista defenderia sua posição de outro modo: ele afirmaria haver, sim, um bem compartilhado, genuinamente “comum”, na sociedade tal como ele a descreve: o direito. A sociedade liberal procedimental não pode afirmar qualquer forma de vida como boa, mas nela há compartilhamento do direito, um bem social importante por qual os cidadãos se vinculam reciprocamente. Se são inviáveis as sociedades em que não haja um bem compartilhado (como pretende a crítica republicana, que acredita que a identificação com o bem comum seja condição de um regime não despótico), defende-se o liberalismo procedimentalista com a identificação dos indivíduos com o direito. O patriotismo político torna-se (reduz-se a) um patriotismo de direito, capaz de explicar, por exemplo, o sentimento de ultraje que a sociedade americana sentiu no caso Watergate e no Irã-Contras. Esta reação emotiva em defesa da liberda-

de – que para o ponto de vista cívico-republicano seria prova do caráter não individualista da sociedade americana – continuaria, no entanto, nos limites da explicação liberal, e um adepto desta concepção poderia defendê-la afirmando que “o que os cidadãos ultrajados viram como violada foi precisamente uma regra de direito, uma concepção liberal do regime de direito”¹².

A identificação com o direito – ou por via do direito – garantiria as bases individualistas da sociedade política, mas já escapa aos limites da explicação atomista. Voltamos à questão da não identificação entre o extremo no âmbito da explicação ontológica e o extremo no âmbito na proposição normativa. Para Taylor, a defesa liberal de uma identificação por e com o direito pode justificar uma concepção normativa individualista, mas já não é compatível com a tese ontológica atomista. Por pressupor identificação e compartilhamento de um bem comum como constitutivo da comunidade, o liberalismo procedimentalista se revela holista. Taylor acredita que a experiência história das sociedades liberais comprovem este seu cariz republicano, vez que se arrimam sobre fins comuns socialmente endossados – não se resumindo a um conjunto de bens individualmente divisados e perseguidos.

Ele tenta mostrar, para prová-lo, que o Estado liberal procedimental não pode ser neutro entre patriotas e não-patriotas, como pode e deve ser, por exemplo, entre católicos e ateus, ou entre homossexuais e heterossexuais. No limite, um tribunal que endossasse uma tese antipatriótica atentaria com os fundamentos políticos de sua própria competência.

O argumento de Taylor talvez não seja muito convincente neste ponto, mas o essencial de seu discurso surge quando esclarece – ao avançar na crítica ao ponto de vista liberal de que a regra de direito basta enquanto bem comum a amalgamar os cidadãos em uma sociedade política – “o bem central da tradição cívico-humanista: o autogoverno participativo”¹³. Para o liberalismo procedimental, o autogoverno é “mero instrumento do regime de direito e de igualdade”, ao passo que “a tradição republicana o vê como essencial a uma vida de dignidade, como sendo em si o bem político mais elevado”¹⁴.

12 TAYLOR, 2000, p. 211.

13 TAYLOR, 2000, p. 215.

14 TAYLOR, 2000, p. 216.

Para Taylor, o autogoverno é a chave do patriotismo numa sociedade livre.¹⁵

O valor compartilhado pelos patriotas numa sociedade livre está exatamente na liberdade, no estado de direito. Para os liberais procedimentalistas, isto é o quanto basta; para o republicanismo, e para Taylor, falta ainda o ingrediente essencial: o autogoverno.

O argumento nos conduz às conexões entre as teses ontológicas e as teses normativas, discutindo como se devem regular as democracias modernas, a partir das compreensões societais que acalentam. O modelo liberal-procedimental de dignidade, centrado da garantia da igualdade e nos direitos individuais, funda-se num modelo de gestão política que separa governantes e governados – unidos por dinâmicas de influência recíproca que levam (eventualmente) a que os primeiros levem em consideração as preferências dos últimos.¹⁶

A relação entre governados e governantes, numa sociedade liberal sob o modelo não instrumental, republicano, “define a participação no autogoverno como a essência da liberdade, como parte daquilo que tem que ser assegurado”. Ela é “componente essencial da capacidade do cidadão¹⁷”. No modelo cívico-republicano, o governo não é sempre composto por *eles*, em oposição a *nós*, a *cidadania*.

Taylor pergunta: qual dos dois modelos de democracia comporta um patriotismo viável (tido como imprescindível, seja pelo republicano, seja, na sua versão amenizada – o patriotismo do direito – pelo liberal procedimentalista)?

