

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

JARDEL DE CARVALHO COSTA

**A PROPOSTA DE WILL KYMLICKA DE UMA TEORIA LIBERAL DOS DIREITOS DAS
MINORIAS COMO PLATAFORMA DE VIABILIDADE DO PROJETO SOCIOPOLÍTICO DE
ALASDAIR MACINTYRE**

Porto Alegre
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

ESCOLA DE HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TESE DE DOUTORADO

JARDEL DE CARVALHO COSTA

**A PROPOSTA DE WILL KYMLICKA DE UMA TEORIA LIBERAL DOS
DIREITOS DAS MINORIAS COMO PLATAFORMA DE VIABILIDADE DO
PROJETO SOCIOPOLÍTICO DE ALASDAIR MACINTYRE**

ORIENTADOR: THADEU WEBER

PORTO ALEGRE/2019

Ficha Catalográfica

C837p Costa, Jardel de Carvalho

A proposta de Will Kymlicka de uma teoria liberal dos direitos das minorias como plataforma de viabilidade do projeto sociopolítico de Alasdair MacIntyre / Jardel de Carvalho Costa . – 2019.

247f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

Co-orientador: Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho.

1. Comunidade. 2. Autogoverno. 3. Representação. 4. Reconhecimento. I. Weber, Thadeu. II. Carvalho, Helder Buenos Aires de. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

Jardel de Carvalho Costa

**A PROPOSTA DE WILL KYMLICKA DE UMA TEORIA LIBERAL DOS
DIREITOS DAS MINORIAS COMO PLATAFORMA DE VIABILIDADE DO
PROJETO SOCIOPOLÍTICO DE ALASDAIR MACINTYRE**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof.Dr. Thadeu Weber.

Porto Alegre
2019

JARDEL DE CARVALHO COSTA

A PROPOSTA DE WILL KYMLICKA DE UMA TEORIA LIBERAL DOS DIREITOS
DAS MINORIAS COMO PLATAFORMA DE VIABILIDADE DO PROJETO
SOCIOPOLÍTICO DE ALASDAIR MACINTYRE

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Doutor em
Filosofia pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande
do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia
Política.

Aprovada em: / /

Prof.Dr. Thadeu Weber – (Orientador)
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof.Dr. Hélder Buenos Aires de Carvalho – (Co-orientador)
Universidade Federal do Piauí

Prof.Dr. Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira Júnior
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof.Dr. Emil Albert Sobottka
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof.Dr.Fabrcio Pontin
Unilassale

PORTO ALEGRE / 2019

Dedicatória

*Todo o esforço, abdicção, sofrimentos e alegrias
na produção deste trabalho é dedicado*

À minha mãe,

Maria Creuza de Carvalho Costa,

À memória de meu pai,

Raimundo Pereira Costa.

Aos meus irmãos,

Jaaziel de Carvalho Costa

e Natanael de Carvalho Costa.

À minha irmã,

Raquel de Carvalho Costa.

À minha companheira,

Olívia Araújo Arruda de Lima.

Aos meus orientadores,

Thadeu Weber

e Helder Buenos Aires de Carvalho.

Aos amigos

José Wallace Ribeiro de Macedo Júnior,

João Castelo Branco de Vasconcelos Neto,

Edson Pereira de Sá,

Marcos Augusto de Carvalho Lopes

e Raimundo Pereira Borges Neto (In Memória).

À amiga

Ariete Ferreira Costa Bento.

Agradecimentos

O presente trabalho é fruto de uma longa trajetória acadêmica na qual inúmeras pessoas deram suas contribuições. Portanto, a única forma de transmitir, ao mesmo tempo, a intensidade e inteligibilidade destes agradecimentos é por meio de uma pequena narrativa. De já aviso que tais agradecimentos devem ser lidos também como homenagens. Sendo assim, inicio agradecendo primeiramente aquele motor primeiro que tudo move – 7777 - por todas as benções concedidas durante esta trajetória. Agradeço também à minha mãe, Maria Creuza de C. Costa, por sempre ter acreditado e apostado nos meus projetos. Não poderia deixar de agradecer aos meus irmãos Jaaziel de Carvalho Costa, Natanael de Carvalho Costa e minha irmã Raquel de Carvalho Costa. Da mesma forma agradeço a Olívia Araújo Arruda de Lima pela amizade, paciência e incentivos. Devo registrar minhas dívidas para com o amigo Paulo Rogério de S. Brito. Agradeço também aos professores do departamento de História da Universidade Estadual do Piauí que sempre me apoiaram nesta caminhada, a saber: Dr. Valdinar da Silva O. Filho, Dr. Raimundo Nonato B. da Silva, Me. Maurenir Vaz V. de Melo.

Não poderia deixar de agradecer aos professores do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí: Me. José Iran Nobre de Sena, Dr. Luizir de Oliveira, Dr^a Elnora Gondin e especialmente ao prof. Dr. Hélder Buenos Aires de Carvalho, com quem tenho dívidas impagáveis. Isso porque foi graças às participações em seu grupo de pesquisa acerca do pensamento de Alasdair MacIntyre, mais especificamente por meio dos PIBICs, somados à sua paciência e rigidez disciplinar, que aprendi a ler, interpretar e escrever textos de filosofia. Além disso, agradeço ao prof. Dr. Hélder B. A. de Carvalho por ser até hoje exemplo de excelência acadêmica que tanto me motiva. Ainda neste contexto, é preciso registrar minhas dívidas para com os professores e ex-professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná: primeiro agradeço a todos pela primeira oportunidade que tive de sentir o prazer de pesquisar na pós-graduação, algo que mudou minha vida. Sou grato ao aprendizado que tive com os professores: Dr. César Candiotto, Dr. Antônio Edmilson Paschoal, um exemplo de ser humano, Dr. César Augusto Ramos e Dr. Ericson S. Fallabreti. Quanto aos dois últimos, confesso que só depois de um longo amadurecimento intelectual passei a entender suas sábias palavras de que, em filosofia, o mais importante que defender um autor é criticá-lo.

Com muita felicidade registro aqui minha gratidão aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Tenho enormes dívidas com o que aprendi com os professores: Dr. Nythamar H. F. de Oliveira e Dr. Emil Sobbotka, especialmente a imensa capacidade didática de ambos de entrelaçar filosofia e a concretude social e política brasileira. Levarei este aprendizado para as minhas aulas. Não poderia deixar de agradecer ao Dr. Ricardo Timm pelo que pude aprender através do desvelamento das silenciosas formas de violência que atuam cotidianamente. Agradeço também ao Dr. Eduardo Luft pelas ajudas nas correções e observações críticas em parte do meu texto. Reservo aqui um espaço especial ao meu orientador Dr. Thadeu Weber, a quem tenho profunda admiração. Sou grato ao Dr. Thadeu Weber pela oportunidade de aprender com sua vasta experiência acadêmica, assim como por sua disponibilidade em me receber pacientemente sempre quando foi preciso. Sua paciência, humildade e respeito me apontaram o caminho da excelência não só acadêmica, mas humana como tal. Agradeço por todo o seu tempo dispensado a ler meus textos, apontar os problemas, sugerir soluções, indicar leituras, etc. Além disso, é preciso registrar o quanto aprendi com suas aulas: Duvido que exista alguém que consiga explicar a filosofia de Immanuel Kant melhor! Ainda neste

contexto, não poderia deixar de agradecer a Andrea, secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-RS por toda gentileza e atenção.

Devo registrar também minha gratidão as professoras do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC-RS, a saber: Dr^a. Jane Cruz Prates e Dr^a. Berenice R. Couto, cujas aulas reavivaram a importância da resistência contra as formas de opressão e, portanto, a esperança de um mundo mais justo. Não poderia deixar de agradecer aos pesquisadores de outras instituições brasileiras que sempre me acompanharam durante minha trajetória acadêmica, mais especificamente: Dr. Luis Bernardo Araújo Leite, professor da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, quem primeiro me incentivou em desenvolver a presente pesquisa; Dr. Marcelo Perine, professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Dr. João Kennedy Eugênio, professor de História da Universidade Federal do Piauí. Agradeço também à Dr^a. Margarita Mauri Álvarez, professora do departamento de filosofia da Universidade de Barcelona e o Dr. Rafael Ramis Barceló, professor do departamento de direito da Universitat de les Illes Balears, pela disponibilidade em me ajudar na presente pesquisa.

Agradeço também o apoio da *Universidade Estadual do Piauí*, mais especificamente ao Conselho Universitário do Campus de Dr^a.Josefina Demes e a Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UESPI, pela liberação de afastamento para cursar o doutorado. Da mesma forma sou grato à FAPEPI – *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí*, pelo financiamento do presente trabalho. Não poderia deixar de agradecer o imenso apoio de muitos colegas e amigos de trabalho da Universidade Estadual do Piauí, mais especificamente: Me. Adriano O. Freitas de Silva, Dr. Erasmo Braga, Dr. José Wanderson de Lima Torres, Me. Robison Raimundo S. Pereira, Me. Fabrícia G. da Silva, Me. Valdiney L. Costa, Dr. João Luis R. do Nascimento, e especialmente, a atual diretora do Campus, minha grande amiga prof.esp.Ariete Ferreira C. Bento. Sou imensamente grato à prof.Ariete, por todo cuidado, atenção, amizade e respeito que sempre teve para comigo. Ainda neste contexto, não poderia deixar de registrar um agradecimento especial a alguns amigos, a quem tenho dívidas impagáveis: José Wallace R. de Macedo e sua família, especialmente a seu filho José Wallace R. de Macedo Júnior, um verdadeiro “irmão” que Deus me deu, e a quem tenho profunda gratidão pela consideração, amizade, lealdade e solidariedade que sempre teve para comigo. Agradeço também a meu “irmão” João Castelo Branco de V. Neto, pelos incessantes incentivos e conselhos. Da mesma forma, sou profundamente grato a meu amado “irmão” Edson Pereira de Sá a quem tenho imensa admiração e dívidas impagáveis. Registro também minha gratidão para com o amigo Marcos Antônio Cardoso de Souza pelas oportunidades que me abriu na vida, e a Marcos Augusto de Carvalho Lopes pela imensa solidariedade.

Não poderia deixar de agradecer aos amigos do grupo de estudos macintyreanos, a saber: Alexander Almeida Morais, Isabel Cristina R. Hipólito Gonçalves, José Elielton de Sousa, Elisângela A. S. Osório e, especialmente, a João Caetano Linhares e sua esposa Hellen de O. Lopes. Quanto a minha amiga Hellen de O. Lopes, quero deixar registrado meu agradecimento por todas as ajudas durante o período em que cursamos as disciplinas de doutorado. Também deixo registrado minha gratidão aos alunos da Universidade Estadual do Piauí, integrantes de meu grupo de pesquisas em “Teoria Crítica, Teorias da Justiça e Direitos Humanos”: Jäder de M. Fontenele, Olívia A. A. de Lima, João P. Saraiva Pires, Leilise P. Santos, Samara R. Cavalcante e Marcos Vinicius da S. Taveira. Da mesma forma faço questão de registrar meu agradecimento ao prof.Me. Luis Filipe Sousa, professor do IFPI, por todo o apoio na confecção do meu texto. Ainda neste contexto, agradeço imensamente todo o apoio e acolhimento das amigas que pude construir durante os estudos na PUCRS, a saber: Luciano de Faria Brasil, Daniela Arns, Charles Hoepner, Vanelise Aldorado, Adriele Martins e Viviane Isabela Rodrigues. Destaco aqui minha gratidão à amiga Isis Hochmann de Freitas por todos os imensos favores prestados.

*“Se você é neutro em situações de injustiça,
você escolhe o lado do opressor”*

- Desmond Tutu.

*“O cultivo da sinceridade, da justiça e da coragem com frequência,
e escandalosamente, sendo o mundo o que é por contingência,
nos impede de ser ricos, famosos e poderosos [...]
as virtudes são sempre obstáculos para essa confortável ambição”*

– Alasdair MacIntyre

RESUMO

A tradição liberal, mais especificamente, aquela do liberalismo igualitarista reconhecido pela defesa intransigente da dignidade humana, sempre teve como objetivo central assegurar a convivência pacífica entre diversas culturas por meio de princípios de justiça que garantissem a liberdade e a igualdade de oportunidade a todos. É justamente neste contexto que emerge o filósofo escocês Alasdair MacIntyre, crítico radical da tradição liberal. Partindo da tradição aristotélico-tomista, MacIntyre tem pautado sua filosofia no que intitula de racionalidade das tradições, que em outros termos tem entre seus principais requisitos confrontar as posições das mais diversas tradições no intuito de encontrar o melhor conjunto de razões que provem a superioridade de alguma das tradições em jogo. Ancorado neste tipo de racionalidade, tem acusado o liberalismo de ter fracassado como modelo de sociabilidade garantidor da vida boa. Sendo assim, tem proposto que o melhor modo de vida pode ser encontrado nas pequenas comunidades locais estabelecidas sob a ótica da ética das virtudes de cunho aristotélico-tomista. Porém, é neste cenário que emerge o filósofo canadense Will Kymlicka com a pretensão de correção de alguns dos déficits da tradição liberal, mais especificamente, reconhecer de forma concreta as minorias culturais presentes em muitos Estados Multiculturais chegando a propor inclusive, o direito de autogoverno a alguns povos, como também vagas nos parlamentos que sejam exclusivas para a representação destes. Nestes termos, a presente tese tem como objetivo avaliar até que ponto a tradição liberal representada por Kymlicka consegue oferecer uma plataforma de proteção e manutenção do projeto sociopolítico de MacIntyre, uma vez que é urgente encontrarmos algum tipo de suporte que garanta a sobrevivência de muitas comunidades locais. Neste sentido, colocamos em prática o modelo de racionalidade proposto pelo filósofo escocês e testamos a força de ambas as tradições no intuito de apontar: se há superioridade de alguma delas, bem como seus déficits; e propor soluções que vão para além delas. Para tanto, esboçamos, no primeiro capítulo, o atual panorama do debate liberal-comunitário ampliando-o até as propostas multiculturalistas contemporâneas. Já no segundo capítulo detalhamos em que consiste o modelo de racionalidade de MacIntyre, bem como sua proposta sociopolítica. No terceiro capítulo, explicitamos a proposta de Will Kymlicka de Direitos de cidadania diferenciada em função do grupo, assim como o problema da estabilidade social. Quanto ao quarto capítulo, testamos a capacidade da proposta de Kymlicka frente à política das virtudes defendida por MacIntyre no intuito de demonstrar alguns elementos: em primeiro plano, o quanto a proposta de Kymlicka de se garantir o direito ao autogoverno às comunidades é relevante para a proteção e manutenção das redes sociais pautadas na ética das virtudes. Em segundo, que concepção de sujeito moral é proposta pelo filósofo canadense para se manter a estabilidade entre comunidades autogovernadas. Por fim, apontamos alguns déficits de ambos os autores e propomos como solução alternativa, a urgente necessidade de implementação do que intitulamos de democracia intercultural.

Palavras-Chave: Comunidade. Autogoverno. Representação. Reconhecimento.

ABSTRACT

The liberal tradition, in particular, that of egalitarian liberalism recognized by the unflinching defense of human dignity always had as main objective ensure the peaceful coexistence among all sorts of cultures through principles of justice that ensure freedom and equality of oportunities for all. It is in this context that arises the scottish Alasdair MacIntyre, a radical critic of the liberal traditon. Starting from the aristotelic-thomist, MacIntyre has guided his philosophy in what he entitles rationality of traditions, which in other terms has among its main requisites, confront the positions of all sorts of traditions trying to find the best set of reasons that prove the superiority of any of those traditions at stake. Anchored in this kind of rationality, he has acused liberalism of failling as a model of sociability that ensures the good life. Thus, he has proposed that the better way of life may be found in small local communities stablished under the virtue ethics of the aristotelic-thomist branch. However, in this context also emerges the canadian philosopher Will Kymlicka intending to correct some of the shortcomings of the liberal tradition, in particular, recognize the concrete form of cultural minorities in many Multicultural States, having proposed surprisingly the right to self-govern for some communities, and also, chairs in the parliament that are exclusive to members of such communities. So, the present dissertation aims to evaluate up to what point the liberal tradition represented by Kymlicka can offer a platform of protection and maintenance of MacIntyre's socio-political project since it is urgent that we find some kind of support that ensure the survival of local communities. In this sense, we put into practice the model of rationality proposed by the scottish philosopher and test the strenght of both traditions reasoning: if there is any superiority in any of them, as well as its shortcomings; and proposing solutions that go beyond themselves. For such task, we drafted in the first chapter the contemporary landscape of the liberal-communitarian debate, stretching it to contemporary multiculturalist proposals. In the second chapter we detailed in what consists MacIntyre's model of rationality, as well as his socio-political proposal. In the third chapter we explain Will Kymlicka's proposal of diferentiated citizenship Rights, as well as the problem of social stability. Concerning the fourth chapter, we tested the capacity of Kymlicka's proposal faced with the politics of virtues defended by MacIntyre trying to demonstrate some elements: first, how much Kymlicka's proposal of ensuring the right to selfgoverment to communities is relevant to the protection and maintenance of social networks grounded in virtue ethics. Secondly, what conception of moral subject is proposed by the canadian philosopher in order to keep the stability among selfgoverned communities. And at last, we point out some shortcomings of both authors and proposed as an alternate solution, the implementation of what we coin intercultural democracy.

Keywords: Community. Selfgoverment. Representation. Recongnizement.

**A PROPOSTA DE WILL KYMLICKA DE UMA TEORIA LIBERAL DOS DIREITOS DAS
MINORIAS COMO PLATAFORMA DE VIABILIDADE DO PROJETO
SOCIOPOLÍTICO DE ALASDAIR MACINTYRE**

SUMÁRIO

I – INTRODUÇÃO.....	12
1 – O DEBATE ENTRE LIBERALISMO, COMUNITARISMO E MULTICULTURALISMO NA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA.....	19
1.1 – <i>O liberalismo igualitarista como proposta sociopolítica.....</i>	20
1.2 – <i>As críticas comunitaristas ao liberalismo.....</i>	32
1.3 – <i>O multiculturalismo liberal como proposta sociopolítica.....</i>	47
2 – A PROPOSTA SOCIOPOLÍTICA DE ALASDAIR MACINTYRE: A RETOMADA DA COMUNIDADE COMO ESPAÇO DE REALIZAÇÃO DA VIDA BOA.....	63
2.1 – <i>A racionalidade das tradições como falibilismo intercultural.....</i>	65
2.2 – <i>A racionalidade das tradições e o problema da tradutibilidade.....</i>	74
2.3 – <i>Comunidade, identidade e raciocínio prático independente.....</i>	86
2.4 – <i>Justa generosidade, vulnerabilidade e dependência.....</i>	90
2.5 – <i>Política, democracia radical e deliberação racional compartilhada.....</i>	99
3 – A PROPOSTA DE WILL KYMLICKA DE UMA TEORIA MULTICULTURAL DOS DIREITOS DAS MINORIAS.....	110
3.1 – <i>Estados Nacionais, Estados Poliétnicos e os Direitos de cidadania diferenciada em função do grupo.....</i>	112
3.2 – <i>Liberdade e Cultura: O dilema entre restrições internas e proteções externas.....</i>	118
3.3 – <i>Estado, Etnicidade e Justiça Distributiva.....</i>	131
3.4 – <i>A relevância dos direitos de representação de grupo no interior da teoria democrática liberal.....</i>	138
3.5 – <i>Cidadania diferenciada e estabilidade social: O problema da unidade e solidariedade num Estado multinacional.....</i>	146
4 – KYMLICKA E A DEFESA DOS DIREITOS DAS MINORIAS COMO PROTEÇÃO E MANUTENÇÃO DO PROJETO SOCIOPOLÍTICO DE ALASDAIR MACINTYRE.....	155
4.1 – <i>A cultura como bem primário: convergências entre Kymlicka e MacIntyre.....</i>	157
4.2 – <i>O direito ao autogoverno como “guarda-chuva” da proposta comunitária de MacIntyre.....</i>	168
4.3 – <i>As bases da unidade social em um Estado multicultural: Federalismo multinacional, cidadão intercultural e diálogo entre tradições.....</i>	185
4.4 – <i>Salvando comunidades concretas: Uma proposta para além de Kymlicka e MacIntyre.....</i>	199
II – CONCLUSÃO.....	223
III – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	239

INTRODUÇÃO

O ano de 1971 pode ser considerado como um marco na filosofia política contemporânea. Isso porque representou a renovação da tradição contratualista liberal capitaneada pelos trabalhos de John Rawls, que ofereceu novos contornos a um problema histórico na filosofia, a saber: a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. Ao propor uma alternativa ao projeto utilitarista que procurou reconciliar ao mesmo tempo liberdade individual e igualdade social, Rawls gerou, por si só, um novo impulso acerca da possibilidade de se consolidar um tipo de ordem social fundada na prioridade dos direitos individuais. Em outras palavras, seria possível garantir uma sociabilidade plural em que cada cidadão poderia ter e efetivar, na medida do possível, sua própria concepção de vida boa, desde que todas elas reguladas por regras jurídicas ancoradas em princípios de justiça imparciais.

Dava-se início a um importante debate entre liberais e comunitaristas. Os primeiros, sob a influência de Rawls, passaram a defender mais enfaticamente a viabilidade das ordens sociais liberais fundadas sob um neocontratualismo enraizado em três valores centrais: liberdade pessoal, pluralismo social e constitucionalismo¹. De outro lado, emergiram críticos da tradição liberal intitulados de comunitaristas por revitalizarem os valores comunitários como o lócus da solidariedade ao mesmo tempo em que atacavam os déficits típicos das ordens sociais liberais: alienação política, individualismo, egoísmo, corrupção, etc. E é justamente neste contexto que emerge Alasdair MacIntyre, filósofo escocês radicado nos Estados Unidos e reconhecido por suas fortes críticas ao projeto liberal moderno.

Nascido em Glasgow na Escócia, em 1929, Alasdair MacIntyre carrega a herança da tradição oral gaélica da comunidade em que fora criado e de quem aprendera na prática a partir das histórias de granjeiros, pescadores, poetas e trovadores com quem teve contato o valor de virtudes como a lealdade, amizade, justiça, coragem, honestidade, dentre outras. Dessa forma, tem frisado que sua educação moral o ensinou que “ser justo significava exercer o papel a que cada um era destinado pela comunidade local²”, de forma que as identidades estavam intrinsecamente atreladas à alteridade, o que implica a

¹ Cf. FORST, Rainer. **Contexts of Justice: Political Philosophy beyond liberalism and communitarianism**. California: University of California Press, 2002, p.31.

² MACINTYRE, Alasdair. Nietzsche ou Aristóteles?. IN: BORRADORI, Giovanna. **A Filosofia Americana – Conversações**. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p.192.

responsabilidade de se justificar perante os outros nas ações incorretas. Logo, tornou-se consciente de que a bondade dos homens é inseparável de certas relações sociais, ou seja, apenas no seio de uma comunidade é que o homem aprende a ser um bom agente moral³.

Tal experiência somou-se a uma posterior militância no partido comunista britânico resultante de sua admiração pela crítica marxista ao liberalismo. Tal período foi marcado por um doloroso estado de instabilidade intelectual em que, ao mesmo tempo que debatia com marxistas de renome como Leszek Kolakowski acerca dos problemas do marxismo, procurava conciliar seu cristianismo com a tradição socialista. Tais inquietações demonstram a tentativa de MacIntyre de estabelecer coerência nas suas opiniões, pois, como ele próprio afirma, aprendeu de Thomas Efurt e Clarence I. Lewis que “qualquer contradição dentro do sistema de crenças de cada um é um verdadeiro desastre⁴”.

Sendo assim, ao procurar corrigir as distorções em seu pensamento, MacIntyre começou a detectar graves deficiências no marxismo, o que o levou a abandonar a tradição socialista⁵. Neste afã, a coerência de pensamento tão almejada pelo filósofo escocês só veio em 1981, com a publicação da obra *“Depois da Virtude”*. Tal obra representou sua filiação à tradição aristotélico-tomista, o que reflete, nas palavras de MacIntyre, “não somente a descoberta de que a história do meu desenvolvimento intelectual e moral podia ser escrita em termos aristotélicos, como também uma renovada tomada de consciência histórica”⁶.

Desde então, MacIntyre começou a reestruturar sua ideia de ação política abandonando a plataforma de luta de classes e aproximando-se de uma revolução comunitarista. Isso porque, estando agora em grande medida descrente na reestruturação interna das democracias liberais por meio de suas próprias instituições representativas, bem como da mudança de amplo espectro por meio de uma revolução do proletariado, MacIntyre vê na ética das virtudes uma esperança para aqueles que almejam um mundo diferente. Em outras palavras, é preciso apostar naquelas pequenas comunidades onde os laços de solidariedade ainda são fortes.

³ Cf. TORRE DIAZ, Francisco Javier de la. **El Modelo de Diálogo Intercultural de Alasdair MacIntyre**. Madrid: Dykinson, 2001, p.11.

⁴ MACINTYRE, Alasdair. Nietzsche ou Aristóteles?. IN: BORRADORI, Giovanna. **A Filosofia Americana – Conversações**. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p.193.

⁵ Segundo Torre Díaz, em 1958, MacIntyre escreve *“The Unconscious: A conceptual Analysis*. A partir de tal obra, o esquema marxista não lhe serve mais para estudar as ações e paixões humanas”. Cfr. TORRE DIAZ, Francisco Javier de la. **El Modelo de Diálogo Intercultural de Alasdair MacIntyre**. Madrid: Dykinson, 2001, p.17.

⁶ MACINTYRE, Alasdair. Nietzsche ou Aristóteles?. IN: BORRADORI, Giovanna. **A Filosofia Americana – Conversações**. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p.204.

Portanto, se ainda há esperança de vida boa, ela encontra-se ancorada em redes sociais virtuosas em que a educação do caráter é moldada desde a infância através do aprendizado das virtudes. É nestas comunidades que encontramos, segundo MacIntyre, as qualidades morais necessárias para enfrentarmos os vícios característicos de uma sociedade de mercado capitalista. Para MacIntyre, a urgência em se retomar a ética das virtudes ancora-se no fato de que sujeitos temperantes, prudentes, justos, etc... não são corrompidos facilmente seja pelo marketing consumista das sociedades complexas, seja pelas pressões do sistema político do capital. Isso porque em tais comunidades, além da educação das virtudes cultivada desde cedo nas crianças, o modelo de participação política é completamente diferente da representação típica das democracias liberais contemporâneas, isto é, a democracia é direta, e cada um é chamado a se justificar por seus erros, suas práticas e argumentos.

Porém, em meio a tal contexto de revalorização da comunidade local tal como proposto por MacIntyre, é preciso frisar os desafios de tal empreitada frente a um mundo cada vez mais globalizado. Isso porque quanto mais se intensifica a competição dos mercados internacionais por lucro, mais violências são perpetradas contra as pequenas comunidades, a saber: expulsões de camponeses de suas terras, roubos de riquezas naturais, poluição ambiental, aprovação de leis imorais e injustas contra tais povos, dentre outras questões.

Sendo assim, tendo em vista as pressões que o sistema financeiro internacional faz sobre as comunidades locais, bem como a ampla interdependência dos povos propiciada pelos processos de modernização, algumas questões emergem: terá a ética das virtudes o poder de garantir, por si só, a proteção daquelas redes sociais pautadas em tal ótica? E mais: se uma das aspirações históricas da tradição liberal foi e continua sendo assegurar a convivência pacífica entre uma ampla variedade de culturas no interior de um mesmo Estado, que proposta poderá oferecer tal tradição para a manutenção das comunidades macintyreanas? É possível se estabelecer algum diálogo mais profundo entre ética das virtudes e liberalismo que vá além da crítica comunitarista aos déficits liberais?

É justamente partindo de tais inquietações que emerge aqui o estudo da proposta liberal do filósofo canadense Will Kymlicka em diálogo crítico com o projeto sociopolítico de MacIntyre. De acordo com Kymlicka, é urgente a necessidade de se suplementar os Direitos Humanos tradicionais com novos direitos diferenciados em função do grupo, ou seja, é preciso ampliar o leque de direitos para as comunidades locais se quisermos protegê-las das forças centrífugas do sistema sócio-metabólico do capital. Neste afã, nada

mais razoável do que colocar duas tradições bastante diferentes para dialogarem entre si no intuito de responder às seguintes questões: teria a proposta de Will Kymlicka a capacidade de gerar uma plataforma de proteção, manutenção e fortalecimento dos modelos comunitários defendidos por MacIntyre? Estaria a própria sobrevivência da ética das virtudes atrelada a um modelo de liberalismo tal qual defendido por Kymlicka, e portanto, dependente dele?

Tem-se ali os principais problemas que dão sustentação a presente pesquisa. Para tanto, o presente trabalho foi dividido sobre quatro eixos interligados entre si: o primeiro capítulo, intitulado “*O Debate Liberalismo, Comunitarismo e Multiculturalismo na Filosofia Política Contemporânea*”, tem como objetivo caracterizar os principais problemas que movem liberais e comunitários a adentrarem a um diálogo crítico tão intenso. Sendo assim, nada mais razoável do que primeiramente explicitarmos os principais postulados do que muitos denominam liberalismo igualitarista representado por autores como Rawls e Dworkin, no intuito de, por um lado, tornar inteligíveis as críticas comunitaristas de filósofos como MacIntyre, Charles Taylor, M. Sandel, dentre outros, e por outro, diferenciá-los de autores intitulados de liberais multiculturalistas, como é o caso de J. Raz e B. Parekh.

Além disso, ao diferenciarmos liberais igualitaristas e multiculturalistas, ansiamos tornar mais plausível o quanto os últimos são mais abertos às questões colocadas pelos filósofos comunitaristas, sobretudo a ênfase na revalorização da comunidade. Esperamos assim, gerar inicialmente a inquietação no leitor de que algumas concepções de liberalismo multiculturalista podem servir como um guarda-chuva protetor e fomentador daquelas formas de vida pautadas na ética das virtudes. Enfim, esperamos que a leitura do primeiro capítulo forneça um panorama mais geral da tese inteira, o que inclui os desenvolvimentos da tradição liberal e o quanto esta contém elementos que podem servir de plataforma para algumas propostas comunitaristas.

Neste afã, se a intenção é aprofundar o debate entre liberais e comunitaristas, o segundo capítulo deste trabalho, intitulado “*A Proposta Sociopolítica de Alasdair MacIntyre: A Retomada da Comunidade como Espaço de Realização da Vida Boa*”, tem como objetivo delimitar que tipo de sociabilidade o filósofo escocês entende que pode abrigar uma genuína política das virtudes. Para tanto, foi crucial a explicitação do conceito de racionalidade das tradições, que podemos denominar de “coração” de toda a filosofia de MacIntyre. Isso porque é através deste conceito que poderemos entender como as tradições nascem, amadurecem, entram em crise, avançam ou fracassam. Logo, se toda comunidade

é nutrida por alguma tradição, entender o conceito de tradição desenvolvido por MacIntyre é o primeiro passo para se compreender o que entende por comunidade.

É também através do conceito de tradição que poderemos caracterizar melhor, que grau de abertura a diferença possui a filosofia de MacIntyre, ou seja, é preciso compreender as condições de possibilidade que permitem um diálogo autêntico tanto no interior de uma mesma tradição, como também entre tradições diferentes. Portanto, partindo do pressuposto de que tradição e comunidade são conceitos interligados, é a compreensão do primeiro que permitirá o avanço para a caracterização do segundo, a saber: que tipo de sujeito propõe MacIntyre; quais são as estruturas políticas do bem comum de uma sociabilidade regida pelas virtudes; o que entende por democracia e participação cívica.

Sendo assim, tendo o leitor compreendido adequadamente o conceito de comunidade de MacIntyre, voltamos para a retomada do liberalismo avançando para o terceiro capítulo, intitulado “*A Proposta de Will Kymlicka de uma Teoria Multicultural dos Direitos das Minorias*”. Aqui, a preocupação centrou-se em caracterizar, em um primeiro momento, que tipo de engenharia filosófica faz Kymlicka defender a cultura como um bem primário, algo sem dúvida importante para um futuro diálogo com a “racionalidade das tradições” defendida por MacIntyre. Da mesma forma, foi relevante a explicitação dos direitos diferenciados em função do grupo tão defendido pelo filósofo canadense, a saber: direitos de autogoverno e representação política para as culturas minoritárias. É a partir da caracterização de tais direitos que se cria as bases para a análise se a teoria de Kymlicka possui a capacidade de gerar uma plataforma de proteção e manutenção do modelo comunitário de MacIntyre.

Outro ponto crucial trabalhado no terceiro capítulo foi esclarecer as bases da unidade social em um Estado multicultural. Em outras palavras: para alguns autores, criar direitos diferenciados em função do grupo pode acirrar os conflitos interétnicos, ampliando a xenofobia entre culturas diferentes, o que pode culminar em lutas pela secessão. Portanto, esclarecer as fontes de solidariedade que dão sustentação a um Estado multicultural torna mais plausível a defesa dos direitos das minorias conforme prescreve Kymlicka, ao mesmo tempo em que clarifica que tipo de relações deverão ser endossadas entre as diversas culturas.

Por fim, quanto ao último capítulo, intitulado “*Kymlicka e a Defesa dos Direitos das Minorias como Proteção e Manutenção do Projeto Sociopolítico de Alasdair MacIntyre*”, tem ele como objetivo central estabelecer um diálogo crítico entre as duas

tradições amplamente diferentes. Para tanto, inicialmente apontamos as congruências entre MacIntyre e Kymlicka no que diz respeito à retomada do valor da cultura para a formação tanto da identidade humana, como também de um bom raciocínio prático. Logo, buscou-se uma aproximação entre o conceito de “cultura societal” desenvolvido por Kymlicka e a “racionalidade das tradições” defendida por MacIntyre.

Aprofundando a investigação, procuramos ainda, no quarto capítulo, demonstrar a relevância que possui o direito de autogoverno prescrito por Kymlicka para a proteção do modelo comunitário proposto por MacIntyre. E mais, esperamos ter provado que, além da proteção, tal direito também serve como elemento fomentador de uma intensa participação cívica comunitária, algo imprescindível para uma boa política das virtudes. É também neste capítulo que esclarecemos um dos pontos mais complexos da relação entre ambos os autores, a saber: fornecer direitos diferenciados em função do grupo para algumas comunidades específicas, não estaria dando a elas o poder de suprimir a liberdade de seus próprios membros? Neste caso, como fica a questão da liberdade e da tolerância? Neste afã, até este ponto demonstramos a congruência e, ao mesmo tempo, a relativa dependência do modelo comunitário de MacIntyre em relação à plataforma filosófica de Kymlicka.

Além disso, a caracterização do conceito de sujeito intercultural proposto por Kymlicka e sua relação com a racionalidade das tradições prescrita por MacIntyre foi crucial para demonstrarmos o quanto a política do reconhecimento defendida pelo filósofo canadense é imprescindível para boas relações entre comunidades macintyreanas, comunidades não-macintyreanas e Estado liberal. Delimitamos assim, as condições de possibilidade de um bom diálogo entre as diversas culturas e provamos que são as políticas públicas voltadas para o reconhecimento o pilar da estabilidade entre grupos majoritários e minoritários, o que inclui aqui as comunidades locais regidas pela ética das virtudes.

Neste afã, após a análise dos conceitos kymlickianos de direitos de autogoverno e sujeito intercultural em relação à proposta de MacIntyre, seguimos a própria metodologia do filósofo escocês em sempre entrelaçar em seus escritos filosofia e sociologia, caracterizando a precária situação de vulnerabilidade a que estão submetidas inúmeras comunidades locais ao longo do planeta através do saque de suas riquezas naturais, expulsões de camponeses de suas terras, etc.. e assim, analisar se o direito de representação diferenciada em função do grupo defendido por Kymlicka consegue ou não gerar um suporte de proteção e manutenção do modelo comunitário de MacIntyre. Enfim, para finalizar, foi necessário apontarmos alguns déficits de ambos os autores, e dessa forma,

propormos como solução o que denominamos de democracia intercultural, um modelo que está para além de Kymlicka e MacIntyre.

1 - O debate entre liberalismo, comunitarismo e multiculturalismo na filosofia política contemporânea

Desde a década de 80, um intenso debate tem marcado a filosofia política contemporânea: as tensões entre liberais e comunitaristas. Aqui, a gênese dos problemas centra-se na proposta de justiça distributiva esboçada por liberais como J. Rawls, R. Dworkin, B. Ackerman, dentre outros⁷. Para tais autores, a equação liberdade e/ou igualdade tão problemática em toda filosofia política, havia sido resolvida por meio de uma justificação da assistência social que, ao mesmo tempo em que dava primazia ao princípio fundamental da liberdade e sua inviolabilidade, garantia a dignidade da pessoa humana por meio de uma redistribuição mais equitativa dos recursos econômicos. Era possível, então, a construção de uma social-democracia pautada nos ideais de justiça social. Logo, seria viável um capitalismo mais solidário. Dava-se adeus ao sonho da revolução socialista.

Porém, não demorou para que inúmeros intelectuais das mais diversas tradições políticas, desde socialistas até libertários⁸, levantassem suas vozes contra os ideais liberais tal como entendiam Rawls, Dworkin, Ackerman, etc. Entretanto, entre seus inúmeros críticos, alguns ganharam mais destaque, como é o caso dos autores intitulados de comunitaristas⁹, representados por filósofos como Alasdair MacIntyre, Amitai Etzioni, Charles Taylor, Michael Walzer e Michael Sandel. Estes logo passaram a atacar o núcleo da tradição liberal apontando o que entendem ser deficiências das propostas liberais. Dentre tais críticas, algumas podem ser elencadas como emblemáticas: a pretensão de universalidade das normas morais, a concepção abstrata de pessoa, o modelo de identidade autoreferente do “self” liberal moderno, a prioridade do justo sobre o bem, o enfraquecimento da noção de comunidade, entre outras questões. Sendo assim, um dos resultados de tais debates pode ser constatado na reformulação de muitas teses liberais, fazendo emergir, inclusive, uma outra vertente liberal que se autointitula, multiculturalistas.

⁷ Note-se que no interior da tradição liberal, a obra de Rawls, **Uma Teoria da Justiça (1971)**, representou um grande marco, chegando a ser considerada renovadora da tradição, seguida de obras de autores do porte de Ronald Dworkin.

⁸ Em meio à efervescência dos acalorados debates iniciados na década de 80, não demorou para que autores libertários como Robert Nozick - **Anarchy, State and Utopia (1974)** - enriquecessem os debates, nutridos mais tardiamente por autores marxistas como Gerald Cohen, autor de **Self-Ownership, Freedom and Equality (1995)**.

⁹ Neste ponto, torna-se relevante observar que o comunitarismo não consiste em uma corrente teórica, nem há uma unidade entre os autores intitulados de comunitaristas. Em geral, são as críticas ao liberalismo e a ênfase na revitalização dos valores comunitários que os caracterizam como comunitaristas.

Procurando ultrapassar o debate liberal-comunitário, autores como Bhikhu Parekh, James Tully, Will Kymlicka, entre outros, têm proposto uma série de correções no interior do liberalismo, enfatizando a importância das diversas culturas existentes no globo terrestre. Para tanto, propõem novas formas de se dialogar com tais culturas, dando destaque, como é o caso de Kymlicka, à suplementação dos direitos humanos por meio do reconhecimento do valor dos imigrantes e da criação de garantias constitucionais ao autogoverno e à autodeterminação dos povos¹⁰. Enfim, a importância de se discorrer sobre o debate liberalismo, comunitarismo e multiculturalismo reside no fato de ele girar em torno de dois problemas humanos fundamentais: as relações entre liberdade e igualdade, e indivíduo e comunidade.

1.1 – O liberalismo igualitarista como proposta sociopolítica¹¹

Sobre as diversas formas de vida que já existiram e ainda existem, algumas perguntas emergem desde os filósofos antigos, a saber: em que consiste a vida boa? Existe um único modelo de vida boa? É factível um consenso racional sobre o melhor modo de vida possível? Não é novidade que tais questões tenham permeado a história da filosofia com diversas respostas, muitas vezes incomensuráveis. Porém, no mundo moderno, formado em grande parte por sociedades complexas, a resposta fornecida pela tradição liberal tem se tornado digna de nota. Isto porque em primeiro lugar, como bem explana John Gray, o liberalismo caracteriza-se por, de um lado, perseguir a tolerância como uma forma de vida ideal; de outro, busca um compromisso de paz entre diferentes modos de vida¹².

Sendo assim, não faz parte das teses liberais alguma convicção de que todas as crenças humanas acerca da vida boa possam algum dia convergir em torno de uma única concepção substantiva de bem. Antes, coexistir com diferentes formas de vida não é algo especificamente moderno, na medida em que a própria História humana serve de testemunho da diversidade de estilos de vida passados. Um exemplo disso pode ser constatado no próprio politeísmo grego, que “expressava a crença de que as fontes de valor

¹⁰ Por questão metodológica, a proposta de Kymlicka será desenvolvida no capítulo 3 deste trabalho.

¹¹ Quanto a este tópico, é importante observar que a tradição liberal é ampla e heterogênea. Portanto, não é objetivo deste tópico fazer uma análise exaustiva da tradição liberal detalhando suas divergências internas. Antes, a intenção é de esboçar alguns dos principais pontos aos quais os liberais igualitários, em sua maioria, convergem, sobretudo a concepção de cidadania igualitária.

¹² Cf. GRAY, John. **Two Faces of Liberalism**. New York: Blackwell, 2000, p.02.

são irredutivelmente plurais. Mesmo que aceitasse a existência da melhor vida humana possível, reconhecia muitas fontes de valor distintas e às vezes, em conflito”¹³. Portanto, numa perspectiva liberal, a diversidade humana é algo inerente ao globo terrestre, sendo caracterizada como um bem em si mesmo que precisa ser protegido.

Logo, torna-se claro que um dos principais alicerces do liberalismo é a defesa intransigente do pluralismo de valores. Tal defesa é proveniente da concepção de que os bens humanos são altamente plurais, ou melhor, “o bem humano é muito diverso para realizar-se em uma vida”¹⁴. Neste cenário, o mais razoável é aceitar que existem diversas formas através das quais as vidas humanas podem florescer, o que quer dizer que

a variedade de boas vidas que os humanos são capazes de viver não podem ser contidas em uma única comunidade ou tradição. O bem para os humanos é muito carregado de conflitos para tornar isto possível. Pela mesma razão, a boa vida não pode ser contida em um único regime político¹⁵.

Dessa forma, para os liberais, nada mais normal do que modos de vida diferentes endossarem bens distintos, o que significa que “encarnam aspectos incompatíveis do bem humano”¹⁶. Diante deste quadro, deve-se aceitar o fato de que os conflitos de valores são inerentes à vida social. Porém, isso não quer dizer que a resolução dos conflitos possa emergir através da fundação de valores substantivos, comuns a todos. Antes, conforme assevera John Gray, necessitamos de instituições comuns que possibilitem a coexistência pacífica de inúmeras formas de vida¹⁷. Neste ponto, algumas perguntas emergem: que instituições poderiam assegurar a resolução dos conflitos em torno do pluralismo de valores? E mais, quais seriam seus fundamentos?

De acordo com liberais como Locke, a tolerância é a chave para a coexistência pacífica. Porém, é nos liberais contemporâneos que têm sido encontradas respostas mais satisfatórias para o problema do pluralismo, mais especificamente em Dworkin e Rawls¹⁸. Neste afã, uma característica central de ambas teorias é ver a filosofia política como uma

¹³ Ibid., p.04. (Neste ponto, torna-se relevante observar que, neste trabalho, todas as citações oriundas de obras estrangeiras serão traduções nossa).

¹⁴ Ibid., p.05.

¹⁵ Ibid., p.06.

¹⁶ Ibid., p.05.

¹⁷ Cf. Ibid., p.06.

¹⁸ Torna-se relevante observar que existem inúmeros outros filósofos liberais com posições interessantes e divergentes em relação à postura de Rawls e Dworkin. Porém, não é objetivo deste tópico trabalhar os detalhes dos debates internos à tradição liberal. Antes, a escolha destes dois autores se deu pelo fato de servirem para os propósitos em questão, a saber: apenas esboçar brevemente os ideais centrais do liberalismo igualitarista contemporâneo. Outro aspecto importante da escolha de tais autores é a explicitação de suas concepções de cidadania igualitária, que será criticada e corrigida por Kymlicka ao longo deste trabalho.

espécie de subárea da filosofia direito voltada para a justiça social¹⁹. “A meta da filosofia política é uma constituição ideal, em princípio universalmente aplicável, que especifique um marco fixo de liberdades básicas e direitos humanos”²⁰. Portanto, nesta perspectiva, resolvem-se os problemas entre bens opostos, cumprindo as obrigações estabelecidas pela justiça e pelos direitos.

Neste contexto, liberais como Dworkin, por exemplo, têm ancorado a resolução dos conflitos oriundos do pluralismo de valores na confecção de uma concepção de cidadania igualitária. Em outras palavras, é preciso primeiramente caracterizar em meio às amplas diferenças dos cidadãos contemporâneos quais princípios podem ser compartilhados de forma universal. Nas palavras do filósofo norte-americano, devemos fixar-nos em “princípios que identifiquem os valores mais abstratos da condição humana²¹”. Sendo assim, a urgência de tais princípios reside no fato de que estes poderão servir como sustentáculos de uma constituição democrática para as sociedades complexas.

Emergem assim dois princípios que Dworkin intitula de princípios da dignidade humana. Quanto ao primeiro, caracterizado como “princípio do valor intrínseco”, tem como fundamento o valor objetivo da vida humana como potencialidade que deve florescer, ou seja, uma vez que alguém tenha nascido, é “algo bom que essa vida tenha êxito e que seu potencial se realize, e é algo mal que fracasse e que seu potencial se anule”²². Nesta perspectiva, a vida humana é vista como valiosa em si mesma, o que significa que independentemente do contexto social, político ou cultural, não existem razões para se festejar o fracasso do florescimento humano. “O êxito ou fracasso de qualquer vida humana é algo importante em si mesmo, é algo que todos temos ‘razões’ para querer ou lastimar”²³.

Porém, não é só isso. Dentre os elementos embutidos no primeiro princípio, está a importância objetiva do modo como uma vida humana é vivida, ou melhor, se uma vida tem que florescer, é relevante que seja endossada como algo valioso para o sujeito que floresce. Concordar com isso significa, de um lado, aceitar que isto se estende a toda e qualquer vida humana, não importando a raça, cor, etnia, status social, etc. De outro, funda-se as bases do autorespeito, pois como assevera Dworkin:

¹⁹ Cf. GRAY, John. **Two Faces of Liberalism**. New York: Blackwell, 2000, p.14.

²⁰ Ibid., p.14.

²¹ DWORKIN, Ronald. **Is Democracy Possible Here?**. Princeton: Princeton University Press, 2006, p.09.

²² Ibid., p.09.

²³ Ibid., p.09-10.

Alguém não pode atuar de maneira que deprecie a importância intrínseca de qualquer vida humana sem ofender ao mesmo tempo sua própria dignidade. Esta é uma ideia familiar na filosofia moral. Aparece contida na afirmação de Immanuel Kant segundo a qual, o respeito por nossa própria humanidade implica o respeito pela humanidade como tal; Kant insiste que quem trata os demais como meros meios cujas vidas carecem de importância intrínseca, menospreza também sua própria vida²⁴.

Portanto, ancorados na concepção kantiana do homem visto como um fim em si mesmo, muitos liberais igualitaristas têm-se apoiado em princípios eminentemente individuais, ou seja, voltados para a proteção do indivíduo caracterizado como um sujeito cuja a vida tem um valor intrínseco que nem mesmo a sociedade, em sua maioria, pode violar. É nesta perspectiva que, para Dworkin, “toda pessoa tem o direito que a sociedade reconheça a importância de sua vida e que por isso seja tratada sempre como um fim em si mesma e nunca simplesmente como um meio”²⁵. Logo, torna-se claro que o primeiro princípio conforme formulado pelo filósofo norte-americano, adquire um caráter individualista no sentido formal de que adscribe valor a cada vida humana de forma separada²⁶.

Ainda neste contexto, uma questão merece ser melhor explanada, a saber: que toda vida humana tenha um valor intrínseco e que deva florescer de acordo com aquilo que os indivíduos endossem como valioso, reforça o caráter igualitário da teoria liberal, assim como sua forte ênfase na liberdade individual. Contudo, é preciso frisar que a conclusão apropriada deste tipo de raciocínio “não é que a igualdade tenha primazia sobre a liberdade, mas que o que se nos deve a cada um de nós, é a igual liberdade”²⁷. Isto porque o compromisso liberal com a não instrumentalidade do homem leva-o diretamente à defesa intransigente das liberdades fundamentais como, por exemplo, a liberdade de consciência, liberdade de expressão, liberdade política, entre outras.

Dessa forma, se todas as vidas devem florescer, são mais do que necessárias a proteção e promoção de algumas liberdades, e dentre elas aquela que pode ser considerada como o cerne do liberalismo: a liberdade de consciência. Como bem explana Charles Fried, a liberdade de consciência funda-se no “compromisso com o princípio da individualidade, com a propriedade sobre si mesmo”²⁸. Através desta, impõe-se limites a

²⁴ Ibid., p.16-17.

²⁵ WEBER, Thadeu. **Ética e Filosofia do Direito**. Petrópolis: Vozes, 2013, p.243.

²⁶ Cf. DWORKIN, Ronald. **Is Democracy Possible Here?** Princeton: Princeton University Press, 2006, p.10.

²⁷ FRIED, Charles. **Modern Liberty and the Limits of Government**. New York: Norton & Company, 2007, p.59.

²⁸ Ibid., p.97.

qualquer tipo de atuação autoritária por parte da comunidade sobre algum ou alguns habitantes²⁹.

Sendo assim, uma democracia liberal em que os cidadãos são considerados livres e iguais parte do pressuposto fundamental de que estes possuem a faculdade moral de ter uma concepção do bem. Além disso, são livres e capazes de revisá-las e abandoná-las por algum motivo razoável. Como bem explana Rawls, “nossas concepções do bem podem mudar, e mudar de fato com o passar do tempo; em geral, lentamente, mas, às vezes, de forma muito abrupta”³⁰. Porém, sem liberdade de consciência, o desenvolvimento dessa capacidade encontra-se danificada, ou mesmo impossibilitada. Portanto, uma das razões para a defesa liberal das liberdades fundamentais encontra-se ancorada no fato de que elas são um dos pilares de sustentação da dignidade humana.

A relevância das liberdades fundamentais pode ser exemplificada da seguinte forma: os indivíduos necessitam da liberdade de consciência para poderem deliberar mais adequadamente sobre seus planos de vida. Porém, sem a liberdade de associação, a liberdade de consciência encontra-se profundamente limitada. Rawls chega a afirmar que “a menos que tenhamos liberdade de nos associar com outros cidadãos que pensam como nós, o exercício da liberdade de consciência será negado”³¹. Portanto, torna-se importante frisar que as liberdades não se encontram no singular, atomizadas. Elas estão entrelaçadas alimentando-se mutuamente. Logo, uma sociedade que pretende ser plural e, ao mesmo tempo, democrática não pode fugir do reconhecimento e proteção das iguais liberdades, principalmente de consciência.

Neste sentido, o liberalismo endossa um modelo de identidade autorreferente³², ou seja, de um sujeito que, de forma autônoma, possui a capacidade de deliberar e rever suas

²⁹ De acordo com Charles Fried, “as raízes desta ideia nuclear de propriedade sobre si mesmo remontam a nosso passado religioso. Mesmo para a tradição comunitária e autoritária da igreja católica, sempre existiu a premissa de que uma crença imposta não é a verdadeira fé; que o homem só pode ascender à salvação, se o faz livremente; e portanto, em última instância, que o homem é responsável por sua própria alma. Por conseguinte, este elemento passa a ser de suma importância na teologia protestante, que enfatiza a relação pessoal e direta, não mediada, de cada indivíduo com Deus. A capacidade e, portanto, o direito do indivíduo de julgar o que é o verdadeiro e o bom, era um postulado da ilustração. Do mesmo modo, o avanço da ciência moderna descambava na premissa de que o indivíduo tem capacidade para julgar as provas e os argumentos por si mesmo, livre da autoridade (mas não do argumento e da evidência) da tradição. O compromisso com a verdade e a razão (em resumo, a racionalidade) leva ao compromisso de permanecer aberto, em princípio, à persuasão, ou melhor, às provas e argumentos”. (Ibid., p.97).

³⁰ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993, p.31.

³¹ Ibid., p.313.

³² Sobre a noção de autorreferencialidade moderna, é relevante a leitura do texto do Prof. Dr. Cesar A. Ramos, intitulado **A idéia de Liberdade na Filosofia Política de Hegel**, em que ele resume a concepção moderna de liberdade da seguinte forma: “Do ponto de vista da filosofia, a autorreferencialidade orientou o pensamento moderno já a partir de Descartes e se constituiu numa espécie de padrão de pensamento presente na filosofia, de modo especial na ética e na política. O modelo determinante da modernidade organizou-se em

concepções do bem. Isto porque, como bem explana Rawls, mesmo que tenhamos a convicção de que nossas condutas sejam as mais honestas e nossos fins, os melhores possíveis, ainda “podemos procurar descobrir *por que* nossas crenças são verdadeiras, nossas ações são corretas e nossos fins bons e adequado para nós”³³. Logo, nascer em uma tradição cultural e política “x” não submete tal sujeito a seus ditames. Alguém que nasce em uma comunidade religiosa poderá, algum dia, deliberar e descobrir que não endossa mais tais valores. Da mesma forma,

podemos professar uma tradição religiosa, filosófica ou moral na qual fomos criados e educados, e a qual descobrimos, na idade da razão, ser um centro de nossos afetos e lealdades. Nesse caso, o que professamos é uma tradição que incorpora ideais e virtudes que passam nos testes de nossa razão e que correspondem a nossos desejos e afeições mais profundos³⁴.

Aqui, entra em cena o segundo princípio da dignidade humana, intitulado por Dworkin de princípio da responsabilidade pessoal, que sustenta que cada “pessoa tem uma responsabilidade especial na busca da realização de sua própria vida, uma responsabilidade que inclui o emprego do juízo para apreciar que classe de vida seria para ela uma vida realizada”³⁵. Em outras palavras, os valores que alguém endossa como valiosos para si devem ser reflexo de suas próprias deliberações mais profundas acerca de sua identidade, e não resultado de alguma imposição de alguma tradição particular, seja ela religiosa, política, cultural, etc. Sendo assim, o indivíduo possui uma responsabilidade soberana sobre sua própria vida.

Seguindo esta ótica, nenhum cidadão está autorizado a ditar qual a melhor receita da vida boa a ser seguida pelos demais. Os outros podem, no máximo, “dar-nos conselhos que, por alguma razão, podemos estar dispostos a seguir”³⁶. Isso significa respeitar a individualidade de cada ser humano como sujeitos possuidores de consciências, planos de vida e julgamentos diferenciados. Em suma, trata-se de reconhecer a igual liberdade dos

torno de uma estrutura epistemológica que assimila a realidade, produz conhecimento e normas a partir da referência ao sujeito; isto é, a partir de uma instância autônoma reflexiva (razão) e legislante (vontade) autorreferente que se traduz no esforço teórico de buscar nela própria o fundamento e os critérios para o seu julgamento [...] A autorreferencialidade encontra na subjetividade – enquanto esfera reflexiva presente na teoria de um sujeito cognoscente (razão) que se *autofundamenta*; na teoria da construção da realidade objetiva como *autoprodução* da atividade de um sujeito; na teoria do agir humano (ético) que se *autodetermina* segundo princípios que podem ser formalmente universalizados; enfim, na teoria de uma associação de indivíduo livres segundo o critério da autonomia, - o elemento autorreferencial” Cf. RAMOS, Cesar A. A idéia de liberdade na filosofia política de Hegel. In: PAZ, Francisco Moraes. (Org.). **As Aventuras do Pensamento**. Curitiba: UFPR, 1993, p.14.

³³ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993, p.313.

³⁴ Ibid., p.314.

³⁵ DWORKIN, Ronald. **Is Democracy Possible Here?**. Princeton: Princeton University Press, 2006, p.10.

³⁶ Ibid., p.17.

outros, assim como o valor intrínseco de suas vidas. Portanto, na perspectiva liberal, quando os “outros tratam de forçar-me a fazer o que, segundo meu julgamento não desejo fazer, ou tratam de enganar-me para fazer-me crer em algo que de outro modo não acreditaria, estão atacando minha pessoa ao nível mais profundo”³⁷.

Sendo assim, uma conclusão lógica para um pensamento liberal acerca do Estado é o de que não compete a este escalonar os bens humanos apontando quais deles são piores ou melhores, muito menos penalizar alguma forma de vida por ser custosa. Também não compete ao Estado liberal discriminar que práticas artísticas ou culturais devem ser endossadas por seus cidadãos. Assim, uma das exigências da proposta liberal, é que o Estado atue de forma neutra em relação aos valores de seus habitantes. Dessa forma,

O governo deve tratar aqueles a quem governa com consideração, isto é, como seres humanos capazes de sofrimento e de frustração, e com respeito, isto é, como seres humanos capazes de formar concepções inteligentes sobre o modo como suas vidas devem ser vividas, e de agir de acordo com elas. O governo deve não somente tratar as pessoas com consideração e respeito, mas com igual consideração e respeito. Não deve distribuir bens ou oportunidades de maneira desigual, com base no pressuposto de que alguns cidadãos têm direito a mais, por serem merecedores de maior consideração. O governo não deve restringir a liberdade, partindo do pressuposto de que a concepção de um cidadão sobre a forma de vida mais adequada para um grupo é mais nobre ou superior do que a de outro cidadão³⁸.

Logo, se o liberalismo exige que o governo não hierarquize modos de vida, e mantenha uma neutralidade em relação aos valores endossados por seus cidadãos, isso significa que, quando o assunto for religião, o Estado também deve ser neutro³⁹. Isso porque, em respeito aos princípios da dignidade humana, não compete ao Estado eleger uma religião oficial, muito menos definir qual religião seria a melhor dentre as disponíveis. Antes, é dever de um Estado liberal proteger a liberdade de seus membros em escolher seus próprios compromissos religiosos, inclusive o próprio direito a abandonar qualquer religião que queiram. Aqui, a justificação liberal para a liberdade religiosa não se ancora em fundamentos teológicos ou culturais, mas sim no reconhecimento do valor intrínseco das pessoas em merecerem igual consideração e respeito, o que, por si só, as legitimam

³⁷ FRIED, Charles. **Modern liberty and the limits of government**. New York: Norton & Company, 2007, p.22.

³⁸ DWORKIN, Ronald. **Taking Rights Seriously**. Cambridge: Havard University Press, 1978, p.272-273.

³⁹ De acordo com Rainer Forst, “os princípios liberais garantem a possibilidade, assegurada juridicamente, de viver uma vida própria autodeterminada: esse é o sentido da exigência por neutralidade ética. Ela garante a igualdade das pessoas em seus direitos fundamentais”. Cf. FORST, Rainer. **Contexts of Justice: Political Philosophy beyond liberalism and communitarianism**. California: University of California Press, 2002., p.33.

para escolherem os bens que desejam perseguir e incorporar em suas vidas. Portanto, conforme assevera Rawls:

O Estado não pode favorecer nenhuma religião específica e nenhuma penalidade ou incapacitação legal pode estar vinculada a uma dada afiliação religiosa ou ausência dela. Rejeita-se a idéia de um Estado confessional. Em vez disso, podem-se organizar associações específicas conforme o desejo de seus membros, e elas podem ter suas atividades e sua disciplina interna, desde que seus membros possam de fato escolher se querem continuar afiliados. A lei protege o direito de imunidade no sentido de que a apostasia não é reconhecida e muito menos punida como uma transgressão, assim como não o é o fato de não se ter religião nenhuma. É dessas maneiras que o Estado preserva a liberdade moral e religiosa⁴⁰.

Partindo do princípio da liberdade igual, um Estado liberal deve evitar fundir religião e política, o que significa que argumentos centrados na vontade de uma maioria cultural religiosa não se sustentam. Isso quer dizer que governos liberais situados em contextos sociais intensamente religiosos, devem procurar fazer valer um conjunto de direitos ancorados nos princípios da dignidade humana. Sendo assim, como fica a questão do ensino religioso nas escolas? De acordo com Dworkin, um Estado liberal não pode permitir que suas instituições públicas sejam usadas para a prática da religião. Contudo, quando o assunto é o estudo da religião, o filósofo norte-americano é enfático em afirmar que “nenhuma educação liberal seria satisfatória sem informação sobre as doutrinas e diferenças entre as principais tradições religiosas (...), e sobre as controvérsias contemporâneas acerca do papel que deve desempenhar a religião na vida pública”⁴¹.

Portanto, o compromisso liberal em tratar as pessoas com igual consideração e respeito não permitiria que um governo proibisse ou retirasse de suas escolas, as discussões e informações acerca das religiões. Afinal, um dos pré-requisitos necessários para o escrutínio dos cidadãos acerca dos bens de suas vidas é a liberdade de informação. Logo, proteger tal liberdade significa enriquecer a capacidade deliberativa dos cidadãos, tornando-os menos vulneráveis aos entraves da ignorância⁴². Mas, não é só isso. Os princípios liberais protegem os indivíduos de algo ainda mais perigoso: os excessos da democracia representativa.

Neste ponto, torna-se evidente a relevância da proteção liberal dos direitos individuais. Isto porque, em muitos países, o legislativo pode decidir aprovar leis que a maioria da população aprove, mesmo que tais leis não tenham fundamento algum nos

⁴⁰ RAWLS, John. **A Theory of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.186.

⁴¹ DWORKIN, Ronald. **Is Democracy Possible Here?**. Princeton: Princeton University Press, 2006, p.60.

⁴² Cf. *Ibid.*, p.58-62.

princípios da dignidade humana. Em outras palavras: suponha que um legislativo eleito por uma maioria decida tornar criminoso algum ato apenas porque a maioria dos cidadãos reprova tais práticas⁴³. Tal atitude fere de imediato o direito de os cidadãos serem tratados como iguais. Nesse caso, o que devem fazer os liberais? De acordo com Dworkin, os liberais precisam de uma estrutura de direitos que, além de permitir a identificação de decisões políticas injustas, possa garantir a anulação destes direitos⁴⁴. Logo,

esses direitos funcionarão como trunfos nas mãos dos indivíduos; capacitarão os indivíduos a resistir a determinadas decisões, mesmo que essas decisões tenham sido alcançadas mediante os mecanismos normais das instituições gerais que não são questionadas. A justificativa final desses direitos é que eles são necessários para proteger o igual interesse e respeito⁴⁵.

Sendo assim, torna-se claro que o liberalismo igualitarista não suporta em seu interior políticas públicas de cunho utilitaristas, de forma que, em muitos contextos, os liberais precisarão fazer valer, mesmo sob custos sociais altos, o império do direito fundado sob as bases dos princípios da dignidade humana. Será também sob a ótica da proteção da pessoa humana que vai emergir mais uma bandeira liberal, a saber: a distribuição equitativa dos bens econômicos e sociais de uma sociedade. Tal preocupação surge da constatação de que, se as pessoas devem viver com dignidade, alguns ajustes precisam ser feitos no âmbito das políticas econômicas e sociais, na medida em que, no mundo real, “as pessoas não começam suas vidas em termos iguais; alguns partem com acentuadas vantagens de riqueza da família ou educação formal e informal. Outros sofrem porque sua raça é desprezada. A sorte desempenha um papel adicional”⁴⁶.

Portanto, partindo do reconhecimento de que as pessoas carregam desigualdades inequívocas desde o nascimento, ou seja, que “as pessoas não são iguais em habilidade, inteligência ou outras capacidades inatas”⁴⁷, liberais igualitaristas como R. Dworkin, por exemplo, têm sido enfático em afirmar que tratar as pessoas como iguais exige a criação de um modelo econômico que permita a cada sujeito usar, nos projetos pessoais de suas vidas, “não mais que uma parcela igual dos recursos disponíveis para todos, e não podemos computar quanto alguma pessoa consumiu no final, sem levar em conta os recursos com

⁴³ Cf. Id. **A Matter of Principle**. Cambridge: Havard University Press, 1985, p.196.

⁴⁴ Cf. Ibid., p.197.

⁴⁵ Ibid., p.198.

⁴⁶ Ibid., p.207.

⁴⁷ Ibid., p.207.

que contribuiu e os recursos que tirou da economia”⁴⁸. Aqui, parcela igual não significa que cada cidadão deve ter a mesma parcela de riqueza em qualquer época de sua vida. Antes, requer um tipo de cálculo igualitário que leve em conta dois aspectos relevantes de uma vida societal.

De um lado, um cálculo igualitário deve levar em consideração a contribuição, os riscos e dificuldades que o trabalho de um sujeito representa para a sociedade. Como bem lembra Dworkin, uma pessoa pode tomar para si “um trabalho cheio de responsabilidade e exigências especiais, por exemplo, que outra recusou. Ou porque uma assumiu mais riscos, que poderiam ter sido desastrosos mas que, na verdade, foram bem-sucedidos”⁴⁹. Isso significa que, na distribuição dos bens econômicos de uma sociedade, é necessário reconhecer a necessidade de quantias diferentes de riqueza provenientes de escolhas mais ou menos benéficas e dispendiosas para a sociedade⁵⁰. Porém, um cálculo igualitário também deve levar em conta outro aspecto fundamental, a saber:

que as pessoas não tenham diferentes quantias de riqueza só porque têm diferentes capacidades inatas para produzir o que os outros querem, ou porque são favorecidas de maneira diferente pelo acaso. Isso significa que as distribuições do mercado devem ser corrigidas para que algumas pessoas se aproximem mais da parcela de recursos que teriam tido, não fossem essas diferenças iniciais de vantagem, sorte e capacidade inerente⁵¹.

Sendo assim, existe um reconhecimento, por parte dos liberais igualitaristas, de que as desigualdades de nascimento, como talentos, beleza, habilidades, riqueza, entre outras, representam um entrave para uma competição social justa. Logo, a preocupação do liberal igualitarista consiste em posicionar a todos numa justa situação de largada, o que significa que uma das funções do Estado seria a de tentar “assegurar oportunidades iguais de educação e cultura para pessoas semelhantes dotadas e motivadas, seja subsidiando escolas particulares, seja implantando um sistema de ensino público”⁵². Mas, não é só isso. É fato notório que, nas sociedades complexas, existem aqueles incapacitados, total ou parcialmente, como resultado de infortúnios da vida, como, por exemplo, as doenças. Nesses casos, também compete ao Estado garantir transferências especiais de recursos, seja para custear um mínimo social para aqueles totalmente incapacitados, seja para capacitar os não totalmente incapacitados.

⁴⁸ Ibid., p.206.

⁴⁹ Ibid., p.206.

⁵⁰ Cf. **A Matter of Principle**. Cambridge: Havard University Press, 1985, p.206.

⁵¹ Ibid., p.207.

⁵² RAWLS, John. **A Theory of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Havard University Press, 1999, p.243.

Além disso, um governo preocupado com justiça social deve também se voltar para a igualdade de oportunidades nas atividades econômicas, ou seja, deve preocupar-se com as possíveis desigualdades que o mercado possa criar. Para tanto, isso se consegue, como bem lembra Rawls, “fiscalizando-se a conduta de empresas e associações privadas e impedindo-se a criação de restrições e de barreiras monopólicas que dificultem o acesso às posições mais cobiçadas”⁵³. Portanto, é um dever do governo proteger os cidadãos contra as contingências do mercado, o que muitas vezes requer a criação de vários impostos, inclusive sobre heranças e doações, assim como limitações ao direito de herança⁵⁴. Porém, disso não se deve deduzir que os liberais aceitem que, em algum contexto, a liberdade seja suplantada pela igualdade. Isto significaria corroborar a instrumentalização do homem, coisa que os liberais igualitaristas abominam. Sendo assim, pode-se dizer que

a finalidade desses tributos e normas não é aumentar a receita (liberar recursos para o governo), mas corrigir, gradual e continuamente, a distribuição da riqueza e impedir concentrações de poder que prejudiquem o valor equitativo da liberdade política e da igualdade equitativa de oportunidades⁵⁵.

Dessa forma, para os liberais, uma democracia sólida deve estar assentada na promoção de “oportunidades semelhantes de educação e cultura para pessoas de motivações semelhantes e que mantêm cargos e posições abertos a todos”⁵⁶. Disso se segue uma ampla plataforma de direitos de assistência social, impostos sobre consumo ou renda, bem como programas de ações afirmativas, voltados para abertura de oportunidades para os menos favorecidos, maximizando, assim, suas expectativas. Em suma, pode-se dizer que, em termos econômicos e sociais, os liberais igualitaristas exigem

que as desigualdades de riqueza sejam reduzidas pela assistência social e por outras formas de redistribuição financiada por tributos progressivos. Acreditam que o governo deve intervir na economia para promover a estabilidade econômica, controlar a inflação, reduzir o desemprego e fornecer serviços que, de outra maneira, não seriam oferecidos, mas preferem uma intervenção pragmática e seletiva a uma substituição da livre empresa por decisões inteiramente coletivas sobre investimento, produção, preços e salários. Apóiam a igualdade racial e aprovam a intervenção governamental para assegurá-la, por meio de restrições à discriminação pública e privada em educação, moradia e emprego⁵⁷.

⁵³ Ibid., p.243.

⁵⁴ Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.242-248.

⁵⁵ Ibid., p.245.

⁵⁶ Ibid., p.245.

⁵⁷ DWORKIN, Ronald. **A Matter of Principle**. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p.187.

Portanto, fundados sob a concepção kantiana do homem visto como um fim em si mesmo e nunca como meio, os liberais têm estabelecido duas fortes bandeiras, na seguinte prioridade: primeiro, os homens são eminentemente livres para deliberarem e revisarem os bens que endossam em suas vidas. Neste sentido, o liberalismo faz uma defesa intransigente das liberdades humanas como algo garantidor do respeito ao valor intrínseco das vidas humanas. Além do mais, em nome da liberdade, limita-se o poder do Estado na esfera privada dos cidadãos, de forma que Estados de cunho perfeccionistas⁵⁸ são altamente recusados. Em segundo plano, é preciso assegurar que algumas desigualdades oriundas do nascimento, riqueza, talento, beleza, entre outras, sejam corrigidas paulatinamente. Para tanto, aceita-se um modelo de Estado redistributivo que atue por meio da taxaço de impostos sobre as rendas, produtos e heranças no sentido de custear a geraço de iguais oportunidades aos menos favorecidos. Enfim, pode-se resumir o liberalismo igualitarista na seguinte expressáo: a preocupaço ímpar com a dignidade humana.

Contudo, desde o início da década de 80, o projeto liberal vem sendo questionado por diversos teóricos, desde marxistas até republicanos⁵⁹. Mas as críticas mais incisivas são provenientes dos denominados comunitaristas. Atacando o liberalismo em suas mais variadas vertentes, estes tem apontado que a “herança liberal é um mundo social que se caracteriza pela alienação dos processos políticos, enfraquecimento dos valores comunaís, ganância desmensurada, exacerbaço do individualismo e todos os outros fenômenos relacionados ao centramento no “eu”⁶⁰. Além disso, pode-se dizer que o eixo central da

⁵⁸ De acordo com Maria Clara Dias, o perfeccionista leva a sério “aquelas perspectivas morais que visem responder à indagaço acerca do que seja uma boa vida, reconhecendo, como ponto de partida, que pelo menos algumas atividades, capacidades ou formas de relaço humanas possuem um valor não-instrumental por razões que independem dos estados mentais ou potenciais do agente. Ao contrário dos subjetivistas que reconhecem o indivíduo como fonte última de valor, ou seja, que acreditam que algo seja valorado apenas porque os indivíduos o elegem, perfeccionistas irão defender que os indivíduos elegem certas coisas porque as reconhecem como independentemente valoradas, ou seja, como possuindo um valor não-instrumental. Perfeccionistas alocam, portanto, a fonte de certos valores fora da subjetividade, o que, em outras palavras, significa sustentar a objetividade dos mesmos. A fonte de tais valores será então buscada em certos fatos sobre a sociedade ou em certas capacidades fundamentais pertencentes a todos os seres humanos”. Cf. DIAS, Maria Clara. Perfeccionismo e o princípio kantiano do respeito universal. IN: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. **Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p.130.

⁵⁹ Neste ponto, torna-se relevante observar que as críticas comunitaristas ao liberalismo têm origem no início da década de 80 com autores como MacIntyre e Charles Taylor. Já as críticas republicanas contemporâneas têm início na década de 90, com autores como Philip Pettit (**Republicanism: A Theory of Freedom, 1997**) e Quentin Skinner (**Liberty before Liberalism, 2012**), apontando enfaticamente alguns dos principais déficits sociais do liberalismo procedimental.

⁶⁰ CARVALHO, Hélder B. A. de. Comunitarismo, Liberalismo e Tradições Morais em Alasdair MacIntyre. IN: OLIVEIRA, M. A. de; ALVES, Odílio S.; SAHD NETO, L. F. **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, p.288.

reflexão comunitarista foca-se na revalorização da ideia de comunidade através de uma rearticulação entre ética e política.

1.2 – As críticas comunitaristas ao liberalismo⁶¹

Nascido nos países liberais anglo-saxões avançados, o comunitarismo tem suas raízes fincadas especialmente em três teóricos, a saber: Aristóteles, Marx e Hegel⁶². Reabilitando a filosofia destes autores, o comunitarismo foi tornando-se conhecido por suas críticas incisivas à fraca força de integração social do Estado liberal moderno e sua concepção atomística de indivíduo como um “*self*” desvinculado, chegando ao ponto de forçar muitos teóricos liberais a reverem, reformularem e refinarem suas posições filosóficas⁶³. Sendo assim, pode-se dizer que os comunitaristas emergiram dos déficits sociais do liberalismo, como, por exemplo, o inflacionamento do procedimentalismo e a consequente judicialização da vida social, a fragmentação da identidade, alienação dos processos políticos, o empobrecimento do conceito de comunidade, o crescente narcisismo contemporâneo, entre outras questões⁶⁴.

⁶¹ Quanto a este tópico, torna-se interessante observar que, em primeiro lugar, o comunitarismo não se caracteriza como uma corrente teórica. Antes, as filosofias dos autores intitulados de comunitaristas são altamente heterogêneas e, em muitos sentidos, conflitantes. Maria Leonor S. Llanos classifica os comunitaristas em orgânicos e estruturais. Os primeiros referem-se a “um comunitarismo no sentido forte, que reivindica, pelo menos inicialmente e com caráter geral, um certo modelo de comunidade subtraído da história e que havia sido suprimido e esquecido na modernidade pelas sociedades liberais”. Com relação aos comunitaristas estruturais, são aqueles mais abertos a alguns pressupostos modernos, ou melhor, “em princípio, unicamente reivindicam a presença dentro do marco político, moral e jurídico de alguns elementos básicos de definição que haviam sido censurados, entre os que ocupariam o lugar essencial a comunidade e a cultura tradicional”. Diferentemente dos comunitaristas orgânicos, os estruturais não chegam a propor uma forma específica de comunidade, nem especificam o alcance de sua superioridade moral frente a outros modos de vida. Portanto, não é objetivo deste tópico caracterizar tais divergências internas ao comunitarismo, mas sim apontar as convergências das críticas ao liberalismo, bem como a ênfase nas comunidades como parâmetro da vida boa. Cf. LLANOS, Maria L. Suárez. **La Teoria Comunitarista y la Filosofía Política**. Madrid: Dykinson, 2001, p.19.

⁶² Neste ponto, é relevante chamar atenção acerca do esqueleto teórico de comunitaristas de renome como Alasdair MacIntyre e Charles Taylor. O primeiro tem um passado de militância marxista-trotskista, e atualmente, se autointitula aristotélico-tomista; sua obra mais refinada chama-se **After Virtue (1984)**. Já o segundo, tem como plataforma a filosofia de Hegel; sua obra mais refinada intitula-se **Sources of Self (1989)**.

⁶³ Neste contexto, torna-se relevante chamar atenção para a observação de Stephen Mulhall e Adam Swift de que as críticas comunitaristas ao liberalismo foram tão incisivas que fizeram até mesmo um dos filósofos mais respeitados da tradição liberal, John Rawls, re-elaborar sua teoria incorporando novos elementos oriundos da crítica comunitarista. Cf. MULHALL; SWIFT, **Liberals & Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1992, p.vii.

⁶⁴ De acordo com Nythamar de Oliveira, “o comunitarismo pode ser compreendido, *grosso modo*, como uma reformulação teórico-política do ideal republicano de comunidade enquanto fundamento, princípio ou justificativa racional da sociabilidade inerente a uma teoria da justiça, numa rejeição explícita do ideal de autonomia individual. Assim como o contrato social e o princípio da universalidade servem para fundamentar, balizar ou justificar modelos individualistas (jusnaturalistas) ou universalistas liberais (neo-

Neste contexto, pode-se afirmar que, para os comunitaristas, o defeito central do liberalismo é sua ênfase excessiva nos direitos individuais em detrimento dos valores comuns, bem como o ideal de virtude cívica. Dessa forma, na ótica comunitarista, os liberais conseguiram produzir uma sociedade altamente procedimentalista - sobrecarregando assim o direito -, além de bastante burocrática e, sobretudo, individualista. Logo, como alternativa ao fracasso da modernidade, consideram urgente “a necessidade de se tomar a comunidade como um núcleo de reflexão política⁶⁵, dando-lhe o mesmo peso e importância que a liberdade e igualdade, ou mesmo a prioridade sobre elas”⁶⁶.

Aqui, a grande questão que emerge é a seguinte: retomar o modelo comunitário como fundamento da sociabilidade significa, de um lado, reabilitar a noção de bem comum, e de outro, entrar em conflito direto com algumas teses liberais, principalmente, com o ideal de autoreferencialidade liberal. Isso porque, na perspectiva comunitarista, a concepção liberal de liberdade, em que os sujeitos são vistos como anteriores aos seus fins, carrega sérios problemas, na medida em que acaba negligenciando muitos dos aspectos sociais que garantem o exercício da autodeterminação.

Sendo assim, na perspectiva comunitarista, os homens estão sempre inseridos em tradições. Amitai Etzioni tem chamado atenção que “indivíduos livres, capazes de tomar decisões relativamente racionais só se encontram dentro de comunidades, devido a que, só nessas comunidades as pessoas encontram o apoio físico e social necessário para serem capazes de tomar decisões livres de pressões”⁶⁷. Logo, não há possibilidade da existência de padrões de justificação racional anteriores ou além de algum contexto social específico. Como bem lembra MacIntyre, “sem essas particularidades morais como ponto de partida, não haveria nunca um ponto de partida; mas é a partir de tal particularidade que consiste a procura do bem, do universal”⁶⁸. Seguindo esta ótica, qualquer raciocínio prático só

contratualistas), a noção de comunidade e ideias correlatas (tradição, eticidade, língua, história, identidade cultural, étnica e religiosa) são evocadas numa argumentação comunitarista recorrendo não mais a uma ideia abstrata do “eu” ou do *individuum* mas à sua própria gênese, autocompreensão, socialização e fontes de normatividade em uma comunidade (*Gemeinde, Gemeinschaft*), que permeia todas as relações, práticas e instituições sociais, integrando as esferas privadas e públicas (família, sociedade civil e Estado)”. Cf. OLIVEIRA, Nythamar de. Revisitando a Crítica Comunitarista ao Liberalismo: Sandel, Rawls e Teoria Crítica. **Revista Síntese**, Belo Horizonte: V.41, n.131, 2014, p. 397-398.

⁶⁵ De acordo com Markate Daly, o comunitarismo foi proposto inicialmente como um corretivo para os excessos do liberalismo. Sendo assim, “seu objetivo é trazer o bem-estar das comunidades para o centro do discurso político estabelecendo no domínio público, os valores das associações comuns”. Cf. DALY, Markate. **Communitarianism: A New Public Ethics**. Belmont: Wadsworth, 1994, p.xiii.

⁶⁶ CARVALHO, Hélder B. A. de. Comunitarismo, Liberalismo e Tradições Morais em Alasdair MacIntyre. IN: OLIVEIRA, M. A. de; ALVES, Odílio S.; SAHD NETO, L. F. **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, p.290.

⁶⁷ ETZIONI, Amitai. **La Dimensión Moral**. Madrid: Ediciones Palabra, 2007, p.24.

⁶⁸ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007., p.221.

poderá ser bem-sucedido se vier antecedido pelas deliberações comunitárias tão necessárias para a tomada de decisões por parte dos sujeitos⁶⁹.

Isso significa que, para os comunitaristas, a noção de autodeterminação liberal centrada excessivamente num “*self*” racional desvinculado das tradições sociopolíticas torna-se altamente problemática em vários sentidos. Primeiro porque o argumento liberal de garantia das liberdades como uma das formas de se garantir dignidade humana contém um sério problema embutido, a saber: assegurar a liberdade aos seres humanos não significa torná-los felizes. Antes, em alguns casos, pode significar entregá-los a um destino trágico na medida em que muitas pessoas não possuem o amadurecimento intelectual necessário para deliberarem adequadamente sobre que bens devem ter prioridade em suas vidas. É fato notório que inúmeras pessoas cometem erros no que diz respeito às escolhas de suas vidas optando por coisas que acarretam sofrimentos tanto para elas mesmas como a seus familiares.

Portanto, até mesmo aquelas pessoas consideradas competentes para deliberarem sobre os bens de suas vidas estão sujeitas a fazerem escolhas ruins. Aqui, a crítica centra sua atenção no perigo de uma concepção de identidade em que o “*self*” encontra-se desvinculado de seus papéis, o que aumenta consideravelmente a possibilidade de que suas escolhas sejam arbitrárias. Em outras palavras: na perspectiva comunitarista, um “*self*” situado anterior às tradições não possui os recursos antropológicos necessários para uma boa avaliação racional sobre que bens são autênticos para serem perseguidos. Antes, se pudermos fazer uma metáfora animal, é característico de um “*self*” assim concebido que sua identidade seja semelhante à pele de um camaleão, na medida em que pode sempre rever seus objetivos presentes e modificar seus propósitos conforme lhe aprouver. Logo, não se pode esperar de um “*self*” como este uma atuação conforme exigem as virtudes da integridade e da constância⁷⁰. Nestes termos, como bem explanou Charles Taylor:

A liberdade plena seria um vazio no qual não valeria a pena fazer nada, nada seria digno de empenho. O eu que alcançou a liberdade por meio da eliminação de todos os obstáculos e impedimentos externos é descaracterizado e, por conseguinte, carece de um propósito definido, ainda que isso seja encoberto por termos aparentemente positivos tais como “racionalidade” ou “criatividade”. Estes termos são, em última análise, totalmente indeterminados como critérios

⁶⁹ De acordo com Chantal Mouffe, os comunitaristas “afirmam que não é possível definir o direito antes do bem, porque é apenas através de nossa participação numa comunidade, que define o bem que podemos adquirir um sentido de direito e uma concepção de justiça” Cf. MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. London: Verso, 1993, p.31.

⁷⁰ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.196-202.

para a ação ou o modo de vida humanos. Eles não são capazes de especificar nenhum conteúdo para nossa ação fora de uma situação que nos forneça metas, de uma situação que, por conseguinte, atribua uma forma à racionalidade e proporcione uma inspiração para a criatividade⁷¹.

Sendo assim, a compreensão liberal de um “*self*” autônomo, capaz de deliberar acerca de seus fins e endossá-los ou recusá-los sempre que desejar, cria entre outros problemas, a destruição dos laços de confiança, pois de um “*self*” como este nunca se poderá esperar que cumpra fielmente suas promessas. Além do mais, um “*self*” sem vínculos com qualquer tradição só pode ser caracterizado como um ser desfigurado e incompleto, como bem assevera MacIntyre: “o eu assim concebido, completamente distinto por um lado, de suas expressões sociais e a quem falta, por outro lado, qualquer histórico racional propriamente dito, talvez pareça ter um caráter abstrato e espectral⁷²”. Dessa forma, para os comunitaristas, a defesa liberal de uma concepção autoreferente de identidade tem como consequências: de um lado, fazer emergir um “*self*” puramente desengajado no que diz respeito a compartilhar a vida em comunidade, e de outro, alguém fragilizado no que tange às deliberações racionais, na medida em que desinflaciona o papel da alteridade. Enfim, pode-se dizer que um “*self*” despreendido redundaria em termos de “consequências morais e políticas, no encorajamento de mentalidades utilitaristas, individualistas e atomistas”⁷³.

Logo, para os comunitaristas, a autorreferencialidade liberal plena não passa de uma ficção. Antes, a legítima autonomia só pode ser exercida no interior de algum contexto social ou, mais especificamente, por meio dos papéis que o sujeito recebe da comunidade sob o seguinte raciocínio: as deliberações racionais e a consequente ordenação dos bens particulares por parte de alguém, devem estar em consonância com o bem comum coletivo. Neste sentido, “minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou me oponho”⁷⁴. Assim sendo, é a comunidade que forma os horizontes de sentido que capacitam os sujeitos a deliberarem e ordenarem os bens de suas vidas.

Nestes termos, as deliberações racionais dos sujeitos estão atreladas ao sentido que a comunidade como um todo proporciona às suas vidas, ou seja, a cultura tem um peso

⁷¹ TAYLOR, Charles. **Hegel and Modern Society**. Cambridge: Cambridge University Press, p.157.

⁷² MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.33.

⁷³ Cf. GAGNON, Bernard. **La Philosophie Morale et Politique de Charles Taylor**. Quebec: Les Presses de Université Laval, 2002, p.43.

⁷⁴ TAYLOR, Charles. **Sources of the Self**. Cambridge: Harvard University Press, 2001, p.27.

crucial perante as identidades humanas. Nesta perspectiva, os homens possuem uma identidade social específica através da qual compartilham algum modelo de racionalidade prática, de forma que mais importante que o endosso interior de suas práticas por um indivíduo, é a confirmação de seus julgamentos pela alteridade, ou melhor, preciso tornar minhas práticas inteligíveis tanto para mim mesmo, como para aqueles com quem compartilho a vida em comunidade. Sem o endosso da alteridade, os indivíduos correm sérios riscos de falhar no que tange ao raciocínio prático, conforme assevera MacIntyre:

Quando uma pessoa não tem a possibilidade de confiar nos companheiros de trabalho e nos amigos, é possível que a confiança em seus próprios juízos se converta em uma fonte de fantasia, e não poderá ser um raciocinador prático eficaz se não pode confiar justificadamente em suas conclusões⁷⁵.

Nesta ótica, a identidade individual é compreendida como uma espécie de autodescoberta no sentido de que é como membros de alguma comunidade, incorporando os conceitos fundamentais de determinada tradição, que nos habilitamos para encontrarmos as respostas às questões que dizem respeito à vida boa⁷⁶. Aqui, pode-se dizer que o peso da história e da cultura de uma comunidade condicionam em grande medida as formas de deliberação racional pois, conforme entendem os comunitaristas, o “*eu*” chega a seus fins não por meio de “uma escolha do que já está dado (que seria ininteligível), mas refletindo e investigando sua natureza constitucional, discernindo suas leis e imperativos, e reconhecendo seus propósitos como próprios”⁷⁷.

⁷⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago: Open Court, 1999, p.97.

⁷⁶ Habermas argumenta que “de acordo com a visão comunitarista, há uma ligação necessária entre o conceito deliberativo de democracia e a referência a uma comunidade ética substancialmente integrada. De outro modo, não se pode supostamente explicar de que modo a orientação dos cidadãos com relação ao bem comum é possível. O argumento segue apontando que o indivíduo pode tornar-se consciente de sua associação em uma forma de vida coletiva, e com isso tornar-se consciente de um elo social anterior que não está a seu dispor, apenas na prática exercitada com outros, em comum: a participação real na ação política, na deliberação e no conflito pode nos conscientizar de nossas conexões mais remotas e indiretas com os outros, do significado mais amplo e abrangente do que queremos e fazemos. Deste modo, o indivíduo atinge um sentido claro daquilo que é comum e das diferenças, e assim um sentido de quem ele é e gostaria de ser, apenas no intercâmbio público com outros cujas identidades são oriundas das mesmas tradições e processos de socialização semelhantes. Nesse esforço coletivo a fim de se alcançar a autocompreensão, um motivo para se ultrapassar o egoísmo e o interesse próprio também está em ação, a saber, a experiência de que a exclusão e a supressão de uns poucos resulta na alienação de todos, a experiência de uma causalidade do destino que faz com que cada pessoa sinta o peso de estar isolada de um contexto de comunicação inevitavelmente compartilhado. Assim, na visão comunitarista, os únicos discursos genuinamente políticos são aqueles que têm a autocompreensão coletiva por meta” Cf. HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1998, p.280.

⁷⁷ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.58.

Sendo assim, para os comunitaristas, a concepção de bem comum de uma comunidade serve como parâmetro regulatório das concepções de bem sustentadas pelos indivíduos, o que significa que qualquer deslocamento de projetos individuais em relação à concepção de vida boa definida comunitariamente deverá necessariamente ser justificado racionalmente perante os demais membros da comunidade⁷⁸. Logo, a hierarquização dos bens públicos de uma comunidade passa necessariamente pela deliberações coletivas, de forma que “o peso dado às preferências de um indivíduo depende do quanto ele se conforma com o bem comum e em que medida contribui para este”⁷⁹.

Seguindo esta lógica, os comunitaristas entram em colisão direta com a concepção liberal de que o bem humano é eminentemente plural e irrealizável em uma única vida. Além do mais, na visão liberal, “não pode existir uma única concepção de *eudaimonia*, de felicidade que possa ser imposta a todos, mas cada um tem de ter a possibilidade de descobrir a sua felicidade tal como a entende”⁸⁰. Em resposta a tal argumento, MacIntyre contra-argumenta apontando que os inúmeros conflitos de valores morais contemporâneos são resultado de uma catástrofe em que se perdeu a antiga compreensão unitária de vida fornecida pela ética das virtudes, e resultou em uma modernidade formada por um imenso amálgama de tradições passadas que perderam seus substratos sociais, mas que, mesmo assim, seus conceitos continuam a ser usados no nosso cotidiano por cidadãos comuns, políticos, juristas, entre outros, como se fossem atuais. Porém, o problema é que tal desordem linguística foi e continua sendo mascarada pelos liberais sob o rótulo de pluralismo⁸¹:

O catálogo de nomes sugere quão amplas e heterogêneas são as fontes morais das quais somos hedeiros. A retórica superficial da nossa cultura é hábil em falar complacentemente de pluralismo moral nesse contexto, mas a noção de pluralismo é muito imprecisa, pois pode muito bem aplicar-se tanto a um diálogo ordenado de opiniões em intercessão, como uma mistura desarmônica de fragmentos mal-organizados⁸².

⁷⁸ Esta tem sido, por exemplo, a posição do filósofo escocês Alasdair MacIntyre. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.349-388.

⁷⁹ KYMLICKA, Will. **Contemporary Political Philosophy**, 2ª edição, Oxford: Oxford University Press, 2002, p.220.

⁸⁰ MOUFFE, op. cit, p.31.

⁸¹ É interessante observar que entre os comunitaristas não há uma homogeneidade no tocante às críticas ao pluralismo liberal. Taylor parece ser mais aberto para a noção de pluralismo liberal do que MacIntyre, que insiste em argumentar que no liberalismo a supremacia das discordâncias e conflitos morais são exaltadas pelo título de pluralismo. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.32.

⁸² *Ibid.*, p.10.

Sendo assim, além do déficit liberal na conceituação do pluralismo, os comunitaristas vêem outro problema na defesa que os liberais fazem deste. Isso porque o liberalismo tende a conviver com uma forte tensão entre pluralismo e neutralidade. Em outras palavras: para assegurar a diversidade, o liberalismo é forçado, em alguns casos, a romper com a neutralidade que é um dos pilares do próprio Estado liberal moderno. Porém, um Estado liberal que se assuma plenamente neutro, ou seja, não endosse nenhum modo de vida, não pode se furtar ao dilema de que nem mesmo o pluralismo ele pode defender.

Sob outro ângulo, alguns comunitaristas entendem que tal neutralidade acaba por gerar outros problemas. Isto porque, a suposta omissão bem-intencionada do Estado liberal abre caminho para modos de vida nocivos que, a longo prazo, acarretam um custo social e financeiro alto tanto os sujeitos de maneira individual, como para o próprio Estado. Charles Taylor chega a argumentar que alguns paradoxos podem ser demarcados a partir da defesa da neutralidade por parte do liberalismo, a saber⁸³: embora o Estado liberal “possa de fato ser neutro diante de crentes e não-crentes em Deus, ou de pessoas com orientações homossexual e heterossexual, ele não pode sê-lo entre patriotas e não-patriotas”⁸⁴.

Neste contexto, torna-se relevante observar que é justamente no argumento da neutralidade liberal que MacIntyre vê uma das fontes de reprodução do poder simbólico do liberalismo, na medida em que um governo liberal pode de fato garantir que algum grupo social eduque moralmente seus membros como desejar. Porém, qualquer tentativa de tornar tal educação homogênea no sentido de incorporá-la à vida pública, será proscrita, mesmo que as reivindicações sejam provenientes de quase totalidade da população. Isso significa que “o individualismo liberal tem sua própria concepção ampla do bem, o qual está empenhado em impor política, legal, social e culturalmente onde quer que tenha o poder para tal”⁸⁵.

⁸³ Paulo Roberto M. de Araújo argumenta que, para Taylor, “não há como as ações serem neutras no espaço das relações políticas. Podemos dizer que é no âmbito das práticas políticas que a filosofia de Taylor consegue formular melhor as suas estruturas argumentativas. Ele parte da idéia de que o liberalismo tradicional, ao estar fundado no sujeito racionalmente abstrato e fechado em si mesmo, não consegue compreender de forma realista as estruturas antropológicas da ação humana no campo do espaço político. Os homens não agem somente por meio de leis aparentemente neutras e universais, mas por valores que servem de motivação para realizarem-se em um modo de ser no mundo. O realismo de Taylor, quanto à diversidade desses modos de ser do homem evidencia, a impossibilidade de haver fundamentos consistentes para formas políticas como o liberalismo tradicional, que insiste em manter a idéia da racionalidade utilitária que iguale a todos sem considerar as suas especificidades identitárias” Cf. ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.207.

⁸⁴ TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. 2º Ed, Cambridge: Havard University Press, 1995, p.198.

⁸⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.336.

Para MacIntyre, o discurso liberal da neutralidade não passa de um dispositivo de poder que atua silenciosamente para a manutenção do próprio sistema. Logo, os princípios liberais nunca são neutros em relação às teorias rivais do bem humano. Antes, em qualquer local em que são vigentes, eles “impõem uma concepção particular da vida boa, do raciocínio prático e da justiça sobre os que voluntária ou involuntariamente aceitam os procedimentos liberais e os termos liberais de debate”⁸⁶. Dessa forma, o liberalismo, de um lado, cria uma blindagem contra quaisquer teorias rivais a ele mesmo, e de outro, garante sua própria manutenção⁸⁷. Logo, o argumento liberal da neutralidade estatal perante a diversidade de modos de vida como forma de respeitar a autodeterminação das pessoas não passa de uma camuflagem do próprio sistema, pois, como assevera MacIntyre, “o supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos”⁸⁸.

Neste contexto, se um dos objetivos do liberalismo é manter sua reprodução e dominação social, é preciso então ampliar a crítica de modo a que chegue aos pilares do próprio sistema, a saber: os princípios liberais de justiça. Isso porque, faz parte do credo liberal que a única forma que temos para resolver conflitos referentes à justiça é abstraído-nos “de todas as particularidades da relação social cujo os termos fomos acostumados a compreender as nossas responsabilidades e interesses”⁸⁹. Em outras palavras: É preciso acessar, seja por algum procedimento formal ou por outras estratégias, padrões neutros e imparciais, pois só através de tais padrões ou princípios poderemos avaliar racionalmente as tensões no que tange à justiça.

Contrariando tal posição, MacIntyre argumenta que o discurso liberal da neutralidade e imparcialidade não passa de um simulacro liberal na medida em que a proposta de ausência de interesse parte da própria teoria liberal. Isso significa que quando os liberais argumentam que é necessário nos desinvestirmos de qualquer teoria para

⁸⁶ Ibid., p.345.

⁸⁷ Explicitando em detalhes algumas das críticas de MacIntyre ao liberalismo, Marcelo Perine argumenta que “a astúcia do liberalismo consiste em que, tendo uma teoria do bem humano, ele só pode oferecer argumentos decisivos em favor de sua concepção do bem, “através do recurso a premissas que coletivamente já pressupõem essa teoria”, de modo que “a inconclusividade dos debates no Liberalismo, quanto aos princípios fundamentais de justiça (ver *After Virtue*, cap.17), reforça a visão de que a teoria liberal é melhor compreendida, não como uma 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” (p.371). Ora, o problema que se apresenta aqui é de saber se estamos obrigados a tragar o Liberalismo como a última, a mais elevada e, segundo suas pretensões, a única forma de conceber o bem humano e, portanto, a justiça e a racionalidade prática” Cf. PERINE, Marcelo. **Virtude, justiça, racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre**. Síntese Nova Fase, vol. 19, nº 58, 1992, p.407.

⁸⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.345.

⁸⁹ Ibid., p.03.

acessarmos um ponto de vista genuinamente imparcial, isso já pressupõe, de imediato, a própria teoria liberal. Portanto, quando dizemos que chegamos a princípios imparciais, já estamos atuando no terreno do próprio liberalismo e reproduzindo seu discurso, de forma que, além de não sermos imparciais, tal retórica deixa claro que

o liberalismo, embora inicialmente recuse as asserções de qualquer teoria suprema do bem, na verdade expressa justamente uma teoria desse tipo. Além disso, o liberalismo não pode oferecer nenhum argumento decisivo a favor de sua concepção do bem humano a não ser através do recurso a premissas que coletivamente já pressupõem essa teoria. 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 liberais⁹⁰.

Ainda neste cenário, é preciso chamar atenção para mais uma crítica comunitarista à noção de neutralidade, a saber: um Estado que, por ser neutro, omite-se em escalonar atitudes como boas em si mesmas e ruins, e acostuma seus cidadãos a endossarem grande parte dos bens que lhes convierem, gera por si só diversas confusões entre esfera pública e privada⁹¹. Isso porque se a esfera pública liberal é eminentemente um espaço instrumental para as negociações entre as inúmeras preferências dos indivíduos, é de se esperar que sempre surjam aqueles que endossam bens que não estejam em consonância com o bem coletivo, de forma a gerar conflitos incomensuráveis entre grupos sociais antagônicos, e sobretudo no que diz respeito às políticas públicas.

Nestes termos, a crítica comunitarista centra-se em um dos principais paradoxos do liberalismo, a saber: como fomentar uma participação cívica voltada para o bem coletivo se ao mesmo tempo os indivíduos encontram-se divididos por projetos privados e antagônicos resultantes de buscas por bens eminentemente particulares? “Em outras palavras, que boas razões poderia um indivíduo encontrar para se por a serviço do bem público e não de outros bens?”⁹² É justamente partindo deste raciocínio que muitos comunitaristas tem chamado atenção para este sutil dispositivo de poder do liberalismo chamado

⁹⁰ Ibid., p.345.

⁹¹ Sobre a confusão entre público e privado nas sociedades liberais, o sociólogo polonês Zigmunt Bauman afirma que “a ampliação da liberdade individual pode coincidir com o aumento da impotência coletiva na medida em que as pontes entre a vida pública e privada são destruídas ou, para começar, jamais foram construídas; ou, colocando de outra forma, uma vez que não há uma maneira óbvia e fácil de traduzir preocupações pessoais em questões públicas e, inversamente, de discernir e apontar o que é público nos problemas privados. E que no nosso tipo de sociedade as pontes estão de modo geral ausentes e a arte da tradução raramente é praticada em público” Cf. BAUMAN, Zigmunt. **In Search of Politics**. Cambridge: Polity Press, 2000, p.10.

⁹² MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.347.

individualismo⁹³, que tende a solapar o político nas sociedades liberais, conforme assevera MacIntyre: “Em nossa sociedade, os ácidos corrosivos do individualismo tem corroído nossas estruturas morais durante quatro séculos”⁹⁴.

Portanto, contrariando a perspectiva liberal de colocar a identidade autorreferente como pressuposto legitimador dos julgamentos e escolhas dos sujeitos, os comunitaristas veem os valores comunais como horizontes carregados de autoridade que estabelecem objetivos para os membros da comunidade⁹⁵. Nesta ótica, os valores compartilhados comunalmente são tão fortes que fazem parte da identidade dos sujeitos, e são constituídos por eles. Sendo assim, existe uma maior unidade e congruência entre bens individuais e bens coletivos. Isso, por si só, leva os comunitaristas a apontarem mais um problema do “*self*” liberal moderno, a saber: um “*self*” que é anterior aos seus fins e que tem o poder de fazer julgamentos e sempre rever seus compromissos e objetivos sempre que queira, tem, num mundo em que a indústria cultural atua intensamente, a imensa possibilidade de tornar-se fragmentado, vivendo sob conflitos entre desejos e preferências antagônicas, mas que deve, mesmo estando dividido, apresentar-se no domínio público como um “*self*” que possui em seu caráter uma unidade, quando na verdade não passa de uma máscara. Logo:

O problema do eu na sociedade liberal surge do fato de que cada indivíduo é obrigado a formular e expressar, para si e para os outros, um esquema ordenado de preferências. Cada indivíduo deve apresentar-se como uma vontade singular, bem ordenada. Mas o que ocorre se tal forma de apresentação sempre requer que a ruptura e o conflito interiores sejam dissimulados e reprimidos e que uma unidade de apresentação falsa e psicologicamente incapacitadora seja, conseqüentemente, exigida pela ordem liberal?⁹⁶

⁹³ De acordo com MacIntyre, “o individualismo da sociedade moderna e o tipo cada vez mais rápido e destrutivo de mudança social, produz uma situação em que para um número cada vez maior de pessoas não há uma configuração total da vida humana, mas só um conjunto de princípios aparentemente arbitrários herdados de uma diversidade de fontes. Em tais circunstâncias, a criação de um critério comum para ser utilizado na solução dos desacordos e conflitos morais e valorativos torna-se um tanto mais urgente e difícil. O critério utilitário, que incorpora ao que parece, a ideia liberal da felicidade, aparentemente não tem rivais, e o fato de que o conceito de felicidade que incorpora seja tão amorfo e adaptável não o enfraquece, mas, torna-o mais agradável àqueles que buscam uma côrte de apelações para as questões valorativas em que tenham segurança de uma decisão favorável” Cf. MACINTYRE, Alasdair. **A Short History of Ethics**. New York: Macmillan Publishing Company, 1996, p.243.

⁹⁴ Ibid., p.266.

⁹⁵ De acordo com Manuel Herrera Gómez, entre os dilemas que permeiam a dicotomia entre liberalismo e comunitarismo, encontra-se a relação entre pessoa e comunidade que traduz-se no “desencontro entre duas antropologias antitéticas: uma que vê o indivíduo definido por sua atividade racional e por sua capacidade de querer e de decidir; enquanto que a outra o observa ligado a uma comunidade, que o insere em uma história e em uma tradição, e que sem as quais, não seria aquilo que é. Regressa desta forma a oposição entre a visão iluminista do homem e a hegeliana, de caráter organicista”. Cf. GÓMEZ, Manuel Herrera. **Liberalismo versus Comunitarismo: Seis voces para un debate y una propuesta**. Navarra: Aranzadi, 2007, p.186-187.

⁹⁶ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.346-347.

Assim sendo, o “*self*” liberal vive sob uma rede de márcaras, sendo na verdade radicalmente desfigurado, vivendo uma eterna angústia entre desejos conflitantes, o que o torna um “*self*” descompromissado, sem um fim último a perserguir durante a vida. O modelo de liberdade deste “*self*” torna-o vazio, volátiio preso às imediaticidades que seus desejos e preferências constantemente o levam. Taylor explana bem a condição do “*self*” liberal quando argumenta que “se a liberdade radical da autodependência é, em última análise, vazia, então ela corre o risco de desembocar no niilismo, ou seja, na autoafirmação por meio da rejeição de todos os valores”⁹⁷.

Logo, para os comunitaristas, a concepção de identidade autoreferente moderna gera, por si só, processos de alienação que, de um lado, engessam as políticas de reconhecimento, e de outro, anulam a participação política efetiva⁹⁸. Sendo assim, uma civilização baseada no modelo de identidade moderna estará sempre tentada a autodestruir-se, pois “sempre estaremos tentados a não ver a liberdade mais que uma espécie de atomismo social e histórico, algo que nos permite apartarmos do próximo, estar isolado”⁹⁹. Dessa forma, fomentar um modelo de identidade em que o sujeito é visto como anterior a seus papéis sociais significa anular qualquer concepção de racionalidade prática que tenha como base a comunidade e os laços de solidariedade que a sustentam¹⁰⁰.

Portanto, para autores como MacIntyre, o nascimento do mundo moderno significou a emergência de uma decadência, na medida em que fragmentou a vida social, ampliando assim os processos de alienação na medida em que “o trabalho fica afastado do lazer, a vida privada afastada da vida pública, a vida empresarial afastada da pessoal.

⁹⁷ TAYLOR, Charles. **Hegel and Modern Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p.159.

⁹⁸ De acordo com Chantal Mouffe, “esta incapacidade do liberalismo de pensar o político tem raízes profundas. Como Carl Schmitt salientou, o princípio puro e rigoroso do liberalismo não pode dar origem a uma concepção especificamente política. Na realidade, todo o individualismo coerente tem de negar o político, uma vez que exige que o indivíduo se mantenha *terminus a quo* e *terminus ad quem*. É por isso que, segundo Schmitt, o pensamento liberal se movimenta entre dois pólos – a ética e a economia – e se limita a tentar impor obrigações éticas ao político ou a submetê-los à economia. Daí o fato de não existir uma política genuinamente liberal, mas apenas uma crítica liberal da política em nome da defesa da liberdade individual” Cf. MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. London: Verso, 1993, p.33.

⁹⁹ TAYLOR, Charles. **Federalismo y Nacionalismo en Canadá**. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999, p.155.

¹⁰⁰ Segundo Taylor, algumas consequências negativas do modo de vida liberal e seu conceito de identidade atômico é que “o núcleo familiar está ameaçado, não só por sua associação com um certo modo de vida desacreditado, baseado no consumo, mas também pelo alcance mesmo do desenvolvimento da identidade moderna. Com efeito, se minha meta na vida é realizar-me plenamente, e minhas relações com o próximo devem ajudar-me a fazê-lo, não há aí, em princípio, nenhuma razão para que meu desejo de realização pessoal se detenha ao âmbito da família. Se meu desenvolvimento ou meu descobrimento pessoal são incompatíveis com vínculos de longa duração, a família me parecerá uma prisão e não um lugar de expansão. Isso ameaça o matrimônio, tanto mais quando essa mesma aspiração ao desenvolvimento e a realização pessoal conduz as mulheres de hoje a rechaçar a repartição dos papéis e as concessões mútuas da família tradicional” Cf. *Ibid.*, p.148.

Assim, a infância e a velhice foram amputadas do resto da vida humana e transformadas em setores distintos”¹⁰¹, o que leva diretamente à perda de uma concepção unitária de vida. Dessa forma, com a quebra da unidade narrativa da vida, o bem privado fica deslocado do bem público, o governo separado dos cidadãos e a política relegada a especialistas que têm o dever de reger os termos da vida social, pois, no liberalismo,

o ideal não é “governar e ser governado alternativamente”, mas ter voz ativa. Isso é compatível com o não-envolvimento no sistema participativo, desde que possa fazer uma ameaça crível aos que estão nele engajados, a fim de fazê-los prestar atenção, podendo-se igualmente ter um engajamento antagônico no sistema, vendo-se os governantes como “eles” em oposição ao “nós”, e pressionando-os por meio de campanhas específicas, petições ou *lobbies*, a nos levar em consideração¹⁰².

Sendo assim, os comunitaristas são enfáticos em frisar duas das principais características negativas do liberalismo: a instrumentalização e a fragmentação da vida social. Quanto à primeira, sua principal consequência reside na banalização e naturalização das injustiças sociais na medida em que o “outro” passou a ser visto como um concorrente em uma esfera pública regida sob a ótica de trocas entre preferências eminentemente individuais, ao mesmo tempo em que as instituições e associações coletivas passaram a incorporar o componente atomista e instrumental do mundo moderno¹⁰³. Quanto a segunda característica, pode-se dizer que, quanto mais fragmentados estiverem os cidadãos, tanto mais tempo terão “suas energias políticas transferidas para a promoção de agrupamentos parciais e tanto menos possível será mobilizar maiorias democráticas ao redor de programas compreendidos em comum”¹⁰⁴.

Portanto, em meio a uma participação cívica míope e fragmentada por uma série de interesses sociais e econômicos em conflito, as políticas que giram em torno do Estado moderno acabam sendo, em grande medida, determinadas pelas terríveis realidades que o

¹⁰¹ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.204.

¹⁰² TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. 2º Ed, Cambridge: Havard University Press, 1995, p.200.

¹⁰³ Neste contexto, torna-se relevante observar as colocações de Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim acerca dos processos de individualização contemporâneos: “A expansão do Estado-Nação produziu e consolidou a individualização, com as doutrinas sobre a socialização e as instituições educativas correspondentes. Isto é o que eu chamo de paradoxo do “individualismo institucional”. As normas jurídicas do Estado de bem-estar convertem os indivíduos (não os grupos) em receptores de benefícios, aplicando-se com isso, a norma de que as pessoas deveriam organizar cada vez mais sua própria vida”. Sendo assim, “para poder sobreviver à frenética carreira do êxito, terá que demonstrar um humor ativo, inventivo e genioso, desenvolver suas próprias ideias e ser mais rápido e criativo que os demais não só em alguma ocasião concreta, mas permanentemente, dia a dia. Os indivíduos se convertem em atores, construtores, malabaristas, cenógrafos de suas próprias biografias e identidades e também de seus vínculos e redes sociais. A vida própria depende assim, por completo das instituições”. Cf. BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **La Individualización**. Barcelona: Paidós, 2003, p.71.

¹⁰⁴ TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. 2º Ed, Cambridge: Havard University Press, 1995, p.282.

sistema socioeconômico do capital tende a impor. Logo, o resultado das políticas liberais é que a maioria dos indivíduos não disfrutam dos bens públicos de acordo com o tão aclamado princípio da igualdade de oportunidades, uma vez que

O Estado moderno se rege por uma série de acordos entre uma diversidade de interesses econômicos e sociais que estão em parte em conflito uns com os outros. O peso de cada um desses interesses varia segundo seu poder de negociação política e econômica e segundo a capacidade que tenham para garantir que sejam atendidas, nas mesas de negociação correspondentes, as opiniões de quem as defende. O dinheiro determina de maneira fundamental o poder de negociação e a capacidade para negociar, sobretudo o dinheiro investido nos recursos necessários para adquirir poder político: recursos eleitorais, de comunicação e as relações com as grandes empresas. Esta utilização do dinheiro proporciona diversos graus e tipos de influência política aos diferentes interesses. O resultado é que a maioria dos indivíduos compartilha, em diferentes graus, bens públicos como a garantia de uma mínima ordem, mas a distribuição dos bens por parte do governo não reflete de nenhuma maneira uma opinião geral alcançada por meio da deliberação em comum regida pelas normas da indagação racional¹⁰⁵.

Sendo assim, os debates políticos nas ordens sociais liberais, seja nas campanhas eleitorais, nas legislaturas ou nas burocracias governamentais, são raramente sistemáticos, ou melhor, não existe algum tipo de preocupação em deliberar seriamente acerca das consequências políticas públicas de cunho utilitaristas, universalistas, perfeccionistas, libertárias, socialistas, republicanas, entre outras. Sendo assim, tais debates são em grande medida retóricos, comandados por especialistas em camuflar os verdadeiros problemas sociais e políticos. As práticas políticas modernas, à medida que não são dirigidas por cânones de investigação racional, acabam por sua vez excluindo qualquer tipo de participação cívica efetiva, na medida em que não permite aos cidadãos realizarem uma crítica que torne claro suas limitações e exclusões.