Que modelo de sociedade política, e de dignidade do cidadão, pressupõe e viabiliza a construção histórica de sentimentos e instituições comuns que fundam e valorizam a liberdade?

15 O patriotismo se funda no compartilhamento de valores. Nem todo patriotismo é liberal. No Brasil despótico dos anos 1970, muitos patriotas ostentavam em seus carros e casas o slogan da ditadura “Brasil: ame-o ou deixe-o”.

16 “A capacidade do cidadão consiste principalmente no poder de reivindicar esses direitos e assegurar tratamento igual, bem como no de influenciar os reais tomadores de decisões. Essa reivindicação pode ocorrer em larga medida por meio dos tribunais, em sistemas com um corpo de direitos reconhecidos, como encontramos nos Estados Unidos (e recentemente no Canadá). Mas também se concretizará por meio de instituições representativas que, segundo o espírito desse modelo, têm uma significação inteiramente instrumental. Tendem a ser vistas tal como o eram no modelo “revisonista” antes mencionado. Assim, não se valoriza a participação no regime por si própria”. (TAYLOR, 2000, p. 216-7).

17 TAYLOR, 2000, p. 217.

A questão segue aberta. Liberais procedimentalistas arguirão que a democracia americana, embora cada vez mais procedimental e menos participativa, está mais forte do que nunca. Que o acesso aos direitos aumenta o poder dos cidadãos face ao poder burocrático (de que não participam). Taylor duvida que no modelo liberal procedimentalista, em que a participação não é essencial ou imprescindível¹⁸, haja lugar para a construção comum de identidade, para a fundação patriótica da comunidade.

4. Apontamentos aristotélicos.

A análise de Taylor traz elementos para pensarmos nossa experiência política e social.

Um dos aspectos decisivos para uma análise ontológica da política liga-se à pergunta pela natureza dos laços que nos mantêm unidos enquanto comunidade. O que nos faz procurar outras pessoas para compartilharmos nossas vidas? Por que aglomeramo-nos em gigantescas cidades e suportamos todas as mazelas que a vida contemporânea propicia nesses espaços de convivência quando poderíamos escolher algum tipo de vida alternativa, menos extenuante do que essa que estamos acostumados a viver?

Poderíamos responder, a partir de Aristóteles, que é da natureza do ser humano viver em comunidade: da natureza social do ser humano, advém a sociedade.

Mas há uma diferença decisiva entre o social e o político. Abelhas e formigas são sociais. Humanos são sociais e, além disto, políticos.

Isto não significa que, para Aristóteles, a vida sob o direito seja um universal entre os seres humanos, assim como tampouco o é a vida na *polis*. Nem todos os povos ou seres humanos estão aptos, por natureza, a viver como iguais sob leis. Não é o caso de aprofundar este tema aqui – ao ensejo do qual Aristóteles terá defendido que não-gregos são escravos por natureza por serem incapazes, por natureza, de construir *poleis* livres. O que nos interessa é a descoberta aristotélica de que a vida política é resultado de um esforço: embora se trate da própria realização da natureza humana, a vida política não se instaura sem decisão, sem ação.

18 No modelo procedimental descrito por Taylor, “considera-se o sentido da capacidade do cidadão incompatível com uma nossa condição de partícipes de um universo político alheio que talvez possamos manipular, mas com o qual nunca poderemos nos identificar”. (TAYLOR, 2000, p. 217).

Este pressuposto torna mais clara a máxima aristotélica que afirma a natureza política do ser humano, preenchida por uma concepção de Bem (grafado assim mesmo, com “B” maiúsculo). Vale dizer, existe uma finalidade que determina o viver – e o conviver –, que leva a satisfação, em diversos níveis, das necessidades humanas, indo em direção à vida boa, plena.

Aristóteles procura demonstrar isso a partir de um argumento que destaca os modos distintos de agregações humanas. O primeiro deles aparece na comunidade familiar, que, por natureza, satisfaz as necessidades cotidianas do ser humano. Outro modo de vida comunitária seria o da Aldeia que satisfaz outras carências do ser humano, trazendo conforto para além das meras necessidades cotidianas. A aldeia é, por natureza, uma comunidade de lares. A *polis*, ou a cidade, é a forma mais completa de comunidade. Nela, o ser humano encontra todas as condições para o desenvolvimento de suas potencialidades e para a satisfação de suas necessidades. A *polis* existe, portanto, para assegurar a vida boa. A natureza de uma coisa é o seu fim. O fim é atingido quando o processo de sua gênese chega a se completar. A vida do ser humano na *polis* é a melhor que ele poderia ter. Logo, o ser humano é um animal político. Um animal que, por natureza, vive na *polis* – e que atinge seu fim ao tornar-se pleno, realizando a sua própria natureza.