Neste sentido, o entendimento de comunitaristas como MacIntyre é o de que as sociedades liberais complexas tendem a anular qualquer tipo de formação de uma vontade política unificada, o que impede que qualquer governo se identifique com a comunidade moral dos cidadãos. Sendo assim, se o governo resume-se a “um conjunto de acordos institucionais para impor uma unidade burocratizada a uma sociedade que carece de genuíno consenso moral, a natureza da obrigação política se torna sistematicamente obscura”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ MACINTYRE, **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.131.

¹⁰⁶ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007., p.254.

Neste afã, críticos como MacIntyre entendem o liberalismo como uma rede de ideologias mascaradoras de certos interesses sociais pois, em um sistema em que as relações sociais são assentadas sob a ótica instrumental do mercado, o poder vai sempre estar nas mãos de uma elite que vai determinar quais devam ser as alternativas dentre as escolhas disponíveis. Logo, tais elites, por deterem o controle dos partidos e dos meios de comunicação, acabam predeterminando, na maioria dos casos, o espectro das alternativas políticas abertas às massas, o que significa que o princípio da igualdade de oportunidades tão proclamado por muitos liberais, quando aplicado à participação política, não passa de uma retórica. Com efeito, na perspectiva de MacIntyre, o liberalismo quase sempre assegura que se construam massas e quase nunca cidadãos, excluindo assim grande parte das pessoas de qualquer possibilidade de participação ativa e racional na política para determinar a forma em que vivem. Sendo assim,

politicamente, as sociedades da avançada modernidade ocidental são oligarquias disfarçadas de democracias liberais. A grande maioria daqueles que as habitam está excluída dos grupos das elites que determinam o escopo das alternativas dentre as quais os eleitores terão permissão para escolher. E as questões mais fundamentais estão excluídas desse grupo de alternativas. Um exemplo de tal questão é a apresentada pela iminente ameaça de desaparecimento da família ou grupo familiar rural e com ele de um modo de vida cuja história tem sido central para a história das virtudes desde a antigüidade¹⁰⁷.

Preocupados com a dissolução dos vínculos solidários das diversas comunidades humanas que ainda existem, os comunitaristas tem diagnosticado que, quanto mais pessoas aceitem a perspectiva atomista liberal que vê a sociedade como uma associação de indivíduos, cada um com seus próprios planos, mais se enfraquece a visão de uma comunidade política como um todo integrado, empobrecendo, qualquer tipo de projeto comunitário. Em outras palavras, as consequências políticas de uma sociedade composta por indivíduos cujos interesses são definidos previamente aos elos sociais, é compreender toda e qualquer participação cívica de maneira eminentemente instrumental. Taylor argumenta que um dos principais problemas das sociedades liberais contemporâneas é o fato “de que são repúblicas de cidadãos cuja dimensão comunitária da vida moderna, tanto familiar, como estatal, estão ameaçados por tendências atomistas”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Id. ‘Politics, Philosophy and the Common Good’. IN: Kelvin Knight (Org.) **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p.237.

¹⁰⁸ TAYLOR, Charles. **Federalismo y Nacionalismo en Canadá**. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999, p.156.

Numa perspectiva política completamente oposta à liberal, os comunitaristas insistem em argumentar que a única forma de se estancar os déficits sociais do liberalismo é retomar um modelo de sociabilidade em que seus membros estejam ligados pelo sentido de um bem comum partilhado, ou seja, é preciso voltar a acreditar no projeto das repúblicas comunitárias organizadas sob a ótica das virtudes e uma concepção de bem comum¹⁰⁹. Enquanto os liberais relativizam em grande medida as escolhas e ordenações dos bens adotadas pelos indivíduos, os comunitaristas defendem que as práticas comunais devem ser prescritas pela comunidade e classificadas em superiores e inferiores. Taylor chega a argumentar que o ideal moral compreende uma espécie de descrição do que “seria um modo de vida melhor, ou superior, no qual melhor e superior se definem não em função do que nos ocorre desejar ou necessitar, mas de oferecer uma norma do que deveríamos desejar”¹¹⁰. Com efeito, já que as deliberações comunitárias antecedem quaisquer projetos individuais, é ela que determina o que é positivo e o que é negativo para a vida comunal. Nestes termos, Taylor assevera:

Minha identidade é uma realidade moral, ou melhor, que me defino sempre com respeito a visões normativas da vida, concepções da vida humana que tem um valor moral. Um papel que contribui a dar forma a minha identidade implica, portanto, necessariamente, uma visão da vida humana, uma intuição do que é bom ou mal, do que é admirável ou depreciável. Portanto, um papel, e a prática em que se insere, pode definir para mim o bem e o mal, o êxito ou o fracasso pessoal, incluindo fora de toda articulação de regras, princípios ou descrições verbais. Desempenho um papel dentro de uma prática; compartilho com os demais o sentido do que há que fazer e do que há que evitar. As coisas podem ficar nisso, sem que hajamos estabelecido regras ou nomes a diferentes virtudes ou a vícios inerentes a esta prática¹¹¹.

Portanto, de acordo com tal perspectiva, a formação de um bom raciocínio prático quanto aos bens individuais de alguém, passa necessariamente pelo reconhecimento do papel social que a comunidade delegou, ou seja, estamos sempre com os outros a quem devemos satisfação pelos nossos atos. Aqui, existe um forte entrelaçamento entre narrativa, inteligibilidade e responsabilidade na medida em que a compreensão de qualquer narrativa individual passa necessariamente pela compreensão da narrativa da própria comunidade.

¹⁰⁹ Neste ponto torna-se interessante observar que tal perspectiva não é homogênea no interior do comunitarismo. Alguns comunitaristas parecem querer deslocar o modelo ético das comunidades para o Estado liberal. Contudo, o defensor mais enfático das comunidades estabelecidas sob a ótica das virtudes é atualmente, Alasdair MacIntyre.

¹¹⁰ Id. **La Ética de la Autenticidad**. Barcelona: Paidós, 1994, p.51.

¹¹¹ Id. **Federalismo y Nacionalismo en Canadá**. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999, p.203-204.

Nestes termos, há de se compreender que, na visão dos comunitaristas, a contextualidade histórico-social é constitutiva dos seres humanos, ou seja, estamos sempre inseridos em esferas sociais que condicionam em grande medida a nossa identidade. Como bem assevera MacIntyre, “sou filho ou filha de alguém, primo ou tio de alguém; sou um cidadão desta ou daquela cidade, membro desta ou daquela associação ou profissão; pertenço a tal clã, tal tribo, tal nação”¹¹². Não há como negar tais particularidades morais na medida em que são os elos mais expressivos que dão autenticidade a existência. Logo, é a tais particularidades que herdamos diversos débitos e a quem devemos uma série de obrigações legítimas sob pena de tornarmos nossas narrativas individuais ininteligíveis.

Assim sendo, alguém fora das tradições encontra-se em uma situação de anomia moral e intelectual na medida em que não é possível os sujeitos definirem “o que é a vida boa sem levar em consideração como a sociedade específica, define e distribui honra, dignidade, autonomia, solidariedade, justiça e outros bens sociais”¹¹³. Portanto, em vez de apostarmos em princípios neutros e imparciais no que diz respeito às concepções de bem que rivalizam na esfera pública como querem os liberais, devemos primeiramente deliberar acerca do que seria de fato o nosso bem comum como cidadãos de uma comunidade integrada e a partir daí, derivar todos os outros bens sociais.

Porém, neste contexto emergem duas questões que se complementam. De um lado, se as comunidades fundadas sob laços de solidariedade fortes são espaços mais adequados para a vida boa, é preciso caracterizar quais são os mecanismos institucionais mais adequados para a manutenção e proteção de tais formas de vida. De outro ângulo, mas nessa mesma plataforma, comunitaristas como Charles Taylor têm atacado o aparato institucional do liberalismo procedimental fundado nos direitos de cidadania igual, acusando-o de endossar políticas inóspitas às diferenças culturais na medida em que “não pode acomodar aquilo a que aspiram de fato os membros das sociedades distintas, a sobrevivência”¹¹⁴. Com efeito, tais críticas fizeram emergir uma nova variante da tradição liberal intitulada de multiculturalismo que, absorvendo algumas das críticas comunitaristas, tem procurado tornar o liberalismo mais inclusivo em relação às diferenças culturais.

1.3 – *O multiculturalismo liberal como proposta sociopolítica*

¹¹² MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.220.

¹¹³ SOBOTTKA, Emil. Justiça e comunitarismo: entre utopia e ideologia. IN: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de Oliveira; SOUZA, Draiton Gonzaga de. **Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p.588.

¹¹⁴ TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. 2º Ed, Cambridge: Havard University Press, p.248.

A partir das críticas comunitaristas, configurou-se de forma mais clara uma importante bifurcação no interior da tradição liberal. De um lado, liberais igualitaristas enfatizam o caráter abstrato da esfera pública fundada em valores estritamente universais, que se traduzem na crença da neutralidade do Estado para com as concepções de bem dos cidadãos. Sendo assim, tal modelo de liberalismo acaba por privatizar os problemas referentes às identidades étnicas, culturais e religiosas, estabelecendo os direitos individuais como a principal e melhor fonte de resolução dos conflitos humanos. Sob outro ângulo e contrariando em grande parte tal perspectiva, a posição multiculturalista¹¹⁵ tem incorporado uma parcela considerável da crítica comunitarista ao liberalismo, dando maior atenção à dimensão cultural e contextual da formação da identidade, assim como denunciando o quanto o discurso universalista é carregado de etnocentrismo.

Sendo assim, na perspectiva multiculturalista, é preciso desconstruir grande parte do discurso do liberalismo tradicional, demonstrando o quanto este produz e reproduz diversas formas de discriminação e opressão para com as inúmeras minorias culturais. Portanto, a construção de uma autêntica política da diferença, voltada para o igual respeito das culturas, passa necessariamente por duas plataformas: primeiro, pela crítica de algumas das formas de violências embutidas nas teses do liberalismo igualitarista. Segundo, pela construção de uma nova teoria normativa que possa reconhecer as diferenças culturais, o que significa dizer que “o multiculturalismo supõe a reivindicação de outras visões particulares, usualmente silenciadas ou marginalizadas, na configuração da moralidade”¹¹⁶.

Neste contexto, uma primeira crítica multiculturalista centra-se na caracterização do conceito de cultura conforme entendido pelos liberais igualitários. De acordo com estes, cultura geralmente é definida de duas maneiras: em primeiro plano, é compreendida como necessidade secundária, ou seja, algo “para ser desenvolvido segundo a autonomia dos cidadãos na esfera privada, como o folclore ou a gastronomia”¹¹⁷. Em segundo plano,

¹¹⁵ Neste contexto, é importante salientar que existem uma ampla diversidade de teorias multiculturalistas conforme apontam Kincheloe e Steinberg: “Multiculturalismo Conservador”, “Multiculturalismo Liberal”, “Multiculturalismo Pluralista”, “Multiculturalismo Essencialista de Esquerda”, “Multiculturalismo Teórico”. Cf. KINCHELOE, Joe L; STEINBERG, Shirley R. **Repensar el Multiculturalismo**. Barcelona: Octaedro, 1999, p.25-51. Porém, não é objetivo deste tópico investigar os conflitos internos à tradição multiculturalista. Antes, pretende-se apenas esboçar brevemente, de forma didática, as principais teses do multiculturalismo liberal que, de um lado, convergem com o comunitarismo, e de outro, propõem algumas correções nas propostas do liberalismo igualitarista.

¹¹⁶ DE LA FUENTE, Oscar Pérez. **Pluralismo Cultural y Derechos de las Minorias**. Madrid: Dykinson, 2005, p.122.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.263.

“como sinônimo de irrazoabilidade, fundamentalismo e opressão quando são incompatíveis com a concepção política de justiça”¹¹⁸, do próprio liberalismo igualitarista. Porém, é justamente nesta caracterização de cultura que os teóricos do multiculturalismo apontam sérios problemas pois, no tocante à primeira compreensão, esta, além de privatizar o que seriam problemas públicos importantes, acaba por despolitizar em grande medida a esfera pública¹¹⁹. Quanto à segunda caracterização, alguns multiculturalistas dirão que, ao aceitar algumas culturas e outras não, o liberalismo igualitarista acaba por contradizer sua própria pretensão de neutralidade e imparcialidade.

Além disso, a postura de aceitar algumas culturas e outras não tem como conclusão lógica que “o liberalismo permite uma diversidade de práticas culturais, mas aceitar e inclusive incentivar diferentes práticas culturais não quer dizer necessariamente que muitas culturas vibrantes existirão no Estado liberal”¹²⁰. Isso porque, na perspectiva de um liberal igualitarista, existem limites para a tolerância, ou melhor, esta se encontra circunscrita às opções razoáveis que contribuem para uma esfera pública consensual e portanto, “estável”¹²¹. Logo, algumas práticas culturais serão aceitas e outras negadas, o que implica dizer que “na esfera pública existe uma definição cultural implícita, coisa que oficialmente, o liberalismo igualitário rechaça”¹²².

Tal rechaço tem a ver com a compreensão do liberalismo igualitário de que a melhor forma de gerenciar as sociedades complexas é eliminar as diferenças da esfera pública, estabelecendo uma concepção de cidadania igual, o que significa dizer que o Estado deve ser neutro, ou melhor, não deve “premiar ou penalizar nenhuma concepção do bem ou manifestação cultural, ao contrário, deve promover um marco neutro em que as diferentes concepções do bem, ou manifestações culturais, possam competir”¹²³. Mas é justamente neste ponto que emerge mais uma crítica dos teóricos multiculturalistas, a saber: que um Estado cego às diferenças acaba por privilegiar os grupos dominantes em detrimento dos grupos oprimidos que geralmente estão em desvantagem na esfera pública e que, com isso, acabam sendo assimilados sutilmente através dos critérios culturais

¹¹⁸ Ibid., p.263.

¹¹⁹ Neste aspecto, Oscar Pérez de la Fuente argumenta que uma das explicações para os déficits do liberalismo igualitário no tocante às minorias culturais reside no fato de que muitos de seus autores “não creem que a cultura, e o tema do pertencimento cultural, sejam temas relevantes na filosofia política que defendem” Cf. Ibid., p.268-269.

¹²⁰ SPINNER, Jeff. **The Boundaries of Citizenship**. Londres: John Hopkins University Press, 1994, p.184.

¹²¹ Cf. DE LA FUENTE, Oscar Pérez. **Pluralismo Cultural y Derechos de las Minorias**. Madrid: Dykinson, 2005, p.263-265.

¹²² Ibid., p.264.

¹²³ Ibid., p.293.

“neutros” das maiorias¹²⁴. Ainda neste contexto, torna-se relevante observar que tal omissão bem-intencionada por parte do Estado mostra-se inadequada e invisível na prática, na medida em que não há como adotar políticas públicas sem que o Estado tome decisões que afetem as culturas conforme aponta Bhikhu Parekh:

Ainda que um Estado evitasse escrupulosamente a fixação de metas substantivas, teria que decidir se permite ou não a escravidão, o incesto, a poligamia, a poliandria, as execuções públicas, a eutanásia, o suicídio, a pena capital, o aborto, os esportes violentos aos quais se vêem implicados os animais, o divórcio a pedido da parte, os matrimônios entre gays e lésbicas, as práticas sexuais não convencionais, o direito dos filhos ilegítimos de herdar as propriedades do ‘pai’, a discriminação racial, etc. Se não legisla sobre estas matérias, terá que supor que não as considera o suficientemente importantes para o bem-estar moral da comunidade (...) Se legisla sobre elas, está dando preferência a um ponto de vista moral concreto e exercendo coação sobre quem defende um ponto de vista distinto (...) O procedimentalista não pode explicar como que os cidadãos por si mesmos irão debater estas questões e muito menos como se supõe resolvê-las¹²⁵.

Portanto, um Estado absolutamente neutro perante a pluralidade de culturas, não passa de uma ficção, na medida em que a própria definição de uma língua oficial já direciona dar prioridade a alguma cultura majoritária¹²⁶. Sendo assim, afirmam os multiculturalistas, é preciso que se abandone o discurso da neutralidade e se passe a levar em consideração os inevitáveis conflitos entre os diferentes grupos nacionais e étnicos. Daí a importância, para alguns multiculturalistas, de se suplementar os direitos humanos tradicionais com “os direitos de grupo em função da cidadania diferenciada para prover a acomodação das minorias nacionais na esfera pública e o reconhecimento de sua identidade específica”¹²⁷.

Assim, é reconhecendo o igual valor das diferentes culturas que o multiculturalismo tem procurado dar voz às minorias, o que significa contextualizar a própria democracia liberal como apenas mais uma particularidade em meio ao caleidoscópio cultural. Isso não significa que os valores da cultura liberal como liberdade, igualdade, direitos, justiça, entre

¹²⁴ Quanto ao problema entre minorias e maiorias tão caros à modernidade, Iris Young tem chamado atenção que “a apropriação de uma posição de sujeito universal por parte dos grupos socialmente privilegiados situa àquelas pessoas que ditos grupos definem como diferentes, fora da definição de humanidade e cidadania plena. A intenção de medir a todas as pessoas segundo algum critério universal, gera uma lógica da diferença como dicotomia hierárquica: masculina/feminina, civilizada/selvagem, etc. O segundo termo se define negativamente como falta de qualidades verdadeiramente humanas (...) Carregando o homem branco a responsabilidade de domesticar e educar os povos selvagens, as pessoas civilizadas alcançarão a humanidade universal” Cfr. YOUNG, Iris M. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990, p.169-170.

¹²⁵ PAREKH, Bhikhu. **Rethinking Multiculturalism**. London: Macmillan Press, 2000, p.201.

¹²⁶ Cf. DE LA FUENTE, Oscar Pérez. **Pluralismo Cultural y Derechos de las Minorias**. Madrid: Dykinson, 2005, p.294.

¹²⁷ *Ibid.*, p.295-296.

outros, não possuem valor. Porém, é necessário criar mecanismos que permitam e garantam às diversas culturas, determinarem por si mesmas, à luz de seus recursos culturais, que instituições consideram relevantes e de que formas perante suas reais circunstâncias, podem ser implementadas. Logo, pode-se dizer que uma das preocupações centrais do multiculturalismo reside na manutenção da diversidade cultural no sentido de que esta enriquece as culturas permitindo um aperfeiçoamento constante como resultado dos diálogos entre tradições. Isso explica, em grande medida, a preocupação em proporcionar instrumentos que preservem as diversas culturas, por entenderem que estas são a condição de possibilidade da autonomia plena.

Esta tem sido a posição de autores como Joseph Raz e Bhikhu Parekh. De acordo com Raz, além de o pluralismo de valores ser visto como ponto positivo para o aperfeiçoamento das culturas, deve-se compreender que o “multiculturalismo como enfoque avaliativo está ancorado na crença da interdependência do bem-estar individual e a prosperidade do grupo cultural ao qual pertencem os indivíduos”¹²⁸. Isso quer dizer que existe um nexos forte entre liberdade e cultura. Explicitando melhor, significa dizer que ter liberdade pressupõe possuir opções às quais escolher. Contudo, tais opções estão em grande parte determinadas por regras, que por sua vez estão ancoradas a alguma cultura. Logo, as opções pressupõem uma cultura, ou melhor, significados compartilhados, conforme exemplifica J. Raz:

Porque? Pode perguntar uma criança. Porque tenho que jogar xadrez da maneira conhecida por nossa cultura, em lugar de inventar meu próprio jogo? De fato, a resposta mais sábia que o pai pode dar, é: Nada te impede que inventes teu próprio jogo. Mas, acrescentou o pai, filosoficamente engraçado, “isto é possível porque inventar nossos próprios jogos é uma atividade reconhecida por nossa cultura, com sua própria forma e significado. O que não podes fazer, é inventar tudo em tua vida”. Porque não? Insistirá a criança, como fazem as crianças. A resposta é essencialmente que não podemos comportarmos como crianças o tempo todo. É impossível conduzir nossas próprias vidas sobre a base de regras explícitas e articuladas que governem todos os aspectos de nossa conduta. A densidade de nossas atividades, sua multiplicidade de dimensões e aspectos, torna impossível considerar e decidir deliberadamente acerca de todos seus aspectos. Muito precisa ser feito, por assim dizer, automaticamente. Mas para ajustar-se ao padrão, este aspecto automático da conduta deve ser guiado, dirigido e canalizado em direção a um todo coerente e significativo.¹²⁹

Nesta perspectiva, a diversidade de opções disponíveis aos seres humanos está sempre ancorada nas redes de interações complexas que formam a cultura. Sendo assim, as

¹²⁸ RAZ, Joseph. **Ethics in the Public Domain**. Oxford: Oxford University Press, 1994, p.174.

¹²⁹ *Ibid.*, p.176-177.

inúmeras escolhas que um sujeito poderá fazer ao longo da vida – como, por exemplo, amizades, lealdades, profissões, matrimônio, dentre outras -, só estarão abertas àqueles que conhecem profundamente a complexidade de tais redes culturais. Em outras palavras, “estão ao alcance somente daqueles que têm, ou podem adquirir, o conhecimento prático deles, o conhecimento plasmado nas práticas sociais e transmitido por hábito”¹³⁰. Apenas através do emaranhado de práticas sociais é que emergem as opções que compõem a cultura. Logo, “só através da socialização em uma cultura é que podemos canalizar as opções que dão sentido a vida”¹³¹.

Portanto, o horizonte de oportunidades disponíveis aos seres humanos encontra-se, em grande medida, condicionado pela cultura. Nesta perspectiva, pode-se dizer que o florescimento humano se encontra ancorado nas oportunidades que uma cultura oferece a seus integrantes. Sendo assim, duas conclusões emergem de imediato. De um lado, que todo sujeito que pretende florescer deve estar inserido nas práticas sociais de algum grupo particular. De outro, significa que quanto maiores forem os recursos econômicos, naturais e culturais que uma cultura venha a possuir, maiores serão as possibilidades abertas a seus membros pois, como bem lembra Joseph Raz, “sua prosperidade contribui para a riqueza e variedade de oportunidades às quais a cultura nos dá acesso”¹³².

Logo, as concepções de vida que alguém pode ter estão intrinsecamente entrelaçadas ao status de membro de um grupo cultural. Mas, não é só isso. Para multiculturalistas como J. Raz, as vantagens propiciadas pela cultura também tem como ganho serem uma condição para que os sujeitos possam ter relações saudáveis, ou seja, é a unicidade de uma cultura que permite relações pessoais ricas: “Em nossas relações com nossos filhos e nossos pais, uma cultura comum é uma condição essencial para os estreitos laços que esperamos e desejamos”¹³³. Isso, por sua vez, articula-se com uma terceira maneira de se compreender a importância de ser membro de um grupo cultural pois, além de relações saudáveis, a cultura propicia a seus integrantes um forte sentimento de pertencimento ou, mais propriamente, uma identidade própria:

Dado que nossa cultura estabelece o horizonte de nossas oportunidades, é natural considerá-la como parte constitutiva de nossa própria identidade. Sou o que sou, mas também sou o que posso ser ou poderia haver sido. Para compreender uma pessoa necessitamos saber não só o que é, mas como tem chegado a ser o que é, ou melhor, compreender o que poderia haver sido e porque é alguma dessas

¹³⁰ Ibid., p.177.

¹³¹ Ibid., p.177.

¹³² Ibid., p.177.

¹³³ Ibid., p.177-178.

coisas e não outras. Desta forma, nossa cultura constitui nossa identidade e contribui para ela. Portanto, depreciar nossa cultura, persegui-la, fazê-la objeto do ridículo, desdenhar de seus valores, etc..., afeta os membros desse grupo. Estas condutas os ferem e ofendem sua dignidade. E é particularmente vexatório se tem a influência de nosso Estado, ou da maioria da cultura oficial de nosso país¹³⁴.

Sendo assim, partindo da compreensão da importância das culturas para a liberdade individual, o multiculturalismo “reconhece que os grupos culturais não são suscetíveis a uma análise reducionista em termos de ações individuais”¹³⁵. Antes, por entenderem que as culturas possuem vida própria, estabelecem uma forte relação entre a prosperidade do grupo e o florescimento individual. Daí a ênfase multiculturalista na riqueza e proteção das culturas. Isso implica dizer que, para um multiculturalista, não existe uma cultura que detenha a verdade final, que seja o único parâmetro para as outras culturas. Antes, emerge aqui o reconhecimento de que existe algo de valioso em todas elas.

Ainda nesta perspectiva, é preciso frisar que o que existe na prática são pluralidades de estilos de vida competitivos e muitas vezes incompatíveis. E nesse caso, não há, de acordo com Raz, “um ponto de equilíbrio, nem uma balança única que seja correta e pudesse prevalecer para reconciliar ambas concepções”¹³⁶. O que pode ser feito é estabelecer uma base de direitos minimalistas que tanto garantam, como propiciem, um bom diálogo entre as culturas sob uma igualdade de oportunidades. Logo, se há uma preocupação com o diálogo e a diversidade cultural, torna-se clara a abertura que o multiculturalismo tem para a mudança, ou seja, ao mesmo tempo que procura valorizar e proteger os grupos culturais, é consciente de que tais intercâmbios propiciarão mudanças em inúmeras culturas, algo visto como positivo, desde que vindas através da deliberação interna de seus próprios habitantes.

Neste sentido, pode-se dizer que o “multiculturalismo insiste que os membros dos diferentes grupos de uma sociedade devem estar conscientes das distintas culturas que formam parte da referida sociedade, e aprendam a apreciar suas fortalezas e respeitá-las”¹³⁷. Isto, por um lado, significa dizer que aquelas culturas estritamente fechadas sofrerão pressões para que se abram ao reconhecimento das outras culturas¹³⁸. Mas, não só isso.

¹³⁴ Ibid., p.178.

¹³⁵ Ibid., p.178.

¹³⁶ Ibid., p.180.

¹³⁷ Ibid., p.181.

¹³⁸ Esta é uma posição específica de Joseph Raz. Existe uma ampla divergência no interior do multiculturalismo acerca de como lidar com culturas fechadas, principalmente aquelas tendentes a criar restrições internas a seus membros. Cf. RAZ, Joseph. **Ethics in the Public Domain**. Oxford: Oxford University Press, 1994, p.180-182.

Também sofrerão pressões para que valorizem e respeitem a autonomia de cada sujeito como algo enriquecedor para a própria cultura. Logo, pode-se dizer que “o multiculturalismo liberal não surge da nostalgia conservadora de algumas culturas exóticas puras”¹³⁹. Antes, sua preocupação centra-se no bem-estar dos membros da sociedade, o que requer valorizar a proteção da diversidade e o diálogo cultural como um dos requisitos para o florescimento cultural.

Sendo assim, faz parte da plataforma do multiculturalismo aceitar que, como resultado de tais diálogos, alguns grupos possam ser assimilados por outros, desde que tal “processo não seja coercitivo, nem surja da falta de respeito em face às pessoas e suas comunidades, e seja gradual”¹⁴⁰. Isso significa reconhecer a mudança como algo inevitável no seio das comunidades, seja ela advinda dos conflitos internos ou externos aos grupos culturais. E é justamente na intenção de fomentar os debates internos e externos a cada tradição sociocultural, que grande parte dos multiculturalistas¹⁴¹ fincam uma das bases na defesa intransigente da proteção liberal da liberdade individual para toda e qualquer cultura.

Além disso, tal defesa ancora-se sob outra plataforma, a saber: a preocupação em proteger os membros de uma cultura da opressão por parte de seu próprio grupo. Isto porque se sabe que, em meio à diversidade cultural, algumas culturas chegam a ser tão fechadas e conservadoras que impõem diversas formas de violências tanto àqueles de seus membros que discordam dos valores comunitários tradicionais como também os forasteiros. Nestes casos, a resposta multiculturalista a tais problemas consiste na defesa de que tais culturas só poderão ser sustentadas apenas “na medida em que seja possível neutralizar seus aspectos opressivos, ou compensá-los (por exemplo, oferecendo uma saída conveniente da comunidade opressiva para os membros dos grupos discriminados)”¹⁴².

Porém, isso não quer dizer que faça parte da proposta multiculturalista estabelecer uma hierarquia entre culturas inferiores e superiores. Antes, parte-se da compreensão de que “cada uma delas pode ser melhorada de uma maneira consistente com seu próprio

¹³⁹ Ibid., p.181.

¹⁴⁰ Ibid., p.182.

¹⁴¹ De acordo com Kymlicka, Chandran Kukathas é uma das vozes destoantes no seio dos multiculturalistas na medida em que é mais aberto às restrições internas que os grupos culturais podem impor a seus membros, desde que isto signifique excluir tais grupos das proteções externas, ou melhor: “que o Estado não lhes preste nenhum tipo de ajuda, mediante o financiamento público de escolas, os direitos linguísticos, o poder de veto, ou o novo traçado das fronteiras políticas”. Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.155.

¹⁴² RAZ, Joseph. **Ethics in the Public Domain**. Oxford: Oxford University Press, p.184.

espírito e dentro de seus próprios recursos”¹⁴³. Portanto, faz parte da agenda multiculturalista exigir reformas no seio de culturas opressivas, o que não significa dizer que tais reformas serão sempre resultado de imposições coercitivas¹⁴⁴. Antes, ao lidar com culturas opressivas, é necessário operar com cautela e pensar nas mais diversas formas de aperfeiçoá-las, pois, como bem lembra Joseph Raz, “as pessoas que tem crescido e se socializado dentro de tais culturas, frequentemente não conhecem nada melhor, e não tiveram opção”¹⁴⁵.

Sendo assim, no intuito de gerar relações socioculturais pacíficas, uma política assentada no multiculturalismo tenderá a exigir que nos “familiarizemos com os costumes de todos os povos e grupos étnicos dentro do nosso país”¹⁴⁶. Tal postura, além de proporcionar maior integração e, portanto, estabilidade, acaba por criar oportunidades, na medida em que faz desvelar a cada grupo cultural novos horizontes para a vida coletiva. Porém, tal tarefa não é tão fácil de ser implementada, uma vez que exige o cultivo da tolerância, do reconhecimento e respeito mútuos, o que por si só

afeta de forma importante a educação dos jovens em todos os grupos constitutivos da sociedade. Todos eles gozarão da educação dentro das tradições culturais de suas comunidades. Mas, todos também serão educados para compreender e respeitar as tradições dos outros grupos da sociedade. Isto também se aplicará ao grupo majoritário nos casos em que existam tais grupos. Os jovens aprenderão as tradições dos grupos minoritários da sociedade. O cultivo do respeito e a tolerância mútuos, do conhecimento da história e das tradições do país com todas suas comunidades, fornecerá um elemento para uma cultura comum¹⁴⁷.

Ainda no tocante à educação, outro ponto deve ser observado: sua relevância não reside apenas no cultivo do reconhecimento e da solidariedade. Antes, como as diversas comunidades estarão interagindo em inúmeros setores do mercado em busca de recursos econômicos, materiais e sociais, a educação terá como tarefa criar as estruturas necessárias para que os diversos grupos possuam “as mesmas capacidades matemáticas, literárias, etc, necessárias para uma participação efetiva na economia”¹⁴⁸. Isso significa dizer que é crucial para o multiculturalismo que os membros das diversas comunidades possam ter

¹⁴³ Ibid., p.183.

¹⁴⁴ De acordo com Joseph Raz, apenas em “casos severos pode-se justificar a eliminação de culturas opressivas. Em outros, exigirá sua reforma e medidas apaziguadoras da sociedade multicultural da qual formam parte” Cf. Ibid., p.185.

¹⁴⁵ Ibid., p.185.

¹⁴⁶ Ibid., p.187.

¹⁴⁷ Ibid., p.187-188.

¹⁴⁸ Ibid., p.188.

oportunidades de igual acesso às fontes do poder político da sociedade¹⁴⁹. Tais propostas fazem parte de um caleidoscópio de exigências próprias da diversidade, e nenhuma sociedade que tenha por base o multiculturalismo deve ignorar.

Nesta mesma plataforma, autores como Bhikhu Parekh tem enfatizado que criar oportunidades iguais de participação democrática para as comunidades significa em muitos casos, ter que garantir a autonomia de tais comunidades. Além disso, muitas vezes, “o respeito à autonomia cultural de uma comunidade resulta ser a única forma de introduzir ou manter a comunidade no seio da comunidade política mais ampla”¹⁵⁰. Ainda neste contexto, se uma sociedade multicultural é formada por várias histórias e tradições diferentes, tal autonomia proporcionará um dos elementos cruciais para que cada tradição desenvolva sua própria estrutura política.

Obviamente, uma análise mais superficial da proposta de autonomia detectará dois problemas: a possibilidade do acirramento dos conflitos entre comunidades, assim como a permissão para que grupos majoritários oprimam os minoritários dentro de uma mesma comunidade. Neste caso, é preciso lembrar que, mesmo enfatizando a autonomia comunitária, os defensores do multiculturalismo não anulam ou reduzem a importância de uma constituição multicultural que afirme um conjunto de direitos fundamentais. Parekh chega a afirmar que é preciso um arcabouço constitucional de base minimalista e o menos possível substancialista¹⁵¹.

Na perspectiva de Parekh, é preciso de uma base de direitos fundamentais que garantam a dignidade da vida humana e, ao mesmo tempo, estruturam o debate sobre as práticas das minorias. Isso significa que, além dos direitos de cidadania igual, tão habituais nas democracias liberais como direitos civis, políticos e econômicos, deve-se acrescentar na pauta dos direitos fundamentais, os direitos culturais. Neste contexto, torna-se relevante observar que uma das justificações para tais direitos reside no fato de que estes garantem as comunidades, a estrutura necessária para expressarem e transmitirem sua identidade cultural¹⁵². Noutros termos, se a cultura é parte constitutiva da identidade dos sujeitos e, portanto, necessária para o florescimento destes, logo, ela contribui para o bem-estar dos

¹⁴⁹ Cf. RAZ, Joseph. **Ethics in the Public Domain**. Oxford: Oxford University Press, 1994, p.188.

¹⁵⁰ PAREKH, Bhikhu. **Rethinking Multiculturalism**. London: Macmillan Press, 2000, p.205.

¹⁵¹ Para Parekh, “nem sempre é sensível chegar a um acordo sobre os princípios básicos da constituição em uma sociedade multicultural. Quanto mais substantivos, maiores as probabilidades de desacordo. Portanto, deveriam consagrar-se só aqueles que permitam criar uma estrutura básica de autoridade civil, delimitando seu âmbito de jurisdição e a forma de exercê-la. Mas, é possível que ocorra casos em que, por diversas razões, não seja possível chegar a um acordo nem sequer sobre uma Constituição tão minimalista”. Cf. PAREKH, Bhikhu. **Rethinking Multiculturalism**. London: Macmillan Press, 2000, p.207.

¹⁵² Cf. PAREKH, Bhikhu. **Rethinking Multiculturalism**. London: Macmillan Press, 2000, p.211.

sujeitos. Assim, sua proteção através de direitos culturais deve ser parte dos direitos humanos. Tais direitos dotam as comunidades, “de uma maior segurança na hora de expressar sua identidade, e de interatuar com o resto da sociedade, facilitando sua integração e gerando por sua parte, boa vontade e lealdade em face ao sistema”¹⁵³.

Neste afã, outra justificação para os direitos culturais ancora-se no argumento de que todo e qualquer cidadão deve usufruir de iguais oportunidades no que tange a participar nas diversas esferas sociais, desde a economia, política, educação, recursos naturais, etc. Porém, sabe-se que, entre as diversas comunidades, muitas encontram-se em desvantagens oriundas de injustiças passadas. Logo, elevar tais grupos a um patamar de igualdade por meio de direitos culturais tenderá, dentre outras coisas, a gerar integração e um maior sentimento de solidariedade. Como bem tem explanado Parekh, uma comunidade que se autocompreende em desvantagem ou até mesmo excluída do conjunto da sociedade “se sentiria tratada injustamente e não deixaria de constituir uma fonte constante de tensão”¹⁵⁴.

Dessa forma, tendo em conta que tais direitos são relevantes e que operam sob uma base constitucional minimalista, torna-se crucial saber quais são tais direitos e que formas assumem no plano das políticas públicas reais. De acordo com Parekh, no âmbito da jurisprudência liberal, diversos são os rótulos usados para qualificar os direitos culturais. Em alguns países, são chamados de direitos de grupo; em outros, direitos coletivos ou até mesmo comunitários. Entretanto, o importante é que diferentemente dos direitos individuais, eles pertencem exclusivamente às coletividades humanas. Sendo assim, podem ser adquiridos de duas formas, conforme Parekh intitula: Direitos coletivos derivados e direitos coletivos primários. Quanto aos derivados, são resultado do consenso dos indivíduos que por meio de associações como sindicatos, clubes, entre outros, decidem ceder seus direitos à coletividade¹⁵⁵. No tocante aos primários, “as coletividades podem adquirir seus direitos *sui generis* pelo que são, e não de forma derivada através de seus membros”¹⁵⁶.

Portanto, fazem parte dos direitos coletivos primários os direitos das comunidades tradicionais ao autogoverno, o que inclui o poder de arrecadar impostos, controlar e distribuir seus recursos naturais, fomentar seu próprio modelo de educação, estabelecer sua

¹⁵³ Ibid., p.211.

¹⁵⁴ Ibid., p.211.

¹⁵⁵ Note-se que não faz parte dos objetivos deste tópico desenvolver os chamados direitos coletivos derivados. Antes, o foco centra-se nos direitos coletivos primários. Cf. PAREKH, Bhikhu. **Rethinking Multiculturalism**. London: Macmillan Press, 2000, p.213-219.

¹⁵⁶ Ibid., p.213.

própria estrutura política, manter seus lugares sagrados, entre outras questões. Neste ponto, observe-se que tais direitos pertencem à coletividade como coletividade e sua legitimidade reside no fato de que só podem ser alcançados em conjunto, com os “outros”, e dessa forma, não podem ser derivados dos membros individuais da comunidade. De acordo com Parekh, querer reduzir os interesses humanos em termos estritamente individualistas, além de ser um reducionismo típico da cultura ocidental, acaba por gerar diversos erros nas interpretações das culturas, pois

alguns de nossos interesses são de natureza individual. Por exemplo, eu quero viver, escrever um bom livro ou ter um matrimônio feliz. Outros são compartilhados e os temos enquanto membros de uma comunidade, de modo que só podemos persegui-los juntos. Por exemplo, queremos que nossa comunidade política siga funcionando, que haja paz e não se veja ameaçada por conflitos, que seja rica e vibrante, que se caracterize por seu civismo e confiança mútua, ou que seja respeitada e admirada pelo resto do mundo. Estes são nossos interesses enquanto comunidade, e neste sentido, são interesses coletivos que configuram o transfundo comum e são condição prévia para o surgimento de nossos interesses individuais: são nossos interesses comuns. Em qualquer caso, se lhes pode qualificar corretamente de interesses da comunidade¹⁵⁷.

Logo, se alguns bens só podem ser alcançados coletivamente, nada mais justo do que a existência de direitos coletivos primários¹⁵⁸. O direito à autodeterminação, por exemplo, além de proteger a comunidade dos imperativos sistêmicos do capital, tende a reforçar a participação cívica dos membros da comunidade no âmbito das deliberações políticas. E mais: o que o exemplo acima deixa claro é que, em vez de direitos individuais e coletivos se contraporem, o que existe é, de fato, uma profunda correlação entre eles¹⁵⁹. Neste sentido, Parekh chega a argumentar que os direitos coletivos “são uma condição prévia necessária para o exercício dos direitos individuais”¹⁶⁰, na medida em que aumentam as possibilidades dos grupos organizados se mobilizarem para defenderem seus direitos. Assim, o “direito de uma comunidade a sua cultura, sua língua ou suas instituições

¹⁵⁷ Ibid., p.215.

¹⁵⁸ Neste contexto, é interessante chamar atenção para as formas de se exercer os direitos coletivos primários. Existem direitos coletivos primários como, por exemplo, a “autodeterminação”, que só pode ser exercida coletivamente, e aqueles direitos coletivos primários que só podem ser exercidos individualmente, como, por exemplo, a Lei de Retorno Israelita, que “concede aos judeus na diáspora, o direito de assentar-se em Israel. É a comunidade judía na diáspora que ostenta o direito, mas este é exercido por seus membros individualmente”. Cf. Ibid., p.215-216.

¹⁵⁹ Quanto a este ponto, note-se um elemento relevante para a discussão em questão, a saber: Parekh é consciente de que “alguns direitos coletivos são uma ameaça aos direitos individuais. Por exemplo, o direito de um grupo expulsar seus membros, a negar-lhes a possibilidade de abandonar o grupo, ou a exigir a conformidade moral de seus membros”. Mas isso não significa que se deve anular a proposta de direitos coletivos. Antes, é preciso estar atento a cada caso concreto e encontrar a melhor solução que mantenha um equilíbrio entre tais direitos. Cf. Ibid., p.216.

¹⁶⁰ Ibid., p.216.

educativas, permite que seja mais sensível para seus membros conservar sua cultura ou sua língua, do que se isto fosse só uma questão de direitos individuais”¹⁶¹.

Ainda neste contexto, mesmo sabendo da relevância dos direitos coletivos primários para a vida comunitária de um povo, uma pergunta ainda emerge: que tipos de comunidades deveriam ter tais direitos e sob quais condições? De acordo com Parekh, ainda que cada comunidade interprete à luz de sua própria noção de excelência os principais componentes universalmente comuns do bem-estar humano, é possível identificar algumas condições que legitimam uma comunidade exigir tais direitos:

- Primeiro, que a coletividade signifique muito para seus membros, goze de *status* moral a seus olhos e queiram preservá-la. Os amish, as seitas religiosas e as comunidades tradicionais entrariam nesta categoria.
- Segundo, que sua existência seja vital para os interesses fundamentais de seus membros, e que estes interesses só possam ser promovidos adequadamente se a comunidade goza do direito de ação coletiva. Os povos indígenas do Canadá, Austrália, da Índia e outros lugares, assim como os vascos, os kurdos e outras minorias nacionais, reúnem esta condição.
- Terceiro, que uma comunidade se sinta muito insegura e não possa, nem queira integrar-se na sociedade mais ampla, se não se lhes garantem certos direitos. Os muçumanos e outras minorias religiosas da Índia depois da independência, assim como os cristãos do Sudão, Egito e outros países muçumanos aos quais uma maioria forte está decidida a impor sua ideia de vida boa, entram nesta categoria.
- Quarto, no caso de uma comunidade que tenha estado durante muito tempo submetida a opressão sistemática, que careça da confiança e da habilidade necessárias para competir com o resto da sociedade e que tenha que situá-la no plano de igualdade com esta, adotando medidas adequadas de apoio ao grupo. Nesta categoria englobaríamos os antigos intocáveis da Índia, ou os afroamericanos dos Estados Unidos.
- Quinto, toda comunidade pode contribuir potencialmente com algo valioso e único à sociedade em sentido amplo, e só estar em condições de fazê-lo se lhe dota dos direitos necessários para preservar sua identidade e alcançar sua forma de excelência característica. Os grupos profundamente religiosos e as ordens monásticas pertencem a esta categoria.
- Sexto, algumas comunidades partem de doutrinas compartilhadas às quais se consideram custosas, e só podem funcionar e contribuir ao bem-estar de seus membros e da sociedade em sentido amplo, se lhes outorgam os direitos apropriados. Esta é a razão pela qual, mesmo que possam causar sofrimento e limitar as liberdades individuais, a maioria dos Estados respeitam, por exemplo, o direito da igreja católica de excomungar seus membros ou negar-lhes o divórcio, e a exime de cumprir a legislação contra a discriminação por gênero¹⁶².

Assim, tornam-se claro os diversos contextos que legitimam uma comunidade a reivindicar direitos coletivos. Porém, neste cenário, é preciso ressaltar que “a natureza e o conteúdo destes direitos variarão em cada caso”¹⁶³, o que significa ter que avaliar até que

¹⁶¹ Ibid., p.216-217.

¹⁶² Ibid., p.217-218.

¹⁶³ Ibid., p.218.

ponto tais comunidades contam com suportes institucionais eficientes na manutenção destes direitos, e se “podem garantir a existência de mecanismos aceitáveis para negociar em caso de conflito entre os direitos coletivos e os individuais, e quais são os custos sociais gerais e financeiros, ou de outro tipo”¹⁶⁴. Por exemplo, se uma comunidade possui uma estrutura opressiva que não permite abertura à mudança, e trata alguns de seus membros com indiferença, enfraquecendo o diálogo democrático, esta acaba de se tornar uma forte candidata a ser excluída da concessão de direitos coletivos.

Sendo assim, uma das exigências do multiculturalismo assenta-se na reivindicação de que as tradições culturais estejam abertas à mudança, ou melhor, garantam um bom diálogo democrático tanto interno às tradições como externo a elas. Para Parekh, é o diálogo democrático que leva as tradições a assumirem uma dimensão multicultural, o que significa que: “levadas pela curiosidade, a incompreensão ou a admiração, se interrogam mutuamente, (...) ampliam seus horizontes e atravessam por mudanças grandes e pequenas”¹⁶⁵.

É também o diálogo entre tradições que faz emergir a consciência da própria singularidade de cada tradição, o que também influencia na forma como os membros de uma tradição se relacionam com ela. Além disso, com o tempo, o diálogo enfatizado pelo multiculturalismo, “tende a criar uma nova cultura baseada nas contribuições e ideias das diversas tradições que possuem algum tipo de difusa, mas, reconhecível identidade própria¹⁶⁶”. Logo, daí se acredita poder emergir um conjunto de princípios comuns que sirvam como parâmetros para balizar as políticas públicas¹⁶⁷. Nestes termos, espera-se que tais princípios possam garantir às comunidades a igualdade de oportunidades para acesso aos espaços privados e públicos, para o usufruto das riquezas naturais, representação política, entre outras coisas.

Enfim, não há como emergir uma cultura comum sem as garantias de um diálogo cultural proveitoso, o que só pode ser feito se as comunidades estiverem equitativamente

¹⁶⁴ Ibid., p.218-219.

¹⁶⁵ Ibid., p.220.

¹⁶⁶ Ibid., p.220-221.

¹⁶⁷ Na perspectiva de Parekh, “a cultura multicultural criada interculturalmente cresce sem planejamento possível, como qualquer outra cultura. Existe um amplo acordo a respeito de seus conteúdos, o que não significa que se tenha um consenso universal, de maneira que o conteúdo concreto segue sendo objeto de disputa. É algo relativamente aberto, multifacetário, que empurra em diferentes direções e se realce a si mesmo continuamente. Tem suficiente coerência e estabilidade para tornar possível a comunicação intercultural, mas não o suficiente para não ser posta em julgamento periodicamente. Visto que nasce da interação entre distintas culturas, goza de pluralidade interna, unindo e por sua vez, respeitando a diversidade. Nem todos os membros da sociedade aprovam de modo igual todos os seus aspectos, mas todos a consideram sua em grau suficiente e mostram em face dela diversos níveis de lealdade” Cf. Ibid., p.221.

representadas nas distribuições do poder político, social, econômico, cultural, etc. Para tanto, uma primeira tarefa das políticas do multiculturalismo, consiste em fomentar um modelo de educação que capacite os membros das diversas comunidades na “habilidade para descobrir as bases comuns que se ocultam por detrás das diferenças, gerar a vontade de aceitar essas diferenças e recriar-se nelas”¹⁶⁸.

Portanto, faz parte da plataforma do multiculturalismo incentivar às comunidades que cultivem uma educação voltada para o desenvolvimento das capacidades humanas, o que inclui “a curiosidade intelectual, a capacidade de autocrítica, a habilidade de comparar argumentos e evidências e formar julgamentos independentes”¹⁶⁹. Em suma, tal educação deve servir para ampliar os horizontes imaginativos alternativos ao modelo hegemônico e ao próprio modelo cultural de cada grupo. Tudo isso contribuirá para a desconstrução das inúmeras ideologias contidas no eurocentrismo¹⁷⁰. Como bem aponta Parekh, uma boa educação deveria

expor os estudantes a distintas concepções da vida boa, de sistemas ou formas distintas de conceitualizar experiências familiares e ajudar-lhes a captar o espírito de outras culturas. Deveria ensinar-lhes a ver o mundo através de seus próprios olhos e a apreciar sua força e suas limitações. Uma vez que se desenvolva a capacidade de pensamento independente, de análises, de crítica, etc., deveriam cultivar-se também capacidades mais “suaves” e menos agressivas, como a imaginação empática, a habilidade de se colocar na pele dos demais e sentir com e para eles, a vontade de ver a si mesmo através dos olhos dos outros, a capacidade de escutar-lhes com sensibilidade e empatia¹⁷¹.

Sendo assim, uma educação pautada no multiculturalismo deve ter como preocupação um currículo educativo voltado para a compreensão das histórias das diversas comunidades, principalmente dos “grupos historicamente marginalizados como as mulheres, os escravos, os pobres, os oprimidos, os imigrantes e súditos das colônias”¹⁷². Tal postura tem como objetivos estimular a curiosidade e a imaginação nos estudantes e, sobretudo, a virtude do reconhecimento. Logo, uma educação assim estaria habilitando os membros das diversas tradições culturais a participarem ativamente dos diálogos democráticos. Como bem aponta Parekh, “só poderemos formar um julgamento

¹⁶⁸ Ibid., p.224.

¹⁶⁹ Ibid., p.227.

¹⁷⁰ Edward Said demonstrou, de maneira vigorosa, em **Cultura e Imperialismo** as consequências desastrosas do eurocentrismo.

¹⁷¹ Ibid., p.227.

¹⁷² Ibid., p.229.

equilibrado sobre as coisas, por meio de conversações entre representantes das diferentes perspectivas”¹⁷³.

Isto remete diretamente ao que Alasdair MacIntyre tem intitulado de racionalidade das tradições, ou mais especificamente: o conceito de pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva. Sob uma plataforma aristotélico-tomista, MacIntyre tem procurado desenvolver uma filosofia política que dê voz às tradições socioculturais chegando inclusive a propor um modelo de comunidade pautada na ética das virtudes como parâmetro de crítica ao modo de vida típico das sociedades avançadas e, ao mesmo tempo, um reforço para aquelas comunidades que desejam resistir aos imperativos sistêmicos do capital. Porém, a questão que emerge é saber se a proposta do multiculturalismo em defender direitos coletivos - por exemplo, o autogoverno para as comunidades - é ou não um pré-requisito para a sobrevivência, manutenção e fortalecimento das comunidades, inclusive da proposta comunitária de MacIntyre.

¹⁷³ Ibid., p.229.

2 - A proposta sociopolítica de Alasdair MacIntyre: a retomada da comunidade como espaço de realização da vida boa

Crítico radical das sociedades liberais complexas, MacIntyre tem sido reconhecido pela sua retomada da ética das virtudes de cunho aristotélico-tomista. Sua proposta sociopolítica, portanto, centra-se em grande medida no abandono do projeto liberal moderno fundado quase que exclusivamente no indivíduo visto como anterior a seus fins. Para tanto, tem feito uma defesa intransigente daquelas comunidades tradicionais ancoradas em laços de lealdade, solidariedade e respeito como exemplos de formas de vida que, de um lado, resistem à colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos do capital, e de outro, alimentam a esperança de que ainda existem outros modos de vida social e político abertos aos sujeitos modernos.

Porém, tal tarefa é bem mais complexa do que se imagina: primeiro porque discutir comunidade requer, antes de tudo, que se desenvolva a temática das tradições, ou melhor, se toda tradição se faz efetiva a partir de uma comunidade, torna-se necessário esclarecer tal relação. Mas, ainda assim, o problema de MacIntyre não está completo pois, em meio a uma modernidade marcada pela fragmentação, e de esferas públicas permeadas de tradições em conflitos incomensuráveis, é preciso oferecer algum tipo de solução. Sendo assim, algumas filosofias têm tentado resolver tais conflitos por meio de padrões de racionalidade universais situados além das próprias tradições¹⁷⁴, enquanto outras têm procurado resolver tais impasses naturalizando tais conflitos apostando no relativismo, como é o caso do emotivismo.

Na perspectiva emotivista, não existe possibilidade de se chegar a qualquer acordo racional no que tange a questões morais, pois “todos os juízos morais *não passam de expressões de preferência, expressões de sentimentos ou atitudes, na medida em que são de caráter moral ou valorativo*”¹⁷⁵. Portanto, para o emotivista, os debates morais que permeiam a modernidade são absolutamente estéreis na medida em que não se pode classificar juízos morais como verdadeiros ou falsos. Além do mais, “empregamos os juízos morais não só para expressar nossos próprios sentimentos e atitudes, mas também

¹⁷⁴ Quanto à crítica de MacIntyre a postura liberal de querer acessar princípios universais e imparciais, ver capítulo 1 deste trabalho, tópico 1.2.

¹⁷⁵ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.12.

para produzir tais resultados em outras pessoas”¹⁷⁶. Assim, relativismo e instrumentalismo moral são as consequências imediatas das teses emotivistas¹⁷⁷.

Sendo assim, em meio a um mundo marcado por conflitos morais, a resposta emotivista para tais problemas consiste em afirmar que, entre tantas tradições que buscam adesão na esfera pública, cada uma carregando internamente uma concepção de política e justiça, não há um modo de caracterizar alguma postura como racionalmente superior a outra¹⁷⁸. Logo, como a razão não consegue se impor em meio a tais conflitos, é de se esperar que os debates políticos e jurídicos se tornem apenas disfarces da vontade, pois é constitutivo da moralidade como tal que “não existe e não pode existir justificativa válida para qualquer alegação da existência de padrões morais objetivos e impessoais e, portanto, que tais padrões não existem”¹⁷⁹.

Procurando ultrapassar tais propostas filosóficas¹⁸⁰, MacIntyre tem esforçado-se em oferecer um modelo de racionalidade que, de um lado, demonstre e reforce o poder das tradições para as comunidades e seus habitantes, e de outro e mais importante, prescreva as condições de possibilidade de um autêntico diálogo entre as tradições. Em outras palavras: MacIntyre tem procurado fundamentar um modelo de racionalidade que permita o enriquecimento mútuo das tradições e consiga fornecer um suporte adequado para que se possa caracterizar, em algum momento, a superioridade de alguma tradição sobre as demais. Só assim o debate sobre as comunidades e a vida boa faz sentido, ao mesmo tempo

¹⁷⁶ Ibid., p.12.

¹⁷⁷ Neste contexto, é importante salientar a observação de Silvia Mocellin de que “a crítica de MacIntyre ao pensamento e à cultura liberal parte de um incessante ataque ao emotivismo. Segundo o filósofo escocês, esta corrente filosófica não só domina a moralidade e a política contemporânea, mas é historicamente uma emanção da filosofia analítica, e que tem suas raízes já no pensamento iluminista” Cf. MOCELLIN, Silvia. **Ripartire dalla “vita buona”- La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen**. Padova: Editrice Università di Padova, 2006, p.24.

¹⁷⁸ Lima Vaz parece concordar com a tese macintyreana de que a recusa da teleologia clássica levou à fragmentação da moralidade contemporânea e isso por sua vez ao emotivismo, quando afirma que: “o fim dos grandes *sistemas* propondo uma Ética de intenção e abrangência *universais* pode ser interpretado, sob diversos aspectos, ao mesmo tempo como causa e efeito de uma atitude intelectual que, tendo já longínquas raízes em nossa tradição cultural (o historiador Heródoto, no século V a.C, é apontado como o primeiro que a adotou), generalizou-se e tornou-se um dos ingredientes principais de mentalidade do homem ocidental no curso da expansão mundial de sua cultura: o *relativismo*. O *relativismo* foi *causa* do fim do ciclo dos grandes sistemas éticos ao questionar a validade universal absoluta da forma histórica da razão cultivada no Ocidente. Foi *efeito* na medida em que a desapareção do Absoluto do horizonte da razão deixou o campo aberto para a multiplicação das *racionalidades* que uma razão superior não consegue unificar. Ora, em nenhum campo, o impacto do *relativismo* é mais profundo do que o campo da Ética, e é sem dúvida no clima relativista que floresce o pluralismo ético desse fim de século”. Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia IV**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.421.

¹⁷⁹ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.19.

¹⁸⁰ Neste ponto, é mister observar que não faz parte dos objetivos deste tópico explicitar o emotivismo em detalhes, muito menos as principais críticas de MacIntyre a tal filosofia. No entanto, o próprio desenvolvimento de uma racionalidade das tradições já caracteriza uma parte da resposta de MacIntyre ao relativismo emotivista.

em que se ameniza os diversos sofrimentos aos quais estão atualmente submetidas as inúmeras minorias culturais.