Nós, que vivemos sob os influxos da Modernidade, temos dificuldade imensa de compreender esse quadro pintado por Aristóteles. Talvez porque, nele, nossa concepção de liberdade não consiga encontrar um tom que a harmonize com as cores originais. Com isso, perdem-se as pontas dos fios que ligavam os argumentos relativos a essa comunidade (*polis*) no retrato aristotélico.

Ali, todos os fios estavam unidos pela concepção de “Bem” e sua relação com a natureza humana. O bem comum a que a sociedade política visa, segundo Aristóteles, é a realização do ser humano, de acordo com sua própria natureza: é o bem de cada um de seus cidadãos, enquanto associados. Para usar os termos de Taylor, encontramos em Aristóteles a descoberta de há um valor específico que decorre do viver e do agir juntos. Isto não significa que a sociedade política seja, para Aristóteles, uma comunidade uniforme, em que todos pensem e vivam da mesma maneira, ou prezem as mesmas coisas – como se apenas um jeito de viver fosse então considerado “bom”. Mas significa a consciência, isso sim, de que há uma experiência vital, de maximização da própria vida e da humanidade,

que é impossível de atingir-se pelo esforço individual isolado – exatamente porque o seu valor reside na ação compartilhada que institui e mantém a *polis*, a vida em comum.

Agora, desde a modernidade, insistimos em que cada um escolhe o que é melhor para a sua vida, como se com isto estivéssemos conquistando algo – ou livrando-nos de algum grande fardo. O “Bem” deixa de ser grafado com “B” para ser escrito apenas com “b”: não existe um único bem a ser perseguido pelo ser humano. Existem vários, tanto quanto os diversos projetos de vida puderem contemplar.

Este bem, então, passa a ser problema de um indivíduo atomizado, integrando-se a uma nova concepção ontológica (natureza) do homem. Para os modernos atomistas, a natureza humana é tal que se pode realizar por esforço individual – nada se lhe agrega pelo fato de integrar-se na sociedade política. Esta, entendida como mero instrumento, é vista com desconfiança: ela provavelmente atrapalha.

O retrato é outro. O que nos identifica, a nós modernos, enquanto partícipes de uma mesma comunidade? De acordo com a ontologia atomista, os habitantes das cidades modernas são como partículas atomizadas que, ocasionalmente, relacionam-se entre si – ou, ao contrário, existe algum elemento comum que dá certa configuração orgânica a esse emaranhado de gente? Afinal, existe algum tipo de “Bem” que atravessa as diversas individualidades e nos auxilia na conformação de nossa ação política?

Como vimos, o filósofo canadense Charles Taylor tenta enquadrar esta concepção de “Bem” e do correspondente ideal de vida boa para a sociedade contemporânea a partir de uma reconstrução da ideia de República. Sua interpretação é condicionada por uma espécie de análise do “Bem” de modo a conseguir identificar aí níveis conceituais distintos até chegar a ver categorias específicas de bens comuns.

O primeiro, chamado pelo filósofo de “bens mediatemente comuns”, diz respeito a uma classe de coisas que possuem algum valor para o indivíduo particularmente considerado mas que, em um contexto associativo-comunitário, mostra-se de forma mais esplendorosa. Um exemplo banal, oferecido pelo próprio Taylor, vem de uma experiência com o humor. É muito mais engraçado contar piadas acompanhado do que lê-la sozinho em um livro de anedotas ou tiras de jornais. O que faz brotar em mim um sorriso – que se expressa apenas em uma tímida alteração facial – quando leio isoladamente um chiste, pode me fazer chorar de rir ao ser mediado

pelo ritual de contar a piada, o que a põe em um espaço comum. Taylor faz referência, nesse sentido, também à experiência de ouvir música. Adaptando a situação mais ao nosso gosto musical, havia uma diferença significativa entre ouvir um disco do Led Zeppelin sozinho em casa e a experiência de assisti-los em um show, junto de outras pessoas. Certamente, quando ainda era possível assistir a um show do Led Zeppelin, a experiência vivenciada deveria remeter a algo transcendente. Algo que só a experiência comum, no âmbito do público, torna possível vivenciar.