2.1 – A racionalidade das tradições como falibilismo intercultural¹⁸¹

Partindo do diagnóstico de uma modernidade marcada pelo pluralismo cultural e, portanto, recheada de conflitos entre tradições, MacIntyre entende que é urgente que se ofereça uma resposta a tais problemas. Entretanto, de imediato chama atenção que não se pode querer resolver dilemas morais, políticos e jurídicos em que diversas tradições oferecem respostas conflitantes, apelando a um ponto de vista neutro e imparcial¹⁸². Da mesma forma, o argumento relativista de que não existem padrões racionais que possam resolver tais questões carece de fundamento. Antes, para sanar tais conflitos, é necessário reabilitar uma concepção de pesquisa racional incorporada numa tradição, ou seja, uma narrativa essencialmente histórica em que os padrões de justificação racional “façam parte de uma história na qual eles sejam exigidos pelo modo como transcendem as limitações e fornecem soluções para as insuficiências de seus predecessores”¹⁸³. Portanto, os conflitos humanos só podem ser compreendidos adequadamente no interior de uma história

¹⁸¹ A relevância do desenvolvimento deste tópico para o presente trabalho ancora-se no fato de que a racionalidade das tradições se constitui o eixo central de toda a teoria de MacIntyre. É nela que encontramos as bases para a compreensão dos nexos entre racionalidade e comunidade, assim como da relação entre a proposta comunitária de MacIntyre e as demais comunidades, inclusive com o Estado liberal.

¹⁸² Voltando-se contra a ficção da neutralidade tão disseminada no mundo acadêmico contemporâneo, MacIntyre torna claro que, no tocante à racionalidade, a exigência “de ausência de interesse, na verdade, secretamente pressupõe um tipo partidário particular de explicação da justiça, o do individualismo liberal, para cuja justificação ela será mais tarde usada, de modo que sua aparente neutralidade não é mais que uma aparência, enquanto sua concepção da racionalidade ideal consistindo em princípios aos quais um ser socialmente desencarnado chegaria, ilegitimamente ignora o caráter inexoravelmente limitado pelo contexto histórico e social que qualquer conjunto substantivo de princípios de racionalidade, teórica ou prática, necessariamente implica [...] Discordâncias sobre o caráter da racionalidade são necessariamente difíceis de elucidar. Pois já ao começar inicialmente de uma maneira, e não de outra, ao abordar uma questão em disputa, aqueles que assim procedem terão suposto que estes procedimentos particulares são o que é racional seguir. Não há como eliminar um certo grau de circularidade. Assim, quando as discordâncias entre visões conflitantes são suficientemente fundamentais, como no caso das discordâncias sobre a racionalidade prática nas quais a natureza da justiça está em questão, tais discordâncias se estenderão mesmo às respostas à questão de como proceder para resolver essas mesmas discordâncias [...] Aristóteles argumenta no livro *Gama* da *Metafísica* que qualquer um que negue a lei básica da lógica, a lei da não-contradição, e que esteja preparado para defender sua posição partindo para um debate argumentativo, será na verdade incapaz de evitar o recurso à lei que se propõe refutar. E pode ser que, para outras leis da lógica, defesas paralelas possam ser construídas. Mas mesmo que Aristóteles tenha sido bem-sucedido, e eu acredito que o tenha sido, em mostrar que nenhuma pessoa que compreenda as leis da lógica pode permanecer racional no momento mesmo em que as rejeita, a observância das leis da lógica é uma condição apenas necessária, mas não suficiente para a racionalidade, seja ela teórica ou prática. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.03-04.

¹⁸³ *Ibid.*, p.07.

narrativa em que teses e argumentos são entendidos como oriundos de um contexto histórico específico e que podem ter avançado ou não na resolução de algum problema.

Dessa forma, para a racionalidade das tradições, não há como desvincular historicidade e racionalidade, pois “a própria racionalidade, teórica ou prática, é um conceito com uma história”¹⁸⁴. Além disso, todo debate parte necessariamente de um contexto, de um lugar, de modo que

toda forma de pesquisa começa a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular que constituem um dado. Em tal comunidade, a autoridade terá sido conferida a certos textos e vozes. Bardos, sacerdotes, profetas, reis e, ocasionalmente, bobos e bufões serão todos ouvidos. Todas essas comunidades estão sempre, em maior ou menor grau, em estado de mudança¹⁸⁵.

Portanto, estamos sempre inseridos numa tradição, quer sejamos conscientes disso ou não, de modo que sem essa particularidade não há um ponto de partida, não há como se chegar ao universal¹⁸⁶. Antes, “é a partir de tal particularidade que consiste a procura do bem, do universal”¹⁸⁷. De acordo com MacIntyre, tal procura inicia-se justamente no momento em que os integrantes de uma tradição começam, por algum motivo, a questionar textos, asserções, sentenças e autoridades que em algum estágio anterior não eram questionados, surgindo, assim, novas interpretações, de modo que “incoerências no sistema de crenças estabelecido podem se tornar evidentes”¹⁸⁸.

Assim, na concepção de MacIntyre, três estágios são necessários para o desenvolvimento de uma tradição. Em primeiro plano, crenças e autoridades não foram objetos de questionamento. Em segundo lugar, incoerências e inadequações são identificadas no interior do sistema de crenças de uma tradição, sem que existam soluções. Em terceiro, novas formulações são concebidas no intuito de resolver as inadequações identificadas, sendo necessário para isto um intenso debate entre os integrantes da tradição

¹⁸⁴ Ibid., p.09.

¹⁸⁵ Ibid., p.354.

¹⁸⁶ De acordo com João Caetano Linhares, “MacIntyre admite que podem existir padrões universais, comuns às várias tradições; porém, de modo algum estes padrões serão neutros, eles sempre serão postos a partir de algum ponto de vista de alguma tradição particular. Segundo, que os padrões universais comuns às tradições, desde que entendidos como argumentações historicamente estendidas, surgem no envolver histórico dos debates entre os adeptos das tradições e entre tradições que estão em desacordo”. Cf. LINHARES, João Caetano. **O Teste Histórico-Dialético das Tradições de Pesquisa Moral na Filosofia de Alasdair MacIntyre**, Curitiba: CRV, 2014, p.61.

¹⁸⁷ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.221.

¹⁸⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.355.

acerca da melhor formulação proposta¹⁸⁹, ou seja, é inerente ao conceito de tradição, tal como esboçado por MacIntyre, que ocorram “debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é constituída”¹⁹⁰.

Neste contexto, vai ser o enfrentamento das novas questões surgidas em meio aos integrantes da tradição que vai delimitar até que ponto a tradição pode inovar oferecendo novas respostas, como também provar que não dispõe de recursos conceituais suficientes para resolver os novos problemas. Dessa forma, só quando inseridos em alguma tradição seus adeptos tornam-se conscientes do estado atual dos problemas a resolver, bem como passam a compreender a narrativa pela qual tais problemas foram criados, desenvolvidos, ampliados, passando a participar dos debates e pesquisas que a tradição se depara. Assim,

as respostas que os habitantes de uma determinada comunidade apresentam em face de tais estímulos para a reformulação de suas crenças, de suas práticas ou de ambas, dependerão do estoque de razões e de habilidades de questionamento e de raciocínio que já possuem, mas também de sua criatividade. E essas, por sua vez, determinarão o âmbito possível de resultados a que levam a rejeição, a reparação e a reformulação de crenças, a reavaliação das autoridades, a reinterpretação dos textos, a emergência de novas formas de autoridade e a produção de novos textos. Uma vez que as crenças são expressas através de rituais e dramas rituais, máscaras e modos de vestir, através dos modos nos quais as casas são estruturadas e as vilas e cidades dispostas, e, naturalmente, através das ações em geral, as reformulações das crenças não devem ser pensadas apenas em termos intelectuais; ou melhor, o intelecto não deve ser pensado como uma mente cartesiana ou como um cérebro materialista, mas como um intelecto através do qual indivíduos pensantes relacionam-se uns com os outros e com os objetos naturais e sociais, tal como eles se lhes apresentam¹⁹¹.

Portanto, estar inserido numa tradição significa estar disposto a entrar num diálogo racional com os outros integrantes de forma que as crenças e práticas da tradição possam estar sempre sob o crivo da justificação racional. Porém, em meio a tantas tradições, MacIntyre entende que tal justificação não deve limitar-se ao âmbito interno de alguma tradição particular. Para tornar-se forte, uma tradição deve estar aberta a enfrentar objeções e críticas daqueles que pertencem à alguma tradição rival que rejeita total ou grande parte de suas crenças¹⁹². Dessa forma, pode-se dizer que o amadurecimento intelectual de uma

¹⁸⁹ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.355-356.

¹⁹⁰ Ibid., p.12.

¹⁹¹ Ibid., p.355.

¹⁹² De acordo com Francisco Javier de La T. Diaz, para MacIntyre “as diferenças entre tradições e racionalidades não excluem a comunicabilidade. O diálogo é possível desde as diferenças. [...] Os encontros e conflitos tornam mais racionais as tradições, dão maior solidez às argumentações e as tornam mais abertas. Por isso, as diferenças não devem assustar aos participantes das diferentes tradições em diálogo, mas que são

tradição está ligado ao modo como seus integrantes conseguem responder de modo satisfatório ou não, às críticas oriundas das diferentes tradições, o que remonta diretamente aos problemas de incomensurabilidade e intradutibilidade¹⁹³. Porém, como bem tem observado Figueiredo, mesmo existindo tensões, a tentativa de se

estabelecer a diálogo com um corpo de teoria e de prática diverso do próprio, significa de imediato superar a relação inicial de incompatibilidade. Prosseguir no diálogo pode transformar significativamente a relação entre ambos sistemas, cabendo questionar como bem faz MacIntyre, se ao longo do tempo, não poderá existir entre eles, um certo tipo de comensurabilidade. No âmbito do diálogo entre sistemas filosóficos incomensuráveis, é importante notar que, para este filósofo, o fundamental é propiciar debates racionais entre eles, no intuito de clarificar a consistência ou inconsistência das respectivas teses¹⁹⁴.

Nesta perspectiva, o conceito de tradição desenvolvido por MacIntyre não é estático, mas sim uma narrativa em que seus integrantes estão, em grande medida, tentando corrigir e redirecionar a tradição a partir das críticas internas e externas. No caso dos debates internos, pode ocorrer que, depois de intensos conflitos, os integrantes de uma tradição acabem por destruir o que em algum momento foi o núcleo que dava unidade à tradição, de forma que esta pode dividir-se “em dois ou mais componentes em conflito, cujos adeptos são transformados em críticos externos de suas respectivas posições, ou a tradição perde toda coerência e não sobrevive”¹⁹⁵.

Já no tocante às críticas externas, pode acontecer de duas tradições antagônicas reconhecerem pontos em comum, compartilhando textos e crenças de maneira unificada, de modo a tornar o debate mais comensurável. Porém, também existe a possibilidade de as duas tradições não encontrarem “de nenhum dos dois pontos de vista, um conjunto adequado de padrões para avaliar racionalmente sua relação”¹⁹⁶, de forma a adentrarem por um período considerável no que MacIntyre chama de crise epistemológica, sem condições de apresentar algum tipo de justificação da superioridade racional do que consideram ser a verdade no interior de seu sistema de crenças.

uma oportunidade para o progresso da tradição. Não confrontar as diferenças leva a deixar de saber se estou certo ou não, se minha tradição é melhor ou não e se sou mais racional ou não que a outra tradição que me desafia com suas diferenças” Cfr. DIAZ, Francisco Javier de la Torre. **El Modelo de Diálogo Intercultural de Alasdair MacIntyre**. Madrid: Dykinson, 2001, p.113.

¹⁹³ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.327.

¹⁹⁴ FIGUEIREDO, Lúcia. **La Filosofía Narrativa de Alasdair MacIntyre**. Navarra: EUNSA, 1999, p.29.

¹⁹⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.12.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.328.

Compreendendo o conflito como algo fundamental à racionalidade das tradições, MacIntyre entende que quanto mais as tradições adentrarem ao teste dialético de suas crenças e práticas, maior será a possibilidade de serem desenvolvidos novos recursos conceituais de forma que, se uma tradição é efetivamente racional, “ela tenderá a reconhecer o que compartilha com outras tradições, e, no desenvolvimento de tais tradições, padrões característicos comuns, senão universais, aparecerão”¹⁹⁷. Assim, a racionalidade das tradições, em sua ênfase no contextualismo, não está negando a universalidade da razão, antes enfatiza que esta deve ser proveniente do diálogo entre tradições socioculturalmente encarnadas ou que foram um dia encarnadas.

Neste sentido, formas fracas ou fortes de argumentação só poderão emergir através do teste dialético. Este serve como um marco regulatório para a identificação de incoerências em crenças estabelecidas, de forma que uma tradição de pesquisa só poderá avançar no momento em que descobrir algo mais adequado e menos incoerente do que a crença até então estabelecida, o que significa que não há como justificar algo sem recorrer à história dessa tradição, no intuito de provar que a nova reivindicação de verdade é menos vulnerável e mais adequada que as crenças e juízos que em um estágio anterior acreditava-se serem fortes¹⁹⁸. Portanto, aqueles que alcançaram

um certo estágio nesse desenvolvimento são, então, capazes de olhar para trás e identificar sua própria inadequação intelectual prévia, ou a inadequação intelectual de seus predecessores, comparando o que eles agora julgam ser o mundo, ou, pelo menos, uma parte dele, com o que então julgavam que fosse. Reivindicar a verdade para o esquema mental de alguém, e para os juízos que constituem sua expressão, significa alegar que esse tipo de inadequação, esse tipo de discrepância, nunca aparecerá em nenhuma situação futura possível, independentemente de quão penetrante seja a pesquisa, de quanta evidência seja fornecida, de que desenvolvimentos possam ocorrer na pesquisa racional. O teste da verdade no presente, portanto, é sempre reunir tantas questões e tantas objeções fortes, quantas for possível; o que pode ser justificadamente considerado verdadeiro é aquilo que resiste suficientemente a tais questões e objeções dialeticamente postas. No que consiste tal suficiência? Isso também é uma questão para a qual devem-se produzir respostas e para a qual respostas rivais e conflitantes podem muito bem aparecer. E essas competirão racionalmente entre si, apenas à medida que forem dialeticamente testadas, a fim de se descobrir qual é a melhor resposta a ser proposta até então¹⁹⁹.

Partindo desta posição, torna-se claro uma característica inerente à racionalidade das tradições, a saber: que nenhum de seus membros possa prever qual será o resultado

¹⁹⁷ Ibid., p.359.

¹⁹⁸ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p. 359-360.

¹⁹⁹ Ibid., p.358.

final de tais conflitos. Antes, são plenamente conscientes de que sua tradição pode se enriquecer absorvendo novas formulações de tradições opostas, como também pode entrar em uma crise epistemológica ou até mesmo desintegrar-se mediante a intensidade dos ataques das tradições opostas e da incapacidade de responder de modo satisfatório a tais ataques. O fato é que “sua confiança justificada na sua própria tradição aumentará, naturalmente, à medida que sua tradição mostrar-se, em encontros sucessivos, capaz de fornecer os recursos necessários e de realizar as necessárias transformações”²⁰⁰.

Neste sentido, como é característico que toda tradição de pesquisa racional constitua, sistematize e ordene uma série de verdades que acreditam ter descoberto e tratem-nas como primeiros princípios, sejam metafísicos ou práticos, é necessário que tais princípios sejam justificados pelo teste dialético demonstrando à luz da narrativa dessa própria tradição, o quanto eles são superiores aos seus predecessores e de que forma sobreviveram respondendo satisfatoriamente aos diversos ataques tanto internos como externos à tradição²⁰¹:

Portanto, tais primeiros princípios não são autossuficientes, primeiros princípios epistemológicos autojustificáveis. Eles podem, de fato, ser considerados necessários e evidentes, mas sua necessidade e sua evidência serão caracterizáveis como tais apenas para aqueles e por aqueles cujo pensamento seja estruturado pelo tipo de esquema conceitual do qual emergem, como elemento fundamental, na formulação e na reformulação das teorias informadas por aquele esquema conceitual historicamente em desenvolvimento²⁰².

Nesta ótica, as tradições estarão sempre numa eterna investigação em torno da resolução dos problemas não resolvidos e que colocam em questão suas verdades fundamentais. Porém, pode acontecer que nesta busca por uma justificação mais plausível, uma tradição, por meio de seus próprios padrões e métodos, descubra novas incoerências e inadequações de forma a não poder oferecer respostas adequadas, fazendo com que deixe de progredir. Neste caso, “esse tipo de dissolução de certezas historicamente fundadas é a marca de uma crise epistemológica”²⁰³. Tais crises acabam por testar a capacidade de resistência de uma tradição, pois é no modo como seus integrantes reagem a tal situação que as tradições poderão ou não prosperar e alcançar alguma maturidade intelectual²⁰⁴.

²⁰⁰ Ibid., p.327.

²⁰¹ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p. 359-360.

²⁰² Ibid., p.360.

²⁰³ Ibid., p.362.

²⁰⁴ De acordo com Stephen Lutz, “crises epistemológicas emergem apenas quando uma satisfação natural é quebrada por uma experiência real de desafio significativo para a tradição.(...) Racionalidade torna-se

É justamente diante desse cenário de uma crise epistemológica que MacIntyre entende que os integrantes de uma tradição terão como tarefa primordial a inovação conceitual, formulando novas teorias que devem satisfazer três exigências. Primeiro, devem poder solucionar, de modo coerente, os problemas que eram insolúveis. Em segundo lugar, deve poder explicitar o que estava levando a tradição à crise antes da inovação conceitual. E em terceiro, deve solucionar a crise explicitando as causas da esterelidade da tradição, mantendo uma continuidade dos novos recursos conceituais com as crenças fundamentais pelas quais a tradição definiu-se até então²⁰⁵. Em suma, a saída de uma crise epistemológica deve exigir que

as teses fundamentais dessas novas estruturas teóricas e conceituais, justamente porque significativamente mais ricas e superadoras das limitações das que eram fundamentais à tradição, anteriormente e no início da crise epistemológica, não poderão, de modo algum, derivar das posições anteriores. Haverá de existir uma inovação conceitual imaginativa²⁰⁶. A justificação das novas teses residirá precisamente na habilidade de realizar o que não podia ser realizado antes dessa inovação²⁰⁷.

Dessa forma, aqueles que superam uma crise epistemológica, acabam por enriquecer a tradição fortalecendo sua estrutura de justificação no tocante às suas reivindicações de verdade. Além disso, é característico daqueles que superaram suas limitações, reformulando teorias e inovando conceitualmente, que se tornem capazes de reescrever a história de sua tradição de forma a poderem contrastar suas antigas crenças com as atuais,

constitutiva da tradição quando descobre a narrativa mais adequada pela qual a crise é diagnosticada e superada. Quando uma crise epistemológica surge, há apenas três possíveis cursos de ação. Primeiro, deve-se ignorar a questão e optar por uma adesão irracional ao relato tradicional; segundo, deve-se render-se à questão e permitir levá-la ao relativismo; ou terceiro, deve-se encarar a questão”. Cf. LUTZ, Christopher S. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, thomism, and philosophy**. New York: Lexington Books, 2004, p.59-60.

²⁰⁵ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p. 361-363.

²⁰⁶ De acordo com MacIntyre, exemplos “de tais saídas criativas, bem-sucedidas para crises epistemológicas mais ou menos sérias, afetando uma área maior ou menor da questão que uma tradição particular de pesquisa enfrentava, não são difíceis de encontrar, nas tradições que estudamos e em outras. O exemplo central de Newman era o modo no qual, no século IV, a definição da doutrina católica da Trindade resolveu as controvérsias oriundas de interpretações conflitantes das Escrituras, através do uso de conceitos filosóficos e teológicos, cuja compreensão resultara, por sua vez, de debates racionalmente não-resolvidos até aquele momento. Assim, essa doutrina forneceu, à tradição agostiniana tardia, um paradigma de como as três exigências para a solução de uma crise epistemológica podiam ser satisfeitas. De uma forma bem diferente, Sto. Tomás forneceu uma base teórica e conceitual nova e mais rica, sem a qual qualquer um que tivesse aderido a ambas as tradições aristotélica e agostiniana teria necessariamente caído na incoerência, ou rejeitando uma das duas, numa unilateralidade estéril. E, de um modo diverso, talvez menos bem-sucedido, Reid e Stewart tentaram salvar a tradição escocesa da incoerência que a ameaçava, através da combinação de premissas epistemológicas humanas com conclusões morais e metafísicas anti-humanas”. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.362-363.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.362.

bem como explicitar adequadamente onde reside a discrepância, ou seja, existe neste caso uma adequação da mente aos objetos no sentido de uma correção do que a mente compreendia como verdadeiro, mas que agora, à luz das novas formulações, julga-se falso. Isso implica dizer que, seguindo as observações de Lutz, “o aperfeiçoamento real em racionalidade é possível, e algumas formas de racionalidade devem ser melhores do que outras avaliando a verdade e a falsidade de nossos julgamentos sobre o mundo”²⁰⁸.

Neste sentido, a racionalidade das tradições opera com uma complexa concepção de verdade como correspondência que, ao ser “aplicada retrospectivamente na forma de uma teoria da falsidade”²⁰⁹, acaba por revelar o que há de diferente entre o que aquela tradição compreendia por verdade num estágio anterior e o que ela compreende em seu estágio de desenvolvimento mais atual²¹⁰. Assim, pode-se sempre esperar que as representações da mente em relação às realidades do mundo social apresentem-se em algum momento como inadequadas, necessitando de correção. Dessa forma, na medida em que a relação aqui é estabelecida entre mente e mundo real, concreto, não há espaço, no modelo de racionalidade das tradições, para uma concepção cartesiana de racionalidade²¹¹, pois a proposta macintyreana é

antes, uma concepção da mente como atividade, como enfrentamento com o mundo natural e social em atividades tais como a identificação, a reidentificação, a coleção, a separação, a classificação e a nomeação, e tudo isso através de ações tais como tocar, prender, apontar, destruir, construir, chamar, responder e assim por diante. A mente é adequada a seus objetos à medida que as expectativas que ela cria, baseada nessas atividades, não estão sujeitas à frustração, e a lembrança na qual se envolve torna-a capaz de voltar e recuperar o que ela anteriormente encontrara, quer os próprios objetos estejam ainda presentes ou não. A mente, sendo informada como resultado de seu envolvimento com os objetos, é informada por ambas as imagens que são ou não – para os propósitos da mente – representações adequadas de objetos ou tipos de objetos particulares, e por conceitos que são ou não representações adequadas das formas em cujos termos

²⁰⁸ LUTZ, Christopher S. **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, thomism, and philosophy**. New York: Lexington Books, 2004, p.43.

²⁰⁹ MACINTYRE, op. cit, p.356.

²¹⁰ Neste aspecto, torna-se relevante observar que MacIntyre chama atenção que “a correspondência, ou sua falta, torna-se um aspecto de uma complexa concepção em desenvolvimento da verdade. A relação de correspondência ou falta de correspondência entre a mente e os objetos encontra expressão em juízos, mas não são os próprios juízos que correspondem aos objetos ou, de fato, a nenhuma outra coisa. Podemos, efetivamente, dizer sobre um juízo falso que as coisas não são como os juízos declaram ser, ou sobre um juízo verdadeiro que a pessoa que o profere o-que-é e o-que-não-é não é. Mas não há dois itens que podem ser distinguidos, um juízo, por um lado, e aquilo que é retratado no juízo, por outro lado, entre os quais uma relação de correspondência existe ou não”. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.357.

²¹¹ De acordo com MacIntyre, as “tradições não passam no teste cartesiano de começarem a partir de verdades evidentes inatacáveis; elas não só começam a partir da positividade contingente, mas cada uma começa de um ponto diferente daquele de onde as outras começam. As tradições também não passam no teste hegeliano de mostrarem que seu objetivo é um estado racional final, que elas compartilham com todas as outras correntes de pensamento”. Cf. *Ibid.*, p.361.

os objetos são apreendidos e classificados. A representação como tal não é uma figuração, mas uma reapresentação. As figuras são apenas um modo de se reapresentar, e sua adequação ou inadequação em funcionar como tal é sempre relativa a algum objetivo específico da mente²¹².

Estando sempre sob o risco de readequar as verdades ao mundo social, MacIntyre entende que as tradições podem, pelos seus próprios padrões ou através de ataques de tradições externas, falhar, cair em incoerências, chegando ao ponto de que aquilo que entendem como verdade possa em alguma época não mais se sustentar²¹³. Neste contexto, não há espaço, no interior do modelo de racionalidade das tradições, para qualquer tese relativista de que “toda tradição, uma vez que fornece seus próprios padrões de justificação racional, deve sempre ser justificada à luz desses padrões”²¹⁴. Antes, as tradições podem fracassar, como também podem encontrar, nas asserções de uma tradição rival, recursos conceituais suficientes para uma renovação de suas reivindicações de verdade.

Nesse caso, é necessário o reconhecimento, por parte dos integrantes da tradição em crise, de que a outra tradição possui elementos teóricos internos que podem resolver as incoerências que, até então, foram incapazes de resolver, bem como fornecer elementos que possam esclarecer “porque sua própria tradição intelectual foi incapaz de resolver seus problemas ou recuperar coerência”²¹⁵. Assim, seguindo esta linha de raciocínio, MacIntyre entende que é possível, sim, que uma tradição supere uma crise epistemológica por meio de uma fusão de horizontes com outra tradição, desde que esta, além de fornecer novos conceitos, possa explicitar adequadamente porque tal crise aconteceu. Porém, neste caso, uma pergunta emerge: o que que leva os habitantes de uma tradição em crise a aceitar uma explicação que, além de ser proveniente de uma tradição diferente, não se encontra em continuidade substancial com a história precedente de sua tradição em crise?

Nesse tipo de situação, a racionalidade da tradição exige um reconhecimento, por parte daqueles que até então habitaram e deram sua adesão à tradição em crise, que a outra tradição é superior à sua, em racionalidade e em relação às suas reivindicações de verdade. O que a explicação proporcionada pela outra tradição terá revelado é uma falta de correspondência entre as crenças dominantes de sua

²¹² Ibid., p.356-357.

²¹³ De acordo com Helder B. Aires de Carvalho, uma das bases da racionalidade das tradições proposta por MacIntyre centra-se no seguinte raciocínio: “Em qualquer investigação que participamos, seja de um texto do passado ou de um contemporâneo nosso, será necessário nos abirmos para a avaliação da qualidade dos argumentos apresentados em torno das respostas às questões envolvidas, a fim de podermos distinguir respostas boas e más, incluindo os padrões de argumentação que nos permitem diferenciar um argumento conclusivo de um não conclusivo”. Cf. **Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2013, p.281-282.

²¹⁴ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.364.

²¹⁵ Ibid., p.364.

própria tradição e a realidade revelada pela explicação mais bem-sucedida, e pode muito bem ser a única explicação bem-sucedida, que foram capazes de descobrir. Logo, a reivindicação de verdade para aquelas que foram até então suas crenças foi derrotada²¹⁶.

Portanto, diante de uma crise epistemológica, várias são as possibilidades de uma tradição. Pode fracassar tanto por meio de seus próprios padrões internos, como por não conseguir responder satisfatoriamente às críticas de tradições rivais²¹⁷. Pode também, através de seus próprios recursos conceituais ou de alguma tradição, inclusive rival, inovar conceitualmente, reformulando sua concepção de verdade e, dessa forma, fortalecer-se. Contudo, quando uma tradição se renova a partir dos recursos conceituais de outra, significa que os habitantes da tradição anteriormente em crise conseguiram aprender a língua da outra tradição como uma segunda e nova língua, ou seja, a renovação de uma tradição, quando operada a partir de uma outra, só pode ocorrer mediante uma forma complexa de tradutibilidade.

2.2 – A racionalidade das tradições e o problema da tradutibilidade

Para a racionalidade das tradições, uma “pré-condição para que os adeptos de duas tradições diferentes compreendam-nas como rivais e conflitantes é que eles sejam capazes de compreender um ao outro, relativamente bem”²¹⁸. Isto leva diretamente a sérios problemas de tradutibilidade e intradutibilidade no tocante às relações linguísticas inerentes ao diálogo entre tradições²¹⁹. Neste contexto, o primeiro problema que surge para

²¹⁶ Ibid., p.365.

²¹⁷ Quanto a este aspecto, torna-se relevante observar que para MacIntyre o “fato de a racionalidade, compreendida dessa forma, exigir esse reconhecimento de fracasso com relação à verdade não implica necessariamente que haverá um reconhecimento efetivo. Quando a física medieval tardia foi derrotada, justamente dessa forma, por Galileu e seus sucessores, não faltaram físicos que continuaram a negar tanto os fatos da crise epistemológica que afligiam a teoria da impulsão e a de Galileu, quanto o sucesso de Newton em fornecer uma teoria que não apenas não sofria dos defeitos da teoria da impulsão, mas que era capaz de fornecer os materiais para uma explicação de por que a natureza é tal que a teoria da impulsão não poderia ter evitado a descoberta de sua própria falta de recursos e incoerência, justamente nos pontos nos quais esses defeitos, de fato, apareceram. A física de Galileu e Newton identificou os fenômenos da natureza, de modo a revelar a falta de correspondência entre o que a teoria da impulsão afirmava sobre os fenômenos do movimento e o caráter que esses fenômenos agora acabavam por possuir, e, ao fazê-lo, retiraram da teoria da impulsão a justificação para sua reivindicação de verdade”. Cf. Ibid., p.365.

²¹⁸ Ibid., p.370.

²¹⁹ Neste ponto, chama-se atenção para a observação de MacIntyre de que “por mais importante que seja essa preocupação com a expressão linguística das tradições, ela não deve ser considerada como uma passagem para um nível mais fundamental de pesquisa filosófica. Alguns filósofos recentes supõem que a semântica é a filosofia primeira, deslocando a epistemologia de sua posição fundamental e escrevendo como se as discordâncias filosóficas devessem ser resolvidas, primeiramente, no nível da semântica, as respostas às questões epistemológicas, metafísicas e éticas sendo, então, derivadas, pelo menos parcialmente, das descobertas dos semânticos. Mas não há razão particular para acreditar nisso. *Prima facie*, é tão razoável

um diálogo autenticamente compreensível é o seguinte: se os habitantes de uma comunidade linguística “x” pretendem estender suas crenças e reivindicações de verdade à outra comunidade “y” que compartilha de um grupo diferente de asserções, língua e cultura, é necessário que os habitantes da comunidade “x” não só identifiquem, na nova língua, que sentenças dizem o mesmo em sua língua original, mas, fundamentalmente, que reconheçam “o que é que não pode ser dito na nova língua, o que é, até então, intraduzível”²²⁰.

Neste sentido, a tradutibilidade só pode ocorrer adequadamente se os integrantes de tradições diferentes ou rivais estiverem dispostos a aprender a língua do outro nos padrões e crenças do outro, ou seja, “compreender exige, no mínimo, conhecer a cultura, tanto quanto possível, falar, entender, escrever e ler a língua como um nativo”²²¹. Noutras palavras, tradutibilidade não se resume a traduzir termos e sentenças fazendo corresponder frase por frase. Antes, é necessário aprender a segunda língua da mesma forma que uma criança aprende, isto é, adquirindo uma compreensão cultural de gestos, comportamentos, silêncios, etc²²². Tal postura já significa que o

ponto de vista das tradições está necessariamente em desacordo com a uma das características fundamentais da modernidade cosmopolita: a crença confiante de que todos os fenômenos culturais devem ser potencialmente translúcidos à compreensão, que todos os textos devem poder ser traduzidos na linguagem que os adeptos da modernidade falam entre si²²³.

Do ponto de vista da racionalidade das tradições, aqueles que desejam um diálogo autêntico com o mínimo risco possível de deturpar os padrões do outro, precisam fazer como os antropólogos que mergulham na cultura do outro e se transformam, ao máximo que podem, em habitantes nativos. O mesmo vale para culturas distantes que não mais existem, mas que deixaram um bom material histórico para pesquisa. Neste caso, é preciso “mergulhar nesse material a ponto de se tornar quase propriamente membros participantes

extrair conclusões sobre o que deve ser verdadeiro na filosofia da linguagem daquilo que é verdadeiro, digamos, epistemologicamente, quanto o contrário. Além disso, a semântica dominante na filosofia da linguagem recente é altamente abstrata e desinformada, na sua maior parte, devido à atenção que dá à pesquisa empírica, quer sobre os usos diferentes da língua em culturas específicas, quer sobre as transformações históricas das línguas. Portanto, é de se esperar que as teses que emergem de uma semântica a-histórica, às vezes, entrem em conflito com as teses produzidas pela pesquisa histórica e filosófica da expressão linguística de tradições reais”. Cf. *Ibid.*, p.371.

²²⁰ *Ibid.*, p.372.

²²¹ *Ibid.*, p.374.

²²² Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p. 374.

²²³ *Ibid.*, p.327.

de sociedades tais como a Atenas do século V, ou a Islândia do século XII²²⁴. Aqui, a relevância de uma visão antropológica reside no fato de que ao aprenderem os padrões do outro à luz do outro, os antropólogos conseguem ver as imagens invertidas tanto daquela nova cultura que passaram a conhecer e que seus habitantes não conseguem ver, como também da sua.

Portanto, só é possível a aquisição de uma segunda língua através de uma imersão cultural profunda, de modo que aqueles que conseguiram adquirir duas línguas serão capazes de reconhecer que termos são intraduzíveis e porque são intraduzíveis²²⁵, ou melhor, poderão compreender adequadamente se a intradutibilidade se dá porque uma das línguas possui recursos conceituais que a outra não tem, ou que cada uma possui, “em áreas diferentes recursos que não existem na outra”²²⁶. Neste aspecto, a preocupação de MacIntyre em não reduzir a tradutibilidade à mera correspondência entre frases centra-se no fato de que existem culturas nas quais os usos linguísticos estão intrinsecamente atrelados às crenças comuns que dão sustentáculo à tradição, de modo que recusar tal aspecto significa cair em sérias incoerências no tocante à tradutibilidade.

De acordo com MacIntyre, existiram e ainda existem diversas culturas que operam com um padrão linguístico bem diferente das línguas internacionalizadas da modernidade ocidental. Em tais culturas, nomear pessoas e lugares significa dizer algo a mais do que apenas rotular algo, pois nestas tradições os usos linguísticos estão altamente entrelaçados às crenças comuns que fornecem a base para a manutenção das estruturas sociais, de modo que nomear alguém ou algum local significa identificá-los como membros de um grupo²²⁷. Nestas culturas, “no uso do nome, estão necessariamente pressupostas crenças sobre o grupo de parentesco”²²⁸, sendo que pelo nome identifica-se se alguém é de uma família guerreira, honesta, dentre outras coisas. Portanto, em

tais sistemas, os nomes são usados a partir da suposição de que certas crenças, gravadas na ordem social, são verdadeiras. Se e à medida que o uso de um nome pressupõe tais crenças, não é possível a tradução para a língua de uma comunidade diferente, com crenças diferentes, simplesmente através da

²²⁴ Ibid., p.374.

²²⁵ De acordo com Figueiredo, “traduzir adequadamente um idioma que não seja o próprio implica, ademais, reconhecer os núcleos de intradutibilidade com os quais há que lutar, às vezes arduamente. E não admitir a existência de áreas concretas de intradutibilidade em tal idioma, é não admitir a incomensurabilidade da cultura que este idioma expressa”. FIGUEIREDO, Lídia. **La Filosofia Narrativa de Alasdair MacIntyre**. Navarra: EUNSA, 1999, p.29.

²²⁶ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.375.

²²⁷ Cf. Ibid., p.376-379.

²²⁸ Ibid., p.377.

reprodução do nome ou alguma versão dele (como ‘Aristotle’ é a versão inglesa, e ‘Aristote’ a versão francesa do grego ‘Aristóteles’). O uso do nome deverá ser acompanhado de uma explicação, talvez daquele nome, talvez de todo o sistema de nomeação, dependendo do corpo de sentenças que deve ser traduzido²²⁹.

Dessa forma, em algumas culturas, o nome de algo ou alguém pode indicar posição social, autoridade, punição, perigo, entre outras coisas. Porém, tais informações não podem ser obtidas por meio de uma tradução em que se faça corresponder frase por frase. Antes, a compreensão adequada e, portanto, a tradutibilidade mais próxima do horizonte do outro só pode ocorrer se vier estruturada sob uma explicação sócio-histórica de como e por que aquele nome foi estatuído. Em alguns casos, poderá ser necessário remontar a história de toda a tradição para se poder chegar à compreensão da legitimidade social e política de tal nomeclatura. Da mesma forma, é relevante observar que pode ocorrer de “haver sistemas opostos de nomeação, onde há comunidades e tradições que se opõem, de modo que usar o nome significa, imediatamente, reivindicar alguma legitimidade social e política²³⁰ e negar uma afirmação contrária²³¹”.

Portanto, a tradutibilidade de uma tradição para outra, principalmente no caso das tradições que pressupõem um conjunto particular de crenças bem definidas, só pode ocorrer mediante um tipo de compreensão que leve em conta os elementos envolvidos na formação das crenças. E neste contexto, pode ocorrer que, em alguns casos, duas tradições operem crenças tão fortemente incompatíveis que qualquer tentativa de tradução implicará necessariamente um alto grau de explicações de porque tais conceitos não podem ser traduzidos, o que pode gerar mais problemas no momento da avaliação de tais interpretações, conforme MacIntyre exemplifica:

Como exemplo dos problemas que podem ser gerados pela tradução do primeiro tipo – isto é, da língua-em-uso de uma comunidade cujo uso da língua é intimamente vinculado a suas crenças, para a língua de uma outra tal

²²⁹ Ibid., p.377-378.

²³⁰ Neste ponto, MacIntyre fornece o seguinte exemplo: “Consideremos, como exemplo, os dois nomes rivais de lugar ‘Doire Columcille’, em irlandês, e ‘Londonderry’, em inglês. [...] ‘Doire Columcille’ expressa a intenção de uma comunidade particular, irlandesa, católica e historicamente contínua, de nomear um lugar que tem tido uma identidade contínua, desde que se tornou o túmulo de carvalho de S. Columbano, em 564 – ‘Doire Columcille’ é a descrição do túmulo de carvalho de S. Columbano transformada em nome -, enquanto ‘Londonderry’ expressa a intenção de uma comunidade particular, falante do inglês, protestante e historicamente contínua, de nomear um estabelecimento feito no século XVII, cuja origem comercial, em Londres, Inglaterra, é transmitida com tanta eficácia pelo seu nome quanto a informação religiosa correspondente é transmitida por ‘Doire Columcille’. Usar um nome implica negar a legitimidade do outro. Consequentemente, não há como traduzir ‘Doire Columcille’ para o inglês, a não ser usando-se ‘Doire Columcille’ e acrescentando-se uma explicação. ‘Londonderry’ não traduz ‘Doire Columcille’; nem tampouco ‘o túmulo de carvalho de S. Columbano’, pois, em inglês, não há tal nome”. Cf. Ibid., p.378.

²³¹ Ibid., p.378.

comunidade, com crenças incompatíveis –, consideremos o caso no qual as crenças são, não apenas incompatíveis, mas também incomensuráveis. Já vimos que o fato de duas comunidades com sistemas de crenças conflitantes serem capazes de concordar na identificação de um único e mesmo assunto como sendo aquele identificado, caracterizado e avaliado nos seus dois sistemas rivais, e de reconhecer que a aplicabilidade de alguns dos conceitos, no outro esquema, não implica necessariamente que os critérios fundamentais que governam a aplicação desses conceitos – os padrões pelos quais são julgados a verdade ou a falsidade, e a justificação racional ou a sua falta – não possam diferir radicalmente. A incomensurabilidade dos dois esquemas de crenças, de modo algum, impede sua incompatibilidade lógica²³².

Dessa forma, em culturas em que língua e crenças mantêm uma relação forte nem sempre será possível a tradutibilidade, pois pode ocorrer de tradições opostas conterem expressões que levam a compreensões diferentes do que é justo, bom, etc. Em tais línguas, o problema da tradutibilidade torna-se complexo por diversos fatores cruciais, a saber: primeiro que o esquema de crenças básicas dessas culturas permite que “um falante, ao dizer algo, faça com que seus ouvintes compreendam outra coisa²³³”, ou seja, quando algo é afirmado, exige-se dos ouvintes um tipo de compreensão que só se realiza adequadamente por aqueles imersos na cultura²³⁴.

Em segundo lugar, um sujeito que tentasse traduzir os sofisticados vocabulários de tais tradições fazendo corresponder frase por frase, estaria fadado ao fracasso pois não disporia dos recursos conceituais necessários para “passar de um tipo de uso de uma expressão, no contexto de uma frase, a outro tipo de uso notoriamente diferente da mesma expressão no contexto de uma outra frase”²³⁵. Sendo assim, qualquer tentativa de tradução que seja feita abstraindo-se das particularidades sociais, culturais e históricas dessas tradições, estará destinada a deturpar o que o outro diz, na medida em que faltaria ao

²³² Ibid., p.379-380.

²³³ Ibid., p.381.

²³⁴ Neste ponto, é preciso chamar atenção para a obra de Kwame A. Appiah, intitulada *Na casa de meu pai*. Appiah tem dado ênfase à relevância do pertencimento cultural na compreensão linguística dos sentidos das crenças das diferentes comunidades, partindo de diversos exemplos das culturas africanas. Sendo assim, tem preocupado-se com a maneira pela qual a própria África tem sido compreendida e descrita em grande medida na historiografia ocidental por sujeitos desvinculados da vida social africana. Tal preocupação, segundo Appiah, tem seus fundamentos no fato de que “as relações dos mundos conceituais “tradicional” e “moderno”, com a integração dos modos de compreensão herdados e os oriundos das teorias, conceitos e crenças recém-adquiridos, está fadada a ser de especial importância na vida daqueles dentre nós que pensam e escrevem sobre o futuro da África em termos basicamente tomados de empréstimos de outros lugares. Podemos reconhecer que a verdade não é propriedade de nenhuma cultura; devemos apoderar-nos das verdades de que precisamos onde quer que as encontremos. Mas, para que as verdades se transformem na base da política nacional e, em termos mais amplos, da vida nacional, há que se acreditar nelas; e saber se as verdades que retiramos do Ocidente *serão* ou não dignas de crédito depende, em grande medida, de como consigamos administrar as relações entre nossa herança conceitual e as idéias que correm a nosso encontro, vindas de outros mundos”. Cf. APPIAH, Kwane Anthony. **Na Casa de Meu Pai**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p.21.

²³⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.382.

tradutor as habilidades linguísticas de saber ir em frente e além que é característico dos habitantes nativos²³⁶.

Portanto, em tradições cuja língua e crença possuem um entrelaçamento forte, aprender sua língua como uma segunda língua e ser iniciado na tradição são a única e mesma coisa. “Quando em tais sociedades se pergunta “o que é x?” ou “o que significa x?”, um modo padronizado de se responder é citando uma ou duas linhas de um poema”²³⁷. Isso porque os significados linguísticos fundamentais destas culturas estão em grande parte ancorados em textos que servem como primeiros princípios e padrões de autoridade,

que também fornecem os exemplos paradigmáticos usados na instrução dos jovens sobre como estender conceitos, como encontrar novos usos para expressões estabelecidas, e como transitar através dessa multiplicidade de usos, cuja familiaridade fornece o contexto para se introduzir distinções tais como entre o literal e o metafórico, o humorístico, o irônico e o direto e, mais tarde, quando o desenvolvimento torna-se teórico, o analógico, o unívoco e o equívoco²³⁸.

Neste contexto, é relevante observar que é justamente este modelo de tradição que, por funcionar através de primeiros princípios norteadores dos debates e conflitos acerca da vida social, acaba por estabelecer o tipo de fundação linguística necessária para a pesquisa filosófica sofisticada²³⁹. Nesta concepção de tradição, existe um forte falibilismo em sua base, no sentido de que seus textos estão sempre abertos a reinterpretações críticas tanto por parte de seus integrantes como por parte de tradições externas. No caso das últimas, os problemas de tradutibilidade podem ser de dois tipos, a saber: quando o diálogo é travado entre duas tradições em que língua e crença estão intimamente interligados numa dimensão forte, é necessária uma imersão social na cultura do outro para que possa ocorrer uma tradutibilidade adequada.

Contudo, quando a tentativa de tradutibilidade é realizada entre as tradições em que língua e crença estão entrelaçadas de modo forte e as tradições ocidentais “avançadas” que tem como base as línguas internacionalizadas da modernidade, os problemas de tradução

²³⁶ De acordo com MacIntyre, saber “como ir em frente e além é a marca da competência linguística elementar. Alguém que sabe que é adequado concordar com “a neve é branca”, se e quando a neve é branca, não evidencia, dessa forma, uma compreensão de “branco”, em inglês. Tal compreensão seria evidenciada pela capacidade de dizer, por exemplo, “a neve é branca e também os membros da Ku Klux Klan, e todos em Arkansas estavam brancos de medo, durante o nevoeiro, na última sexta-feira”. Esse tipo de coisa não se pode aprender a dizer através de um livro expressões idiomáticas, ou mesmo através de um grupo qualquer de frases isoladas recorrentes em inglês”. Cf. *Ibid.*, p.382.

²³⁷ *Ibid.*, p.382.

²³⁸ *Ibid.*, p.383.

²³⁹ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.383.

assumem um outro nível. Isso porque, no caso das línguas internacionalizadas da modernidade, sua estrutura permite um tipo de abertura que torna possível a explicação de esquemas estranhos de crenças sistemáticas de uma maneira que as torna desconectadas de quaisquer padrões de verdade, ou melhor, tais crenças podem ser explicitadas de uma forma que mesmo que sejam um esquema rival, não aparecem como tal, de forma que reivindicações de verdade e falsidade são anuladas. Tal acontecimento, tem sua gênese no fato de que

à medida que as línguas-em-uso internacionalizadas, da modernidade do final do século XX, têm pressuposições mínimas a respeito de sistemas de crenças possivelmente rivais, seus critérios comuns para a aplicação correta de conceitos tais como “é verdadeiro” e “é razoável” são também mínimos. E, de fato, a verdade é assimilada, à medida do possível, à comprovação garantida, e a razoabilidade, à medida do possível, é tomada como relativa ao contexto social. Portanto, quando textos de tradições com seus próprios critérios de verdade e de racionalidade, fortes e substanciais, e com uma dimensão histórica forte, são traduzidos para tais línguas, eles são apresentados de um modo que neutraliza as concepções de verdade e de racionalidade e o contexto histórico²⁴⁰.

De acordo com MacIntyre, tal neutralização de quaisquer concepções de verdade e racionalidade pode ser explicado por diversos fatores. Primeiro, ao explicitar algo nos padrões das línguas internacionalizadas da modernidade, o autor não recorre à alguma concepção de verdade e racionalidade incorporada numa estrutura de crenças que são compartilhadas por alguma audiência específica, ou que um dia compartilharam. Antes, tais crenças “são relegadas a uma explicação a uma audiência caracterizada como não possuindo tal estrutura”²⁴¹. Neste sentido, o contexto histórico e toda a narrativa que permitiu o autor a escrever um texto são relegados a segundo plano.

Dessa forma, um texto interpretado fora de um contexto histórico em que padrões de verdade estão entrelaçados a crenças inscritas na comunidade, acaba sendo descontextualizado. Nesse caso, transforma-se o texto “em algo que não pertence nem de longe ao autor, e que nem seria reconhecido pela audiência à qual foi dirigido”²⁴². Portanto, neste ponto, o resultado de uma tradução seria algo completamente diferente do que seria reconhecido e aceito pelos nativos para quem o texto foi originalmente produzido. Porém, neste contexto, um elemento relevante deve ser observado: tal distorção na tradução descontextualizada seria “invisível para aqueles cuja língua materna é uma das

²⁴⁰ Ibid., p.384.

²⁴¹ Ibid, p.385.

²⁴² Ibid, p.385.

línguas internacionalizadas da modernidade”²⁴³, na medida em que faz parte da crença de tais sujeitos, que se forem rigorosos nas suas análises linguísticas tudo pode ser traduzível. Contudo, na perspectiva de MacIntyre, o

tipo de tradução característico da modernidade gera, por sua vez, seu próprio equívoco com relação à tradição. O lugar original desse equívoco é o tipo de curso introdutório sobre Grandes Livros ou sobre Humanidades, tão frequentemente ministrados nas faculdades de ciências humanas, nos quais, abstraindo o contexto histórico, e perdendo as complexidades das particularidades linguísticas através da tradução, um aluno passa rapidamente por Homero, uma peça de Sófocles, dois diálogos de Platão, Virgílio, Agostinho, o *Inferno*, Maquiavel, *Hamlet*, e o que mais for necessário para que se chegue a Sartre ao final do semestre. Se não se consegue reconhecer que o que esse tipo de curso proporciona não é e não pode ser uma reintrodução na cultura das tradições passadas, mas um passeio por algo que, na verdade, é um museu de textos, cada um descontextualizado e, portanto, diferente de seu original, sendo preso num pedestal cultural, então é natural supor que, se visássemos alcançar o consenso sobre tal conjunto de textos, sua leitura reintegraria os estudantes modernos àquilo que é pensado como *nossa* tradição, esse infeliz amálgama fictício, às vezes chamado de “tradição judeu-cristã” e, às vezes, de “valores ocidentais”. A obra de autoproclamados conservadores contemporâneos, como William J. Bennett, revela-se, de fato, como mais um estágio na deformação cultural moderna de nossa relação com o passado²⁴⁴.

Portanto, na concepção macintyreana, a crença na possibilidade de tradutibilidade descontextualizada de crenças, práticas, costumes, entre outros elementos, apenas contribui amplamente para obscurecer os elos entre passado e presente, algo que tem sido potencializado pelo que MacIntyre chama de doutrinas pós-modernas do texto que insistem em afirmar uma vida própria ao texto no sentido de que este se encontra sempre aberto à infinitas leituras interpretativas. Na perspectiva pós-moderna, a compreensão de um texto “não é controlada pelas intenções do autor ou por qualquer relação com uma audiência com crenças comuns específicas, pois está fora de qualquer contexto, a não ser o contexto da interpretação”²⁴⁵. Neste sentido, a obra ou um texto não possui uma origem, lugar, contexto, etc. Pode-se dizer que para o pós-moderno, o que uma obra ou um texto possui são apenas ambiguidades, o que leva MacIntyre a concluir que a

multiplicidade indefinida de interpretações possíveis corresponde à multiplicidade indefinida de traduções, uma vez que toda tradução é uma interpretação. Realmente, é cada vez mais difícil se enganar na tradução, nessas circunstâncias, uma vez que os cânones de rigor são necessariamente relaxados, em nome da criatividade de interpretação. E, nesse ponto, é relevante observar que os conservadores modernos estão de acordo com os radicais pós-modernos: as interpretações de Ezra Pound de Propércio e o tratamento dispensado por

²⁴³ Ibid, p.385.

²⁴⁴ Ibid.,p.385-386.

²⁴⁵ Ibid., p.386.

Heidegger aos pré-socráticos anteciparam, nas suas práticas de tradução, o que Barthes e outros proclamariam, mais tarde, como teoria²⁴⁶.

Enfim, não faz parte do arquétipo mental da modernidade que existam tradições socioculturais alternativas que sejam eminentemente inacessíveis e intraduzíveis a ela. Contudo, de acordo com a racionalidade das tradições proposta por MacIntyre, é compreensível que uma tradição possa, em alguns aspectos, tornar-se impossibilitada de traduzir em seus próprios termos, conceitos oriundos de outra tradição. Porém, também existe a possibilidade de duas tradições, até então opostas, virem “ao mesmo tempo compartilhar vários outros aspectos: textos, modos de avaliação, práticas inteiras tais como jogos, artes e ciências”²⁴⁷.

Dessa forma, é inerente à proposta de racionalidade de MacIntyre que as tradições, se quiserem travar um diálogo sério, estejam sempre abertas a descobrirem que uma outra tradição com linguagem, história e crenças completamente diferente da sua, possui em algumas áreas recursos conceituais que podem resolver incoerências e limitações que estão levando a tradição a uma crise. Contudo, é necessário assinalar que isso só é possível se os habitantes da tradição em crise estiverem dispostos a aprender a língua da outra tradição como uma segunda língua. Isso também implica

que o único modo racional de os adeptos de uma tradição abordarem seus rivais, intelectual, cultural e linguisticamente, é um modo que conceda a possibilidade de que, em uma ou mais áreas, a outra tradição possa ser racionalmente superior a ela, precisamente no que se refere àquilo que, na tradição estranha, não podem ainda compreender. A alegação feita, em cada tradição, de que as crenças atualmente estabelecidas, compartilhadas pelos integrantes dessa tradição, são verdadeiras implica a negação de que isto possa acontecer no que se refere a essas crenças, mas é justamente a possibilidade de que isso possa vir a acontecer que dá sentido à afirmação da verdade e fornece afirmações de verdade e falsidade com um conteúdo que as torna diferentes de versões idealizadas de afirmações de comprovação garantida. A existência de amplas possibilidades de intradutibilidade e, portanto, de ameaças potenciais à hegemonia cultural, linguística, social e racional de uma tradição, seja em geral ou numa área partitular, é mais do que uma ameaça, e diferente de uma ameaça. Apenas aqueles cuja tradição concede a possibilidade de que sua hegemonia possa ser posta em questão podem ter a garantia racional para afirmar essa mesma hegemonia. E apenas as tradições cujos adeptos reconhecem a possibilidade de intradutibilidade na sua própria língua-em-uso podem lidar adequadamente com essa possibilidade²⁴⁸.

Portanto, o falibilismo torna-se um elemento necessário para que a racionalidade das tradições possa efetivar-se, pois nenhuma tradição encontra-se com a verdade final,

²⁴⁶ Ibid., p.386-387.

²⁴⁷ Ibid., p.387.

²⁴⁸ Ibid., p.388.

muito menos em direção a algum saber absoluto. Antes, é necessário que os habitantes de tais tradições estejam abertos ao diálogo racional sério, aceitando argumentos como superiores aos seus quando for o caso, e recusando quando for necessário. Mas, para que isto ocorra, também é necessário que a tradução seja feita levando-se em conta o contexto sócio-histórico das tradições, bem como suas crenças. Apenas dessa forma, MacIntyre entende que poderá ocorrer um diálogo sério.

Logo, partindo do modelo de racionalidade proposto por MacIntyre, pode-se dizer que argumento relativista de que não há padrões morais objetivos na medida em que toda tradição sempre apela a seus próprios modos internos de justificação e, portanto, que não há como uma tradição reivindicar superioridade racional em relação a suas rivais, torna-se fracassado por diversos motivos. Primeiramente, o relativista não considerou a possibilidade de uma tradição não sair de uma crise epistemológica, sendo que sua própria falta de solução pode levá-la à derrota, ou melhor, “uma tradição pode ser racionalmente desacreditada através de seus próprios padrões de racionalidade, e à luz desses mesmos padrões, em mais de um modo”²⁴⁹.

Neste contexto, MacIntyre é enfático em responder ao relativista que “é com relação à sua adequação ou inadequação, nas reações às crises epistemológicas, que as tradições são justificadas ou não”²⁵⁰. Porém, o relativista ainda poderia argumentar que existe um relativismo moderado no interior do modelo de racionalidade de MacIntyre quando admite a possibilidade de duas tradições conviverem durante muito tempo em meio a crises epistemológicas, sendo incapazes de enfrentar suas oponentes. Portanto, para o relativista, MacIntyre não conseguiu desfazer-se do relativismo. A tal objeção, MacIntyre responde que, antes de chegar nesta formulação, é necessário que o relativista responda à seguinte questão:

Quem está em posição de formular tal objeção? Pois a pessoa que se propõe fazê-lo deve, neste momento, *ou* ser ela própria um habitante de uma das duas, ou mais tradições rivais, seguindo padrões de pesquisa e justificação, e empregando-os em seu raciocínio, *ou* ser alguém fora de todas as tradições, não pertencendo a nenhuma delas. A primeira alternativa nega a possibilidade do relativismo. Tal pessoa, na ausência de uma grave crise epistemológica na sua tradição, não teria nenhuma boa razão para questionar sua fidelidade a ela, e todas as razões para continuar sendo seu adpeto. E quanto à segunda alternativa? A objeção relativista poderia ser formulada a partir de um ponto de vista fora de toda tradição?²⁵¹

²⁴⁹ Ibid., p.365.

²⁵⁰ Ibid., p.366.

²⁵¹ Ibid., p.366-367.

A resposta de MacIntyre é não, pois todo sujeito sempre fala de algum lugar, de uma tradição, de modo que não existe uma racionalidade em si, neutra, acima de todas as tradições, capaz de julgar o verdadeiro e o falso, o correto e o errado²⁵². Antes, estar fora das tradições significa carecer dos recursos conceituais necessários para a pesquisa e o florescimento humano, de modo que alguém nesta situação não possuiria meios de avaliar racionalmente qualquer postura ou conseguiria chegar a qualquer conclusão logicamente justificada, pois estaria “num estado de destituição moral e intelectual, uma condição a partir da qual é impossível formular a objeção relativista”²⁵³.

Neste ponto, mesmo conseguindo responder ao relativista, surge outro problema, a saber: como fornecer uma resposta satisfatória à tese perspectivista de que não há possibilidade de qualquer reivindicação de verdade feita em nome de uma tradição derrotar qualquer outra? De acordo com MacIntyre, uma primeira resposta consiste em apontar que, geralmente, o perspectivista “impinge aos defensores das tradições uma concepção de verdade diferente da sua própria, talvez uma concepção cartesiana ou hegeliana, ou talvez uma concepção que assimila a verdade à comprovação garantida”²⁵⁴. Para MacIntyre, o perspectivista não consegue compreender que, para a racionalidade das tradições, aqueles que adotam um ponto de vista de uma tradição estão comprometidos com sua visão do que é verdadeiro e falso.

Logo, com este nível de engajamento, para a racionalidade das tradições não se troca de tradição como quem troca de roupa. Já “o perspectivista poderia realmente *fingir* que assume o ponto de vista de uma tradição particular de pesquisa”²⁵⁵. Porém, não poderia assumir qualquer tipo de compromisso, pois a grande quantidade de tradições não permitiria “uma multiplicidade de perspectivas entre as quais poderia mover-se, mas uma multiplicidade de compromissos antagônicos entre os quais só é possível o conflito, racional ou não”²⁵⁶. Neste contexto, o perspectivista assume uma posição de alguém que se considera fora das tradições, ou melhor, um ator que encarna diversos papéis temporários sem que chegue a qualquer conclusão sobre a verdade²⁵⁷, o que leva MacIntyre a afirmar que

²⁵² Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.367.

²⁵³ Ibid., p.367.

²⁵⁴ Ibid., p.367.

²⁵⁵ Ibid., p.367-368.

²⁵⁶ Ibid., p.368.

²⁵⁷ Cf. Ibid., p.367-368.

Nietzsche compreendeu isso muito bem. O perspectivista não pode empenhar-se numa argumentação dialética com Sócrates, pois esse caminho trairia o que, do nosso ponto de vista, seria um engajamento com uma tradição de pesquisa racional, e, do ponto de vista de Nietzsche, a sujeição à tirania da razão. Não se deve discutir com Sócrates, devemos ridicularizá-lo por sua feiúra e maus modos. Tal ridicularização, como resposta à dialética, é imposta nos parágrafos aforísticos de *Götzen-Dämmerung*. E o uso do aforismo é instrutivo nele mesmo. Um aforismo não é um argumento. Gilles Deleuze o chama de um “jogo de forças”(...), algo através do qual energia é transmitida, e não através do qual conclusões são alcançadas²⁵⁸.

A resposta de MacIntyre à postura perspectivista é a de que alguém situado fora das tradições não só não chegaria a alguma conclusão sobre a verdade, mas que, além disso, estaria excluído do debate racional e impossibilitado de possuir qualquer conceito de verdade adequada. Portanto, no momento em que alguém entra em um embate sobre o que compreende ser verdadeiro, instala-se as formas da racionalidade das tradições. Para MacIntyre, é característico que as tentativas de se argumentar sobre o que se considera ser verdade em algum momento e período histórico, tenderão sempre a assumir as formas da tradição, de forma que filosofias que tentarem partir para uma postura fora das tradições, terão como sua principal característica sua pequena temporalidade, pois “residir no mesmo lugar durante muito tempo sempre ameaçará conferir a tal filosofia a continuidade da pesquisa, de modo que ela se incorpore em mais uma tradição racional”²⁵⁹.

Assim, combatendo as formas relativistas e também algumas de cunho universalistas existentes no mundo contemporâneo, MacIntyre argumenta que, em vez de procurarmos resolver os problemas através de princípios além das tradições, ou então, “engessarmos” os debates com posições relativistas e/ou perspectivistas, é necessário que as tradições dialoguem entre si procurando responder às crises epistemológicas inovando conceitualmente, corrigindo posturas, enriquecendo-se com recursos conceituais fornecidos por outras tradições, e aceitando quando uma outra tradição se mostrar superior à sua, outorgando à racionalidade a autoridade que lhe é de direito.

Portanto, torna-se claro a importância dos contextos histórico-sociais para a racionalidade das tradições, na medida em que são eles que nos fornecem, em grande parte, os recursos conceituais necessários para iniciarmos as pesquisas acerca da vida boa e do florescimento humano. A universalidade existe, mas esta sempre emerge a partir do diálogo entre tradições. Sendo assim, partindo da constatação da força das tradições, pode-se concluir que estas são um pré-requisito indispensável para uma formação identitária

²⁵⁸ Ibid., p.368.

²⁵⁹ Ibid., p.369.

sólida, assim como um raciocínio prático saudável. Porém, é preciso observar que tal tríade, tradição, identidade e racionalidade prática, só tem efetividade no interior de uma estrutura comunitária. É no interior de alguma comunidade que os sujeitos desenvolvem práticas e incorporam tradições, ampliando assim suas potencialidades, como, por exemplo, a criticidade em relação ao mundo que os rodeia e a si mesmos. Nestes termos, é necessário saber que modelo de comunidade MacIntyre entende preencher os requisitos necessários para o desenvolvimento da racionalidade das tradições.

2.3 – Comunidade, identidade e raciocínio prático independente

Procurando fornecer uma plataforma para o desenvolvimento da racionalidade das tradições, MacIntyre imagina uma sociabilidade comunitária que tenha como pré-requisito uma sólida educação das virtudes nas crianças desde a mais tenra idade. Tal educação fornecerá os elementos necessários para torná-los, de um lado, adultos esclarecidos, capazes de justificar suas práticas à luz da racionalidade. De outro, serão sujeitos que terão desenvolvido, entre outras virtudes, a justa generosidade e, portanto, terão uma preocupação em reconhecer a fragilidade humana em sua condição de animalidade, vulnerabilidade e dependência²⁶⁰. Logo, espera-se que uma rede social como esta capacite, permita e crie os espaços institucionais necessários para participação cívica tanto daqueles cidadãos caracterizados com boa saúde física e mental, como também dos aflitos e incapacitados.

Nestes termos, MacIntyre entende que a primeira tarefa que uma educação das virtudes tem a fazer é ensinar as crianças a deliberarem adequadamente tanto acerca de seus bens individuais, como também no que diz respeito à relação destes com os bens da comunidade à qual pertecem. Sendo assim, devem aprender a raciocinar sobre o que é melhor fazer aqui e agora diante desta situação concreta à luz do que é bom para a

²⁶⁰ É interessante observar que, para a explicitação do modelo comunitário conforme pensado por MacIntyre, seguimos a linha argumentativa que o próprio escocês nos orienta: “Para poder incorporar as relações de reciprocidade por meio das quais é possível alcançar os bens individuais e os bens comuns, uma ordem política e social deve cumprir três condições. Primeiro, deve ser expressão das decisões políticas de raciocinadores práticos independentes naqueles assuntos em que é importante que os membros de uma comunidade cheguem a uma mesma maneira de pensar mediante a deliberação racional compartilhada (...) Em segundo lugar, em uma comunidade em que a justa generosidade é uma virtude fundamental, as normas de justiça estabelecidas devem ser coerentes com o exercício dessa virtude (...) Em terceiro lugar, as estruturas políticas devem tornar possível que, nas deliberações comunitárias sobre o que requerem as normas de justiça, tenham voz tanto quem possui a capacidade do raciocínio prático independente, como quem só pode exercer um raciocínio limitado, incluindo aqueles que carecem dele”. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.129-130.

comunidade, algo que só pode ser aprendido no interior de uma teia social. Isso porque, apenas por meio dos ensinamentos e disciplinas dos pais, tios, mestres, etc é que podemos aprender acerca do prosperar deles, como também nos prevenir dos riscos e dificuldades inerentes ao florescer humano:

O ser humano não pode prosperar sem discutir com outros e sem aprender deles acerca de seu próprio prosperar. Portanto, tudo o que possa inibir, frustrar ou prejudicar o exercício das faculdades do raciocínio, é uma ameaça potencial. As substâncias tóxicas, as enfermidades, as lesões, os predadores e a falta de alimento, ameaçam tanto os golfinhos como o ser humano e as outras espécies, mas o desenvolvimento do ser humano como autêntico raciocinador prático também enfrenta outras ameaças²⁶¹.

Sendo assim, o processo de aprendizado que capacita os sujeitos a julgarem responsabilmente tanto suas práticas como a dos outros com quem convivem em comunidade, tem início logo na infância quando os pais disciplinam os desejos mais imediatos de seus filhos no intuito de aprenderem a reconhecer que bens são mais autênticos a serem perseguidos em detrimento de outros. Isso significa que é necessário um tipo de educação voltada para a transformação dos desejos, algo que só pode ser efetivado pela família, amigos, entre outros:

Para ser capaz de julgar por si mesmo, o indivíduo deve aprender com os demais sobre o bem em geral e sobre o bem para ele mesmo, e os primeiros de quem se aprende freqüentemente são os pais, tios, cuidadores, etc. Agora bem: para desenvolver suas faculdades como racionador independente e prosperar assim como membro de sua espécie, cada indivíduo deve passar da aceitação desses primeiros ensinamentos à elaboração de seus próprios juízos independentes no que diz respeito a bens; juízos que possam justificar-se racionalmente para ele mesmo e para os demais, proporcionando boas razões para atuar de uma maneira e não de outra²⁶².

Torna-se claro então que, para MacIntyre, o compartilhar da vida em comunidade constitui um pré-requisito indispensável para o desenvolvimento da racionalidade, na medida em que é no interior do processo educativo desta que os sujeitos aprendem a avaliar e fornecer razões. Sem a disciplina das virtudes fornecida pela educação comunitária, os indivíduos não serão capazes de se distanciarem dos seus desejos mais imediatos para uma avaliação mais criteriosa, o que acarretará em um raciocínio prático defeituoso. Isso porque se espera de um raciocinador prático independente que atue

²⁶¹ Ibid., p.68.

²⁶² Ibid., p.71.

conforme o melhor e mais forte conjunto de razões que possa oferecer e não pelo que seus desejos mais imediatos ditam.

E, neste contexto, é preciso frisar que é aprendendo a desenvolver as virtudes da paciência, prudência, coragem, etc que os jovens poderão saber hierarquizar os diferentes bens inerentes à vida, o que significa estar submetido a um processo disciplinar doloroso, em que conflitos entre os membros mais maduros da comunidade para com as crianças e jovens são esperados. E é justamente em meio a tais conflitos que tais jovens são cobrados a justificarem suas ações em termos de racionalidade, ou seja, desde cedo tais sujeitos são submetidos às deliberações comunitárias. Portanto, seguindo as observações de Arriola, pode-se dizer que:

Brevemente definida, a autonomia macintyreana consiste então, em liberar-se dos caprichos infantis e das influências do *status quo*, uma vez que implica dependência dos vínculos comunitários e da tradição. Neste sentido, podemos precisar que a autonomia macintyreana não é totalmente contrária à autonomia liberal, mas que, trata-se de um equilíbrio, ou melhor uma síntese, que tem mais de aprendizado que de emancipação (...) Para ser autônomo no sentido macintyreano, é necessário submeter-se a um processo para adquirir a habilidade de desejar o bom, distinguir entre o bom e o melhor e de se necessário, ir além das leis da comunidade nos casos concretos em que se deparar o agente²⁶³.

Nesta perspectiva, crianças e jovens educados sob a pedagogia das virtudes aprenderão, através do diálogo ostensivo, que bens individuais contribuirão para o florescimento da comunidade como um todo, o que implica ter adquirido a capacidade de verem a si mesmos orientados “em face uma diversidade de objetivos que estão mais ou menos distantes da situação presente, assim como a ordenar seus desejos de maneira correspondente”²⁶⁴. Sendo assim, aprenderam a questionar suas motivações, redirecionando-as para aquelas práticas que contribuem para a excelência da comunidade como um todo, o que demonstra possuírem o reconhecimento da dependência como virtude fundamental da vida social.

E, aqui, reconhecer a dependência não significa apenas compreender a importância da consonância entre os bens individuais e os bens comuns comunitários, mas antes estar consciente de que o florescimento humano encontra-se “cheio de obstáculos, dificuldades e perigos”²⁶⁵, ou seja, estamos, desde o nascimento, sujeitos a contingências como, por

²⁶³ ARRIOLA, Claudia. **Tradicción, Universidad y Virtud: Filosofía de la Educación Superior en Alasdair MacIntyre**. Navarra: EUNSA, 2000, p.237.

²⁶⁴ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.76.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.72.

exemplo, uma doença genética, entre outras dificuldades. Isso significa que o caminho da autonomia em saber deliberar adequadamente acerca dos bens autênticos para o florescimento deve sempre ser feito sob os cuidados dos outros, o que requer estar submetido à autoridade daqueles que já foram educados pela comunidade e que aprenderam a se distanciarem de seus desejos mais imediatos e, assim, ordenarem os diversos bens à disposição, em prol do bem comum.

Faz parte da pedagogia das virtudes que os aprendizes estejam submetidos aos ensinamentos e disciplinas daqueles mestres da comunidade que, por serem modelos de homens e mulheres virtuosos, possuem a autoridade para punir quaisquer práticas oriundas de vícios no caráter, o que implica, para um aristotélico-tomista, reconhecer que “aqueles que estão aprendendo não estão brincando; aprender implica dor”²⁶⁶. Sendo assim, é tarefa dos aprendizes justificarem racionalmente suas práticas perante aqueles com quem compartilham a vida em comunidade, o que nos leva a concluir que as narrativas de vida estão intrinsecamente atreladas aos conceitos de inteligibilidade e responsabilidade²⁶⁷.

Além disso, também é preciso reconhecer que, se a formação de um bom raciocínio prático se encontra intrinsecamente atrelada aos laços de solidariedade dos habitantes da comunidade, tais aprendizes estarão, em algum grau, desde o nascimento, em dívida para com os demais, na medida em que são eles que

antes de mais nada, provêem os recursos necessários para que a transição seja possível ao cuidar, alimentar, vestir, educar, ensinar, constranger e aconselhar. Os recursos que necessita um indivíduo variam segundo as circunstâncias, o temperamento e, sobretudo, segundo os obstáculos e dificuldades que vai ter que lidar. Todo indivíduo necessita da ajuda dos demais para evitar sofrer em uma situação de deficiência, mas quando esta chega a acontecer tanto temporária ou permanente, quando alguém é cego, surdo, aleijado, sofrendo alguma enfermidade debilitante ou um transtorno psicológico, necessita dos demais para manter-se com vida, para obter os recursos necessários e com frequência

²⁶⁶ ARISTÓTELES APUD MACINTYRE. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988., p.110.

²⁶⁷ Nesse aspecto, MacIntyre chama atenção que “muitos filósofos tem sustentado, influenciados por Wittgenstein, que a identidade humana tem um amplo aspecto ineludível. A pessoa que relembra seu êxito ou seu fracasso em uma ou outra coisa, e no ato de recordar, julga ou supõe que ele é o mesmo ser humano que fez ou não pôde fazer aquilo, não se apóia para isso em nenhum critério. Não tem sentido que lhe pergunte *como* sabe que é esse mesmo ser humano que fez ou não pôde fazer essa determinada coisa. Mas quando os demais julgam que essa pessoa é exatamente o mesmo ser humano que, segundo se recorda, conseguiu ou não fazer isso que recordam, seus juízos estão fundados em critérios e necessitam fundar-se em certos critérios. E tem pleno sentido que se lhes pergunte como sabem que este é o mesmo ser humano que elas recordam que conseguiu ou não fazer aquilo. O conceito de identidade humana que temos é possível porque as auto-atribuições de identidade sem critério e sem fundamento coincidem na imensa maioria dos casos, com as atribuições que fazem os demais, fundamentadas em critérios. Essa coincidência de juízos torna possível que cada ser humano seja capaz de considerar como confiáveis em geral suas próprias auto-atribuições”. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.94-95.

escassos, para descobrir as oportunidades que tem pela frente e para que façam o que ele não pode fazer por si mesmo²⁶⁸.

Portanto, torna-se claro que o florescimento humano só é possível mediante a vida comunitária, pois é através dos cuidados dos outros que os seres humanos conseguem enfrentar as contingências do mundo natural e social. Existe aqui o reconhecimento de que todos os animais humanos e não humanos estão inevitavelmente inseridos em uma escala de incapacidades e que sozinhos não poderão florescer. Logo, são os laços de dependência que estão na base da vida comunitária que possibilitam a transição da fase prematura em que estamos presos aos desejos mais imediatos à fase de um bom raciocínio prático independente:

Ao transitar desde as primeiras e mais primitivas apreensões de nosso bem a uma compreensão madura dele, temos que explorar o significado e o uso de conceitos tais como os de fim (telos), felicidade, ação, paixão e virtude. O que neste trânsito permanece constante é o núcleo de nossa apreensão inicial, segundo a qual, se temos que alcançar uma compreensão do bem em relação a nós mesmos como seres, como animais e como racionais, teremos que acoplarmos com outros membros da comunidade na qual nossa aprendizagem tem de continuar de tal maneira que sejamos aprendizes educáveis²⁶⁹.

Sendo assim, qualquer concepção autorreferente de identidade em que os sujeitos são compreendidos como anteriores à própria sociabilidade, tende a produzir raciocínios práticos defeituosos, pois é apenas através da imersão na vida comunitária que descobrimos quem somos e quais são os nossos objetivos. Em outras palavras, é no seio de uma comunidade virtuosa que somos disciplinados o suficiente para reconhecer a dependência e, assim, justificarmos racionalmente até que ponto nossos bens individuais contribuem ou não para a manutenção dos laços de solidariedade da vida comunitária. Sem essa educação, tornamo-nos presas fáceis de perigosos vícios como o egoísmo, narcisismo, etc, afastando-nos de uma das principais virtudes que Tomás de Aquino entendia como fundamental para a vida em comunidade: a justa generosidade.

2.4 - Justa generosidade, vulnerabilidade e dependência.

Partindo da constatação de que a saúde social de uma comunidade virtuosa está atrelada, entre outros aspectos, ao reconhecimento dos laços de dependência, MacIntyre

²⁶⁸ Ibid., p.73.

²⁶⁹ MACINTYRE, Alasdair. **Three Rival Versions of Moral Enquiry**. Indiana: University Notre Dame Press, 1990, p.136.

argumenta que o alvo de uma pedagogia das virtudes deve ser o desenvolvimento daquilo que Tomás de Aquino intitulou de virtude da justa generosidade, ou seja, estar aberto a sentir a dor dos outros, permitir ser afetado pela condição em que os outros se encontram, o que significa não naturalizar o sofrimento alheio, mas antes procurar, a partir de um desejo racional, ajudá-los a superar tais obstáculos e dificuldades²⁷⁰.

Sendo assim, é inerente a uma comunidade nutrida pela justa generosidade que seus cidadãos aflorem um amplo circuito afetivo de modo a estabelecerem, como eixo central de suas políticas públicas, o cuidado extremo para com as crianças incapacitadas, idosos, doentes, entre outros. E aqui se torna relevante observar que tais cuidados serão proporcionais à aflição, ou seja, quanto mais amplas forem as dificuldades, mais recursos materiais, sociais e profissionais serão direcionados. Isso significa que uma comunidade pautada na ética das virtudes deve, necessariamente, cultivar a virtude da misericórdia conforme entendia Tomás de Aquino:

Mas, Santo Tomás sustenta que na medida em que sobrevêm a *misericórdia* estabelecida por um apropriado juízo racional, a *misericórdia* é uma virtude e não só uma paixão, e isso significa que na vida da comunidade resulta fundamental essa capacidade para a *misericórdia* que vá mais além das obrigações comunitárias. A razão disso é que a misericórdia implica a consideração em face a uma necessidade urgente e extrema, não importa quem seja a pessoa; a classe da necessidade e o grau da necessidade ditam o que deve ser feito²⁷¹.

Neste afã, pode-se dizer que aqueles que desenvolveram a virtude da misericórdia tenderão a agir de maneira incondicional para com os aflitos, no sentido de que não atuarão influenciados pela aparência física, tipos de personalidade, poderio econômico, etc. Antes, serão inclinados a se colocar no lugar do outro, sentindo compaixão pelo sofrimento alheio, compreendendo a dor dos aflitos como se fosse sua, o que significa reconhecer dois elementos importantes, a saber: primeiro, que a dependência é algo inerente à própria condição humana. Segundo, que o bem comum de uma comunidade deve estar pautado em ações que tenham como base o homem como um fim em si mesmo, algo completamente distinto do que geralmente acontece nas sociedades liberais complexas, ancoradas, em

²⁷⁰ Quanto às práticas de reciprocidade nutridas pela virtude da justa generosidade, MacIntyre salienta que elas se exercem principalmente em face a outros membros da comunidade. Contudo, “é possível que isto tenha sido um equívoco em mais de um sentido. Em primeiro lugar, freqüentemente as pessoas pertencem a mais de uma comunidade e formam parte de mais de uma rede de reciprocidade; por outro lado se pode entrar e sair das comunidades”. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.122.

²⁷¹ Ibid., p.123-124.

grande medida, no agir estratégico. Sendo assim, na concepção aristotélico-tomista de MacIntyre,

reconhecer outra pessoa como irmão ou amigo supõe reconhecer que a relação que se tem com ela é a mesma que a que se tem com outros membros da comunidade a que se pertence. Porque orientar a virtude da *misericórdia* em face aos demais supõe ampliar as relações comunitárias de modo a incluir esses outros; a partir desse momento, se deve cuidar deles e preocupar-se por seu bem, do mesmo modo que se cuida de quem já pertence à comunidade²⁷².

Portanto, o nível de solidariedade gerado pela virtude da justa generosidade cria um holismo social tão forte que o outro com quem compartilho a vida em comunidade, ao mesmo tempo em que é alteridade, também é meu irmão com quem devo me preocupar. Porém, não só eles. O mesmo cuidado e atenção deve ser dado aos estranhos que adentram a nossa comunidade, pois “a hospitalidade também é um dever que implica as inclinações naturais, visto que deve ser exercida com diligência e desinteressadamente. Em terceiro lugar, o alcance da justa generosidade se estende mais além dos limites da comunidade”²⁷³.

Sendo assim, torna-se relevante observar que uma comunidade que cultiva a virtude da justa generosidade terá como uma de suas principais preocupações uma educação dos afetos no intuito de conscientizar seus integrantes da importância de se colocarem no lugar do outro, independentemente se este outro é um forasteiro, estranho à própria comunidade. Além disso, é preciso reconhecer que é a própria justa generosidade que, ao gerar relações incondicionais, cria as condições de possibilidade para o desenvolvimento da misericórdia como virtude, ampliando ainda mais os circuitos afetivos ao incorporar os aflitos e incapacitados de modo geral.

Isso significa dizer que a racionalidade dos fins inerente à justa generosidade não permite que se façam cálculos estratégicos em torno dos esforços que foram feitos ou que ainda serão feitos para se ajudar quaisquer necessitados pois, em meio às contingências da vida social, poderemos, em grande parte dos casos, ser requisitados a ajudar aqueles que, por algum motivo, nunca nos deram nada. Neste caso, apenas uma ética voltada para o reconhecimento da dependência poderá gerar um tipo de solidariedade capaz de compreender que, em muitos casos, mesmo tendo recebido bem menos, será necessário dar em dobro, inclusive para aqueles aos quais não se tem dívida alguma.

Portanto, mesmo que tenhamos consciência de quem no passado nos ajudou, não há como saber quais tipos de necessidades poderemos no futuro ser requisitados a ajudar,

²⁷² Ibid., p.125-126.

²⁷³ Ibid., p.123.

muito menos quem serão as pessoas necessitadas. Tais pessoas podem variar desde familiares mais próximos, até aqueles mais distantes, o que inclui até mesmo os estranhos à própria comunidade. Sendo assim, existe aqui um reconhecimento de que o florescimento humano só é possível através do enfrentamento em conjunto dos inúmeros obstáculos aos quais estamos vulneráveis:

Qualquer um de nós poderia ter padecido de uma lesão cerebral de nascimento, ou um autismo severo, de tal modo que aqueles que cuidaram de nós sentissem que era impossível desenvolver as potencialidades que originalmente tínhamos. A classe de cuidado necessário para fazer de nós, o que temos chegado a ser, raciocinadores práticos independentes, teve que ser, para ter eficácia, um cuidado incondicional do ser humano como tal, à margem do resultado final; esta é a classe de cuidado que devemos ou deveremos aos demais²⁷⁴.

Neste afã, torna-se relevante observar que, para MacIntyre, uma característica inerente às redes sociais pautadas na ética das virtudes, é estarem voltadas para o reconhecimento da vulnerabilidade e do quanto o florescimento humano encontra-se atrelado às virtudes, na medida em que são elas que motivam os seres humanos a se unirem no enfrentamento dos perigos que ameaçam uma vida boa em comunidade. Logo, é de se esperar que aqueles educados em tais modelos de sociabilidade voltem suas atenções para as aflições e sofrimentos humanos partindo do seguinte raciocínio: “Poderia ter sido eu. A desgraça destas pessoas poderia haver sido a de qualquer um, a boa sorte de outras poderia ter sido sua”²⁷⁵.

Na concepção macintyreana, é justamente este tipo de reconhecimento que gera as condições de possibilidade de um novo aprendizado afetivo, a saber: que aqueles doentes e incapazes podem, de alguma forma, tornar-se mestres dos demais. A fortaleza de espírito que muitas destas pessoas possuem para enfrentar suas aflições demonstra que sempre há algo a se aprender com eles, principalmente no tocante ao valor das virtudes como, por exemplo, a coragem. Apenas a intensa relação com tais pessoas pode, na visão de MacIntyre, abrir um novo horizonte que nos permita estar afetados ao ponto de compreendermos adequadamente “o significado de ter alguém confiado aos nossos cuidados e ser responsável por seu bem-estar”²⁷⁶. Isso, por sua vez, implica mais um aprendizado: é cuidando dos aflitos e incapacitados que passaremos a reconhecer mais

²⁷⁴ Ibid., p.100.

²⁷⁵ Ibid., p.100-101.

²⁷⁶ Ibid., p.138-139.

profundamente o tamanho das dívidas que temos para com os pais, mães, tios, mestres, etc que cuidaram de nós desde bebês²⁷⁷.

Além disso, em muitos casos, é a atenção aos doentes e aflitos que pode revelar, em muitos sujeitos, inúmeros vícios de caráter que sempre atrapalharam o desenvolvimento de um bom raciocínio prático. Algumas pessoas, por exemplo, devido às falhas na educação das virtudes podem recusar os cuidados aos doentes por conta do aspecto físico e, assim, deixarem, tanto de aprender com eles, como de desenvolverem a capacidade de reconhecer as dívidas que possuem para com os demais. Além disso, de acordo com MacIntyre, tais atitudes poder ser indícios de grandes falhas de caráter, a saber: “Que não temos sido capazes de distanciarmos de nossos sentimentos de desagrado, repugnância e até horror diante da visão da aparência de certos rostos e que, portanto, não temos podido julgar criticamente esses sentimentos”²⁷⁸.

Neste afã, pode-se dizer que a relação com os aflitos propicia novos circuitos afetivos oriundos, em grande medida, de ajustes e correções no raciocínio prático. Em outras palavras, é a partir de tais relações que muitos sujeitos poderão resignificar suas crenças, compreendendo melhor quais vícios estão os impedindo de reconhecer o valor da dependência e, por conseguinte, da vida em comunidade. Sendo assim, ser educado pelas virtudes pressupõe aprender a ver além das aparências empíricas, pois como bem observa MacIntyre:

Quem está influenciado pela aparência e pela apresentação não só não são capazes de identificar, mas também de entender, o exemplo de coragem e fortaleza de espírito que pode vir a sobrepor-se à aflição produzida pelo fato de ter um rosto desfigurado e estar incapacitado; e isso supõe não poder entender a importância que tem as virtudes do reconhecimento da dependência²⁷⁹.

Torna-se claro, então, o quão importante é a pedagogia das virtudes, na medida em que são elas que capacitarão os habitantes de uma comunidade a reconhecerem que é intrínseco à vida dos animais humanos e não humanos uma identidade animal vulnerável à uma série de aflições, e que, sem o cuidado dos demais, tais formas de vida não poderão florescer. Isso significa que o nível de integração social gerado pela ética das virtudes produz um modelo comunitário amplamente diferente dos padrões de vida característicos

²⁷⁷ Neste ponto, é relevante chamar atenção que, para MacIntyre, os cuidados para com os aflitos, doentes e incapacitados, em vez de ser entendida como uma carga, é na verdade uma fonte de aprendizado e humanização.

²⁷⁸ Ibid., p.137.

²⁷⁹ Ibid., p.138.

das sociedades complexas pautadas, em grande parte, na noção autorreferente de identidade.

Tal contraste fica mais nítido quando passamos a compreender quais normas de justiça devem reger a vida social de tais comunidades. Contrariamente às muitas concepções liberais modernas de justiça, em que as normas são deduzidas de princípios neutros e imparciais de justiça, MacIntyre entende que a justiça, em vez de ser cega às diferenças, deve seguir atentamente os requisitos que a virtude da justa generosidade requer, e para tanto tais normas devem preencher o critério de justiça prescrito por Karl Marx para uma sociedade comunista:

Por sua parte, as normas entre quem tem a capacidade para dar e quem tem uma maior dependência e uma maior necessidade de receber (as crianças, os anciãos, os incapacitados) devem satisfazer o critério de justiça que Marx propunha para uma sociedade comunista: dar a cada um, segundo suas capacidades, e a cada um, na medida do possível, segundo suas necessidades²⁸⁰.

Portanto, em redes sociais ancoradas na ética das virtudes, a regulamentação das normas que irão prescrever os direitos e deveres voltados para a justa distribuição dos bens sociais devem procurar um ajuste equitativo que leve em conta as capacidades e incapacidades de cada sujeito, seja ele enfermo, aflito ou não. Não há, aqui, políticas públicas indiferentes à diferença; antes, há um reconhecimento de que todos os seres humanos e não humanos enfrentam, em cada estágio da vida, algum tipo de incapacidade. Logo, faz parte da compreensão de vida boa de tais comunidades, que sempre existirão aqueles mais dependentes e outros menos dependentes e, sendo assim, o florescimento de cada um estará inevitavelmente atrelado ao reconhecimento do outro.

Neste sentido, é intrínseco à virtude da justa generosidade capacitar os sujeitos a entenderem que os seres humanos, mesmo sendo dotados de racionalidade, seguem tendo uma identidade animal, ou seja, estão desde o nascimento vulneráveis a uma série de aflições, e mais: a cada avançar do tempo tornam-se, inevitavelmente, mais dependentes. Dessa forma, estamos todos abertos aos mais diversos tipos de sofrimentos, inclusive aqueles que jamais imaginávamos um dia vir a experimentar. Isso, por si só, demonstra a importância de se estar inserido em redes de reciprocidades em que seus integrantes sejam educados a entenderem que o prosperar dos outros está atrelado a uma série de virtudes que cada um deve desenvolver:

²⁸⁰ Ibid., p.130.

A resposta que tenho esboçado é que para prosperar, é necessário tanto as virtudes que permitem o ser humano operar como raciocinador prático independente e responsável, como essas outras virtudes que permitem reconhecer a natureza e o grau de dependência em que se está com respeito aos demais. A aquisição e o exercício dessas virtudes só são possíveis na medida em que se participa nas relações sociais de reciprocidade, que são relações sociais regidas, e em parte definidas, pelas regras da lei natural²⁸¹.

Na perspectiva macintyreana, Tomás de Aquino demonstrou, de maneira convincente, que são as regras da lei natural que proporcionam deliberações comunitárias saudáveis na medida em que é a obediência aos seus preceitos que levam os cidadãos a atuarem a partir do que é bom como tal²⁸². Nesse aspecto, é importante frisar que MacIntyre pensa uma comunidade definida em grande parte pelas regras da lei natural conforme estabeleceu Tomás de Aquino, na medida em que apenas por meio da obediência a seus preceitos, os homens poderão deliberar corretamente sobre o que caracteriza uma ação boa como tal²⁸³. Isso porque, como bem aponta MacIntyre, “o que os preceitos podem fazer é oferecer-nos uma razão que possa superar as razões que nos levam a desobedecer a eles, isto é, nos mostram um bem mais perfeito que o anterior”²⁸⁴. Logo, é de se esperar que, em redes sociais ancoradas nos preceitos da lei natural, as políticas públicas deverão estar assentadas em regras racionais voltadas para a ordenação dos bens comunitários, conforme explicita Carvalho:

essas comunidades terão que cumprir pelo menos três conjuntos de características. O primeiro conjunto será um tipo de sociedade na qual seus membros reconhecem, em geral, a necessidade de respeitar os preceitos daquilo que Tomás de Aquino identificou como a lei (ou direito) natural, de tal forma que eles possam aprender uns com os outros o que são seus bens individuais e o bem comum. Uma lei positiva terá autoridade independente dos meios pelos

²⁸¹ Ibid., p.155-156.

²⁸² Quanto a apropriação de MacIntyre acerca da Lei Natural em Tomás de Aquino, é importante consultar o eminente trabalho de Isabel Cristina R. H. Gonçalves intitulado **Lei Natural e Natureza Humana na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre (2018)**.

²⁸³ Sobre a aplicabilidade da Lei Natural no interior de uma comunidade, MacIntyre fornece o seguinte exemplo: “Consideremos alguém que decide construir uma casa para sua família. O primeiro modo no qual essa pessoa tem de julgar sua atividade boa diz respeito ao tipo de atividade: sua bondade reside no fato de ser bom para os seres humanos viverem juntos comodamente em famílias e essa atividade de construção é um bem enquanto meio dirigido para essa *inclinatio* fundamental. Em segundo lugar, é à medida que essa pessoa usa apenas terra, materiais e mão-de-obra genuinamente seus que a ação é moralmente boa, conformando-se ao preceito básico da lei natural de não tomar o que pertence ao outro, garantindo, dessa forma, que a casa seja genuinamente resultado de seu trabalho e posse da família. Em terceiro lugar, a atividade é boa à medida que não ocorra nenhuma consequência danosa *per accidens*, como, por exemplo, impedir que o terreno de alguém receba a luz do sol. E, em quarto lugar, a atividade é boa à medida que sua causa é o tipo relevante de bondade no indivíduo ou indivíduos que estão realizando a atividade, nesse caso a virtude da justiça (...) Sto. Tomás enfatiza que, para que uma ação seja boa, deve ser boa nos quatros sentidos; mas para que seja má, basta apenas que seja falha em apenas um” Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.194-195.

²⁸⁴ Ibid., p.194.

quais a comunidade adotar para sua promulgação, se for conforme aos preceitos da lei natural e se as pessoas retas reconhecerem essa conformidade (...) Isso significa que na concepção de MacIntyre a vida de tal sociedade exigirá, de modo necessário, uma compreensão compartilhada das relações entre bens, regras e virtudes, mas uma compreensão que pode ou não estar articulada teoricamente, e que estará incorporada e pressuposta nas ações de seus membros²⁸⁵.

Sendo assim, MacIntyre pensa uma estrutura comunitária em que cidadãos esclarecidos pelas virtudes procuram sempre fornecer as melhores razões possíveis para se atuar, ou seja, possuem um modelo de raciocínio prático que informado pelas regras da lei natural, sempre parte de premissas voltadas para o bem humano como tal a ser alcançado aqui e agora. Dessa forma, as ações de tais sujeitos sempre serão justificadas à luz do que é bom para todo e qualquer ser humano enquanto tal, e não acerca do que é bom estrategicamente para alguém de forma privada e egoísta. Isso porque

a virtude da justa generosidade exige que quando enfrentarmos alguma situação que sobretudo recaia na responsabilidade de aliviar uma necessidade urgente e imperativa, tenhamos uma razão suficiente para atuar, e que não requeira nem se busque nenhuma outra razão posterior. Alguém tem, efetivamente, uma boa razão para ser alguém cujo caráter está formado pela virtude da justa generosidade e para atuar em conseqüência: sem essa virtude, alguém não poderia alcançar seu próprio bem; mas na medida em que tenha adquirido a virtude, terá aprendido a atuar sem pensar em nenhuma outra justificação que vá mais além da necessidade mesma de quem ele tem sob seu cuidado²⁸⁶.

Portanto, ser educado em uma comunidade virtuosa implica aprender a sempre estar disponível a oferecer razões para as escolhas, atitudes e posicionamentos, o que significa que a identificação e ordenação dos bens individuais de um sujeito passam, necessariamente, pela deliberação racional compartilhada entre os membros do grupo acerca da convergência ou não destes com os bens comuns comunitários. Existe aqui uma forte relação de interdependência, de modo que o que é bom para mim, como ser humano, deve ser bom para aqueles que compartilham a vida comigo, independente das circunstâncias:

Também é necessário compreender que o cuidado que se tenha com os demais há de ser em boa medida incondicional, visto que o que se requer de uma pessoa está determinado fundamentalmente, se não que somente, pelas necessidades dos demais. Uma comunidade prospera em sua rede de relações familiares,

²⁸⁵ CARVALHO, Hélder B. A. de. Comunitarismo, política das virtudes, democracia radical e revolução em Alasdair MacIntyre: notas de um estudo exploratório. IN: Daniel Tourinho Peres. (Org.) **Justiça, Virtude e Democracia**. Salvador, BA: Quarteto Editora, 2006, p.143.

²⁸⁶ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.159.

profissionais e de bairro, quando as atividades de seus membros que buscam o bem comum estão moldadas pela racionalidade prática²⁸⁷.

Aqui, os cuidados para com os demais não são pautados em cálculos utilitaristas. Antes, a solidariedade funda-se no reconhecimento da dependência, do quanto precisamos uns dos outros para enfrentar as dificuldades e florescer na vida. Portanto, a minha vida boa realiza-se na vida boa do outro e vice-versa. Chega-se, por meio da racionalidade das virtudes, ao homem como um fim em si mesmo. Logo, os bens particulares de uma vida só encontram legitimidade na convergência com aquilo que é o bem para aqueles com quem compartilho a vida em comunidade.

Isso implica dizer que aqueles inseridos em tais redes sociais devem, para se evitar conflitos entre bens privados e públicos, seguir normas que delimitem o que é correto e errado à luz dos preceitos da Lei Natural. Porém, “não existe uma enumeração das normas que possam especificar de maneira exaustiva as ações que uma determinada virtude possa requerer²⁸⁸”, como também não há possibilidade de se criar um catálogo de normas que dêem conta de todos os aspectos da realidade social de uma comunidade²⁸⁹. Sendo assim, MacIntyre chama atenção para a observação de Tomás de Aquino que, em casos complexos em que as normas até o momento estabelecidas não resolvem o problema, deve-se apelar aos preceitos da Lei Natural, na medida em que são constituídos de racionalidade e voltados para o bem comum da comunidade:

Os preceitos da lei natural são os preceitos que Deus promulga através da razão, cuja obediência é indispensável para que os seres humanos possam alcançar o bem comum [...] Não obstante, os preceitos da lei natural são muito mais que normas, pois entre os preceitos da lei natural, há aqueles que ordenam fazer o que as virtudes exigem dos seres humanos. Ordenam que se faça o que em uma ou outra circunstância exija a valentia, a justiça, ou a temperança e que se faça com prudência²⁹⁰.

²⁸⁷ Ibid., p.108.

²⁸⁸ Ibid., p.109.

²⁸⁹ Contudo, o não cumprimento de certas normas pode ser suficiente para provar que um indivíduo não possui algumas virtudes importantes. MacIntyre fornece o exemplo de alguém que merece confiança, mas para ser digno desta terá que ter a aprovação dos demais de que é um ser humano responsável e que estará disponível nos momentos em que se comprometeu a estar. Tal pessoa, para ser digno de confiança, terá que ter o reconhecimento dos demais de que, além de ser responsável, não fará promessas que não sejam razoáveis, como também em casos de emergência fará tudo o que for necessário, além de procurar ser sempre verdadeiro. Contudo, MacIntyre observa que ser digno de confiança significa mais do que apenas cumprir normas e promessas, pois significa fundamentalmente ser capaz de reconhecer o que implica a confiabilidade naquelas situações em que não existem normas para se orientar. Cf. Ibid, p.109-110.

²⁹⁰ Ibid., p.111.

Portanto, MacIntyre pensa um modelo de sociabilidade em que bens, normas e virtudes se entrelaçam no intuito de garantir que projetos nocivos à estrutura comunitária sejam barrados. Além disso, torna-se claro a preocupação do filósofo escocês em assegurar deliberações e práticas estritamente racionais, ou seja, aqueles que habitam tais modelos sociais devem estar capacitados pela ética das virtudes a pautarem o raciocínio prático à luz do que é bom e melhor como tal. Ao fazer isto, MacIntyre não está defendendo apenas uma comunidade esclarecida, antes preocupa-se com uma política das virtudes ancorada em uma democracia radical.

2.5 – Política, democracia radical e deliberação racional compartilhada

Partindo de uma concepção radical de participação cívica, MacIntyre compreende que uma política das virtudes, para ser autêntica, deve ser reflexo das melhores razões apresentadas até o momento por seus membros, o que significa que suas estruturas políticas devem gerar formas institucionalizadas de deliberação que permitam a todos os cidadãos oferecerem propostas, objeções e argumentos, o que inclui também aqueles aflitos, doentes e incapazes em todos os graus²⁹¹. Tem-se aqui uma plataforma política que dá a devida atenção à vulnerabilidade e à dependência.

Isto porque, na concepção macintyreana, em redes sociais pautadas pela ética das virtudes, o exercício da deliberação compartilhada em que os argumentos são testados face a face constituem a melhor blindagem contra possíveis erros no raciocínio prático. Aqui, a amizade como virtude fortalece os vínculos solidários de forma que, somada às deliberações em comum, aperfeçoam o exercício das virtudes intelectuais e morais, evitando falhas e desvios na busca do bem comum comunitário²⁹²:

²⁹¹ De acordo com Helder B. Aires de Carvalho, a ênfase de MacIntyre na deliberação racional compartilhada sobre o bem comum da comunidade pode ser entendida como um elemento “que indica a defesa radical de uma sociedade política marcada pela participação política direta e não a formulação de processos políticos autoritários ou totalitários. A exigência de deliberação pública, coletiva, com a participação de todos, presente numa política do bem comum exige exatamente um aprofundamento da participação política que os Estados modernos são incapazes de oferecer, marcados pela segmentação das esferas sociais”. Cf. CARVALHO, Hélder B. A. de. *Comunitarismo, política das virtudes, democracia radical e revolução em Alasdair MacIntyre: notas de um estudo exploratório*. IN: Daniel Tourinho Peres. (Org.) **Justiça, Virtude e Democracia**. Salvador, BA: Quarteto Editora, 2006, p.135.

²⁹² Nesse sentido, David Lorenzo Izquierdo argumenta que “uma vez alcançada a maturidade psicológica e moral (a definição do bem, a educação dos desejos, etc.), o indivíduo segue em dependência, porque só através da ajuda dos outros (família, amigos, companheiros de trabalho, etc.) pode corrigir os erros práticos e as tendências desordenadas que existem por trás dele. Somente no debate comunitário o raciocínio individual pode ser salvo dos caprichos das paixões e dos interesses”. Cf. IZQUIERDO, David L. **Comunitarismo contra Individualismo: Una revisión de los valores de occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre**. Aranzadi, 2007, p.189.

No contexto das práticas concretas, o ser humano não só tem em quem apoiar-se para corrigir seus erros, além de seus companheiros de trabalho que são quem pode ajudar-lhe a dar conta tanto de seus erros concretos que comete na prática como da origem desses erros, devidos a falta de virtudes e habilidades necessárias. Fora desses contextos de prática, é necessário apoiar-se nos amigos e nos membros da família para corrigir essas mesmas deficiências²⁹³.

Neste afã, torna-se claro que a racionalidade não pode ser originada de um sujeito compreendido de forma autorreferente, como querem muitos filósofos liberais modernos, pois um indivíduo visto como anterior à sociabilidade carece dos recursos intelectuais e morais necessários para pensar e atuar corretamente. Isto porque o exercício de um bom raciocínio prático está intimamente atrelado a dois elementos: o exercício das virtudes e as deliberações compartilhadas, algo possível somente por meio da inserção em algum contexto comunitário. Sem estes dois elementos, não é possível proteger uma rede social de vícios como a estupidez, a negligência, a falta de compaixão, etc. Sendo assim, pode-se dizer que, em redes sociais como estas, o conceito de dependência não se restringe aos cuidados para com os aflitos e incapacitados. Antes, o desenvolvimento de um bom raciocínio prático está ancorado no nível de excelência moral daqueles aos quais dependemos.

Além disso, é característica de tal modelo comunitário que suas deliberações políticas acerca das normas de justiça necessárias para a proteção e cuidados para com os aflitos e incapacitados sejam nutridas com a participação tanto daquelas pessoas compreendidas como possuindo boa forma física e mental, como também por aqueles limitados por algum tipo de aflição, seja extrema ou moderada. Isso significa que, em alguns casos, deverá existir representantes que, pela excelência moral em se colocar no lugar do outro, poderão representar aqueles com necessidades extremas.

Portanto, a participação cívica de alguns incapacitados estará atrelada diretamente àqueles que, de um lado, desenvolveram a virtude da justa generosidade e, de outro, conhecem profundamente a narrativa de vida daqueles incapacitados, de forma que seu grau de vivência com estes o capacita a saber o que tal pessoa considera, em seus mais diferentes contextos, presente, passado ou futuro, bom ou ruim. Aqui, duas virtudes assumem um papel de destaque: a amizade e a justa generosidade. A primeira proporciona as bases necessárias para a emergência da confiança, algo sem dúvida crucial para a legitimidade da representação. A segunda, ao capacitar os cidadãos de uma comunidade a

²⁹³ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.96-97.

reconhecerem a vulnerabilidade e a dependência inerente aos seres humanos, acaba por tornar claro o quanto alguns sujeitos necessitam de representação pois, como bem observa MacIntyre, nestes casos “a função da representação consiste em falar em nome das pessoas incapacitadas tanto dentro como fora da comunidade no mesmo sentido que essa pessoaalaria por si mesma se fosse capaz de fazê-lo”²⁹⁴.

Neste sentido, MacIntyre pensa um modelo comunitário de ampla participação política, em que até mesmo aqueles incapacitados de forma extrema têm espaço nas deliberações públicas. Isso porque aqueles que convivem há muito tempo com tais aflitos e desenvolveram as virtudes do reconhecimento da dependência possuem total autoridade para representá-los. Tais pessoas adquiriram a capacidade de compreender as necessidades dos aflitos à luz deles mesmos e, sendo assim, conseguem oferecer reivindicações e explicações que “respondam efetivamente às preocupações e interesses do outro”²⁹⁵.

Na perspectiva macintyreana, a legitimidade de se falar pelos incapacitados passa necessariamente pela interiorização do ponto de vista do outro, o que significa que não é qualquer pessoa que pode assumir tal responsabilidade. Apenas aqueles que possuem uma amizade de longa data e, portanto, conhecem os detalhes das narrativas de vida dos aflitos, podem tornar inteligíveis suas preocupações, conforme assevera MacIntyre:

Primeiramente, o que se deve aos demais nas explicações que se ofereçam, é uma veracidade fundamental que permita aos demais aprenderem dele e que ele aprenda deles. Quando Santo Tomás distingue entre as mentiras que são pecados mortais e as que não o são (...) refere-se a algo cujo conhecimento é importante para o bem de alguém. Se efetivamente importa para o bem de outra pessoa, é um pecado mortal, um ato de injustiça privar o outro daquilo que se lhe deve. Mas este dever de justiça com os demais não esgota o que requer a veracidade para fazer-se responsável diante dos outros²⁹⁶.

Neste afã, torna-se claro que um dos requisitos daqueles incubidos da representação dos incapacitados é possuírem a virtude da veracidade. Isso porque se espera de um representante que não distorça as preocupações do outro, mascarando ou escondendo algo importante. Antes, devem ser justos em recusarem a mentira, a chantagem, etc ao exporem o que, de fato, representa as necessidades dos aflitos. Dessa forma, pode-se dizer que MacIntyre propõe um modelo de democracia forte, que só funciona adequadamente em meio a cidadãos virtuosos, pois são sujeitos que, ao serem chamados à arena pública, estarão capacitados a pensar e justificar normas de justiça que reconheçam a

²⁹⁴ Ibid., p.139.

²⁹⁵ Ibid., p.150.

²⁹⁶ Ibid., 150-151.

vulnerabilidade e a dependência à qual todos os seres humanos e não humanos estão inseridos:

Minha intenção é imaginar uma sociedade política que parta do fato de que a incapacidade e a dependência é algo que todos os indivíduos experimentam em algum momento de sua vida e de maneira imprescindível, porque o interesse de que as necessidades que sofrem as pessoas deficientes sejam adequadamente expressadas e atendidas não é um interesse particular, não é o interesse de um grupo particular de indivíduos concretos e não de outros, mas que é o interesse da sociedade política inteira e essencial em seu conceito de bem comum²⁹⁷.

Portanto, a proposta sociopolítica de MacIntyre gira em torno de uma rede social que estabelece como primeira prioridade de suas políticas públicas um cuidado incondicional para com os incapazes e aflitos. Isso significa que, em tal comunidade, a ordenação e distribuição dos bens sociais e econômicos deverá ser estruturada a partir do reconhecimento de dependência, ou seja, deverá existir “uma idéia comum sobre a atribuição das responsabilidades com respeito às pessoas dependentes, e sobre os critérios a partir dos quais se possa medir o êxito ou fracasso de tais pessoas no desempenho dessas responsabilidades”²⁹⁸. Neste contexto, é importante frisar que tais acordos sobre a justa distribuição dos direitos e deveres de cada um deve estar justificado por meio dos encontros face a face, em que cada um é chamado a escutar e oferecer razões suficientes em si mesmas. Logo, se

um grupo que aspira a um bem comum se engaja num diálogo racional prático dirigido a alcançar uma decisão que seja genuinamente uma decisão própria, esse grupo deve assegurar-se de que todos seus membros possam expressar suas preocupações e analisar os argumentos propostos de maneira que se chegue realmente e não só aparentemente, a um consenso. Contudo, também deve assegurar-se de que os que têm aspirações irrelevantes ou conflitivas não subvertam a busca de um bem comum. Assim, por exemplo, em uma discussão que pretenda projetar como há de definir-se concretamente os bens da saúde de uma comunidade particular com uma classificação por faixa etária e um conjunto de ameaças para sua saúde, é totalmente pertinente a contribuição dos médicos, enfermeiras, diversos terapeutas, pacientes atuais e potenciais, bem como aqueles que têm algum tipo de responsabilidade sobre as crianças e os anciãos, mas não é pertinente a dos representantes das companhias de seguros ou a de gerentes burocratas das organizações de saúde. Estes últimos têm, com efeito, interesses que não só deveriam impedir sua participação nessa discussão, mas que deveriam convertê-los em objetos de suspeita e candidatos à exclusão²⁹⁹.

Torna-se claro então que, para MacIntyre, uma comunidade esclarecida deve institucionalizar formas de deliberação que, de um lado, alcancem a todos e, de outro,

²⁹⁷ Ibid., p.130.

²⁹⁸ Ibid., p.133.

²⁹⁹ Id., **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.214-215.

ofereça soluções racionais e práticas para todas as esferas sociais, desde educação, segurança, lazer, saúde, dentre outras. Sendo assim, o filósofo escocês pensa uma esfera pública racionalizada em que os cidadãos, participando diretamente do processo político, separam, em meio aos desacordos boas razões, das más razões. Porém, neste contexto, é preciso frisar que:

A solução racional de um desacordo exige, portanto, certa medida de acordo prévio, acordo que sempre pode questionar-se também, se existe uma boa razão para questioná-lo. E o acordo inicial que é necessário só pode ser garantido mediante exclusões, que também devem ser acordadas e submetidas à crítica³⁰⁰.

Isso implica dizer que, se a esfera pública é racionalizada por uma política das virtudes que leva em conta o homem como um fim em si mesmo, os próprios modos de expressão e atitudes dos participantes dos fóruns e instituições públicas devem ser pautadas no respeito, o que significa que insultos e ofensas violam “tão claramente as normas de discussão racional que deveria considerar-se como uma auto-expulsão da discussão, como uma espécie de vontade de ser rechaçado”³⁰¹.

Sendo assim, na perspectiva de MacIntyre, a tolerância encontra-se intrinsecamente atrelada à justificação racional das práticas e argumentos, pois só assim contribui para formas de deliberações às quais “a expressão de certos pontos de vista em litígio nos capacita através de um conflito construtivo a alcançar certos bens individuais e comunitários”³⁰². O mesmo pode ser dito em relação à intolerância, na medida em que, ao rechaçar ações e elocuições medíocres, destituídas de racionalidade, acaba por fortalecer o florescimento comunitário na busca de bens autênticos³⁰³. Aqui, torna-se relevante observar o exemplo formulado por MacIntyre. Em uma importante universidade, um certo

³⁰⁰ Ibid., p.216.

³⁰¹ Ibid., p.216.

³⁰² Ibid., p.223.

³⁰³ Quanto à dimensão do diálogo racional nas deliberações de uma comunidade, MacIntyre assevera que alguns de seus críticos poderão replicar que o escocês tem “uma visão absurdamente irreal e estéril de como transcorre um debate comunitário local quando está genuinamente informado pelas preocupações de seus membros. Piadas, tramas e indignação, são, antes de tudo, só algumas das formas que adota a retórica da paixão informada pela razão. Cf. Ibid., p. 216. Então, como podemos driblar e distinguir os argumentos retóricos daqueles realmente constituídos de racionalidade? Como distinguir entre uma piada construtiva e um insulto? A resposta de MacIntyre é que “a racionalidade nos obriga a admitir a força de ambos conjunto de considerações e que de fato pode não existir nenhuma regra categórica que permita-nos traçar essa linha. Contudo, o que é necessário é o exercício do discernimento e o cultivo das virtudes necessárias para tal exercício. O fato de que os membros de uma comunidade precisem educar-se a si mesmos e educar os demais nessas e em outras virtudes, e de que essa educação leve um tempo, nos faz dar-se conta de que qualquer comunidade particular que exhibe certa racionalidade o faz só como resultado de uma ampla auto-educação nas virtudes da racionalidade prática e de que qualquer comunidade particular haverá feito mais ou menos progressos nessa classe de educação. Tem que emergir uma capacidade de discernimento”. Cf. Ibid., p.216.

professor da área de Humanidades chamado Dr. Rumpelstiltskin começa a direcionar seus trabalhos acadêmicos para a área de química, deturpando a verdade de tais teorias e levando muitos alunos a reproduzirem tais distorções. Neste contexto, a questão que emerge é a seguinte: deve-se ser tolerante e dar atenção ao Dr. Rumpelstiltskin? Para MacIntyre, a resposta

é que todos nós estamos tacitamente de acordo em condená-lo ao silêncio ignorando-o e entre as medidas que tomamos está excluí-lo de qualquer discussão que se leve a sério a verdade ou falsidade de certas teorias químicas particulares. As comunicações que prepara para expor em encontros científicos nunca são aceitas. Seus artigos em revistas e publicações não se publicam. Nas conferências públicas, se o moderador lhe conhece, é ignorado deliberadamente em torno de suas perguntas. Seus panfletos não se lêem, exceto para fazer piadas³⁰⁴.