Por outro lado, há coisas que valorizamos ainda mais, como é o caso da amizade, cujo elemento central de definição reside precisamente no fato de haver entre um e outro indivíduo ações e significados comuns. O bem não é experimentado em uma dimensão puramente individual, mas é, ele mesmo, aquilo que partilhamos. Nesse caso, afirma Taylor que estamos diante de “bens imediatamente comuns”.

Os “bens imediatamente comuns” contrastam com outro tipo de bens que também são experimentados de forma coletiva e que o filósofo nomeia como “bens convergentes”. Estes últimos são apresentados como aqueles que somente podem ser proporcionados coletivamente porque nenhuma pessoa poderia pagar por eles sozinha. Seriam bens cobertos pela chamada “ação instrumental coletiva” que tornariam os bens por ela alcançados “públicos” ou “comuns” não por serem essencialmente “públicos” ou “comuns”, mas, simplesmente por não poderem ser obtidos de outra maneira. A maioria das funções atribuídas ao Estado na esteira da tradição Hobbes-Locke (frisa-se: nos termos da interpretação oferecida por Taylor) entrariam nessa categoria de bens – cujo exemplo máximo seria, certamente, a segurança.

Para Taylor, uma recuperação dos aspectos ontológicos da política passaria inexoravelmente pela superação da ideia de que a ação política e a vida em comunidade existem apenas em razão da consecução de “bens convergentes” por meio da ação coletiva instrumental. A construção do republicanismo dependeria, portanto, de um ir além desse instrumentalismo próprio do imaginário moderno em direção a experiências autênticas de “bens comuns”.

Trata-se de algo para que Aristóteles chamava atenção ao afirmar que a *polis* é, ela própria, um bem – e não um simples instrumento – radicado exatamente no caráter comum da ação que ela comporta e em que ela própria consiste.

Taylor é inspirador na sua crítica à fórmula atomista de uma sociedade instrumental, projetada para buscar bens meramente convergentes, que parece excluir significativamente a forma republicana projetada a partir da tradição cívico-humanista.

Pensada a partir de Aristóteles, a ontologia atomista exclui a própria natureza política da associação humana em que as partes não estão associadas por um empenho comum, pelo compartilhamento de uma visão (bem) de futuro que orienta a ação comum.

5. Considerações finais.

As concepções ontológicas e normativas sobre a sociedade política articulam-se forjando modelos de dignidade, que restam melhor esclarecidos, e expondo-se à crítica pelo jurista e pelo filósofo do direito.

Taylor apresenta dois modelos de dignidade, vinculados ao modelo liberal procedimentalista e ao modelo cívico republicano, e toma clara posição:

Poderíamos discutir essa questão em termos gerais: o que os modernos reconhecem como genuína dignidade do cidadão? A definição disso não pode ser apenas em termos do que deve ser *garantido* a um cidadão; a noção moderna da dignidade da pessoa é essencialmente a de um regime capaz de afetar sua própria condição. A dignidade do cidadão envolve uma noção da capacidade desse cidadão¹⁹.

A escolha brasileira pelo modelo de dignidade que não põe em primeiro plano a capacidade de agir e decidir do cidadão, mas antes a sua realização por meio de tribunais, diz-nos sobre a concepção de sociedade que (ontologicamente) acalentamos, e (normativamente) afirmamos.

A crítica de Taylor a este modelo, articulada com a recuperação da descrição aristotélica da sociedade política enquanto fundada na ação comum, leva-nos a pensar que nosso modelo de dignidade, ao não privilegiar a participação e a ação comuns sem as quais a sociedade política deixa de ser *política*, pode levar à corrosão das bases ontológicas sobre as quais o Estado Democrático de Direito se funda.

19 TAYLOR, 2000, p. 216.

Dignidade do cidadão tem a ver com participar. Se se trata de dignidade da pessoa numa sociedade política, ela compreende e requisita capacidade de fazer coisas, de empreender em conjunto, por decisões públicas tomadas por nós – e não por outrem, sejam juízes ou governantes – de que resultem vínculos de identidade sem os quais a república não pode subsistir.

Tudo isto convida a repensar nosso modelo de dignidade, a partir de uma nova compreensão de sua conexão essencial com o princípio da cidadania.

Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARISTOTLE. *Politics*. Trad. H. Rackham. Loeb Classical Library 264. Cambridge: Loeb, 1932.
- MARSHALL, T.H. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Loyola, 2000.
- _____. *A Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- _____. *As Fontes do Self: A Construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Editora Realizações, 2011.
- WALDRON, Jeremy. *One Another's Equals: The basis of Human Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, Kindle Edition, 2017.