Portanto, na perspectiva macintyreana, existem limites à tolerância, algo que, traduzido em termos políticos, contribui significativamente para o aprimoramento das relações entre Estado e comunidade. Isso porque faz parte da plataforma liberal que o Estado seja neutro em relação aos planos de vida de seus cidadãos, algo que MacIntyre considera positivo³⁰⁵. Porém, faz questão de frisar que isso não significa que os habitantes das comunidades regidas pelas virtudes tenham que aceitar o Estado impor a tolerância a seus modos de vida. Antes, a autonomia de uma comunidade “requer a liberdade de tomar decisões acerca de onde traçar a linha que separa as manifestações toleráveis das intoleráveis”³⁰⁶. Em outras palavras: se uma comunidade exclui de sua esfera pública alguém que deturpa, confunde e não contribui para o florescimento comunitário, como no caso do Dr. Rumpelstiltskin, não se deve aceitar que o Estado intervenha com quaisquer tipos de suportes legais para impor a tolerância.

Sendo assim, uma autêntica autonomia comunitária deve garantir a seus cidadãos o poder de excluir aqueles que, de alguma maneira, desviam as deliberações do âmbito da racionalidade. Neste afã, se a preocupação de MacIntyre é manter uma esfera pública racionalizada, um novo elemento surge de imediato, a saber: os habitantes das pequenas comunidades locais devem ficar alertas para não serem vítimas de muitas das retóricas dos representantes do mercado neoliberal, o que inclui não só administradores, mas sobretudo

³⁰⁴ Ibid., p.217.

³⁰⁵ No tocante à concepção de neutralidade do liberalismo, MacIntyre tem sido um ferrenho crítico no sentido de desmascarar que tal aspiração não passa de um engodo para a reprodução do próprio sistema. O discurso da neutralidade mascara inúmeras formas de dominação por parte do próprio liberalismo. Porém, o filósofo escocês acredita que o correto seria que o Estado fosse de fato neutro, e não apenas utilizasse de tal retórica para dominar.

³⁰⁶ Ibid., p.222.

políticos. Isso significa dizer que aqueles que habitam tais comunidades deverão aprender a rechaçar propostas medíocres e abusivas por meio do desenvolvimento da tolerância e intolerância como virtude:

A racionalidade das comunidades, quando é possível, é sempre um ganho, é o resultado de uma história em que se tem tido que superar dificuldades e obstáculos diversos. E a racionalidade dessas comunidades sempre está ameaçada por forças sedutoras e bastante poderosas nos amplos espaços da sociedade civil da modernidade avançada. A maioria dos processos de tomada de decisões racionais na vida diária tem lugar em ambientes onde indivíduos e grupos estão expostos mediante a tecnologia dos meios de comunicação, a uma informação excessiva que chega de muitos tipos diferentes de fontes de duvidosa procedência e freqüentemente equivocadas por sua condensação, e disseminadas em todo caso para estimular interesses de curto prazo (...) Os modos retóricos da discussão e da busca racional são profundamente incompatíveis com os modos retóricos da cultura comercial e política dominante³⁰⁷.

Torna-se claro, então, que o modelo de deliberação política defendido por MacIntyre ancora-se, em grande medida, em uma democracia radical esclarecida, algo amplamente diferente do que ocorre nas sociedades complexas do capitalismo avançado, em que grande parte dos sujeitos são transformados em meros consumidores passivos, tendo como única esfera de participação política votar em partidos ou políticos que acreditam representarem suas posições, mas que, na realidade, são controlados em grande medida pelas elites financeiras do sistema sociometabólico do capital. Contrariando tal concepção, MacIntyre propõe um modelo de participação cívica direta, pautada em cidadãos esclarecidos que atuam ativamente na formulação das políticas públicas da comunidade, potencializando assim o controle democrático pois, como bem observa o filósofo escocês, o que torna relevante os “encontros face a face, é que não podemos evadirmos da responsabilidade de nossas afirmações; nos fazemos merecedores de sermos escutados só na medida em que nós mesmos nos façamos responsáveis dessa forma”³⁰⁸.

Aqui, um elemento importante deve ser observado: um modelo de participação cívica ativa e direta como esta, só pode funcionar adequadamente no interior de pequenas comunidades nutridas pelas virtudes do reconhecimento da dependência, algo ainda vivo nas redes sociais rurais de camponeses e pescadores, comunidades acadêmicas, entre outras³⁰⁹. É no seio de tais organizações sociais que podemos encontrar os vínculos de

³⁰⁷ Ibid., p.223.

³⁰⁸ Ibid., p.222.

³⁰⁹ Quanto à possibilidade de implementação prática de uma ética das virtudes, MacIntyre argumenta que, numa concepção aristotélica, “um modo de elucidar o relacionamento entre as virtudes e a moralidade das leis é pensar no que consistiria, em qualquer época, fundar uma comunidade para realizar um projeto comum, realizar algum bem reconhecido como bem comum por todos os participantes do projeto. Como exemplos

solidariedade necessários para reconhecer a dependência e a vulnerabilidade e, dessa forma, aprender algo tanto sobre o bem individual de cada sujeito, como também sobre o bem comum comunitário³¹⁰:

Ao falar de aprender acerca do bem comum estou me referindo, como tratei anteriormente, da aquisição de um conhecimento prático; não a um domínio de um determinado conjunto de fórmulas teóricas, mas a capacidade de orientar-se em face a esse bem, incorporada na prática cotidiana. Estou insistindo que se aprende qual é esse bem comum e quais são os bens individuais, não por meio da reflexão teórica, mas em atividades cotidianas compartilhadas e na avaliação das alternativas que impõem essas atividades³¹¹.

Neste afã, pode-se dizer que chegamos a compreensão do que é o bem comum através da inserção nas práticas comunitárias, deliberando com os outros e aceitando os ensinamentos e disciplinas daqueles mais experientes e virtuosos. Isso significa dizer que aqueles que não desenvolverem a ética das virtudes, terão sérias dificuldades para julgarem seus desejos criticamente, o que resultará na incapacidade de reconhecer a vulnerabilidade e dependência. Logo, uma pessoa com tais características estaria vulnerável a desenvolver inúmeros vícios, como a inveja, avareza, egoísmo, entre outros.

Sendo assim, torna-se claro que ser educado pelas virtudes implica aprender com os demais acerca daquilo que contribui para o florescimento comunitário, o que inclui aqui a deliberação. É deliberando com os outros que se aprende a hierarquizar adequadamente os bens da vida. Isso é importante em mais um sentido: a proposta comunitária de MacIntyre encontra-se em radical oposição aos modelos de sociabilidades liberais implementados nas sociedades complexas, em que as crianças e jovens são educados para “tornar-se o tipo de pessoa para quem parece normal buscar vários bens, cada um adequado à sua própria

modernos de tal projeto, podemos pensar na fundação e na administração de uma escola, um hospital ou uma galeria de arte; no mundo antigo, os exemplos característicos teriam sido os de uma seita religiosa, ou de uma expedição, ou de uma cidade. Os que participassem de tal projeto jamais chegariam a ter dois tipos muito diferentes de costumes normativos. Precisariam dar valor – louvar como excelências – as qualidades do espírito e do caráter que contribuíssem para a realização de seu bem ou seus bens comuns. Isto é, precisariam reconhecer como virtudes certo conjunto de qualidades e como vícios o conjunto de defeitos correspondentes [...] A tábua de virtudes promulgada em tal comunidade ensinaria a seus cidadãos os tipos de atos que lhes renderiam mérito e honra; a tábua de delitos legais lhes ensinaria quais tipos de atos seriam considerados não somente maus, porém intoleráveis”. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.150-151.

³¹⁰ Torna-se claro a influência de Tomás de Aquino na noção de comunidade macintyreana, pois conforme afirma Jean-Pierre Torrell, na concepção do Aquinate, “a dimensão comunitária ou social é um dado inseparável do ser humano, e ele volta a isso frequentemente. Não é uma simples questão de comodidade social; mesmo as atividades mais pessoais e mais elevadas necessitam do concurso dos outros [...] Tomás não hesita em valorizar os benefícios da comunhão política, porque ela é o lugar de exercício privilegiado de virtudes como a amizade ou a justiça e, portanto, um lugar de crescimento humano” Cf. TORRELL, Jean-Pierre. **Santo Tomás de Aquino, mestre espiritual**. 1ª edição, São Paulo: edições Loyola, 2008, p.337-338.

³¹¹ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.135-136.

esfera, sem um bem supremo que confira unidade à vida³¹²”. Contrariando tal posição, MacIntyre entende que os bens individuais de cada cidadão, o que inclui os incapacitados, devem, a partir das deliberações racionais, serem hierarquizados e ordenados no intuito de convergirem para o bem comum de todos³¹³:

Não só se depende dos demais membros da comunidade para a consecução do bem comum, mas que também se depende dos outros indivíduos concretos para alcançar uma grande parte dos bens individuais. Disso se deduz que quando se reflete criticamente em comum sobre as crenças e conceitos compartilhados na prática, deve-se fazer de maneira que não se ponha em risco esse mútuo reconhecimento. Só sobre a base deste reconhecimento é possível garantir que as deliberações sejam realmente deliberações em comunidade, e não um exercício de confrontação de habilidades entre indivíduos com opiniões a serem enfrentadas, em que a discussão possa destruir o prestígio de uma determinada pessoa como membro da comunidade³¹⁴.

Portanto, reconhecer a dependência significa entender que os outros são as condições de possibilidade de abertura de oportunidades para a vida de qualquer um, ou seja, sem os outros não há florescimento nem individual, muito menos comunitário. Logo, é necessário sentar-se com eles e deliberar acerca do que é prioritário para uma boa vida em comum. Isso significa dizer que enquanto nas ordens sociais liberais grande parte dos cidadãos são excluídos das deliberações políticas, MacIntyre “tem como contrapartida uma noção da atividade política como um aspecto da atividade cotidiana de todo adulto que seja capaz de participar nela”³¹⁵. Logo, todos os habitantes da comunidade, desde os considerados com boa saúde física e mental até os incapacitados³¹⁶, são chamados a assumirem suas responsabilidades políticas na esfera pública:

O tamanho relativamente pequeno das comunidades, assim como os encontros face a face, são elementos necessários para o alcance compartilhado dos bens comuns de quem participa na deliberação racional necessária para manter as

³¹² Id., **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.337.

³¹³ É importante tornar claro que MacIntyre não defende um modelo comunitário fechado, estático, em que os indivíduos estão totalmente presos aos ditames da comunidade. Antes o próprio filósofo faz questão de frisar que o fato de os sujeitos terem de “procurar sua identidade moral dentro de comunidades como a da família, do bairro, da cidade e da tribo não implica que o eu tenha de aceitar as *limitações* morais da particularidade dessas formas de comunidade” Cf. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.221. Para MacIntyre, as atividades e práticas comunitárias estão sempre abertas ao questionamento e à justificação racionais. Todos os habitantes da comunidade devem sempre oferecer justificativas racionais tanto para os seus questionamentos como também para suas ações.

³¹⁴ Id., **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.161.

³¹⁵ Ibid., p.141.

³¹⁶ Conforme já apontado, MacIntyre entende que aqueles com incapacidades extremas também participam ativamente das considerações políticas da comunidade por meio de representantes devidamente reconhecidos por possuírem dois elementos: uma intensa amizade para com tais aflitos e terem desenvolvido as virtudes do reconhecimento da dependência.

redes de reciprocidade; mas quando faltam as virtudes da justa generosidade e a deliberação comum, as comunidades são sempre propensas a corromperem-se³¹⁷.

Na perspectiva macintyreana, uma comunidade esclarecida deve contar necessariamente com as deliberações públicas como forma de se racionalizar a política, corrigindo erros e equilibrando conflitos, pois é a justificação racional das práticas o lócus da autoridade. Neste sentido, um dos elementos importantes para se evitar conflitos³¹⁸ reside na justa distribuição dos bens econômicos e sociais, pois “a desigualdade em si mesma tende a produzir conflitos de interesses, e torna difícil que os indivíduos entendam suas relações sociais em termos de bem comum”³¹⁹. Logo, torna-se claro que uma comunidade pautada na ética das virtudes terá que colocar os bens externos, como dinheiro, poder, riquezas naturais etc, a serviço dos bens sociais e morais³²⁰. Portanto,

deve haver uma limitação voluntária da mobilidade do trabalho, com o fim de proteger a continuidade e a estabilidade das famílias e de outras instituições; terá que haver uma inversão especial, talvez até mesmo desproporcional de um ponto de vista puramente econômico, na educação das crianças que não são produtivas economicamente. Na medida em que seja possível, todos os membros da comunidade terão que voltar-se para levar adiante os trabalhos mais tediosos e arriscados, de maneira que se evite outra forma de desigualdade social que perturbe a ordem³²¹.

Sendo assim, MacIntyre tem sido enfático que tais redes sociais devem ser pequenas e, mais importante, “não promovam o crescimento econômico e requeiram um

³¹⁷ Ibid., p.142.

³¹⁸ Nesse aspecto, Helder Buenos Aires de Carvalho argumenta que, na visão do escocês, é necessário que as comunidades “sejam pequenas para permitir o amplo debate deliberativo entre seus membros e os encarregados dos negócios comuns e públicos, de tal forma que haja uma participação ampla, sem deixar ninguém do qual podemos aprender algo, ou seja, da qual ninguém seja excluído [...] Esse tipo de comunidade política se diferencia da política do Estado-nação moderno, primeiro, por não haver uma compartimentalização da atividade política, como acontece nas sociedades avançadas” Cf. CARVALHO, Comunitarismo, política das virtudes, democracia radical e revolução em Alasdair MacIntyre: notas de um estudo exploratório. IN: Daniel Tourinho Peres. (Org.) **Justiça, Virtude e Democracia**. Salvador, BA: Quarteto Editora, 2006, p.143-144.

³¹⁹ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago: Open Court, 1999, p.144.

³²⁰ Note-se que novamente a concepção de comunidade macintyreana é contrária aos modelos econômicos e sociais da modernidade liberal. De acordo com MacIntyre, em tal comunidade não pode haver grandes disparidades sociais, ou melhor, deve-se combater de modo ostensivo as desigualdades econômicas a fim de evitar, em grande medida, conflitos sociais. Algo contrário ocorre nos países capitalistas liberais contemporâneos, em que uma exígua minoria controla grande parte das riquezas materiais da sociedade como um todo. Segundo o filósofo escocês, ‘as normas necessárias para a manutenção de uma comunidade baseada nas redes de reciprocidade são normas mais próprias de utopia e muito pouco frequentes fora dela. Entretanto, MacIntyre observa que procurar viver de acordo com as normas próprias de utopia não é utópico’. Cf. Ibid., p.145.

³²¹ Ibid., p.145.

isolamento considerável e proteção contra as forças geradas pelos mercados externos”³²². Isso por si só as torna modelos sociais em radical oposição às sociedades complexas ancoradas nos vícios característicos de uma economia de mercado global. Logo, é de se esperar que vivam, em grande medida, à margem do sistema sociometabólico do capital, sabendo utilizar a tolerância e a intolerância quando necessário. Aqui, a rede de virtudes terá como função primordial fornecer os instrumentos necessários para se resistir aos imperativos sistêmicos do capital³²³.

Porém, sob outro ângulo, é preciso frisar que diante dos inúmeros ataques que as comunidades vêm sofrendo diariamente – como, por exemplo, saques de riquezas naturais, expulsões, deterioração do meio ambiente, entre outras violências – apenas a ética das virtudes pode não ser suficiente para enfrentar os problemas que tais minorias enfrentam³²⁴. Neste caso, é preciso encontrar mais suportes que protejam as comunidades das forças econômicas e políticas do mundo liberal contemporâneo. É necessário caracterizar até que ponto a tradição liberal pode oferecer novos suportes para tais minorias, ou seja, precisamos testar uma teoria liberal que forneça os mecanismos institucionais imprescindíveis para o fortalecimento da ética das virtudes e, assim, potencialize as lutas por reconhecimento e resistência.

³²² Ibid., p.145.

³²³ De acordo com Helder Buenos Aires de Carvalho, “essas pequenas comunidades não podem aspirar alcançar os níveis de desenvolvimento tecnológico e econômico da modernidade capitalista avançada porque isto significaria renunciar ao bem comum delas; o conflito entre essas comunidades locais e a ordem econômica global é um conflito entre concepções rivais do bem comum, tanto na teoria como na prática”. Cf. CARVALHO, Hélder B. A. de. Comunitarismo, política das virtudes, democracia radical e revolução em Alasdair MacIntyre: notas de um estudo exploratório. IN: Daniel Tourinho Peres. (Org.) **Justiça, Virtude e Democracia**. Salvador, BA: Quarteto Editora, 2006, p.145.

³²⁴ Nesse contexto, é interessante observar o questionamento feito por Sharkey de que mesmo o filósofo escocês reconhecendo parcialmente a natureza da cidadania moderna, este ainda deixa vago o grau de autonomia ético-política que o tipo de comunidade por ele preconizado poderia ter num ambiente eminentemente liberal: “Se não há uma autonomia consistente, então o tipo de comunidade seria necessariamente *parasita* da ordem sociopolítica liberal que a circunda, se beneficiando de sua proteção, mas sofrendo sua influência. Nesse sentido, MacIntyre não poderia ser excessivamente crítico do liberalismo ou do Estado liberal, pois parece que estes fornecem as melhores condições para a existência desse tipo de comunidade. O resultado desse raciocínio parece ser a acusação de que MacIntyre é, e não pode deixar de sê-lo, *cúmplice* do liberalismo que ele rejeita”. Cf. SHARKEY, R. Vertus. Communautés et politique: la philosophie morale d’Alasdair MacIntyre. **Nouvelle Revue Theologique**, Paris: V.123, n.1, 2001, p. 74.

3 – A proposta de Will Kymlicka de uma teoria multicultural dos direitos das minorias

Não há dúvidas de que a globalização encurtou espaços, aumentou fluxos comunicacionais, aproximou povos, diversificou nações. Neste contexto, o pluralismo cultural tornou-se uma das principais características do “avanço” das sociedades ocidentais complexas. Porém, tais mudanças potencializaram velhos problemas, bem como fizeram emergir novos. De um lado, as marcas da colonização deixaram consequências devastadoras para inúmeras culturas nos países colonizados. De outro, o aumento do fluxo migratório desencadeou violentos conflitos e preconceitos para com imigrantes e refugiados. Em suma, grande parte dos acontecimentos que marcaram a formação do mundo moderno, acirram os problemas entre minorias e majorias culturais de forma a tornar os conflitos etnoculturais ainda mais intensos³²⁵.

Desde então, temas relevantes têm sido alvo de lutas por reconhecimento por parte das minorias culturais, como é o caso das reivindicações territoriais, autonomia regional, direitos linguísticos, divisão do poder legislativo entre os governos centrais e locais, currículo educativo e o tipo de história a ser narrada para as crianças, os direitos ao autogoverno, dentre outras questões. É justamente neste cenário que emerge Will Kymlicka, filósofo canadense cujas pesquisas tem lhe proporcionado um destaque internacional ao procurar fundamentar uma teoria liberal dos direitos das minorias³²⁶. De acordo com Kymlicka, grande parte da tradição política ocidental relegou a segundo plano

³²⁵ Em se tratando dos movimentos que marcaram a formação das Nações modernas e de seus conflitos nos inícios da modernidade, Eric Hobsbawm chama atenção que “na perspectiva da ideologia liberal, a nação (isto é, a grande nação viável) representava o estágio de evolução alcançado na metade do século XIX; (...) a “outra face da moeda” foi portanto, e logicamente, a assimilação de comunidades e povos menores aos maiores”. Cf. HOBBSAWM, Eric. **Nations and Nationalism since 1780**. 2ª Ed, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.39.

³²⁶ Neste ponto específico, torna-se relevante clarear o conceito de “multiculturalismo” que Kymlicka opera, na medida em que este tem sido vastamente utilizado por inúmeros pesquisadores. Para o filósofo canadense, “algumas pessoas empregam o termo “multicultural” de uma maneira ainda mais ampla, para englobar uma extensa gama de grupos sociais não étnicos que, por diversas razões, tem sido excluído ou marginalizado do núcleo majoritário da sociedade. Este uso é particularmente frequente nos Estados Unidos, onde os partidários de um currículo “multicultural” estão frequentemente aludindo aos esforços para inverter a exclusão histórica de grupos como os incapacitados, os gays e as lésbicas, as mulheres, a classe trabalhadora, os ateus ou os comunistas [...] Tudo isso põe em relevo a complexidade do termo “cultura”. Muitos destes grupos têm uma cultura distinta em um dos sentidos habituais do termo; a saber, quando “cultura” se refere a distintos costumes, perspectivas ou *ethos* de um grupo ou uma associação; por exemplo, quando se fala de uma “cultura gay” ou inclusive de uma “cultura burocrática” [...] De minha parte, emprego os termos cultura (e “multicultural”) em um sentido diferente. Me centrarei no tipo de “multiculturalismo” derivado das diferenças nacionais e étnicas [...] Utilizo “cultura” como sinônimo de “nação” ou “povo”; ou melhor, como uma comunidade intergeracional, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um território ou uma pátria determinada e compartilha uma linguagem e uma história específicas” Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.18.

os problemas inerentes às minorias culturais por acreditarem que apenas a ênfase nos direitos humanos, por meio da garantia de direitos civis e políticos a todos de maneira universal, resolveria os conflitos.

Seguindo tal receita, muitos governos trataram de pautar suas agendas políticas sob uma plataforma homogeneizante, no sentido de que ao garantirem constitucionalmente direitos individuais como liberdade de expressão, associação, consciência, dentre outros, já estariam resolvendo os problemas das minorias de modo a não ser necessário qualquer direito especial para culturas minoritárias específicas. Assim, fundados sob uma concepção de igualdade individual abstrata, tanto governos como instituições, como é o caso das Nações Unidas, acabaram por reduzir drasticamente as referências a direitos das minorias de suas resoluções. Porém, o problema é que os procedimentos fundados nos direitos humanos tradicionais mostraram-se incapazes de resolver os conflitos envolvendo as minorias culturais, pois

o direito a liberdade de expressão não nos diz qual é a política linguística adequada; o direito a votar não nos diz como as fronteiras políticas devem ser demarcadas ou como deveriam distribuir-se os poderes entre os distintos níveis de governo; o direito a mobilidade e livre circulação nada nos diz sobre como deve ser uma política adequada de imigração e nacionalização. Estas questões tem sido deixadas aos procedimentos habituais de tomada de decisões majoritárias de cada Estado³²⁷.

Ainda neste contexto, um exemplo paradigmático da ineficácia dos direitos humanos tradicionais quanto à proteção das minorias pode ser observado nos problemas relacionados com as políticas internas de migração e assentamentos implementadas por muitos Estados. Nestes casos, o direito humano básico à mobilidade individual no interior dos Estados Multinacionais tem causado sérios problemas para muitas comunidades locais que se consideram invadidas pela cultura majoritária. Ainda mais grave tem sido as políticas de assentamento às quais tem sido utilizadas propositalmente como uma arma contra as minorias nacionais, “tanto para abrir o acesso aos recursos naturais de seu território, como também para travar-lhes o poder político, convertendo-as em uma minoria dentro de seu próprio território nacional”³²⁸.

Portanto, na perspectiva de Kymlicka, torna-se urgente a fundamentação de uma teoria liberal dos direitos das minorias que possa servir de suplementação aos princípios

³²⁷ Ibid., p.05.

³²⁸ Id., **Politics in the Vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.73.

tradicionais dos direitos humanos, ou melhor, tornar possível uma teoria omniabarcadora da justiça que consiga elencar de maneira equitativa e congruente, tanto os direitos individuais invioláveis e inegociáveis como por exemplo, a liberdade de expressão, liberdade de consciência, etc, como também os direitos diferenciados em função do grupo³²⁹. Neste ponto, torna-se necessário frisar a observação de Kymlicka de que a preocupação central não reside em “escolher entre os direitos das minorias e os direitos humanos, nem de dar prioridade de uns sobre os outros, mas, de abordá-los de forma conjunta como componentes de igual importância da justiça nos países etnoculturalmente plurais”³³⁰.

3.1 – *Estados Nacionais, Estados Poliétnicos e os Direitos de cidadania diferenciada em função do grupo*

Na atualidade, diversas são as formas de vida humana que habitam grande parte das Nações do mundo. Entre tais culturas, existem evidentemente aquelas majoritárias e as minoritárias, sendo que as últimas podem gozar de tal “status” por diversas razões, a saber: em muitos casos, foram resultado de uma incorporação forçada conforme demonstraram inúmeros estudos contemporâneos acerca da colonização³³¹, como também podem ser oriundos da imigração voluntária ou involuntária no caso dos refugiados. Neste contexto, é relevante observar que tais “diferenças na forma de incorporação afetam a natureza dos

³²⁹ De acordo com Daniel B. Maldonado, Kymlicka acredita que “a visão liberal ortodoxa frente a cultura é incapaz de acomodar adequadamente a diversidade cultural. Sustenta que a relação entre as comunidades culturais e o Estado não deve ser igual àquela que existe entre o Estado e os grupos religiosos, como tradicionalmente se tem argumentado. O Estado não pode ser neutro frente às comunidades culturais, como é frente às comunidades religiosas. Se não pode ser culturalmente neutro, o liberalismo não pode exigir que o Estado chegue a ser”. Cf. MALDONADO, Daniel B. **La Constitución Multicultural**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2006, p.67.

³³⁰ KYMLICKA, Will. **Politics in the Vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.82.

³³¹ No tocante às formas de violências implementadas no período da colonização, estas foram vigorosamente explicitadas na magnífica obra de Eduardo Galeano, intitulada “*Open Veins of Latin America*”. De acordo com Galeano, além dos negros que foram arrebatados de suas aldeias africanas para trabalhar no Brasil e nas Antilhas, algumas “investigações recentes melhor fundamentadas, atribuem ao México pré-colombiano uma população que oscila entre 30 e 37 milhões, e se calcula que havia um número parecido de índios na região andina; na América Central, entre 10 e 13 milhões de habitantes. Os índios das Américas somavam não menos que 70 milhões, ou talvez mais, quando os conquistadores estrangeiros apareceram no horizonte; um século e meio depois estavam reduzidos tão só a 3,5 milhões (...) Em três séculos, a montanha rica de Potosí consumiu 8 milhões de vidas. Os índios eram arrancados das comunidades agrícolas e, com a mulher e os filhos, impelidos rumo à montanha. De cada dez que eram levados para os altos páramos gelados, sete jamais voltavam”. Cf. GALEANO, Eduardo. **Open Veins of Latin America**. New York: Monthly Review Press, 1997, p.38-39.

grupos minoritários e o tipo de relações que estes desejam com a sociedade à qual fazem parte³³²”.

Assim, para Kymlicka existem dois modelos de diversidade cultural: as minorias nacionais e os grupos étnicos. Os primeiros são aqueles que já dispunham de um território e autogoverno próprio, mas que foram incorporados de alguma forma a um Estado amplo. Quanto aos segundos, são provenientes dos diversos tipos de imigração, e buscam algum tipo de reconhecimento de sua diferença cultural junto a sociedade à qual desejam integrar-se, de modo que seu objetivo “não é converter-se em uma Nação separada e autogovernada paralela à sociedade a que fazem parte”³³³. Portanto, mesmo que ambos sejam minorias no interior de um Estado já consolidado, são diferentes em sua constituição identitária³³⁴.

Com base nessa diversidade cultural, podem existir Estados Multinacionais e Estados Poliétnicos, não implicando contradição se os dois vierem a estar juntos no mesmo espaço. No caso dos Estados Multinacionais, estes são caracterizados por aqueles países que contêm em seu interior mais de uma nação, sendo que o conceito de nação que Kymlicka opera “significa uma comunidade histórica, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um território ou uma terra natal determinada e que compartilha uma língua e cultura diferenciadas”³³⁵. Aqui, a ideia de nação proposta pelo autor entrelaça-se com o sentido sociológico de povo ou pequenas comunidades que acabam por formar o que o autor chama de minorias nacionais³³⁶.

Portanto, atualmente existem vários Estados Multinacionais na medida em que são constituídos por inúmeras culturas distintas que foram incorporadas de diversas formas, mas que foram ganhando diferentes níveis de “status” político ao longo do tempo, como é o caso dos Estados Unidos que, ao anexar “Texas, Novo México e Califórnia depois da guerra mexicana de 1846-1848³³⁷”, acabou por incorporar os índios americanos, os portorriquenhos, os descendentes mexicanos, entre outros povos que já se encontravam lá. Neste contexto, torna-se relevante observar que grande parte destes povos, ou melhor, nações na perspectiva de Kymlicka, não tem como objetivo estabelecer uma secessão

³³² KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.10.

³³³ *Ibid.*, p.11.

³³⁴ Neste contexto, é importante frisar que a presente pesquisa não tem como objetivo analisar a forma de abordagem de Kymlicka em relação aos grupos étnicos, mesmo que em alguns momentos seja necessário referir-se aos direitos poliétnicos prescritos pelo autor. Antes, pretende-se investigar a proposta do autor apenas em relação às minorias nacionais, a saber: aquelas comunidades intergeracionais que tem origens históricas e territoriais de longa data no interior de um Estado Nacional.

³³⁵ *Ibid.*, p.11.

³³⁶ Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.11.

³³⁷ *Ibid.*, p.11.

abandonando a federação³³⁸. Antes, lutam no intuito de “renegociar os termos desta para alcançar um maior nível de autonomia”³³⁹.

Já os Estados Poliétnicos têm em sua constituição identitária um amplo pluralismo cultural oriundo do grande número de imigrantes e refugiados que abandonaram voluntariamente ou involuntariamente suas raízes culturais. Tais Estados sofreram diversas mutações desde sua gênese, abandonando o modelo de angloconformidade³⁴⁰ em relação aos imigrantes por um modelo mais tolerante e pluralista, como é o caso de países como Canadá, Estados Unidos e Austrália, que passaram a ampliar o leque de liberdades básicas dos imigrantes, permitindo inúmeras práticas como, por exemplo, rituais religiosos, indumentária, festivais culturais, alimentação, associações de bairro, etc. Neste cenário, nota-se mais claramente o sentido da distinção feita por Kymlicka entre minorias nacionais e grupos étnicos, pois

os grupos imigrantes nem são “nações” nem ocupam terras natais, sua especificidade se manifesta fundamentalmente em sua vida familiar e nas associações voluntárias, algo que não entra em contradição com sua integração institucional. Tais grupos participam nas instituições pública(s) da (s) cultura(s) dominante(s) e se expressam na(s) língua(s) dominante(s). Por exemplo, na Austrália e nos Estados Unidos, os imigrantes (a exceção das pessoas idosas) devem aprender o inglês para ganhar a cidadania; Ademais, o inglês é uma das assinaturas obrigatórias na escolarização infantil. No Canadá, devem aprender qualquer das duas línguas oficiais, francês ou inglês³⁴¹.

Neste caso, tem-se o que Kymlicka denomina “polietnicidade”, ou seja, grupos étnicos formados por um grande número de indivíduos ou famílias agregadas muitas vezes de forma desorganizadas no interior de um Estado amplo. Tais grupos, ao contrário de muitas minorias nacionais, não pretendem instaurar uma sociedade paralela. Antes, têm como objetivo ampliar o reconhecimento de seus costumes tradicionais na expectativa de integrar-se de uma maneira harmônica à nova cultura à qual estão inseridos. Contudo, neste ponto Kymlicka faz questão de observar que, por falta de uma fundamentação mais

³³⁸ De acordo com Kymlicka, “a maioria destes grupos foram adquirindo um status político especial à medida que iam sendo incorporados. As tribos indígenas foram reconhecidas como ‘nações internas dependentes’, com seus próprios governos, tribunais e direitos estabelecidos mediante tratados; Porto Rico é uma *commonwealth* e Guam um ‘protetorado’. Cada um destes povos está federado com a organização política estadunidense e goza de especiais competências de autogoverno”. Cf. *Ibid.*, p.12.

³³⁹ *Ibid.*, p.12.

³⁴⁰ Para Kymlicka, antes de 1960, esperava-se que os imigrantes que chegassem a países como Austrália, Canadá e Estados Unidos, “abandonassem sua herança distintiva e se assimilassem totalmente às pautas culturais existentes, o que se conhece como modelo imigratório de ‘angloconformidade’. Cf. *Ibid.*, p.14.

³⁴¹ *Ibid.*, p.14-15.

adequada de uma teoria liberal dos direitos das minorias, tais grupos étnicos tem sido alvos de violências, bem como têm sofrido enormes dificuldades em integrar-se.

Portanto, muitos países são multinacionais e poliétnicos ao mesmo tempo³⁴². Porém, poucos estão preparados para admitir tal situação. Os Estados Unidos, neste caso específico, servem de exemplo paradigmático, pois “praticamente todo mundo admite que o país é poliétnico, mas dificilmente se aceita que é também multinacional e que suas minorias nacionais estabelecem reivindicações concretas de direitos culturais e autogoverno”³⁴³. Já o inverso tem ocorrido em países como a Bélgica, que reluta em aceitar sua polietnicidade, o que tem dificultado sua relação com os imigrantes³⁴⁴. Enfim, tem sido um verdadeiro desafio para os Estados modernos adotarem uma agenda política multicultural que reconheça e fomente oficialmente, ao mesmo tempo, o apoio aos imigrantes e a proteção das pequenas comunidades historicamente constituídas.

Entre tais desafios, encontra-se a própria definição de grupos nacionais ou minorias nacionais. De acordo com Kymlicka, ambos não podem e não devem ser caracterizados a partir da raça ou ancestralidade, mesmo que, em alguns casos, certos grupos nacionais definam a si mesmos a partir dos laços sanguíneos³⁴⁵. Aqui, a preocupação do autor centra-se nos perigos de que definições de pertencimento nacional fundados na raça ou ancestralidade adquiram conotações segregatórias e arbitrárias, como é o caso dos *afrikans* no Sul da África³⁴⁶. Justamente por isso é que Kymlicka enfatiza o fato de que, ao falar de minorias nacionais, está se referindo a grupos culturais e, sendo assim,

uma das provas de estar na presença de uma concepção liberal de direitos das minorias é que esta define pertença nacional em termos de integração em uma comunidade cultural e não nos ancestrais. Em princípio, pertença nacional

³⁴² Segundo Kymlicka, “estas etiquetas têm certamente menos popularidade que o termo ‘multicultural’, mas este último termo pode ser confuso, precisamente por causa de sua ambiguidade, que não permite diferenciar entre o multinacional e o poliétnico. Tal ambiguidade fez com que o governo canadense fosse imerecidamente criticado por sua política de ‘multiculturalismo’, termo eleito pelo governo para descrever a política que se empenhou a impulsionar a partir de 1970, política encaminhada a fomentar a polietnicidade e não a assimilação dos imigrantes [...] Visto que o termo ‘multicultural’ gera tais confusões, usaremos os adjetivos ‘multinacional’ e ‘poliétnico’ para se referir às duas principais formas de pluralismo cultural”. Cf. *Ibid.*, p.17.

³⁴³ *Ibid.*, p.22.

³⁴⁴ Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.22.

³⁴⁵ Neste caso específico, “o caso mais óbvio é a Alemanha. O pertencimento à Nação Alemã é determinado pelos ancestrais e não pela cultura. Em consequência disso, as pessoas etnicamente alemãs que tem vivido sua vida na Rússia, que não falam uma palavra em alemão, têm direito automático à cidadania alemã, enquanto pessoas de etnia turca que têm vivido toda sua vida na Alemanha e que estão completamente assimilados a cultura alemã, não podem obter cidadania” Cf. *Ibid.*, p.23.

³⁴⁶ “A ideia de nação dos *afrikans* no Sudáfrica também se baseia nos ancestrais. Fundados nisto, tentaram proibir matrimônios entre pessoas de diferentes raças e excluíram os filhos de tais matrimônios”. Cf. *Ibid.*, p.23.

deveria estar aberta a todos aqueles que, independentemente de sua raça ou sua cor, estejam dispostos a aprender a língua e a história da sociedade e a participar em suas instituições políticas e sociais³⁴⁷.

Portanto, um dos grandes desafios do multiculturalismo é manter uma concepção aberta de pertencimento nacional de forma a acomodar as diferenças, sejam minorias nacionais ou grupos étnicos de maneira estável. Para isso, as democracias liberais têm criado inúmeros mecanismos, por exemplo, garantir a liberdade de associação, de culto, de expressão no sentido de manter e proteger as diferenças grupais³⁴⁸. Tais direitos, tem ampliado as condições de possibilidade para a emergência de novas associações civis, bem como grupos políticos organizados nas lutas cotidianas em prol de reconhecimento e redistribuição.

Entretanto, para Kymlicka ainda é necessário o estabelecimento de medidas especiais voltadas para a proteção das minorias nacionais e étnicas, ou melhor, é relevante a criação de direitos de cidadania diferenciada em função do grupo. Neste caso, é preciso salientar que, nessa proposta, tais direitos existem sob três formas, a saber: direitos de autogoverno, direitos poliétnicos e direitos especiais de representação. Os três juntos pretendem proteger as diversas minorias do poder econômico e político da sociedade à qual estão inseridos.

Assim, os direitos de autogoverno garantem às minorias nacionais um certo poder de autodeterminação, de forma a assegurar o pleno desenvolvimento de suas culturas de acordo com os interesses locais de seus integrantes, sem que seja necessário uma luta pela secessão³⁴⁹. Neste contexto, um dos mecanismos utilizados para o reconhecimento do autogoverno tem sido o federalismo. Este tem operado no sentido de repartir os poderes em subunidades regionais, possibilitando, assim, que minorias nacionais se transformem em majorias no interior de suas respectivas subunidades³⁵⁰. “Diante destas circunstâncias, o

³⁴⁷ Ibid., p.23.

³⁴⁸ Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.26.

³⁴⁹ De acordo com Kymlicka, “o direito dos grupos nacionais à autodeterminação está reconhecido (com certos limites) no direito internacional. Segundo a Carta das Nações Unidas, ‘todos os povos têm o direito a “autodeterminação”. Porém, as Nações Unidas não têm definido o que são ‘povos’ e geralmente têm aplicado o princípio da autodeterminação só às colônias do ultramar, não às minorias internas, incluindo os casos em que estas últimas tenham estado submetidas ao mesmo tipo de colonização e conquista das primeiras. Esta limitação da autodeterminação das colônias do ultramar (conhecida como a ‘tese da água salgada’) é considerada, no geral, uma limitação arbitrária e muitas minorias nacionais insistem que também são ‘povos’ ou ‘nações’ e que, como tais, têm direito a autodeterminar-se”. Cf. Ibid., p.27.

³⁵⁰ Para Kymlicka, uma das grandes dificuldades do federalismo consiste em conseguir manter um equilíbrio entre a centralização e a descentralização. O caso do Canadá é exemplar, pois “ainda que a maioria dos quebequenses sejam partidários de uma maior descentralização de poderes, a maioria dos canadenses ingleses preferem um governo central mais forte. Portanto, um dos desafios que enfrenta o Canadá é encontrar uma forma aceitável de ‘federalismo assimétrico’ que garanta a Quebec competências não outorgadas a outras

federalismo pode oferecer um amplo governo a uma minoria nacional, garantindo sua capacidade de tomar decisões em determinadas esferas sem sofrer o rechaço da sociedade global”³⁵¹.

Além do federalismo, muitos governos têm garantido um pequeno espaço de autogoverno às minorias nacionais por meio de reservas territoriais, como ocorre com os índios norte-americanos. Neste caso, o governo federal tem transferido diversas competências aos conselhos tribais, de forma que as tribos indígenas “vem aumentando seu controle sobre a saúde, a educação, o direito familiar, a polícia, a justiça criminal e o aproveitamento dos recursos”³⁵². Porém, mesmo com alguns ganhos, as dificuldades desse modelo de autogoverno indígena têm aumentado enormemente pois, de um lado, as reivindicações das diferentes tribos tem sido amplamente díspares, dificultando assim qualquer unidade social dos grupos envolvidos; de outro, elas vivem numa constante tensão com os governos e elites econômicas locais.

Neste cenário, é necessário salientar que enquanto os grupos nacionais têm tido dificuldades em relação ao autogoverno, os grupos de imigrantes têm encontrado entraves no tocante aos direitos poliétnicos, como é o caso dos judeus ortodoxos nos Estados Unidos, que têm tido problemas no serviço militar por conta do uso da *yarmulke*. O mesmo pode ser dito acerca dos desafios que as jovens mulçumanas têm enfrentado na França, no tocante às normas da indumentária escolar³⁵³. Tal constatação, na perspectiva de Kymlicka, acaba por tornar urgente a criação de direitos especiais de representação, na medida em que

nas democracias ocidentais há uma crescente preocupação porque o processo político não é “representativo” no sentido de que não consegue refletir a diversidade da população. Na maioria destes países, os legislativos estão dominados por homens brancos, de classe média, que não padecem nenhuma incapacidade. Considera-se que um processo mais representativo deveria incluir membros de minorias étnicas e raciais, mulheres, pobres, incapacitados, etc...A representação insuficiente dos grupos historicamente desfavorecidos é hoje um fenômeno geral³⁵⁴.

províncias. Outros Estados federais enfrentam problemas similares [...] O federalismo pode servir unicamente como mecanismo para o autogoverno se a minoria nacional constitui uma maioria em uma das subunidades federais, como acontece com os quebequeses em Quebec. Não é este o caso da maioria dos povos indígenas da América do Norte, no geral minoritários em número e com comunidades frequentemente dispersas ao longo de suas fronteiras estatais e provinciais. Ademais, com escassas exceções (como os navajos), nenhum novo traçado de fronteiras destas subunidades federais criaria um Estado, província ou território com a maioria indígena. No século XIX havia sido possível criar um Estado ou uma província dominados por uma tribo indígena, mas, dada a massiva influência de colonos, desde então, tal coisa é na atualidade praticamente inconcebível”. Cf. *Ibid.*, p.28-29.

³⁵¹ *Ibid.*, p.28.

³⁵² *Ibid.*, p.30.

³⁵³ Cf. *Ibid.*, p.31.

³⁵⁴ *Ibid.*, p.32.

Portanto, a criação de tais direitos (autogoverno, poliétnicos e representação), além de procurar corrigir déficits históricos para com as diversas minorias, poderia servir, como no caso dos direitos especiais de representação, “como resposta a algumas desvantagens ou barreiras sistêmicas presentes no processo político, que impedem que as opiniões e os pareceres do grupo em questão, estejam devidamente representados”³⁵⁵. Porém, a criação desses direitos é bem mais complexa do que se imagina, na medida em que tensões ocorrerão necessariamente, por exemplo, “um grupo oprimido, como o dos incapacitados, pode aspirar a uma representação especial, mas não ter base para reivindicar direitos de autogoverno ou direitos poliétnicos³⁵⁶”. Assim, a justificação desses direitos passa pela fundamentação da relação entre direitos individuais e direitos diferenciados em função do grupo, o que requer uma discussão das tensões existentes entre liberdade e cultura.

3.2 - Liberdade e Cultura: o dilema entre restrições internas e proteções externas.

Fundamentar uma teoria liberal dos direitos das minorias requer que se leve em conta um dos princípios básicos do liberalismo: a autonomia individual dos sujeitos. Neste caso, uma das dificuldades de tal empreitada reside no fato de que, entre as inúmeras culturas existentes, muitas não endossam valores liberais. Antes, perseguem e violam liberdades básicas sob as quais estão assentadas as premissas liberais. Tal postura gera, de imediato, uma tensão entre liberdade e cultura no seio da tradição liberal, pela maneira como esta concebe o conceito de liberdade.

Na perspectiva liberal, as pessoas são livres para elegerem seus próprios planos de vida de acordo com os valores que endossam, de modo que não compete ao governo intervir no sentido de apontar o que leva à vida boa. Neste sentido, mesmo que alguns errem nas escolhas do que é importante para suas vidas, isto apenas reforça o valor da liberdade, a saber: que somos livres para deliberar racionalmente acerca de nossas concepções do bem, revisando até que ponto merecem ou não nossa adesão, ou seja, nossas crenças sobre o bem são falíveis e poderemos, em algum momento, precisar revisá-las. Portanto, na perspectiva de Kymlicka, para levarmos

³⁵⁵ Ibid., p.32.

³⁵⁶ Ibid., p.33.

uma vida boa temos duas condições prévias. A primeira é que conduzamos nossa vida a partir de dentro, de acordo com nossas convicções sobre o que é que dá valor à vida. Por conseguinte, os indivíduos devem ter os recursos e as liberdades necessárias para guiar suas vidas segundo suas crenças sobre o valor, sem temer a discriminação ou o castigo. Daí vem a tradicional preocupação liberal pela privacidade individual, assim como sua oposição as imposições morais. A segunda condição prévia é que somos livres para questionar estas crenças, para examiná-las à luz de qualquer informação, exemplo ou argumento que nossa cultura possa nos proporcionar. Assim, os indivíduos devem ter as condições necessárias para adquirir consciência dos diversos pontos de vista sobre a vida boa, assim como a capacidade para examiná-los de maneira inteligente. Daí a não menos tradicional preocupação liberal pela educação e pela liberdade de expressão e associação. Estas liberdades nos permitem julgar o que é valioso e conhecer outras formas de vida³⁵⁷.

Assim, para Kymlicka, uma sociedade liberal, além de garantir, por meio do Estado, uma segurança necessária para que as pessoas possam formar e revisar suas próprias concepções do bem sem risco à sua integridade física, intelectual, etc, precisa proporcionar às pessoas, o acesso à “informação sobre outros estilos de vida (através da liberdade de expressão) e, de fato, exigir que as crianças conheçam outros estilos de vida (através da escolarização obrigatória)”³⁵⁸. Enfim, um dos pilares que sustenta tal tradição é o fato dos sujeitos terem a segurança de que podem se distanciar de seus fins atuais, questioná-los e abandoná-los se for o caso, sem dano algum à sua pessoa.

Portanto, partindo desse modelo de liberalismo, Kymlicka entende que tal concepção de liberdade individual só pode efetivar-se no interior do que denomina culturas societais, ou seja, uma cultura que proporciona “a seus membros diversas formas de vida significativas através de todo o conjunto de atividades humanas, incluindo a vida social, educativa, religiosa, recreativa e econômica, abarcando as esferas pública e privada”³⁵⁹. Neste afã, as culturas societais geralmente se encontram delimitadas territorialmente, compartilhando uma língua, instituições e práticas comuns. Deste modo, em um mesmo país podem conviver ao mesmo tempo diversas culturas societais³⁶⁰, na medida em que, em vários países, diversos grupos foram “anexados” durante a colonização.

³⁵⁷ Ibid., p.81.

³⁵⁸ Ibid., p.82.

³⁵⁹ Ibid., p.76.

³⁶⁰ Para Kymlicka, “a maioria dos liberais contemporâneos escrevem como si este processo de construir uma cultura comum se estendesse ao longo de todo o país, como si só houvesse uma cultura deste tipo em cada país. Por exemplo, Dworkin sugere que nos Estados Unidos existe uma única “estrutura cultural” baseada em uma “língua compartilhada” [...] Porém, “a pretensão de que todos os estadunidenses compartilhem uma cultura comum baseada na língua inglesa é claramente falsa” [...] “Nos Estados Unidos não há uma única cultura, existe uma cultura dominante que incorpora a maioria dos estadunidenses, e os que estão fora dela pertencem a um número pequeno de culturas minoritárias. Para compreender a impressionante capacidade integradora desta cultura comum, mas também seus limites, vale a pena examinar como os imigrantes e as minorias nacionais se relacionam com a cultura estadunidense dominante” Cf. Ibid., p.77.

Assim, pode-se dizer que muitas das redes sociais às quais autores como MacIntyre tem apontado como exemplos práticos de efetivação da ética das virtudes, como é o caso das comunidades de camponeses, pescadores, entre outras, podem ser chamadas de culturas societais. Isso porque muitos destes povos já possuem historicamente território próprio, bem como língua e costumes específicos de suas culturas. Logo, suas culturas são o lócus que propicia os horizontes de sentido de suas vidas. Destacados delas, se veem como atores sem palco e sem script. Sendo assim, foi e continua sendo o reconhecimento do valor de suas culturas o motor propulsor das lutas históricas de resistências aos imperativos sistêmicos do capital.

No processo de formação histórica de muitos países, várias culturas societais conseguiram resistir às violências colonizadoras³⁶¹, mantendo-se ativas e separadas da cultura maior dominante, de modo a preservarem uma parcela considerável de suas línguas, narrativas históricas, práticas sociais, etc. Neste sentido, Kymlicka entende que tais atitudes são características de culturas societais que permaneceram e permanecem até hoje, lutando pela manutenção de suas estruturas sociais³⁶².

Sendo assim, a escolha por resistir às ambições colonizadoras, por parte de muitos povos, tem sua base no fato de que suas culturas societais forneceram, através de inúmeras práticas e instituições, um leque de opções através das quais seus próprios membros souberam escolher o que era significativo e o que não era. Portanto, pode-se dizer que uma cultura societal é o contexto necessário para as deliberações e escolhas, o que remete diretamente à observação de Bellati de que o acesso a elas “deve ser garantido ao indivíduo como pressuposto do desenvolvimento e exercício da autonomia, um verdadeiro ‘bem primário’ no sentido rawlsiano, essencial no processo de construção da identidade do ser humano e base do autorrespeito”³⁶³. Aqui, existe um entrelaçamento entre liberdade e

³⁶¹ De acordo com Kymlicka, “estes grupos lutaram para conservar sua existência como culturas sociais distintas, ainda que nem todos conseguissem os direitos linguísticos e de autogoverno para fazê-lo. De fato, alguns grupos foram imensamente pressionados para que fossem assimilados. Por exemplo, muitas tribos indígenas foram proibidas de usar a língua materna, e dessa forma abrir suas terras à colonização, de maneira que se converteram em minorias em seus territórios históricos. Contudo, mantiveram seus costumes, e na atualidade, o status como ‘nações internas independentes’ goza de maior reconhecimento. A determinação que tem demonstrado em manter sua existência como culturas distintas diante destas enormes pressões políticas e econômicas, evidencia o valor que outorgam em conservar seu pertencimento cultural”. Cf. *Ibid.*, p.79.

³⁶² Neste aspecto, torna-se relevante observar que “as tribos indígenas dos Estados Unidos e os portorriquenhos, assim como os povos aborígenes e os quebequenses no Canadá, não são só subgrupos dentro de uma cultura comum, mas culturas societais genuinamente distintas”. Cf. *Ibid.*, p.79-80.

³⁶³ BELLATI, Matteo L. **Quale Multiculturalismo? I Termini del Dibattito e la Prospettiva di Will Kymlicka**. Milano: Vita e Pensiero, 2005, p.198.

cultura na medida em que ser livre significa escolher entre opções, mas tais opções e a relevância delas é fornecida pela cultura, conforme assevera Kymlicka:

As pessoas fazem escolhas entre as práticas sociais de seu contexto, baseadas em suas crenças sobre o valor dessas práticas (crenças que, como tenho observado, podem ser errôneas). E ter uma crença sobre o valor de uma prática consiste, em primeira instância, compreender os significados que nossa cultura lhe outorga [...] Antes, expus que as culturas societais implicam “um vocabulário compartilhado de tradição e convenção” que serve de base a uma completa gama de práticas e instituições sociais. Compreender o significado de uma prática social, portanto, requer que compreendamos este “vocabulário compartilhado”; ou melhor, compreender a língua e a história que compõem dito vocabulário. Para que uma determinada conduta tenha algum significado para nós, isso depende de si – e de como – nossa língua permite ver claramente a importância desta atividade. E a maneira pela qual a linguagem nos representa claramente estas atividades, está conformada por nossa história, por nossas “tradições e convenções”. A compreensão destas narrativas culturais é uma condição prévia para fazermos juízos inteligentes sobre como dirigir nossas vidas. Neste sentido, nossa cultura não só nos proporciona opções, mas também “nos proporciona as pautas mediante as quais identificamos o valor das experiências”³⁶⁴.

Dessa forma, nota-se que o valor das culturas societais reside no fato de elas possibilitarem a seus membros o acesso à uma série de opções significativas³⁶⁵. Contudo, mesmo sabendo da importância de tais culturas, algumas questões logo emergem: “Porque os membros de uma minoria nacional necessitam ter acesso à sua *própria* cultura? Porque não deixar que as culturas minoritárias se desintegrem, contanto que asseguremos que seus membros terão acesso à cultura majoritária?”³⁶⁶. Neste aspecto, como não seria sensato argumentar que as pessoas não possuem a habilidade de mudar de cultura, não seria tão caro para os governos financiar a língua e a história da maioria para as minorias nacionais³⁶⁷.

³⁶⁴ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.83.

³⁶⁵ Neste ponto, Kymlicka assume explicitamente a influência das teses de Dworkin esboçadas na obra **A Matter of Principle**. Acerca do conceito de “cultura”, Dworkin argumenta: “Deveríamos tentar definir uma estrutura cultural rica, que multiplique possibilidades ou oportunidades de valor distintas e considerar-nos curadores, para proteger a riqueza de nossa cultura para os que viverão suas vidas nela depois de nós. Não podemos dizer que, ao fazê-lo, iremos lhes propiciar mais prazer ou um mundo que preferirão a outros possíveis que poderíamos criar de outra maneira”. Cf. DWORKIN, Ronald. **A Matter of Principle**. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p.229.

³⁶⁶ KYMLICKA, op. cit, p.84.

³⁶⁷ Para Kymlicka, mesmo que as pessoas tenham a capacidade de mudar de cultura (algo que Jeremy Waldron tem dado ênfase positiva), tal escolha pode ser considerada “análoga à escolha de fazer votos de pobreza perpétua e de ingressar em uma ordem religiosa. Não é impossível viver na pobreza. Mas disso não se segue que uma teoria da justiça liberal devesse, em consequência, considerar o desejo de um nível de recursos materiais acima da mera subsistência simplesmente como ‘algo que algumas pessoas concretas gostam e desfrutam’, ainda que ‘não possam dizer que seja algo que necessitam’. Os liberais têm sustentado, corretamente, que o desejo de recursos que superem a estrita subsistência é tão normal – e os custos de renunciar a eles são tão elevados para o modo de vida da maioria das pessoas – que razoavelmente não se pode *esperar* que as pessoas prescindam desses recursos, ainda quando algumas pessoas elejam fazê-lo voluntariamente. A efeito de determinar as aspirações de justiça das pessoas, se pode supor que os recursos

Responder tais questões envolve algumas considerações. Primeiro que, assim como os habitantes da cultura majoritária valorizam seu pertencimento cultural, da mesma forma as minorias nacionais o fazem. Em segundo lugar, mesmo que exista a possibilidade de que as pessoas possam mudar de uma cultura para outra, em “alguns casos, quando as diferenças na organização social e no desenvolvimento tecnológico são imensas³⁶⁸”, a integração de alguns membros das minorias pode ser praticamente impossível. Em terceiro plano, é necessário se perguntar até que ponto é legítimo exigir que seres humanos de uma cultura diferente assumam os costumes e práticas de uma outra cultura majoritária. Portanto, observa Kymlicka:

Creio que, ao desenvolver uma teoria da justiça, deveríamos tratar o acesso à cultura de cada um como algo que supostamente as pessoas irão querer, qualquer que seja a sua mais íntima ideia do bem. Abandonar a própria cultura, ainda que seja possível, é considerável como renunciar a algo a que razoavelmente se tem direito. Isto não é uma suposição acerca dos limites das possibilidades humanas, mas acerca das expectativas razoáveis³⁶⁹.

Neste sentido, uma teoria liberal dos direitos das minorias deve levar em conta que mesmo que algumas pessoas possam sentir-se mais cômodas levando uma vida eminentemente cosmopolita, tal modelo de vida não pode ser universalizado e imposto a outros povos. Antes, é necessário observar o quanto os seres humanos estão vinculados a uma cultura, uma história e uma língua, assim como aspiram levar uma vida plena no interior dessa mesma cultura³⁷⁰. Porém, num mundo globalizado em que as culturas cada vez mais se liberalizam, é de se esperar que “as pessoas compartilhem menos coisas com os demais membros do grupo nacional, em termos de costumes tradicionais ou de concepções de vida boa”³⁷¹, o que leva necessariamente à seguinte questão: “Porque, nesse

materiais são algo que as pessoas querem, qualquer que seja sua ideia específica do bem. E ainda que um reduzido número de pessoas possa optar por renunciar aos recursos que superam a mera subsistência, se considera que renunciam a algo a que tem direito”. Cf. *Ibid.*, p.86.

³⁶⁸ *Ibid.*, p.85.

³⁶⁹ *Ibid.*, p.86.

³⁷⁰ Neste aspecto, Kymlicka torna claro a forte influência de Rawls junto à sua teoria ao dar destaque à posição do filósofo norte-americano em sua obra “O liberalismo Político”: “Contrariamente a isso, não se pode fugir à autoridade do Estado exceto deixando-se o território sobre o qual ele tem poder, e, mesmo assim, nem sempre. O fato de a autoridade do Estado ser guiada pela razão pública não muda isso. Pois, em geral, deixar a pátria é um passo sério: envolve deixar a sociedade e a cultura cuja língua que usamos para falar e pensar, para expressar e compreender a nós mesmos, a nossos objetivos, metas e valores; e nos alijarmos da sociedade e da cultura de cuja história, costumes e convenções dependemos para encontrar nosso lugar no mundo social. Em grande medida, aceitamos nossa sociedade e cultura, e temos um conhecimento íntimo e inexprimível dela, mesmo quando a questionamos ou até a rejeitamos em muitos aspectos.” Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993, p.222.

³⁷¹ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.88.

caso, alguém deveria sentir-se fortemente vinculado a sua própria nação?”³⁷², ou melhor, o que torna os vínculos das culturas societais tão fortes?

De acordo com Kymlicka, inúmeros intelectuais³⁷³ dedicaram-se a este tema, e deram respostas que, mesmo variadas, acabam por convergir em vários pontos. Em primeiro lugar, os limites da imaginação dos sujeitos estão ancorados às possibilidades significativas que só o pertencimento cultural oferece. Em segundo lugar, o “pertencimento cultural tem um ‘alto perfil social’, visto que afeta a forma como os demais nos percebem e nos respondem, o que por sua vez modela nossa identidade”³⁷⁴. Neste cenário, por estar ancorada ao pertencimento e não à realização individual, a identidade cultural proporciona uma maior segurança ao sujeito, na medida em que reforça a autoestima, a dignidade e o respeito dos membros do grupo³⁷⁵. Nestes termos, pode-se dizer que “não há dúvida de que a filiação cultural é profundamente valorizada pelos indivíduos, e suas concepções de quem são é, por extensão, moldada por suas identidades comunitárias coletivas”³⁷⁶. Emergem aqui as condições de possibilidade para deliberações por parte dos membros de um grupo cultural, de modo a não existir contradição entre liberdade e cultura, pois, conforme assevera Kymlicka,

a liberdade que os liberais exigem para os indivíduos não é em essência a liberdade de transcender a própria cultura e a própria história, mas a liberdade de desenvolver-se dentro de sua própria cultura societal, de distanciar-se a si mesmos de determinados papéis culturais, de escolher quais são as características da cultura que vale a pena desenvolver, e quais carecem de valor³⁷⁷.

Portanto, nesta perspectiva, é fundamental para a manutenção de uma tradição viva que as pessoas possam questionar as práticas de suas próprias culturas, ou seja, colocá-las sob o crivo da racionalidade, mesmo que em certas circunstâncias não seja agradável revisar e criticar a tradição à qual se está inserido. Tal postura reforça, em grande medida,

³⁷² Ibid., p.88.

³⁷³ Mais especificamente, os autores aos quais Kymlicka refere-se são: Yael Tamir, Joseph Raz, A. Margalit e Charles Taylor.

³⁷⁴ Ibid., p.89.

³⁷⁵ Quanto à temática referente aos vínculos entre identidade e cultura, Yael Tamir ressalta que o pertencimento cultural proporciona “um significado adicional” às nossas ações, que se convertem não só em atos de realização individual, mas também em “parte de um contínuo esforço criativo mediante o qual se cria e se recria a cultura”. E sustenta que, quando as instituições “estão modeladas por uma cultura compreensível e significativa [para as pessoas]”, isso “permite um certo grau de transparência que facilita sua participação nos assuntos públicos, os quais, por sua vez, fomentam o sentimento de pertencimento e as relações de reconhecimento e de responsabilidade mútua”. Cf. Ibid., p.90.

³⁷⁶ EISENBERG, Avigal; SPINNER-HALEV, Jeff. **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.111.

³⁷⁷ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.90-91.

o argumento de Phillips: “Alinhado com a maioria dos liberais contemporâneos, Kymlicka entende a autonomia como a capacidade de avaliar, e quando for apropriado, revisar nossas finalidades existênciais”³⁷⁸. Assim, para o filósofo canadense, mesmo que as pessoas mantenham vínculos fortes com a cultura à qual estão inseridos, tal pertença não elimina a possibilidade de os membros de uma cultura se distanciarem e revisarem os fins aos quais endossam.

Dessa forma, Kymlicka entende que “visto que os nossos juízos sobre o bem são falíveis, não só nos interessa seguir nossa concepção atual do bem, mas também ser capaz de julgá-la e, potencialmente, de revisá-la”³⁷⁹. Neste aspecto, até mesmo aquelas pessoas que acreditam terem fins constitutivos fortes, são capazes de colocá-los sob o crivo da racionalidade na medida em que é inerente à vida grupal emergirem novas situações imprevisíveis às quais proporcionam experiências que nos fazem mudar de posição. Neste contexto, Kymlicka faz questão de observar que na proposta liberal não constitui obrigação que os sujeitos revisem seus fins³⁸⁰. Antes, reconhece e garante que as pessoas

podem distanciar-se e julgar os valores e formas de vida tradicionais, e que não só se lhes deve dar o direito legal de fazê-lo, mas também as condições sociais que reforçam esta capacidade (por exemplo, uma educação liberal) [...] Impedir que as pessoas questionem seus papéis sociais herdados pode condená-las a vidas insatisfatórias e inclusive opressivas. [...] Dito em outros termos, o ideal liberal consiste em uma sociedade de indivíduos livres e iguais. Mas, qual é a sociedade adequada? Provavelmente, para a maioria das pessoas é sua nação, já que o tipo de liberdade e igualdade que mais valorizam, e que mais podem exercer, é a liberdade e a igualdade existentes em sua própria cultura societal. E estão dispostos a renunciar a uma maior liberdade e igualdade para assegurar a sobrevivência de sua nação³⁸¹.

Nesta perspectiva, existe uma relação de reciprocidade entre liberdade e cultura, pois sem uma cultura societal, os sujeitos estão alijados de uma base que forneça os elementos necessários para as deliberações e escolhas³⁸². Sob outro *prima*, quando os

³⁷⁸ PHILLIPS, Anne. **Multiculturalism without Culture**. Princeton: Princeton University Press, 2007, p.105.

³⁷⁹ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.92.

³⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p.91-92.

³⁸¹ *Ibid.*, p.92-93.

³⁸² Neste ponto, torna-se relevante observar que, mesmo dando uma forte ênfase na dependência cultural dos sujeitos no contexto das deliberações acerca do bem, Kymlicka procura deixar claro que o critério que defende “difere totalmente do critério comunitarista, mesmo que ambos afirmem nossa profunda vinculação com um determinado tipo de grupo social. No geral, os comunitaristas ocupam-se de nossa adesão aos subgrupos nacionais – igrejas, bairros, família, sindicatos, etc... – e não tanto de nossa adesão ao conjunto da sociedade que compreende estes grupos. E esta diferença de alcance reflete uma divergência ainda mais profunda. Os comunitaristas buscam grupos que se definam por compartilhar uma mesma concepção do bem. Se esforcem em promover uma ‘política do bem comum’, mediante a qual os grupos possam fomentar uma concepção compartilhada do bem, ainda quando isso limite a capacidade de seus membros individuais para

sujeitos desfrutam de uma cultura societal, suas liberdades de contestar a tradição, rever os valores e atuar para mudá-los enriquece a própria cultura de modo que, para a teoria liberal proposta por Kymlicka, além das culturas sociais serem um pré-requisito indispensável para o exercício da liberdade, é necessário reconhecer que muitas pessoas valorizam e querem exercer as liberdades que suas próprias culturas sociais possibilitam, o que não quer dizer que sejam acríicas em relação às suas próprias culturas. Os integrantes de uma minoria nacional por exemplo,

preferirão ser livres e iguais dentro de sua própria nação, ainda que isso implique ter menos liberdade para trabalhar e votar em qualquer outro lugar, que ser cidadãos do mundo livres e iguais, se isto significa que há aí menos probabilidades de que possam viver e trabalhar em sua própria língua e cultura³⁸³.

Neste contexto, partindo das fortes imbricações existentes entre cultura e liberdade, Kymlicka entende que os grupos nacionais podem fazer dois tipos de reivindicações em nome da estabilidade grupal: primeiro, podem tentar restringir de forma ampla a liberdade de seus membros em nome da solidariedade grupal no intuito de proteger o grupo de possíveis dissensos internos. Em segundo plano, um grupo ou grupos, podem reivindicar formas de proteção física, cultural, territorial, dentre outras, frente às possíveis injustiças que possam sofrer por parte da sociedade maior à qual estão inseridos. Sendo assim, podem existir minorias nacionais que enfatizam as restrições internas, e outras que enfatizam as proteções externas. Sendo assim, torna-se crucial para os defensores dos direitos diferenciados em função do grupo, aprenderem a distinguir entre “os maus direitos das minorias, que implicam uma restrição dos direitos individuais, e os bons direitos das minorias, que podem ser considerados como elementos que *suplementam* os direitos individuais”³⁸⁴.

Assim, no tocante às restrições internas, uma teoria liberal dos direitos das minorias não pode deixar de levar em conta as possíveis tensões que podem ocorrer no interior de

revisar seus fins. Creem que as pessoas têm vínculo ‘constitutivo’ com os valores do grupo a que pertencem, e que limitar os direitos individuais para fomentar os valores compartilhados não causa prejuízo algum [...] A maioria dos comunitaristas reconhecem que estas “políticas do bem comum” não são aplicáveis a nível nacional. Nas palavras de Sandel, ‘o âmbito nacional é amplo demais para cultivar as convicções compartilhadas necessárias para a comunidade no sentido constitutivo’. Os membros de uma nação raramente compartilham valores morais ou formas de vida tradicionais. Compartilham uma língua e uma história, mas frequentemente têm uma visão essencialmente distinta dos fins últimos da vida. Uma identidade nacional comum não pode, portanto, servir de base para uma política comunitarista, que unicamente pode existir a um nível mais local”. Cf. Ibid., p.92.

³⁸³ Ibid., p.93.

³⁸⁴ Id., **Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.22.

uma comunidade, afinal, existem exemplos de sociabilidades que procuram limitar as liberdades de seus membros em nome da pureza grupal³⁸⁵, como é o caso de sociabilidades teocráticas nas quais muitas mulheres são submetidas a inúmeras formas de violências³⁸⁶. Aqui, sob tal tensão entre liberdade e cultura, Kymlicka é taxativo que os liberais “devem rechaçar as restrições internas que limitam o direito dos membros de um grupo de questionar e revisar as autoridades e as práticas tradicionais”³⁸⁷.

Nesta perspectiva, os liberais “não podem subscrever acriticamente o pertencimento cultural”³⁸⁸. Porém, também não devem querer alterar a qualquer custo culturas não-liberais. Antes, o objetivo dos liberais frente a grupos fechados deve ser a de procurar meios de liberalizá-los no sentido de fazer com que seus integrantes reconheçam o valor e a importância da crítica e revisão de suas tradições culturais, ou seja, é necessário levá-los a valorizar e implementar um falibilismo cultural, pois, de acordo com Kymlicka, “a liberalidade de uma cultura é questão de grau. Todas as culturas têm aspectos não-liberais, da mesma maneira que são poucas as culturas que reprimem totalmente a liberdade individual”³⁸⁹.

Portanto, mesmo que existam minorias nacionais que possuam práticas não-liberais, a solução de Kymlicka não é isolar e individualizar tais culturas. Antes, é necessário compreender que todas as nações liberais tiveram passados de lutas que exigiram mudanças internas através de um amplo processo de criação de novas instituições voltadas para a difusão, aplicação e fiscalização dos Direitos Humanos. Assim, a proposta de uma teoria liberal dos direitos das minorias não pode partir da premissa de que as culturas são impermeáveis, estáticas, e que não mudam suas práticas. Isso significa que,

desde qualquer perspectiva liberal, é bom que as culturas aprendam umas das outras. Os liberais não podem defender uma noção de cultura que considere que o processo de interação e de aprendizagem de outras culturas constitui uma ameaça à “pureza” ou à “integridade”, em lugar de uma oportunidade de enriquecimento. Os liberais querem uma cultura societal rica e diversa, e grande parte da riqueza de uma cultura provém da maneira em que esta tem se

³⁸⁵ De acordo com Kymlicka, é importante observar “que as restrições internas podem existir e, de fato, existem, em países culturalmente homogêneos. O desejo de proteger as práticas culturais diante do dissenso interno existe em certa medida em todas as culturas, inclusive nos Estados-Nação homogêneos”. Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.37.

³⁸⁶ Neste ponto, reforçando sua filiação à tradição liberal, Kymlicka é enfático em afirmar que os liberais podem aceitar proteções externas como “os direitos de autogoverno, mas insistirão que em todos os governos, tanto das minorias como das majorias, devem observar as proteções constitucionais básicas dos Direitos Humanos”. Cf. KYMLICKA, Will. *Derechos Individuales y Derechos de Grupo en las Democracias Liberales*. **Isegoría**, Madrid: V.13, 1996, p.34.

³⁸⁷ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.37.

³⁸⁸ *Ibid.*, p.94.

³⁸⁹ *Ibid.*, p.94.

apropriado dos frutos de outras culturas. Não queremos erigir barreiras exclusivistas em torno das culturas, isolá-las do “movimento geral do mundo”, como disse John Stuart Mill³⁹⁰.

Ao contrário do que pensava Mill, Kymlicka entende que podemos garantir a participação das minorias nacionais no mundo, sem ser necessário isolá-las, desde que asseguremos a elas uma situação de igual poder, de forma que possam administrar as tensões de suas próprias culturas. Para tanto, uma justiça multicultural nestes moldes necessitaria da criação de um conjunto de mecanismos de segurança intitulados por Kymlicka de direitos de cidadania diferenciada em função do grupo. Tais direitos seriam responsáveis por proporcionar três tipos de proteções externas, a saber:

- Os direitos especiais de representação para um grupo dentro das instituições políticas do conjunto da sociedade tornam menos provável que uma minoria nacional ou étnica seja ignorada em decisões que afetam globalmente o país.
- Os direitos de autogoverno conferem poderes a unidades políticas menores, de maneira que uma minoria nacional não pode ser subestimada pela maioria em decisões que são de particular importância para sua cultura, como as questões de educação, imigração, desenvolvimento de recursos, língua e direito familiar.
- Os direitos poliétnicos protegem práticas religiosas e culturais específicas que poderiam não estar adequadamente apoiadas mediante o mercado (por exemplo, financiando programas que fomentem as línguas e as artes dos grupos), ou que estão em desvantagem (muitas vezes não intencionalmente) na legislação vigente³⁹¹.

Assim, Kymlicka compreende que, a partir desses direitos, as minorias nacionais bem como os grupos poliétnicos, estarão mais protegidos do poder econômico e político destabilizador da sociedade maior à qual estão englobados. Neste sentido, “algumas minorias nacionais e étnicas perseguem estes direitos diferenciados exclusivamente por este tipo de proteção externa”³⁹², o que requer uma atenção e cuidado meticuloso em relação a tais direitos, na medida em que alguns grupos culturais podem requerê-los no intuito de controlar o discurso de seus integrantes, impondo restrições internas³⁹³.

³⁹⁰ Ibid., p.102.

³⁹¹ Ibid., p.37-38.

³⁹² Ibid., p.38.

³⁹³ De acordo com Daniel Weinstock, na concepção kymlickiana, a equidade exige que “só as culturas que possuem uma complexidade interna suficiente para oferecer uma gama substancial de opções de vida aos seus membros podem reivindicar tais direitos. Kymlicka chama a essas culturas as “culturas societais”. Têm como características principais o seu alto nível de desenvolvimento institucional, bem como a de apresentar aos seus cidadãos um grande leque de opções de vida repartidas através dos diferentes campos da experiência humana”. Cf. WEINSTOCK, Daniel. A Problemática Multiculturalista. IN: RENAUT, Alain. **História da Filosofia Política – V – As Filosofias Políticas Contemporâneas (após 1945)**. Lisboa: Piaget, 2000, p.357-385, p.379.

É nesta direção, em nome do autogoverno³⁹⁴, que os “conselhos tribais nos Estados Unidos tem sido historicamente eximidos da exigência constitucional habitual de respeitar os direitos reconhecidos na Declaração de Direitos dos Estados Unidos”³⁹⁵, o que tem gerado inúmeras dificuldades na hora de se recorrer judicialmente contra decisões de algum conselho tribal³⁹⁶. Nestes casos, mesmo que a lei de direitos civis indígenas de 1968 exija o respeito à grande parte dos direitos individuais, as tensões ainda continuam, pois “se uma mulher de uma tribo indígena considera que seus direitos tem sido violados por seu conselho tribal, pode apelar a um tribunal tribal, mas não pode (exceto em circunstância excepcionais) apelar ao Tribunal Supremo”³⁹⁷. Ainda neste aspecto, torna-se relevante observar que outros grupos culturais, além dos indígenas, também tem-se ancorado nas proteções externas para fundar restrições internas³⁹⁸, como bem assevera Kymlicka:

Por exemplo, o caso de Salman Rushdie tem feito com que alguns muçumanos britânicos tenham proposto leis antidifamatórias grupais que pudessem proporcionar a mesma proteção aos grupos religiosos que as leis contra a apologia do racismo proporcionam aos grupos raciais. No caso das leis antidifamatórias, a motivação era proporcionar uma forma de proteção externa; isto é, de proteger aos negros e aos judeus dos elementos racistas que existem no seio da sociedade. Muitas vezes, as leis de anti-difamação grupais são defendidas em termos parecidos, como uma forma de proteger os muçumanos da virulenta “islamofobia” dos países ocidentais. Mas, estas leis anti-difamatórias grupais podem ser empregadas também para restringir a difusão da blasfêmia ou a apostasia dentro de uma comunidade religiosa. De fato, como sugere o próprio exemplo de Rushdie, há aí razões para pensar que alguns dirigentes muçumanos ambicionam tais leis fundamentalmente para controlar a apostasia dentro da comunidade muçumana, mais que para controlar a expressão dos não muçumanos³⁹⁹.

³⁹⁴ Neste contexto, torna-se relevante frisar a observação de Kymlicka de que “todo sistema de autogoverno da minoria deve incluir algumas disposições institucionais para fazer cumprir os direitos humanos tradicionais no seio da comunidade minoritária”. Cf. KYMLICKA, Will. **Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.82.

³⁹⁵ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.38.

³⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 39.

³⁹⁷ *Ibid.*, p.38-39.

³⁹⁸ Neste ponto, é preciso salientar que “de forma similar, as coletividades indígenas no Canadá consideram que seus conselhos de autogoverno não deveriam estar submetidos a recursos judiciais amparados pela Carta de Direitos e Liberdades canadense. Não querem que seus membros possam questionar as decisões da coletividade nos tribunais da sociedade canadense [...] Estes limites na aplicação das declarações de direitos constitucionais criam a possibilidade de que os indivíduos ou subgrupos dentro da comunidade indígena possam ser oprimidos em nome da solidariedade do grupo ou da pureza cultural. Por exemplo, existe uma preocupação que as mulheres indígenas nos Estados Unidos e Canadá possam ser objeto de discriminação diante de determinados sistemas de autogoverno, se estes estão eximidos do habitual requisito constitucional de igualdade sexual. De fato, a Native Women’s Association do Canadá, preocupada com o perigo da discriminação sexual em suas reservas, exigiu que as decisões dos governos aborígenes estejam submetidas a Carta Canadense”. Cf. *Ibid.*, p.39.

³⁹⁹ *Ibid.*, p.43.

Partindo do reconhecimento de que algumas culturas podem querer utilizar das proteções externas para violar liberdades de seus membros, Kymlicka argumenta que isto não torna nula sua proposta, pois “tais reivindicações são raras, e que raramente tem êxito”⁴⁰⁰. Tais fracassos são explicados pelo fato de que, em grande parte das democracias ocidentais assentadas no interior de Estados Multinacionais e Poliétnicos, os liberais têm sido enfáticos em defender que a legitimidade do poder político daqueles que exercem o poder no interior de uma comunidade parte do respeito aos direitos civis e políticos de seus membros. Dessa forma, mesmo não sendo tão fácil demarcar uma fronteira entre restrições internas e proteções externas⁴⁰¹, faz parte da razoabilidade liberal compreender que no interior de uma comunidade,

uma coisa é exigir que alguém atue como jurado ou que vote, e outra muito distinta é obrigá-la a ir a uma determinada igreja ou a seguir os papéis tradicionais do gênero. As primeiras exigências tem o propósito de manter os direitos liberais e as instituições democráticas, e as segundas restringir estes direitos em nome da tradição cultural ou a ortodoxia religiosa⁴⁰².

Portanto, na maioria das democracias liberais preocupadas com os direitos das minorias, os esforços para acomodar as diferenças étnicas e nacionais têm orbitado em torno de uma plataforma de proteções externas que só minimamente, em alguns casos muito específicos podem fomentar restrições internas. Neste sentido, pode ocorrer casos em que as medidas voltadas para proporcionar proteções externas tenham impactos sobre as finanças de uma comunidade, de forma que seja necessário o incremento de impostos aos membros do grupo, o que pode levar direta ou indiretamente a limitações na liberdade de seus membros. Casos como este podem emergir; porém, isto por si só não anula a relevância que tem as proteções externas para uma genuína teoria liberal dos direitos das minorias.

Uma teoria nestes moldes, em vez de produzir restrições internas, procura nas proteções externas reduzir a vulnerabilidade dos grupos minoritários das pressões econômicas e políticas da sociedade maior à qual estão inseridos. Neste sentido, se as proteções externas produzem algum tipo de restrição, estas “implicam limitar a liberdade

⁴⁰⁰ Ibid., p.42.

⁴⁰¹ De acordo com Kymlicka, existem casos específicos em que se pode aceitar algumas restrições internas, ou seja, “os grupos são livres para exigir tais ações como condição de pertencimento a associações privadas ou voluntárias. Uma organização católica pode insistir que seus membros ajudem a igreja. O problema surge quando um grupo trata de usar o poder governamental para restringir a liberdade de seus membros (...) Uma coisa é exigir que alguém atue como jurado ou que vote, e outra muito diferente é obrigá-la a ir a uma determinada Igreja ou a seguir os papéis tradicionais do gênero”. Cf. Ibid., p.202.

⁴⁰² Ibid., p.36.

dos que não pertencem ao grupo, restringindo sua capacidade de tomar decisões econômicas ou políticas relativas à comunidade minoritária e aos recursos da mesma”⁴⁰³. Dessa forma, pode-se entender que as proteções externas propiciam uma redistribuição equitativa do poder social, político e econômico entre os membros das comunidades minoritárias e majoritárias.

De fato, para Kymlicka, grupos culturais que usufruem das proteções externas já elencadas “podem respeitar plenamente os direitos civis e políticos de seus membros”⁴⁰⁴. Tais medidas “não são só consistentes com a liberdade dos membros individuais, mas que, na realidade, a fomentam”⁴⁰⁵, pois direitos de representação e direitos de autogoverno, por exemplo, acabam por dar voz aos membros de uma cultura no sentido de que eles próprios possam deliberar entre si e escolher os rumos de suas culturas, conforme assevera Kymlicka:

É correto e adequado que o caráter de uma cultura mude como resultado das escolhas de seus membros. De fato, isto é o que faz com que, desde um ponto de vista liberal, sejam ilegítimas as restrições internas. As pessoas deveriam poder decidir o que é o melhor a partir de sua própria cultura e integrar em sua cultura tudo aquilo que considerassem admirável de outras culturas. Isto se segue da crença liberal na falibilidade e na revisabilidade de nossas concepções do bem que tenho mencionado⁴⁰⁶.

Portanto, as proteções externas oriundas dos direitos diferenciados em função do grupo partem do reconhecimento do valor da proteção do pertencimento cultural, na medida em que apenas por meio de culturas societárias as pessoas poderão escolher adequadamente que bens são mais significativos para suas identidades. Em outras palavras: a urgência em proteger tais culturas reside no fato de que “o pertencimento cultural nos proporciona um contexto de escolha inteligível e nos assegura um sentimento de identidade e pertença, sentimento que podemos recorrer para afrontar questões acerca dos valores e dos projetos pessoais”⁴⁰⁷. Sendo assim, os direitos diferenciados em função do grupo, ao assegurarem a proteção aos contextos sociais imprescindíveis ao exercício da racionalidade, não só asseguram os valores liberais, mas também os promovem⁴⁰⁸.

⁴⁰³ Ibid., p.203.

⁴⁰⁴ Ibid., p.38.

⁴⁰⁵ Ibid., p.38.

⁴⁰⁶ Ibid., p.104-105.

⁴⁰⁷ Ibid., p.105.

⁴⁰⁸ De acordo com Kymlicka, na medida em que a identidade nacional não requer valores compartilhados, explica-se, de imediato, porque “as nações são as unidades apropriadas para a teoria liberal; os grupos nacionais oferecem um espaço de liberdade e igualdade, assim como uma fonte de reconhecimento e

Neste sentido, novas e relevantes questões emergem: até que ponto é justo proteger as culturas minoritárias através dos direitos diferenciados em função do grupo? Tais direitos, além de terem (geralmente) custos financeiros elevados, não são custeados pela grande maioria da sociedade que não pertence a tais minorias? Não estaria o Estado perdendo sua neutralidade e adentrando na esfera da etnicidade? Não seria importante manter uma separação estrita entre Estado e etnicidade? Neste contexto, o que tais perguntas deixam claro é que uma teoria liberal dos direitos das minorias não pode se furtar a discutir a relação entre Estado e etnicidade.

3.3 – Estado, Etnicidade e Justiça Distributiva

As culturas realmente necessitam de ajuda estatal para sobreviverem? Se sim, até que ponto é legítima a interferência do Estado? Para alguns liberais, a competência estatal, no âmbito do mercado cultural, restringe-se a um sistema de direitos individuais universais garantidos a todos, independentemente de sua filiação cultural⁴⁰⁹. Nesta perspectiva, “a liberdade de associação permite que pessoas procedentes de diversos extratos vivam à sua maneira, sem interferências⁴¹⁰”. Logo, as pessoas são livres para associarem-se a quaisquer grupos que considerem relevantes. Com isso, se, em algum momento, alguma cultura entrar em decadência, isto se deve ao fato de que seus próprios integrantes, de maneira livre, decidiram já não valer a pena seguir tais práticas culturais. Portanto, para alguns liberais, a relação do Estado com a etnicidade deve ser pautada numa espécie de omissão bem-intencionada: “o Estado não deveria interferir no mercado cultural, nem tampouco fomentar ou inibir a preservação de uma cultura particular”⁴¹¹.

Contrariando tal perspectiva, Kymlicka argumenta sob duas plataformas: primeiro que a suposta neutralidade estatal, no tocante à etnicidade, não passa de uma ficção, pois as decisões governamentais sobre educação, fronteiras internas, língua oficial, festividades públicas, dentre outras questões, implicam, por parte do Estado, reconhecer e acomodar as necessidades e identidades de determinados grupos étnicos e nacionais⁴¹². Assim, “o Estado fomenta inevitavelmente determinadas identidades e, por conseguinte, prejudica

confiança mútuas, que podem acomodar os inevitáveis desacordos e dissenso sobre as concepções do bem da sociedade moderna”. Cf. *Ibid.*, p.105-106.

⁴⁰⁹ Acerca desta temática, veja-se o capítulo 1 deste trabalho, mais especificamente o tópico intitulado: *O liberalismo igualitarista como proposta sociopolítica*.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.107.

⁴¹¹ *Ibid.*, p.108.

⁴¹² Cf. *Ibid.*, p.108.

outras”⁴¹³. Segundo que é preciso reconhecer que, no “mercado cultural”, diversas minorias são injustamente prejudicadas por decisões políticas e econômicas que priorizam o grupo, ou os grupos majoritários. Portanto,

os direitos diferenciados em função do grupo – como a autonomia territorial, o direito de veto, a representação garantida nas instituições centrais, as reivindicações territoriais e os direitos linguísticos – podem ajudar a corrigir dita desvantagem, reduzir a vulnerabilidade das culturas minoritárias diante das decisões das maiorias. As proteções externas deste tipo asseguram que os membros de uma minoria tenham as mesmas oportunidades de viver e de trabalhar em sua própria cultura que os membros da maioria⁴¹⁴.

Sendo assim, a defesa de Kymlicka dos direitos diferenciados em função do grupo ancora-se numa concepção liberal-igualitarista de que é preciso corrigir as desigualdades fortuitas e contingentes que permeiam o pertencimento cultural⁴¹⁵. Nesta perspectiva, é necessário acomodar as diferenças, o que pode significar impor restrições aos membros da sociedade majoritária, como por exemplo limitar a exploração de recursos naturais pertencentes a terras das minorias. Aqui, é preciso salientar que, mesmo que existam restrições aos membros da maioria, “o sacrifício que tais direitos exigem a quem não pertencem a minoria, é bastante menor que o sacrifício que teriam que enfrentar os membros de dita minoria, se não existissem tais direitos”⁴¹⁶.

Dessa forma, torna-se claro que a preocupação de Kymlicka é corrigir grande parte das desvantagens relacionadas ao pertencimento cultural, que tanto violentam as culturas minoritárias. A verdadeira igualdade consiste em propiciar direitos que garantam um equilíbrio político entre grupos culturais diferentes. Neste sentido, o filósofo canadense tem plena consciência de que a efetivação de tais direitos, variará segundo os contextos sociopolíticos ao qual estão inseridos. Por exemplo, em alguns contextos específicos, poderá ser necessário que se conceda direitos de veto a algumas comunidades nacionais minoritárias, como forma de protegê-las das pressões econômicas, políticas e sociais das sociedades majoritárias.

Assim, partindo da constatação de que os membros das culturas minoritárias estão sujeitos a inúmeras desvantagens, o governo não pode evitar discutir e decidir quais

⁴¹³ Ibid., p.108.

⁴¹⁴ Ibid., p.109.

⁴¹⁵ Neste ponto, é preciso salientar a influência de Rawls na tese de Kymlicka. Em sua obra magna “*Uma teoria da Justiça*”, Rawls afirma: “o objeto principal da justiça, conforme já salientei, é a estrutura básica da sociedade. O motivo disso, é serem suas consequências tão profundas e penetrantes, além de presentes desde o nascimento” Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.82.

⁴¹⁶ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.109.

culturas societais merecem ser apoiadas. Isto porque, em primeiro lugar, é necessário reconhecer que o próprio Estado não é neutro em relação aos grupos étnicos e nacionais. Antes, “o Estado confere uma condição particular, ainda que não seja uma ajuda a uma cultura concreta, quando decide que língua será utilizada no ensino público ou na provisão dos serviços estatais”⁴¹⁷. Portanto, na perspectiva de Kymlicka, torna-se impossível a separação entre Estado e etnicidade, na medida em que, para além dos problemas relativos aos direitos linguísticos, a própria divisão das fronteiras territoriais das comunidades, por parte do Estado, já carrega embutida a questão da etnicidade.

Neste caso, os problemas referentes às divisões territoriais servem de exemplo paradigmático de que a suposta neutralidade estatal, muitas vezes rotulada pelos liberais de omissão bem-intencionada, pode na verdade gerar mais injustiças. De um lado, se o Estado se omite dos conflitos inerentes às divisões territoriais, acaba por facilitar que os grupos majoritários possam se impor perante os minoritários. Contudo, de outro lado, se o Estado atua, deverá necessariamente adentrar no terreno da etnicidade, tendo que decidir quais os traçados de fronteiras que melhor poderão acomodar as diferenças culturais de forma a tornar minorias em maiorias e, portanto, ampliar seus poderes políticos⁴¹⁸.

Enfim, para que a justiça distributiva, tão aclamada por muitos liberais, possa efetivar-se entre os diversos grupos de um Estado multinacional, não pode e nem deve haver separação entre Estado e etnicidade pois, conforme o exemplo da divisão territorial deixou claro, dependendo da forma como uma fronteira é estabelecida, “uma minoria nacional nunca se converterá em uma maioria local”⁴¹⁹. Isto significa que traçar fronteiras também inclui distribuir poderes legislativos, o que pode levar grupos com maior número de habitantes a controlar as decisões relativas à língua, educação, extração de recursos naturais, dentre outras questões⁴²⁰. Portanto, neste contexto, a questão que emerge para Kymlicka é a seguinte:

⁴¹⁷ Ibid., p.111.

⁴¹⁸ Neste ponto, torna-se relevante frisar a observação de Daniel Weinstock de que a outorga de direitos diferenciados em função do grupo “às culturas minoritárias não constituiria problema do ponto de vista do princípio da neutralidade estatal. Tendo a pertença comunitária sido elevada à hierarquia dos bens sociais primários, deixou de fazer parte do conjunto das questões morais e filosóficas controversas em relação às quais o Estado liberal teria que se abster”. Cf. WEINSTOCK, Daniel. *A Problemática Multiculturalista*. In: RENAUT, Alain. **História da Filosofia Política – V – As Filosofias Políticas Contemporâneas (após 1945)**. Lisboa: Piaget, 2000, p.379.

⁴¹⁹ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.112.

⁴²⁰ De acordo com Kymlicka, “nos Estados com minorias nacionais concentradas territorialmente, os limites das subunidades políticas internas são de crucial importância. Dado que as minorias nacionais estão habitualmente concentradas territorialmente, estes limites podem ser traçados de tal maneira que as fortaleçam – para criar subunidades políticas dentro das quais a minoria nacional forme uma maioria local e possa desfrutar, portanto, como um veículo para uma autonomia e autogoverno significativos”. Cf.

Qual seria uma forma justa de reconhecer línguas, traçar fronteiras e distribuir poderes? A resposta, a meu entender, consiste em afirmar que deveríamos assegurarmos de que todos os grupos nacionais tenham a possibilidade de manter-se como cultura distinta, se assim, o desejem. Desta forma, se assegura a igual proteção das características positivas do pertencimento cultural para os membros de todos os grupos nacionais. Em uma sociedade democrática, a nação majoritária sempre receberá ajuda para sua língua e sua cultura societal, e terá também poder legislativo para proteger seus interesses em decisões que afetem a sua cultura. A questão é si a imparcialidade exige que sejam concedidas às minorias nacionais os mesmos benefícios e oportunidades. Penso que a resposta tem de ser claramente afirmativa⁴²¹.

Sendo assim, o conceito de igualdade proposto por Kymlicka reclama um tratamento diferenciado para com as culturas societais minoritárias, no sentido de compensar as circunstâncias desiguais às quais estão submetidas. Assim, uma vez que as culturas societais estejam protegidas pelos direitos diferenciados em função do grupo, como é o caso dos direitos linguísticos, autonomia territorial, autogoverno, entre outros, estas estarão preparadas para competir no mercado cultural, ou seja, possuirão os mecanismos necessários para que possam determinar, por si mesmas, o caráter de suas culturas frente às outras. Em outras palavras, “as decisões relativas a que aspectos da própria cultura vale a pena manter e desenvolver, deveriam ser deixados à escolha dos membros”⁴²² de cada cultura.

Dessa forma, os direitos diferenciados em função do grupo seriam ao mesmo tempo garantidores e propulsionadores da autonomia de cada comunidade em definir os rumos de suas culturas. Além do mais, tais direitos também protegeriam as comunidades tanto das possíveis intervenções estatais, como também de decisões arbitrárias por parte das maiorias, conforme observa Valadez:

Direitos diferenciados em função do grupo, [...] asseguram que minorias nacionais tenham a mesma oportunidade que a maioria da sociedade de preservar sua cultura societal. Dada a importância em manter a cultura do indivíduo, negar às minorias o direito de preservar e usufruir suas próprias tradições culturais representa uma séria injustiça. Os membros da sociedade dominante têm, com frequência, dificuldade na apreciação da necessidade de direitos diferenciados em função do grupo pois, como membros da maioria, eles simplesmente assumem que sua cultura será institucionalmente protegida pelo Estado. Entretanto, a situação é diferente para as minorias nacionais porque o Estado, mesmo sem a intenção, pode solapar a viabilidade de culturas societais

KYMLICKA, Will; STRAEHLE, Christine. **Cosmopolitismo, Estado-Nación y Nacionalismo de las Minorias**. México D.F: UNAM, 2003, p.67-68.

⁴²¹ Ibid., p.113.

⁴²² Ibid., p.113.

minoritárias por meio de decisões para proporcionar suporte apenas para uma cultura majoritária⁴²³.

Portanto, o núcleo central da argumentação de Kymlicka, consiste em encontrar formas de assegurar que os apoios fornecidos aos diversos grupos por parte de um Estado multinacional, sejam distribuídos de forma equitativa. Sendo assim, “o argumento da igualdade assegura que se tente proporcionar, através dos direitos de autogoverno e poliétnicos, um apoio similar aos grupos minoritários”⁴²⁴.

E neste contexto, Kymlicka faz questão de observar que, no plano das políticas públicas voltadas para os direitos das minorias, o argumento da igualdade proposto pelo autor tem recebido um complemento importante, fundado na compreensão das fontes dos direitos diferenciados em função do grupo para as minorias, a saber: que estes são resultado de pactos ou acordos históricos. Neste ponto, o que interessa ao filósofo canadense é saber de que forma esta compreensão poderá convergir para reforçar sua tese de que é preciso garantir a igualdade entre os diversos grupos culturais.

Neste contexto, sabe-se que a existência de pactos ou acordos históricos entre diferentes povos são algo corrente na historiografia dos Estados multinacionais, elemento este que, em alguns casos, ambos os grupos “seguem aceitando como pactos em vigor e alguns deles tem uma considerável força legal”⁴²⁵. Contudo, também é relevante salientar que muitos destes pactos foram firmados sob amplas assimetrias no que toca ao poder de cada cultura, e até mesmo de forma arbitrária. Logo, duas questões emergem: por que, ainda hoje, os governos devem levar em consideração alguns dispositivos oriundos de acordos ultrapassados? Não seria melhor que os governos se limitassem exclusivamente ao que exigem os princípios da igualdade?

De acordo com Kymlicka, o argumento “da igualdade parte da pressuposição de que o Estado deve tratar seus cidadãos com igual respeito. Agora, isso supõe determinar previamente que cidadãos deveriam ser governados por cada Estado”⁴²⁶. Portanto, isso significa que é necessário conferir, em cada caso específico, como foi que cada Estado “X” adquiriu autoridade legítima para governar dois ou mais povos diferentes. Isto porque, se os povos têm direito à autodeterminação, conforme estabelecem as disposições da ONU, estes podem (como diversos já o fizeram) unir-se e formar uma federação. E, neste sentido,

⁴²³ VALADEZ, Jorge M. **Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies**. Boulder: Westview Press, 2001, p.162.

⁴²⁴ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.115.

⁴²⁵ Ibid., p.116.

⁴²⁶ Ibid., p.116.

o estabelecimento de uma federação por parte de vários povos, pode significar que os termos ali firmados (o que pode incluir direitos diferenciados em função do grupo para aquelas minorias mais vulneráveis) reflitam os melhores critérios que tais grupos encontraram naquele momento para exercerem o direito à autodeterminação⁴²⁷. Assim, um Estado multinacional não pode deixar de levar em consideração a forma como as diversas minorias foram incorporadas, na medida em que incorporações diferentes geram direitos das minorias também diferentes. Por exemplo,

os direitos diferenciados em função do grupo outorgados aos índios em diversos tratados refletem os termos nos quais estas comunidades se uniram no Canadá. Daí que pode-se dizer que estes acordos definem os termos e condições pelos quais o Estado canadense obteve sua autoridade sobre tais grupos. Estas comunidades tiveram condições de exercer sua autodeterminação de outras maneiras mas, escolheram unir-se ao Canadá porque lhes fizeram determinadas promessas. Se o governo canadense não cumpre estas promessas, invalida (moralmente, ainda que não legalmente) o acordo que fez com estas comunidades se unissem ao Canadá. Dado que estes acordos definem os termos diante dos quais diversos grupos acordaram federar-se ao Canadá, a autoridade do Estado canadense sobre estes grupos emana certamente destes acordos, mas também está limitada por eles⁴²⁸.

Dessa forma, os pactos e acordos históricos podem, em muitos casos, justificar os mesmos direitos diferenciados em função do grupo que o argumento da igualdade justificaria. Note-se por exemplo, o direito à autonomia local das tribus indígenas. De um lado, o argumento da igualdade consegue justificar muito bem, em grande parte dos casos, que a autonomia de tais grupos é uma exigência da própria justiça em termos de equidade e de equilíbrio de poderes, o que gera, por si só, uma maior igualdade entre os grupos, e reduz as desvantagens de tais minorias. De outro, “a argumentação histórica também justifica a autonomia, na medida em que os povos indígenas nunca concederam ao governo federal jurisdição sobre determinados assuntos”⁴²⁹.

Sendo assim, na perspectiva de Kymlicka, “é provável que a argumentação da igualdade e a histórica, produzam políticas similares”⁴³⁰, ainda que em termos de fundamentação, sejam diferentes⁴³¹. Isso porque, no caso dos pactos ou acordos históricos,

⁴²⁷ Cf. *Ibid.*, p.116-118.

⁴²⁸ *Ibid.*, p.117.

⁴²⁹ *Ibid.*, p.117.

⁴³⁰ *Ibid.*, p.118.

⁴³¹ Quanto a esta problemática, torna-se relevante observar o reconhecimento de Kymlicka de que, em alguns casos, as duas argumentações podem gerar respostas díspares, como, por exemplo, na questão do financiamento federal dos direitos de autogoverno. “Segundo a argumentação da igualdade, a equidade pode exigir o apoio ativo do Estado às medidas direcionadas a manter a viabilidade do grupo nacional. Se a equidade exige o reconhecimento do autogoverno em determinadas áreas jurisdicionais, presumivelmente, a

a questão não se ancora no deve ser do Estado para com as minorias. Antes, tem sua base nos dispositivos que foram firmados no passado por dois ou mais povos, o que significa ter, muitas vezes, que respeitar os acordos no tocante ao território, autonomia local, autogoverno, dentre outros. Em suma, a argumentação histórica não trata sobre a forma que “deveria atuar equitativamente o Estado na hora de governar suas minorias, mas, de conhecer os limites de seu direito a governá-las”⁴³².

Portanto, os acordos históricos devem ser levados em consideração por parte dos Estados, na medida em que estes, “quando firmados de boa fé, geram legítimas expectativas dos cidadãos, que confiam nos acordos firmados pelos governos”⁴³³. E, nos casos em que existam dificuldades na interpretação de alguns acordos históricos, assim como quando não existirem tais acordos, o argumento da igualdade pode muito bem ajudar a corrigir diversas desvantagens sistêmicas que estejam assentadas nas relações entre grupos culturais diferentes. Além do mais, no caso dos acordos históricos que venham a se tornar injustos com o passar do tempo, não há problema em serem renegociados e atualizados. Isto é o que alguns grupos culturais têm feito, lutado para que seus direitos diferenciados em função do grupo tornem-se mais explícitos nas constituições⁴³⁴.

equidade exigirá também que se proporcionem os recursos necessários para que o autogoverno seja efetivo. Contudo, a argumentação histórica unicamente pode gerar um direito negativo à não interferência por parte do Estado federal. Se os membros da minoria nacional nunca cederam ao governo federal a autoridade para governá-los em determinadas áreas, é improvável que o governo federal aceite a responsabilidade de financiar o autogoverno da minoria, a não ser que tal coisa formasse parte de um acordo histórico. Qualquer obrigação federal de financiar o autogoverno poderia ser considerada uma forma de ajuda humanitária e não uma questão de justiça igualitária interna”. Cf. *Ibid.*, p.118-119.

⁴³² *Ibid.*, p.118.

⁴³³ *Ibid.*, p.119.

⁴³⁴ Neste contexto, Kymlicka faz questão de observar que as lutas pelos direitos diferenciados em função do grupo não têm sido fundamentadas apenas nos argumentos da igualdade e nos acordos históricos. Tem emergido, também, diversos argumentos liberais fundados no valor da diversidade cultural, ou seja, “os liberais realçam as vantagens de ter uma cultura que englobe diversos estilos de vida, de maneira que, presumivelmente, aprovam também a diversidade adicional de ter duas ou mais culturas no mesmo país” Cf. *Ibid.*, p.121. Nesta perspectiva, a diversidade cultural acaba por enriquecer a vida das pessoas, especialmente das maiorias, na medida em que os grupos trocam experiências e ampliam seus recursos culturais. Tal argumento, na perspectiva de Kymlicka, não deixa de ser interessante. Porém, carrega sérios problemas: primeiro que enquanto os argumentos baseados na igualdade e nos acordos históricos, apelam às obrigações da maioria, este último defende os direitos, não em termos de justiça, mas, em termos de interesse. E isso, por si só, não carrega elementos suficientes que justifiquem os direitos das minorias, pois, como bem explana Kymlicka: “A proteção das minorias nacionais beneficia a maioria, algo digno de nota, mas é melhor considerar que estas difusas vantagens são um subproduto desejável dos direitos nacionais do que considerar que constituem a justificação básica dos mesmos” Cf. *Ibid.*, p.123. Em segundo plano, outro problema é que “a diversidade cultural só beneficia a maioria de uma maneira superficial e geral, de forma que os custos que esta representa para os membros individuais da maioria são, em alguns casos, bastante elevados” Cf. *Ibid.*, p.122. Por último, é necessário observar que em alguns contextos específicos, as medidas para proteger as minorias nacionais, em vez de aumentar a diversidade, fazem é reduzi-la no seio da cultura nacional majoritária. Portanto, mesmo que o argumento da diversidade cultural tenha sua importância, ele “não substitue as argumentações de justiça baseadas na igualdade e no acordo histórico” Cf. *Ibid.*, p.123.

Ademais, na perspectiva de Kymlicka, não reconhecer os direitos diferenciados em função do grupo torna-se um verdadeiro paradoxo para os Estados fundados sob princípios liberais. Isto porque, em seus fundamentos, os intelectuais do liberalismo igualitarista tem fundamentado suas teorias em “termos de ‘igual respeito as pessoas’ e ‘iguais direitos para os indivíduos’, o que surge que todas as ‘pessoas’ ou ‘indivíduos’ tenham o igual direito a entrar em um Estado, a participar em sua vida política e compartilhar de seus recursos naturais”⁴³⁵. Porém, no plano da *realpolitik*, sabe-se que tais direitos são exercidos exclusivamente pelos cidadãos. E, mesmo no interior dos Estados liberais, nem todos podem converter-se em cidadãos. É fato notório que, todos os anos, milhões de pessoas tentam, sem sucesso, obter cidadania nas democracias liberais. E, neste caso, “a tais pessoas é negado o direito de entrar e participar no Estado, porque não nasceram no grupo adequado (...) Portanto, pode-se dizer que a cidadania constitui um conceito intrinsecamente diferenciado em função do grupo”⁴³⁶.

Ainda neste contexto, torna-se relevante observar que, em caso contrário, se o liberalismo deixar de estabelecer distinção entre as pessoas em virtude de seu pertencimento ao grupo, como é o caso da cidadania, isso significaria estar “disposto a aceitar um único governo mundial, ou que os Estados abram totalmente suas fronteiras – e pouco teóricos do liberalismo estão dispostos a aceitar alguma das duas coisas”⁴³⁷. De fato, seria interessante para o próprio liberalismo que os Estados liberais mantivessem suas fronteiras abertas, na medida em que isto aumentaria não só o trânsito de pessoas, mas, sobretudo, as oportunidades⁴³⁸. Porém, os liberais têm assumido implicitamente que “uma das funções da separação dos Estados é a de reconhecer que as pessoas pertencem a culturas separadas”⁴³⁹. Logo, não há como o liberalismo ser indiferente ao pertencimento cultural. A atribuição da cidadania apenas a alguns sujeitos, torna claro, o quanto os direitos diferenciados em função do grupo estão embutidos no próprio núcleo da tradição liberal e quão urgente é a necessidade de desenvolvê-los, ampliá-los e justificá-los, como é o caso dos direitos de representação de grupo.

3.4 – A relevância dos direitos de representação de grupo no interior da teoria democrática liberal

⁴³⁵ Ibid., p.124.

⁴³⁶ Ibid., p.124.

⁴³⁷ Ibid., p.124.

⁴³⁸ Cf. Ibid., p.125.

⁴³⁹ Ibid., p.125.

A tarefa de fundamentar uma teoria liberal dos direitos das minorias é desafiadora, na medida em que não basta apenas apontar que direitos deveriam ser concedidos às minorias. Antes, em meio às ambiguidades e tensões que emergem a cada dia como reflexo do percurso histórico de cada grupo, é necessário pensar não só nos direitos diferenciados em função do grupo, mas sobretudo no “procedimento de tomada de decisões através dos quais se definem e se interpretam tais direitos”⁴⁴⁰. Em outras palavras, é preciso estar atento à equidade do procedimento, pois tomar decisões significa, muitas vezes, entrar em diálogo, pesar interesses, avaliar propostas, dentre outras questões. Neste caso, os direitos comuns de cidadania diferenciada como a liberdade de expressão, por exemplo, são importantes, porém insuficientes. Direitos políticos individuais podem contribuir para uma participação política mais ativa por parte dos cidadãos, mas, não garantem, por si só, que a representação dos diferentes grupos no legislativo seja equitativa.

De fato, é notório que existe um déficit em grande parte das democracias ocidentais no que tange ao processo eleitoral e legislativo refletir com propriedade, a diversidade da população. Na verdade, tem-se constatado que muitos grupos, desde aqueles historicamente e territorialmente concentrados, passando pelos imigrantes, afrodescendentes, entre outros, não possuem uma representação política adequada que reflita seus interesses⁴⁴¹. Portanto, torna-se urgente superar tais problemas através de uma complementação do sistema de democracia representativa atual, estabelecendo formas de representação de grupo. De acordo com Kymlicka, tais propostas poderão enriquecer a teoria democrática liberal corrigindo desvantagens sistêmicas, pois “quando as minorias têm direito a votar e a apresentar-se nas eleições, a organizar-se politicamente e a defender publicamente seus critérios, é praticamente seguro que seus interesses recebam a devida atenção”⁴⁴².

Sendo assim, diversas propostas tem competido entre si no âmbito das democracias liberais ocidentais, como é o caso da representação garantida, representação proporcional, representação especular, entre outras⁴⁴³. No caso da primeira, esta consiste em tornar os

⁴⁴⁰ Ibid., p.131.

⁴⁴¹ De acordo com Kymlicka, “ainda que os homens brancos de classe média que dominam a política na maioria das democracias ocidentais não sejam *demograficamente* representativos da população em geral, de fato são os representantes *eleitos* da população em geral, e muitas vezes chegam a obter um amplo apoio eleitoral dos grupos minoritários e desfavorecidos. Portanto, a afirmação de que os grupos minoritários não estão suficientemente representados no legislativo, parece pressupor que as pessoas só podem estar unicamente e plenamente “representadas” por alguém de seu mesmo gênero, classe, ocupação, etnia, língua, etc” Cf. Ibid., p.138.

⁴⁴² Ibid., p.131.

⁴⁴³ Na perspectiva de Kymlicka, a representação de grupo pode ser considerada “uma extensão da antiga prática estabelecida em muitos países, mediante o qual se traçam os limites dos eleitorados locais de maneira

partidos políticos mais abertos à participação das minorias, de forma a possibilitar que setores sociais até então em desvantagens alcancem graus mais elevados de participação como, por exemplo, permitir que negros, mulheres, indígenas, etc formem parte das candidaturas ou da direção do partido⁴⁴⁴, ou que cada partido crie comitês “que ajudem a identificar e designar os potenciais candidatos pertencentes aos grupos mais desfavorecidos”⁴⁴⁵. Enfim, nesta proposta, abrir os espaços de poder no interior dos partidos às diversas minorias seria uma forma de resolver o problema da representação insuficiente.

Já no âmbito da representação proporcional, a tese central funda-se no equilíbrio das candidaturas, ou seja, assegura-se “que a candidatura do partido inclua brancos e negros, homens e mulheres, indígenas e imigrantes”⁴⁴⁶. Aqui, existe uma preocupação para que uma maior diversidade possível de grupos esteja representada no legislativo. Por exemplo, numa eleição “com uma candidatura de representação proporcional composta por dez pessoas, e que só inclui uma mulher, ou uma pessoa de cor, sua decisão de não apresentar uma candidatura mais representativa é claramente deliberada”⁴⁴⁷. Dessa forma, na representação proporcional, as insuficiências de representação tornam-se mais nítidas e, portanto, mais vulneráveis ao escrutínio público.

Entretanto, entre tais propostas, uma das mais radicais parece ser a representação especular. Isso porque, de acordo com seus defensores, “o legislativo é representativo da população em geral se reflete as características étnicas, de gênero, ou classe da população”⁴⁴⁸. Em outras palavras: apenas aqueles que compartilham as experiências e vivências de cada grupo podem compreender as reais necessidades e interesses do grupo. Logo, um grupo só poderá considerar-se legitimamente representado se um de seus membros pertence ao legislativo. Sendo assim, homens brancos não poderiam representar os homens

que reflitam ‘comunidades de interesses’. Embora seja amplamente aceito que todas as circunscrições eleitorais tenham a mesma magnitude, não existe a pretensão de que sejam grupos aleatórios compostos por igual número de cidadãos, mas que os limites de tais circunscrições sejam traçados no sentido de que, na medida do possível, as pessoas que as compõem compartilhem determinados interesses, quer sejam econômicos, religiosos, ambientais, históricos, ou de outro tipo – que assim se considerarão representados no legislativo. Por exemplo, nos Estados Unidos e no Canadá, as fronteiras das circunscrições são traçadas de maneira que constituam distritos eleitorais predominantemente rurais. De outra maneira, em uma sociedade crescentemente urbana, os interesses rurais e agrícolas ficariam relegados a um segundo plano” Cf. *Ibid.*, p.135.

⁴⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p.133.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p.133.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p.134.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.134.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.138.

negros, muito menos outros grupos como os indígenas e vice-versa. Levando ao extremo, nem mesmo as mulheres poderiam representar os homens, nem os homens as mulheres.

Diante deste cenário, Kymlicka observa que entre a diversidade de propostas, a representação especular destaca-se como a mais complexa e problemática. Primeiro porque a suposição de que os homens brancos não podem compreender as necessidades dos negros, dos indígenas, entre outros, “ou de que os homens não podem compreender as necessidades das mulheres, pode converter-se em um pretexto para que homens brancos não se esforcem em entender ou representar as necessidades dos outros”⁴⁴⁹. Segundo que, se homens não podem compreender as necessidades das mulheres, e vice-versa, a conclusão lógica seria a de que só podemos falar em nome de nosso próprio grupo, algo não muito razoável em se tratando de teoria democrática pois, se membros de grupos diferentes não podem compreender as necessidades uns dos outros, isto por si só anularia a própria possibilidade de representação de grupo, na medida em que, a título de exemplo, mulheres brancas não poderiam representar mulheres negras, muito menos, mulheres asiáticas representar mulheres latino-americanas⁴⁵⁰.

Portanto, partindo da constatação de diversas inconsistências no interior da concepção de representação especular, Kymlicka propõe algo diferente, a saber: que esta seja aceita não como uma teoria geral e completa da representação mas, como uma teoria que tende a se tornar plausível e justificável, desde que seja aplicada com certo grau de moderação em certos contextos específicos. Assim, fazendo uma leitura moderada da representação especular, Kymlicka entende que, mesmo que existam barreiras e limites na capacidade humana de se pôr no lugar do outro,

a solução não se ancora em aceitar estas limitações, mas em combatê-las para criar uma cultura política em que as pessoas possam e estejam dispostas a se colocar no lugar dos demais, assim como a compreender realmente (e, por conseguinte, a representar) suas necessidades e interesses. Isto não é fácil: pode exigir mudanças em nosso sistema educativo, na descrição que os meios de comunicação fazem de diversos grupos e no processo político, para aproximá-lo de um sistema de “democracia deliberativa”, e ainda assim, não se garantiria que os membros de um grupo pudessem compreender as necessidades de outro. Este é o “caminho da empatia”. Mas, renunciar a possibilidade de representação intergrupar é renunciar a possibilidade de uma sociedade na qual os cidadãos se comprometam a satisfazer as necessidades de cada um e a compartilhar o destino dos demais⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ Ibid., p.139.

⁴⁵⁰ Cf. Ibid., p.140.

⁴⁵¹ Ibid., p.140-141.

Dessa forma, uma espécie de representação especular moderada passa a ser defendida como algo contextual, aplicado de diferentes formas em determinadas circunstâncias que cada grupo se encontra. Neste contexto, torna-se relevante frisar que, para Kymlicka, tais argumentos contextuais em favor da representação de grupo se centram em duas plataformas importantes: a discriminação sistêmica e o autogoverno⁴⁵². Preocupado com as maneiras de corrigir as desvantagens de poder entre os grupos, o filósofo canadense compreende que a representação de grupo poderá, em muitos casos, contribuir para reduzir a opressão que muitas minorias vêm sofrendo ao longo dos tempos. E, neste caso, se o objetivo é superar tais prejuízos, as medidas poderão ser temporais, perdurando apenas enquanto forem necessárias. Noutros termos, a intenção é fazer tais direitos desaparecerem através da correção dos prejuízos estruturais e da eliminação das formas de opressão que ainda persistirem.

Porém, é preciso reconhecer que não é fácil formular critérios de representação de grupo fundados na desvantagem sistêmica. Isso porque a relação de oprimidos é tão ampla, que não seria de estranhar que emergissem uma proliferação absurda de reivindicações, de modo a tornar impraticável a efetivação de tais direitos. Mas, mesmo diante dessa constatação, Kymlicka entende que, nos países liberais ocidentais, já existe uma certa experiência em identificar os grupos desfavorecidos, algo que pode ser comprovado pelos inúmeros programas de ações afirmativas constantemente em expansão. No Canadá, por exemplo, os programas de emprego do serviço civil “identificam quatro categorias de pessoas desfavorecidas: mulheres, aborígenes, minorias visíveis e pessoas incapacitadas”⁴⁵³. Portanto, mesmo que existam dificuldades na hora de identificar quais grupos são de fato desfavorecidos, isto não pode servir de base para eliminar os debates acerca da representação política de grupos oprimidos.

Enfim, se de um lado a representação de grupo com base na discriminação sistêmica carrega dificuldades, mais complexa ainda é a representação de grupo fundada no autogoverno. Isso porque, em alguns países, tal tema tem sido difundido com base no direito à autodeterminação das minorias, e não como algo que ajude a superar as desvantagens sistêmicas. Assim, se difundida com base no autogoverno, tal proposta torna-se mais complicada, na medida em que tal reivindicação funda-se na autoimagem que as minorias têm de si mesmas, ao considerarem-se anterior culturalmente e territorialmente à incorporação do Estado moderno, o que, por si só, transforma os direitos de representação

⁴⁵² Cf. *Ibid.*, p.141.

⁴⁵³ *Ibid.*, p.228-229.

de grupo em direitos intrínsecos e, portanto, atemporais. Além disso, é preciso lembrar que os direitos de autogoverno acabam limitando a autoridade do governo federal sobre as minorias nacionais, ao mesmo tempo que reduzem drasticamente a influência representativa das minorias, no governo federal. Por exemplo,

se o autogoverno de Quebec defende que a transferência de poderes de Ottawa a Quebec seja assimétrica, de tal modo que o governo federal possa aprovar leis não aplicáveis a esta região, pareceria mais que razoável que os quebequenses não pudessem votar ditas leis (especialmente se o seu voto fosse decisivo). Por exemplo, pareceria injusto que os parlamentares quebequenses decidissem acerca da legislação federal relativa à imigração, se esta não fosse aplicável a Quebec. O mesmo poderia dizer no caso dos parlamentares aborígenes, que, eleitos graças às circunscrições aborígenes criadas ao mesmo efeito, votassem algumas leis de cujo cumprimento estariam isentos⁴⁵⁴.

Portanto, torna-se claro que a relação entre autogoverno e representação de grupo é tensa, mas, não antagônica e excludente. Antes, para Kymlicka, até mesmo as fundações baseadas no autogoverno parecem “implicar o direito à representação em todos aqueles organismos que podem intervir em tais áreas⁴⁵⁵”, ou seja, se uma minoria nacional possui autogoverno⁴⁵⁶, é de se esperar que, a título de pleno exercício de sua autodeterminação, tenham representação assegurada nas diversas instituições intergovernamentais que possuem força de alterar a divisão dos poderes. Aqui, a diferença fundamental que existe entre os direitos de representação de grupo baseados no autogoverno, e os direitos de representação de grupo fundados na desvantagem sistêmica, reside no fato de que os primeiros são intrínsecos e permanentes, enquanto os segundos são temporais.

Porém, mesmo existindo diferenças entre ambas abordagens, o que importa é o fato de colocarem em relevo a importância da representação de grupo, ou melhor, refletirem uma concepção de poder descentralizada. E, sendo assim, se as propostas operam com um conceito de poder mais equitativo, duas perguntas logo emergem: quantos assentos deveriam ter cada grupo? Como se determina a responsabilidade de cada representante de grupo? Partindo da consciência de que cada grupo se encontra inserido numa história

⁴⁵⁴ Ibid., p.142-143.

⁴⁵⁵ Ibid., p.143.

⁴⁵⁶ Neste ponto, torna-se relevante observar o argumento de Kymlicka de que “o direito ao autogoverno é um direito que se exerce em detrimento da autoridade do governo federal, não o direito a compartilhar o exercício de dita autoridade. Por isso, muitos dos índios que defendem o autogoverno, se opõem a que se lhes garantam assentos nas Câmaras dos Comuns, já que, desde esta perspectiva, a representação garantida em dita Câmara, poderia fazer com que o governo central interpretasse que isso lhe confere legitimidade para governar as comunidades indígenas” Cf. Ibid., p.143.

conflitiva diferente, Kymlicka aponta que, no tocante à primeira questão, duas opções têm sido colocadas sob teste:

Uma opção é que um grupo deveria estar representado em proporção a sua população. Por exemplo, o Comitê de Ação Nacional sobre o Status da Mulher canadense (NAC) propôs que às mulheres sejam garantidas 50% dos assentos no Senado, o que em essência suporia sua representação eleitoral proporcional. A segunda opção é que deveria haver um número de representantes suficientes para assegurar que as perspectivas e os interesses do grupo fossem devidamente refletidos. A primeira opção se segue naturalmente do compromisso com o princípio geral da representação especular. Mas, como tenho assinalado antes, a maior parte dos defensores da representação de grupo desejam evitar dito princípio. E, uma vez omitido, não está claro porque a representação proporcional é preferível a um nível mínimo ou limiar de representação⁴⁵⁷.

Dessa forma, frente aos problemas da representação especular, a representação proporcional tem sido implementada com mais frequência em diversos países, o que não quer dizer que também não corra dificuldades. Antes, pode ocorrer casos em que a representação proporcional tenha como resultado um número mínimo de assentos aos grupos marginalizados, ampliando assim a possibilidade de suas vozes serem ignoradas. Portanto, não seria de causar estranheza que, em algumas situações, para que a equidade seja de fato alcançada, os grupos marginalizados possuam um número de assentos maior do que é exigido pela proporcionalidade. Enfim, no tocante a representação proporcional, é preciso lembrar de que esta pode depender de diversos fatores oriundos do processo de tomada de decisões, ou seja, “de se o organismo legislativo tem adotado pautas de decisões consensuais, consociacionais, por maioria absoluta ou mediante outros tipos de compromissos no lugar do procedimento de maioria simples”⁴⁵⁸.

Em suma, dependendo de cada contexto, o número de representantes de cada grupo poderá variar. Porém, o que não pode ser feito é abandonar a ideia de assentos garantidos nas instituições centrais da sociedade majoritária, por conta das dificuldades. E, sendo assim, torna-se mais do que necessário discutir as maneiras pelas quais se determinam as responsabilidades dos representantes de cada grupo. Em outras palavras: “Que mecanismos de avaliação podem ser instaurados para assegurar que os legisladores que ocupam assentos reservados, sirvam realmente aos interesses dos grupos aos que se supõe que representam?”⁴⁵⁹. De acordo com Kymlicka, novamente não há uma resposta única para

⁴⁵⁷ Ibid., p.146.

⁴⁵⁸ Ibid., p.147.

⁴⁵⁹ Ibid., p.147.

tal questão. O que existe são modelos diferentes e conflitivos quando o tema é a responsabilidade da representação.

Sendo assim, entre tais propostas, existe o modelo maori de Nova Zelândia, em que alguns deputados são eleitos exclusivamente pelos votantes maoris. Neste modelo, qualquer sujeito neozelandês pode se candidatar para representar os maoris, seja este branco, negro, pardo, etc. Porém, o mais provável é que os maoris elejam um dos seus⁴⁶⁰. Logo, nesta proposta, “o importante não é a quem se elege; ou melhor, que os candidatos são eleitos por, e conseqüentemente, são responsáveis diante da comunidade maori”⁴⁶¹. Aqui, a justificação de tal prática consiste na promoção dos interesses do grupo e, portanto, na ampliação da responsabilidade do deputado eleito perante a comunidade.

Outras propostas importantes têm emergido com base na representação proporcional, também procurando dar ênfase à responsabilidade, mas com menor êxito. É o caso da proposta da NAC, no Canadá, que reivindica que 50% das vagas do senado sejam reservadas às mulheres, que “seriam eleitas pelo eleitorado em geral, composto pelo mesmo número de homens e mulheres”⁴⁶². Entretanto, neste caso, como o representante não é eleito apenas pelo grupo, mesmo que faça parte dele, “não é responsável diante do grupo e, portanto, pode simplesmente ignorar as opiniões do mesmo”⁴⁶³.

Enfim, Kymlicka é consciente de que quaisquer que sejam as propostas de representação de grupo, estas deverão enfrentar dificuldades, como, por exemplo, apontar como serão asseguradas as responsabilidades dos representantes, assim como a identificação de quais grupos são, de fato, desfavorecidos⁴⁶⁴. Na prática, grande parte dos países que adotam modelos de representação de grupo enfrentam problemas entre exclusão e inclusão, de forma que o que se tem como certeza, até o momento, é que tal problema é assimétrico e, portanto, dependente de cada contexto e de cada história à qual os grupos estão inseridos. Assim, no tocante a representação de grupo, Kymlicka é bem enfático:

Esta é uma conclusão bastante imprecisa e eu receio que não tenha tentado definir ou defender nenhum modelo específico de representação de grupo. Na realidade, creio que, em termos gerais, não há muito mais o que dizer. A democracia implica um compromisso com o princípio da igualdade política, mas, a partir deste princípio geral, não há uma forma de deduzir qual é o melhor sistema de representação. Existem muitas formas de alcançar a igualdade política, e os resultados dos mecanismos eleitorais concretos dependem

⁴⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p.147-148.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p.148.

⁴⁶² *Ibid.*, p.148.

⁴⁶³ *Ibid.*, p.148.

⁴⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p.149-150.

sobremaneira do contexto em que se aplicam. Dependem, em boa medida, da cultura política do país incluindo nela, a forma de organização dos partidos e dos mecanismos de votação dos cidadãos⁴⁶⁵.

Porém, mesmo não apontando uma única proposta ou modelo de representação de grupo, Kymlicka tem tentado demonstrar que tal prática não é antiliberal ou antidemocrática. Antes, deve ser entendida como uma ampliação das tradições democráticas liberais, na medida em que, na compreensão do filósofo canadense, “a legitimidade de qualquer tipo de procedimento democrático depende, ao menos em parte, de suas consequências no tocante à justa proteção dos interesses das pessoas”⁴⁶⁶. Contudo, a ousadia da proposta ascende diversos debates no interior da tradição liberal, e dentre elas, o problema da unidade social, na medida em que, para alguns liberais, propor representação de grupo significa institucionalizar as diferenças, desgastando, assim, os vínculos que mantêm os sujeitos unidos como nação.

3.5 - Cidadania diferenciada e estabilidade social: o problema da unidade e solidariedade num Estado multinacional.

Entre os inúmeros problemas que a tradição liberal tem enfrentado, um deles tem destaque histórico dentro dessa narrativa, a saber: a questão da estabilidade. Isso porque, ao procurarem estabelecer uma sociedade bem-ordenada formada pelas mais diferentes tradições sociopolíticas, os liberais logo descobriram que além da necessidade de instituições justas para um saudável funcionamento de suas democracias, era (e ainda é) preciso o cultivo de cidadãos dispostos a cooperarem entre si, de forma que possuam a capacidade de se relacionarem com pessoas diferentes deles e que desejem participar da política, assim como assumir as responsabilidades na distribuição equitativa dos recursos econômicos, etc.

Sendo assim, no intuito de reduzir os conflitos, muitos liberais acabaram convergindo no sentido de cunhar um conceito de cidadania que tem por definição tratar as pessoas universalmente, como indivíduos iguais perante a lei. Portanto, “a cidadania deveria ser um espaço onde as pessoas superassem suas diferenças, e pensassem no bem comum de todos os cidadãos”⁴⁶⁷. Logo, propostas de direitos diferenciados em função do grupo tendem a serem vistas, por grande parte dos liberais, como fontes de discriminação e

⁴⁶⁵ Ibid., p.150.

⁴⁶⁶ Ibid., p.229.

⁴⁶⁷ Ibid., p.175.

fortes obstáculos à cooperação social. Em outras palavras, para muitos liberais, “a cidadania não pode desempenhar sua função integradora, se está diferenciada em função do grupo”⁴⁶⁸.

Nesta perspectiva, propostas de cidadania diferenciada, além de ampliar a desconfiança e os conflitos, instalariam as bases da desunião, podendo, inclusive, nutrir sentimentos de secessão. Porém, a questão que emerge é a seguinte: estariam os direitos diferenciados em função do grupo destinados a enfraquecer os laços cívicos? De acordo com Kymlicka, a preocupação dos liberais com a unidade social é válida, na medida em que, em várias partes do mundo, pode-se observar que “se as diferenças de identidade étnica e nacional se acentuam e se politizam, constituem um obstáculo para a existência de uma solidariedade em sentido amplo”⁴⁶⁹. Portanto, torna-se urgente que os defensores dos direitos diferenciados em função do grupo demonstrem o quanto suas propostas não representam um perigo à união social.

Neste afã, o desejo de Kymlicka consiste em provar que direitos poliétnicos, de representação e de autogoverno, não constituem uma contradição para a tradição liberal. Antes, podem contribuir para uma maior integração e cooperação social, como é o caso dos direitos de representação em que os diversos grupos sociais, por se sentirem excluídos, reivindicam reconhecimento e uma maior inclusão. Aqui, é preciso salientar que tal prática não consiste em alguma novidade, na medida em que, em diversas democracias liberais, muitas minorias têm conseguido ampliar suas participações políticas por meio dos direitos de representação. Alguns países, por exemplo, têm procurado traçar suas fronteiras territoriais de forma a tornar uma minoria em maioria, descentralizando o poder e ampliando, assim, os níveis de participação democrática.

Enfim, os direitos de representação, seja dos incapacitados, afroamericanos, mulheres, povos tradicionais, entre outros, têm como objetivo equalizar a distribuição de poder político e social, reduzindo, assim, a exclusão que tais grupos sofrem em relação a grupos majoritários. O mesmo pode ser dito no tocante às reivindicações poliétnicas⁴⁷⁰ em que grupos imigrantes tem procurado integrar-se à sociedade que estão inseridos por meio de lutas por reconhecimento. Tais grupos não desejam a secessão em relação aos grupos

⁴⁶⁸ Ibid., p.175.

⁴⁶⁹ Ibid., p.174.

⁴⁷⁰ É necessário salientar que não é objetivo deste trabalho discutir os direitos poliétnicos referentes aos imigrantes. Tem-se procurado fazer um recorte direcionado para o que Kymlicka chama de comunidades nacionais, ou seja, comunidades que têm laços históricos longos, território e língua próprios. Contudo, as pequenas referências aos direitos poliétnicos neste ponto do trabalho, tem como finalidade apenas reforçar a discussão acerca da problemática entre direitos diferenciados em função do grupo e a unidade social.

majoritários. Antes, buscam a implementação de um tipo de política da diferença que possa incluí-los, como é o

caso dos *sijis* que queriam incorporar-se à Real Polícia Montada do Canadá, mas que, devido a seu preceito religioso de usar turbante, não podiam fazê-lo, a menos que se eximissem das normas usuais referentes ao uso dos turbantes no uniforme. O caso dos judeus ortodoxos que desejavam incorporar-se ao exército dos Estados Unidos, mas necessitavam que fossem eximidos dos regulamentos comuns para poder usar a *yarmulka*. Muitas pessoas se opuseram a tais exceções, mas as consideravam uma mostra de falta de respeito a alguns de seus “símbolos nacionais”. Mas, se estes homens quiseram formar parte do corpo de polícia ou do exército nacional, torna claro seu desejo de contribuir e participar na sociedade à qual estavam englobados. O direito especial que pediam só pode ser entendido como algo que fomenta sua integração e não o contrário⁴⁷¹.

Dessa forma, contrariamente ao que pensavam os opositores dos direitos poliétnicos, de que estes iriam impedir a integração dos imigrantes, a prática cotidiana tem demonstrado que as novas gerações de imigrantes (incluindo as primeiras), tem-se integrado de forma salutar em aceitar a diferença, gerando estabilidade ao invés de conflito⁴⁷². Portanto, pode-se concluir que o “desejo destes direitos poliétnicos é um desejo de inclusão coerente com a participação e com o compromisso com as principais instituições que fundamentam a unidade social”⁴⁷³. Sendo assim, torna-se urgente a implementação e ampliação das políticas voltadas para a cidadania diferenciada em função do grupo, chegando inclusive às propostas de autogoverno, o que gera mais questões acerca da unidade social.

Neste ponto, é preciso salientar que, quanto aos direitos de autogoverno, os problemas referentes a unidade social assumem um patamar mais elevado de problemas. Isso porque, enquanto os direitos poliétnicos e de representação fomentam uma maior integração junto à sociedade majoritária, os direitos de autogoverno tendem, em alguns contextos, a questionar a autoridade da comunidade política principal perante às demais

⁴⁷¹ Ibid., p.177.

⁴⁷² Sobre o problema dos direitos poliétnicos e a integração social, Kymlicka assevera: “Por que tantos especialistas não tem conseguido ver o impulso integrador dos direitos poliétnicos? Em parte isso se deve a um prejuízo contra os novos imigrantes, a maioria dos quais são não brancos e não cristãos. Como eu tenho observado, parece que muitas das críticas dos direitos poliétnicos tem-se assentado sob dois padrões. Embora as vezes, eles tenham questionado os direitos especiais concedidos aos grupos de judeus e cristãos brancos para que pudessem ficar a margem da sociedade à qual emigraram, poucas pessoas consideram que tais direitos representem uma séria ameaça à unidade, ou à estabilidade social, e isso tem formado parte de nossa cultura durante décadas. Contudo, quando tentou-se acomodar os grupos não brancos e não cristãos, algumas pessoas começaram a queixar-se da “tribalização” da sociedade e pela perda de uma identidade comum, ainda que na realidade, o objetivo fundamental destes novos direitos poliétnicos seja fomentar a integração! É difícil não chegar à conclusão de que grande parte da reação contra o “multiculturalismo” se deve à um temor racista ou xenófobo diante destes novos grupos imigrantes” Cf. Ibid., p.179.

⁴⁷³ Ibid., p.178.

comunidades. Em outras palavras: por se autocompreenderem como povos distintos, acabam por reivindicarem para si, algumas competências políticas que os tornem, em grande medida, independentes e soberanos em suas decisões políticas. Assim, de acordo com Kymlicka,

a reivindicação básica que subjaz aos direitos de autogoverno não é simplesmente que alguns grupos estejam em situação de desvantagem dentro da comunidade política (direitos de representação), ou que a comunidade política seja culturalmente diversa (direitos poliétnicos). O que se reivindica é que existem mais de uma comunidade política, e que a autoridade do Estado em seu conjunto não deve prevalecer sobre a autoridade das comunidades nacionais que o constituem. Se a democracia é o governo “do povo”, as minorias nacionais afirmam que existem mais de um povo, e cada um dos quais tem direito a governar-se por si mesmos⁴⁷⁴.

Aqui, algumas questões logo emergem: Possuem os direitos de autogoverno, uma função integradora? Não estariam tais direitos destinados a fomentar a secessão? Neste contexto, Kymlicka faz questão de chamar atenção que foi (e ainda é) justamente a crença de que os direitos de autogoverno gerariam mais conflitos que fez com que grande parte dos liberais se ancorassem num conceito de cidadania comum a todos, ou melhor, um modelo universalista indiferente às diferenças, e que pode ser constatado na própria descrição liberal de uma deusa da justiça que se encontra permanentemente vendada. Tal venda tem um significado relevante, na medida em que ela embute e reforça diversas violências para com as culturas minoritárias, obrigando-as a aceitar, por exemplo, que a língua e a cultura da nação majoritária sejam institucionalizadas nos tribunais, escolas, festividades, etc. Em suma, na perspectiva do filósofo canadense,

um regime de cidadania comum significa que a minoria não tem mecanismos para limitar sua vulnerabilidade diante das decisões econômicas e políticas da maioria, visto que as fronteiras e as competências das unidades políticas internas se adaptam à conveniência administrativa da maioria, não aos direitos de autogoverno da minoria⁴⁷⁵.

Portanto, os direitos de cidadania comum, por serem opacos em relação às diferenças, não garantem, por si só, a estabilidade no interior de um Estado multinacional. Antes, tenderão a “agravar a alienação entre as minorias nacionais e aumentar o desejo de secessão”⁴⁷⁶. Ainda neste aspecto, torna-se interessante observar que grande parte das tentativas de se aplicar direitos de cidadania comum às minorias nacionais, resultaram em

⁴⁷⁴ Ibid., p.182.

⁴⁷⁵ Ibid., p.183.

⁴⁷⁶ Ibid., p.183.

fracassos⁴⁷⁷. Logo, só resta à tradição liberal tentar acomodar os direitos de autogoverno, algo que já vem acontecendo paulatinamente em diversos países, como é o caso do Canadá e Estados Unidos, que têm concedido algum nível de autogoverno às minorias indígenas, aos esquimós do Alaska, aos nativos havaianos, dentre outros⁴⁷⁸.

Na perspectiva de Kymlicka, tais exemplos deixam claro que o multiculturalismo liberal não só reconhece identidades de minorias concretas, “mas também busca melhorar as oportunidades econômicas, o poder político e o status social que podem ascender os portadores de tais identidades”⁴⁷⁹. Neste afã, políticas multiculturais como os direitos ao autogoverno e a representação política para as minorias tem demonstrado serem mecanismos efetivos “para converter algumas relações de hierarquia ou inimizade em relações de cidadania democrática”⁴⁸⁰.

Sendo assim, pode-se interpretar as políticas públicas multiculturais, como políticas de resistência, ou melhor, “como um novo estágio na consecução progressiva dos Direitos Humanos, e, em particular, da idéia de igualdade inerente ao ser humano, tanto indivíduos como povos”⁴⁸¹. Tais políticas têm sido imprescindíveis para filtrar as diferenças culturais e demarcá-las sob a linguagem dos Direitos Humanos. Logo, políticas linguísticas para as minorias, direitos de autogoverno, representação política, autonomia territorial, entre outras questões, tem sido cada vez mais reivindicadas pelos diferentes grupos⁴⁸².

Porém, é preciso lembrar que, mesmo que os direitos de autogoverno proporcionem uma maior autonomia local e reduzam conflitos violentos, estes ainda poderão cultivar

⁴⁷⁷ De acordo com Kymlicka, nos Estados Unidos, “a política de pressionar as tribos indígenas para que renunciassem seus status político específico, conhecida como a “política do término”, teve consequências desastrosas e foi abandonada na década de cinquenta” Cf. *Ibid.*, p.183. Mas, não foi apenas isto. “Quando concederam a cidadania aos povos indígenas da América do Norte (muitas vezes contra sua vontade), se produziu um processo similar, e acabaram convertendo-os, em uma minoria numérica dentro do conjunto da cidadania, e não em um povo separado e autogovernado” Cf. *Ibid.*, p.184.

⁴⁷⁸ Para Kymlicka, “alguns estudos recentes sobre os conflitos étnico-nacionalistas em todo o mundo, demonstram claramente que os acordos de autogoverno diminuíram as probabilidades de produção de conflitos violentos, sendo que o rechaço, ou a recusa dos direitos de autogoverno aumentarão, com toda probabilidade, a virulência do conflito” Cf. *Ibid.*, p.185.

⁴⁷⁹ KYMLICKA, Will. **Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity**, Oxford: Oxford University Press, 2007, p.81.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p.88.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p.89.

⁴⁸² De acordo com Kymlicka, as políticas multiculturais tem propiciado de forma salutar a integração cívica em países com amplas diversidades culturais como por exemplo, no Canadá em que “o sistema de governo é bastante amplo, refletindo grande parte dos itens do índice de políticas do multiculturalismo: o reconhecimento da diversidade multicultural, como uma característica central da vida canadense na constituição, na legislação e nos currículos usados nas escolas; as exigências às concessões das emissoras de comunicação de que reflitam a diversidade cultural em sua programação; a isenção de código de vestimenta oficial; a permissão a dupla cidadania; a subvenção a grupos étnicos; e a ação afirmativa (“igualdade de emprego no Canadá) para grupos de imigrantes em desvantagens”. Cf. KYMLICKA, Will. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Washinton, DC: **Migration Policy Institute**, 2012, p.16.

desejos de independência e secessão, na medida em que alguns grupos poderão aspirar uma maior autonomia, inclusive territorial. O que fazer, então, diante de identidades culturais tão heterogêneas e incomensuráveis? De acordo com Kymlicka, muitos liberais têm visto na secessão a melhor saída para os conflitos culturais, e utiliza como exemplo o caso de M. Walzer, que tem enfatizado⁴⁸³ que “se a comunidade estiver dividida de maneira tão radical que seja impossível uma única cidadania, então seu território também precisa ser dividido”⁴⁸⁴.

Neste contexto, uma questão emerge: seria a secessão a melhor alternativa para identidades culturais em conflito? De acordo com Kymlicka, a secessão nem sempre é algo desejável. Em alguns casos específicos, ela poderia gerar mais tensões e violências do que estabilidade, algo que pode ser constatado no exemplo das tribos indígenas que teriam imensas dificuldades para construir Estados independentes. Portanto, na perspectiva do filósofo canadense, como no mundo existem mais nações que Estados possíveis, é mais que urgente encontrar formas de manutenção da unidade dos Estados multinacionais. O atual desafio liberal consiste em garantir o autogoverno das diversas culturas minoritárias e, ao mesmo tempo, criar mecanismos que possam estabilizar os Estados multinacionais.

Então, quais são as fontes da unidade social que poderão contribuir para a estabilidade dos Estados multinacionais? Para muitos liberais, como é o caso de Rawls, a resposta consiste em garantir valores compartilhados, ou seja, uma concepção de justiça compartilhada conseguirá assegurar os vínculos sociais. Mas, será isso verdade? Tais valores, em si mesmos, servirão de razão suficiente para manter unidos grupos nacionais diferentes? De acordo com Kymlicka, não. E como exemplo prático assevera: “Pode haver (e provavelmente exista) uma notável convergência de valores entre os cidadãos da Noruega e os da Suécia, mas por acaso isto é uma razão para que voltem a se unir?”⁴⁸⁵. O que o exemplo acima deixa claro é que, mesmo que dois grupos culturais compartilhem os mesmos valores, como é o caso dos noruegueses e suecos, isto por si só não serve de justificação se é melhor que exista um só Estado ou dois⁴⁸⁶.

⁴⁸³ Neste contexto, torna-se relevante observar que, para Kymlicka, muitos liberais, como é o caso de M. Walzer, continuam presos ao “argumento de John Stuart Mill, segundo o qual uma democracia liberal estável deve ser um Estado-Nação, com uma cultura nacional única. Se as minorias nacionais não estão dispostas a assimilar-se, devem separar-se e criar seu próprio Estado” Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.186.

⁴⁸⁴ WALZER, Michael. **Spheres of Justice**. New York: Basic Books, 1983, p.62.

⁴⁸⁵ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.188.

⁴⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p.186-187.

O mesmo pode ser dito em relação ao Canadá, onde existe uma considerável “convergência de valores entre os canadenses de fala inglesa e os de fala francesa”⁴⁸⁷. Aqui, o argumento assemelha-se ao caso dos noruegueses e suecos, pois se valores compartilhados fossem suficientes para garantir estabilidade, “haveríamos presenciado uma diminuição do apoio à secessão de Quebec”⁴⁸⁸, o que não tem ocorrido. Antes, os quebequenses que compartilham os mesmos princípios de justiça com os outros canadenses consideram “que seu próprio Estado nacional poderia respeitar os mesmos princípios”⁴⁸⁹. Portanto, mesmo que em grandes partes do mundo ocidental existam uma boa margem de valores compartilhados entre as diversas nações, estas ainda mantêm o desejo de conservar suas independências e autogoverno. Assim, por que seria diferente com as minorias nacionais? Para Kymlicka,

tudo isso indica que os valores compartilhados não bastam para a unidade social. Mesmo que dois grupos nacionais compartilhem os mesmos valores ou princípios de justiça, não lhes dá necessariamente nenhuma razão de peso para unir-se (ou para seguir unidos), nem para seguir sendo (ou converter-se em) dois países separados. O ingrediente necessário parece ser a ideia de *identidade compartilhada*. Que toda uma comunidade política compartilhe uma concepção de justiça, não gera necessariamente uma identidade compartilhada, para não falar de uma identidade cívica compartilhada que transcenda às identidades nacionais rivais. As pessoas decidem com quem querem compartilhar um país, perguntando-se com quem se identificam e a quem nutrem um sentimento de solidariedade. O que mantém a unidade dos norte-americanos, apesar da ausência de valores comuns, é que compartilham uma identidade como norte-americanos. Mas, ao contrário, o que mantém a separação entre suecos e noruegueses, apesar da presença de valores compartilhados, é a falta de uma identidade compartilhada⁴⁹⁰.

Então, quais seriam os mecanismos necessários para se criar uma identidade compartilhada? De acordo com Kymlicka, a história e a língua poderão ser fundamentais neste caso. Porém, novamente se abre um novo leque de problemas, na medida em que, em muitos países multinacionais, a história tem sido uma fonte de ressentimentos e conflitos. Assim, a grande questão é: como construir uma unidade social num Estado multinacional formado por grupos culturais diferentes e autogovernados? Para o filósofo canadense, o primeiro passo de tal empreitada é garantir que o Estado acomode e não subordine os diversos grupos, ou seja, os tipos de políticas públicas implementadas devem proporcionar um contexto em que as diversas identidades se vejam refletidas. Mais especificamente,

⁴⁸⁷ Ibid., p.188.

⁴⁸⁸ Ibid., p.188.

⁴⁸⁹ Ibid., p.188.

⁴⁹⁰ Ibid., p.188.

neste caso, “necessitamos do que Charles Taylor denomina uma teoria da ‘diversidade profunda’, visto que não só devemos acomodar diversos grupos culturais, mas também as diversas formas às quais os membros destes grupos se vinculam ao governo em geral”⁴⁹¹.

Portanto, é necessário um tipo de política de reconhecimento que não apenas implemente a diversidade, mas também questione as próprias concepções de diversidade existentes em um Estado multicultural⁴⁹². Os sujeitos devem ser educados para que possam compreender a maneira pela qual as diversas culturas se veem vinculadas ao governo central. Alguns grupos podem ter interiorizado que apenas os direitos individuais de cidadania comum são suficientes para acomodá-los. Já outros, podem se autocompreenderem como uma cultura societal distinta, ou seja, como pertencentes, em primeiro lugar, a uma comunidade específica, com língua, território e costumes próprios e, em segundo lugar, como cidadãos de um país “x” ou “y”. É o caso dos cidadãos de Porto Rico, que de acordo com Kymlicka, “se consideram, em primeiro lugar, portoriquenhos e, em segundo lugar, estadunidenses”⁴⁹³.

Nesta perspectiva, há uma ênfase no valor da diversidade ou, como bem explanou Charles Taylor, existe uma exigência de que todos possam reconhecer “o igual valor de diferentes culturas; que não apenas as deixemos sobreviver, mas reconheçamos seu valor”⁴⁹⁴. Assim, ao dirigirmos o olhar ao outro, o diferente, a primeira premissa do raciocínio prático deveria ser: esta cultura, por mais distante que possa ser da minha, tem algo valoroso a me ensinar. Existem outras culturas, e temos de encontrar formas de vivermos juntos pacificamente. Portanto, de acordo com Taylor, o “que temos é o pressuposto de igual valor: uma posição que tomamos quando empreendemos o estudo do outro”⁴⁹⁵. Entretanto, é relevante observar que tal exigência não é tarefa fácil. Antes, encontra-se mergulhada em inúmeras complicações e negociações, o que leva a conclusão de que:

Uma sociedade baseada na “diversidade profunda” é improvável que se mantenha unida, a menos que seus cidadãos a valorizem por si mesma, e queiram viver em um país com diversas formas de pertencimento cultural e política. E

⁴⁹¹ Ibid., p.189.

⁴⁹² De acordo com Valadez, “o argumento final que Kymlicka considera para a justificação de direitos diferenciados em função do grupo ancora-se ao valor da diversidade cultural. De acordo com este argumento, a diversidade cultural é importante porque ela aumenta os recursos culturais e estilos de vida disponíveis para os membros de uma sociedade. Grupos culturais diferentes incorporam formas alternativas de tornar a vida significativa e proporcionam abordagens diferentes para a adaptação a circunstâncias imprevistas”. Cf. VALADEZ, Jorge M. **Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies**. Boulder: Westview Press, 2001, p.164.

⁴⁹³ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.190.

⁴⁹⁴ TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. 2º Ed, Cambridge: Harvard University Press, 1995, p.250.

⁴⁹⁵ Ibid., p.256.

nem mesmo isso é suficiente em todos os casos. Por exemplo, um Quebec soberano seguiria sendo um país culturalmente diverso, com imigrantes procedentes de todo o mundo, com uma comunidade anglófona historicamente assentada, e com diversos povos indígenas, como os cree, os mohawk e os inuit. A secessão raramente cria – se é que alguma o fez – Estados-Nação homogêneos; simplesmente reordena o modelo e o tamanho dos grupos. Portanto, para que os cidadãos queiram manter unido um Estado, não só devem valorizar a “diversidade profunda” em geral, mas também os grupos étnicos e as culturas nacionais concretas com as que atualmente compartilham o país⁴⁹⁶.

Sendo assim, os problemas referentes à integração, cooperação e estabilidade de um Estado multinacional depende, e muito dos níveis, de solidariedade mútua que por sua vez pode depender do tipo de história mítica, de uma educação voltada para a diversidade profunda, etc. Em suma, os níveis de solidariedade necessários para manter a unidade social dependerão de inúmeros fatores contextuais, o que leva Kymlicka a concluir que nem sempre isso será possível, de forma que o debate sobre a secessão ainda continua válido. Além disso, ainda constitui um desafio para a tradição liberal identificar as bases seguras para solidariedade. Porém, o tamanho do desafio não diminui sua importância, a saber: garantir uma convivência pacífica e equânime entre as diversas culturas. Sendo assim, torna-se relevante colocar a tradição liberal à prova, ou seja, testar até que ponto ela consegue garantir a manutenção das diferentes formas de vida. Para tanto, a proposta comunitária de base aristotélico-tomista de Alasdair MacIntyre constitui a bateria ideal de testes.

⁴⁹⁶ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.191.

4 - Kymlicka e a defesa dos direitos das minorias como proteção e manutenção do projeto sociopolítico de Alasdair MacIntyre

Desde o nascimento da modernidade até os dias atuais, um grande desafio tem marcado a tradição liberal: manter a estabilidade em meio à pluralidade de formas de vida. Para tanto, uma longa lista autores liberais como W. Humboldt, G. Mazzini, L. Hobhouse, Rawls e mais recentemente Will Kymlicka, tem procurado oferecer algum tipo de justificção plausível para os problemas que emergem, o que inclui aqui respostas aos críticos do liberalismo, como é o caso de A. MacIntyre. Sempre apontando os defeitos do liberalismo em suas mais variadas facetas, MacIntyre tem estabelecido, mesmo que indiretamente a partir de sua obra “*Rationals Dependents Animals*” (1999), um novo marco de problemas para os liberais.

Isto porque, ao abandonar a plataforma marxista da revolução por meio da luta de classes, MacIntyre tem procurado reforçar aquelas formas de vida comunitárias que, na sua visão, nutrem vínculos de solidariedade para além do contratualismo formal liberal. Sendo assim, tem-se ancorado na ética das virtudes para caracterizar mais claramente quais os recursos morais, sociais e políticos uma sociabilidade deve possuir para desfrutar da vida boa, o que remete diretamente àquelas comunidades locais que, por manterem fortes laços de lealdade, integridade e respeito, conseguem na perspectiva de MacIntyre, fugir de grande parte dos problemas oriundos da fragmentação típica das sociedades complexas.

Nestes termos, desde sua virada aristotélico-tomista, MacIntyre tem chamado atenção para o fato de que, se ainda há uma esperança para a humanidade, esta se encontra ancorada na tradição das virtudes, na medida em que esta “foi capaz de sobreviver aos horrores da Idade das Trevas passada”⁴⁹⁷. Logo, no atual estágio de decadência moral e política que grande parte das sociedades complexas estão mergulhadas, o que importa, nas palavras do próprio filósofo escocês, “é a construção de formas locais de comunidade dentro das quais se possa sustentar a civilidade e a vida intelectual durante a nova Idade das Trevas que já estamos vivendo”⁴⁹⁸.

Sendo assim, é partindo de tal preocupação que MacIntyre tem frisado que o público ideal que seus trabalhos têm como alvo são as pequenas comunidades de agricultores, monges, “granjeiros, pescadores, mestres que se negam a converter-se em

⁴⁹⁷ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.263.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p.263.

funcionários públicos”⁴⁹⁹, dentre outras redes sociais. Em contrapartida, tendo consciência de que sua ênfase na ética das virtudes o leva a inverter as lógicas de poder típicas do capitalismo avançado, o filósofo assevera: “haveria de esperar, e espero, que não me leiam a maioria dos advogados, burocratas, professores de escolas comerciais e, em geral, os ambiciosos, os poderosos e os endinheirados”⁵⁰⁰. Neste afã, pode-se argumentar que existe um forte elemento pragmático no projeto teórico de MacIntyre, que não é, com toda certeza, reformar as ordens sociais liberais complexas, mas antes reforçar aquelas formas de vida comunitárias que ainda resistem aos imperativos sistêmicos do capital.

Aqui, emerge uma importante questão que merece certa atenção, pois sua ênfase nas comunidades tem levado grande parte dos teóricos contemporâneos a rotularem MacIntyre como um comunitarista, algo que o próprio filósofo tem deixado claro que não é. Isso porque, como bem frisa MacIntyre, “os comunitaristas contemporâneos, com quem tenho fortes diferenças como tenho apontado cada vez que tenho tido oportunidade de fazê-lo, avançam suas propostas como uma contribuição à política do Estado-Nação”⁵⁰¹. Porém, o que muitos comunitaristas não conseguiram e nem conseguem ver, é que existem enormes diferenças entre a implementação de uma concepção moral e política por parte de uma comunidade pequena e local, e outra, por parte de um imenso Estado complexo e poderoso⁵⁰². Portanto, constitui um “erro comunitarista, tentar infundir a política do Estado com os valores e os modos de participação da comunidade local”⁵⁰³.

Nestes termos, tendo consciência da complexidade inerente aos sistemas socioeconômicos modernos, MacIntyre enfatiza que não pretende, com sua filosofia, oferecer alguma solução para os problemas contemporâneos, como fazem outros autores que, sejam republicanos, comunitaristas ou liberais, procuram, cada um a seu próprio modo, oferecer um corretivo à política do Estado moderno. Antes, faz questão de frisar que não dá sua “lealdade política a nenhum programa”⁵⁰⁴. Não existem receitas prontas e acabadas que resolvam a priori a amplitude dos problemas morais e políticos contemporâneos. Sendo assim, assevera:

⁴⁹⁹ “Después de Tras la virtud.” (Entrevista). STORK, Ricardo Yepes. Traduzida por José Luis del Barco. **Revista Atlántida** 1 (4), 1990, p.92.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p.92.

⁵⁰¹ *Id.*, A partial response to my critics. In Horton, J. & Mendus, S. (eds). **After MacIntyre**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p.302.

⁵⁰² Este tópico será retomado quando da discussão acerca da neutralidade do Estado.

⁵⁰³ *Id.*, **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.142.

⁵⁰⁴ *Id.*, Poetry as political philosophy: Notes on Burke and Yeats. In: Bell, V. & Lerner, L. (eds). **On Modern Poetry: Essays presented to Donald Davie**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1988, p.265.

Eu não estou oferecendo, no entanto, remédio algum para a sociedade em seu conjunto. Eu estou interessado exclusivamente naquelas formas políticas nas quais, e mediante as quais, pode-se personificar socialmente a vida das virtudes e nas quais se pode restabelecer a responsabilidade mútua. Não existe nenhuma possibilidade de que isto possa acontecer nos sistemas políticos e econômicos modernos, sobretudo nos do último século⁵⁰⁵.

Partindo de tais afirmações, pode-se inferir que, se a preocupação central de MacIntyre é manter e proteger aquelas redes sociais que cultivam as virtudes por entender que é nelas que reside um tipo de moralidade capaz de resistir aos vícios típicos de uma economia capitalista, algumas questões precisam ser respondidas. Primeiro que, em um mundo globalizado e altamente permeado por interesses econômicos em conflito, a ética das virtudes, por si só, não poderá oferecer recursos suficientes para proteger completamente as comunidades das pressões dos complexos sistemas de poder.

Neste contexto, algumas questões emergem. Se a proposta liberal é, e sempre foi, manter e proteger as diferentes formas de vida razoáveis coabitando um mesmo Estado, um desafio acaba de ser posto para os liberais, a saber: que recursos poderão oferecer a tradição liberal de forma a não só proteger, mas também reforçar o modelo comunitário de MacIntyre? Conseguirá a tradição liberal servir como uma grande plataforma de desenvolvimento e fortalecimento da ética das virtudes? Poderá a tradição liberal oferecer algum suporte que garanta a diversidade de formas de vidas comunitárias e ao mesmo tempo, proteja os Direitos Humanos? Para responder tais questões é necessário primeiramente um estudo aprofundado acerca da relação entre liberdade e cultura nas teorias de Kymlicka e MacIntyre.

4.1 – A cultura como bem primário: convergências entre Kymlicka e MacIntyre

Historicamente, um dos sérios problemas que a tradição liberal sempre se debateu, foi e ainda continua sendo as questões suscitadas pelo entrelaçamento de três elementos complexos: cultura, racionalidade e liberdade. Neste contexto, um dos teóricos que mais conseguiu avançar neste plano foi Will Kymlicka. Logo, sua filosofia servirá como bateria ideal de testes no tocante a conseguir ou não gerar uma plataforma adequada ao projeto

⁵⁰⁵ MACINTYRE, “Después de Tras la virtud.” (Entrevista). STORK, Ricardo Yepes. Traduzida por José Luis del Barco. **Revista Atlântida**, V. 1 (4), 1990, p.92.

político de MacIntyre⁵⁰⁶. Isso porque o grau de sofisticação de sua teoria dos direitos das minorias levanta uma boa desconfiança de que esta poderá responder satisfatoriamente às questões anteriormente levantadas. Centrado nos problemas que as diversas culturas minoritárias têm sofrido em meio ao igualitarismo liberal homogeneizante⁵⁰⁷, Kymlicka tem procurado fundamentar uma concepção aberta de pertencimento nacional que acomode de maneira estável, as diversas comunidades existentes em um Estado liberal.

Portanto, tem procurado fundamentar o que chama de direitos diferenciados em função do grupo, mais especificamente, direitos de autogoverno e representação política para algumas comunidades específicas⁵⁰⁸. Para tanto, Kymlicka tem tentado resolver uma equação historicamente complexa para os liberais: a relação entre cultura, racionalidade e liberdade. Isso porque, na visão de muitos liberais, algumas culturas não valorizam as liberdades básicas que os modernos costumam se vangloriar, como liberdade de expressão, liberdade política, liberdade de pensamento, liberdade de consciência, etc. Ora, sabe-se que é um postulado liberal inegociável que as pessoas são livres para elegerem seus próprios planos de vida acerca do que entendem ser a vida boa. Logo, propostas de direitos diferenciados em função do grupo no seio da própria tradição liberal não são, geralmente, bem aceitas.

Porém, é justamente neste ponto onde começa a importância de Kymlicka para a teoria de MacIntyre. Isto se dá através da chave de leitura que Kymlicka oferece para as tensões entre cultura, razão e liberdade. Para o filósofo canadense, os liberais estão corretos em defenderem a autodeterminação das pessoas, ou seja, os sujeitos devem ser livres para avaliarem suas crenças acerca do que é valioso em suas vidas e, a partir daí, endossá-los ou recusá-los. Entretanto, tem chamado atenção que tais escolhas só são possíveis porque os indivíduos estão sempre inseridos em algum contexto social que lhes fornecem os horizontes de sentidos através dos quais os tornam capazes de deliberarem sobre suas vidas. Na mesma linha argumentativa tem operado MacIntyre, quando sustenta que “toda forma de pesquisa começa a partir de uma condição de pura contingência

⁵⁰⁶ De acordo com Matteo Bellati, na atualidade, a perspectiva de Will Kymlicka desponta como a mais influente teoria liberal acerca dos direitos das minorias e, talvez, a mais completa tentativa de mediação entre instâncias liberais e comunitaristas. Cf. BELLATI, Matteo L. **Quale Multiculturalismo? I termini del dibattito e la prospettiva di Will Kymlicka**, Milano: Vita e Pensiero, 2005, p.206.

⁵⁰⁷ Neste aspecto, é relevante ver as críticas dos liberais multiculturalistas aos liberais igualitaristas no tópico III do capítulo 1 deste trabalho.

⁵⁰⁸ Neste ponto, Kymlicka tem deixado claro que sua proposta teórica não contempla grupos minoritários como os homoafetivos, mulheres, ateus, dentre outros. Porém, isso não quer dizer que tais lutas sejam irrelevantes. Antes, sua posição é a de que as formas de opressão devem ser combatidas em todos os lugares. Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.17-19.

histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular que constituem um dado”⁵⁰⁹. Portanto, como bem tem observado Machura, estamos sempre inseridos em tradições socioculturais específicas que constituem o lócus através do qual a racionalidade emerge:

Nos tornamos raciocinadores ao exercermos nossa racionalidade no contexto da linguagem e cultura [...] Aprender a linguagem é aprender os modos de compreensão de um mundo típico de uma cultura particular. A linguagem, como MacIntyre sustenta, não é imparcial. Enquanto descreve o ambiente, o homem simultaneamente constrói um sistema de sentidos e valores, isto é, uma cultura que é seu ambiente natural⁵¹⁰.

Nestes termos, pode-se dizer que, sem uma cultura societal, o florescimento humano encontra-se engessado, o que leva Carvalho argumentar que “MacIntyre opera sua reflexão fazendo da tradição um constitutivo fundamental do entendimento racional no âmbito prático, isto é, afirma a tese de que não existe racionalidade prática fora das tradições”⁵¹¹. Aqui, existe o reconhecimento das condições históricas e contextuais que impulsionam o homem a agir no mundo, de forma que apenas por meio do diálogo com aqueles com quem estabelecemos a vida em comunidade, é que podemos encontrar princípios de alguma racionalidade compartilhada, ou seja, “é a partir de tal particularidade que consiste a procura do bem, do universal”⁵¹². Tradição, alteridade e intersubjetividade formam a base da racionalidade, conforme assevera MacIntyre:

Sou irmão, primo e neto, membro desta família, daquela aldeia, dessa tribo. Essas não são características que pertençam acidentalmente aos seres humanos, que se possam despir para descobrir “o verdadeiro eu”. Fazem parte da minha substância, definindo pelo menos em parte, e às vezes totalmente, as minhas obrigações e os meus deveres. Os indivíduos herdam determinado espaço dentro de um conjunto interligado de relações sociais; quando lhes falta esse espaço, não são ninguém, ou, na melhor das hipóteses, estrangeiros ou párias⁵¹³.

Sendo assim, racionalidade e liberdade não podem ser efetivadas fora de alguma rede social específica, o que gera, de imediato, uma convergência entre as teses de MacIntyre e Kymlicka, na medida em que há também um reconhecimento, por parte deste

⁵⁰⁹ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.354.

⁵¹⁰ MACHURA, Piotr. MacIntyre’s Radical Intellectualism: The Philosopher as a Moral Ideal. IN: KNIGHT; BLACKLEDGE, **Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia**, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008, p.129.

⁵¹¹ CARVALHO, Helder B. A. de. **Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Editora Unimarco, 1999, p.79.

⁵¹² MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.221.

⁵¹³ *Ibid.*, p.33-34.

último, que padrões de liberdade e racionalidade só podem efetivar-se adequadamente no interior do que denomina culturas societais. Para Kymlicka, as culturas societais possuem, entre suas características, todo um léxico compartilhado de tradição e convenção que inclui delimitação territorial, língua, instituições e práticas comuns, que vão desde atividades recreativas até educacionais, religiosas, econômicas, dentre outras⁵¹⁴. Tais culturas possuem uma sofisticada estrutura social que fornece a seus membros um leque de opções significativas através das quais podem deliberar acerca do que constitui o valor para suas vidas:

Os sujeitos adotam suas decisões tomando como referência as práticas sociais que lhes rodeiam e baseando-se em suas crenças sobre o valor dessas práticas. E ter uma crença sobre o valor de uma prática é, em primeiro lugar, uma questão interligada à compreensão dos significados atribuídos a mesma pela nossa cultura. As culturas societais são constituídas por um *vocabulário compartilhado repleto de tradição e de convenções* sobre os quais se apóiam uma extensa gama de práticas e instituições. Portanto, compreender o significado de uma prática social requer o conhecimento deste *vocabulário compartilhado* – conhecer a linguagem e a história que constitui esse vocabulário. Que o curso de uma ação tenha ou não o significado para nós, depende si, e de como nossa linguagem nos permite experimentar e apreciar o curso e o propósito dessa atividade. E a maneira pela qual a linguagem permite, é moldada por nossa história, nossas *tradições e convenções*. A compreensão destas narrativas culturais é uma condição indispensável para realizar julgamentos acerca de como conduzir nossas vidas⁵¹⁵.

Desse modo, as culturas societais estabelecem as condições de possibilidade da deliberação compartilhada acerca dos bens comuns e individuais de uma determinada sociabilidade. Portanto, é necessário reconhecer que, se uma das faces da liberdade é poder escolher entre opções, tais opções e a relevância delas é fornecida pela cultura. Logo, nossas crenças sobre o valor de nossas práticas estão intimamente atreladas aos significados que a cultura lhes imprime; e, sendo assim, apenas por meio da compreensão de todo este léxico compartilhado de instituições, história, língua e práticas sociais que uma cultura possui, estaremos habilitados a deliberar adequadamente acerca do que constitui o valor em nossas vidas. Nestes termos,

Que um tipo de conduta tenha algum significado para nós, depende de si – e de como - nossa língua permite ver claramente a importância dessa atividade. E a maneira pela qual a linguagem nos representa claramente estas atividades, está conformada por nossa história, por nossas “tradições e convenções”. A compreensão destas narrativas culturais é uma condição prévia para fazermos juízos inteligentes sobre como dirigir nossas vidas. Neste sentido, nossa cultura

⁵¹⁴ Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.76-77.

⁵¹⁵ Id., **Estados, Naciones y Culturas**. Córdoba: Almuzara, 2004, p.65-66.

não só nos proporciona opções, mas também ‘nos proporciona as pautas mediante as quais identificamos o valor das experiências’,⁵¹⁶.

Partindo de tal raciocínio, pode-se inferir que a teoria de Kymlicka opera através de uma plataforma híbrida que podemos rotular de liberal-comunitarista. Como bem frisa Contreras, “em sua obra coexistem concepções antropológicas de inspiração comunitarista com convicções liberais acerca da irrenunciabilidade de um espaço inviolável de autonomia individual”⁵¹⁷. Sendo assim, uma característica inicial une Kymlicka e MacIntyre, a saber: ambos pretendem reconhecer o valor do pertencimento cultural, mas sem ter que renunciar a alguns ganhos provenientes do iluminismo, como é o caso da justificação racional das práticas. No caso de MacIntyre, ao descrever a formação identitária dos sujeitos, tem sido enfático que é no seio de uma comunidade que os seres humanos precisam aprender a deliberar sobre os diferentes bens de suas vidas.

Para o filósofo escocês, aprender a deliberar adequadamente sobre quais bens são autênticos a serem perseguidos tem início ainda na infância, ou seja, é preciso ensinar as crianças a se distanciarem de seus desejos mais imediatos, oferecendo razões para atuar em torno do que é de fato bom para elas. Assim, com o tempo, espera-se que tais sujeitos possuam a capacidade de julgar tanto seus próprios pensamentos e atitudes, como daqueles aos quais compartilham a vida em comunidade. Emerge aqui o que MacIntyre denomina raciocinador prático independente. Porém, é preciso lembrar que neste caminho o papel da alteridade é fundamental, pois como bem assevera MacIntyre: “Para ser capaz de julgar por si mesmo, o indivíduo deve aprender com os demais sobre o bem em geral e sobre o bem para ele mesmo, e os primeiros de quem se aprende frequentemente são os pais, tios, cuidadores, etc”⁵¹⁸.

Aqui, é preciso salientar que tal aprendizado se dá através do que MacIntyre chama de práticas, que podem ser melhor compreendidas por meio da diferenciação entre os conceitos de sociedade e comunidade. Quanto à primeira, pode ser entendida como uma simples soma de interesses individuais que se aglutinam de forma instrumental em prol de algum bem ou bens. Já as comunidades podem ser compreendidas como tipos de associação cujos bens são constituídos e alcançados por meio da “atividade cooperativa e pela compreensão do seu significado, bens tais como a excelência na atividade cooperativa

⁵¹⁶ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.83.

⁵¹⁷ CONTRERAS, Francisco J. Derechos colectivos, libertad individual y mitología comunitarista en Will Kymlicka. In: ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier. **Una Discusión sobre Derechos Colectivos**. Madrid: Dykinson, 2001, p.146.

⁵¹⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.71.

alcançada por uma tripulação de pescadores ou por um quarteto de cordas”⁵¹⁹. Logo, participar de uma prática significa estar inserido junto a outros, no seio de uma comunidade e aprender com eles quais bens são de fato autênticos de serem perseguidos⁵²⁰. Portanto, MacIntyre define o conceito de prática como

qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante o esforço de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como resultado a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos⁵²¹.

É através das práticas que os habitantes de uma comunidade são educados nas virtudes, ou seja, aprendem a desenvolver as qualidades de caráter que os capacitam a desfrutarem de dois tipos de bens inerente às práticas, a saber: os bens externos e os bens internos. Quanto aos primeiros, sua principal característica é que, “quando conquistados, sempre são de propriedade de alguém”⁵²², como é o caso do dinheiro, honra, fama, etc. Já os segundos estão atrelados à competição pela excelência, e “é característica deles que sua conquista seja boa para toda comunidade que participa da prática”⁵²³. Por exemplo: Na prática da pescaria, aqueles que desenvolverem virtudes como a paciência em aguardar o tempo necessário em alto mar, bem como a coragem em enfrentá-lo, dentre outras virtudes, poderão ser recompensados com bens externos como dinheiro e fama na comunidade à qual pertencem. Porém, o mais importante aqui é que os bens internos conquistados pela excelência dos pescadores evita a fome na comunidade, abastece o mercado interno, nutre as crianças, ensina tais pescadores a cuidar do corpo, etc⁵²⁴. Nestes termos, o que deve ser salientado é que tais bens só podem

⁵¹⁹ Id., ‘Politics, Philosophy and the Common Good’. IN: Kelvin Knight (Org.) **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p.240.

⁵²⁰ Para Elvira, MacIntyre concebe o sujeito moral “como aquela pessoa que tem entrado em relações constitutivas em comunidades. Estas comunidades constroem sua identidade e dão sentido à sua vida desde a compreensão comum de certos bens, para a consecução dos quais estabelece uma série de atividades compartilhadas ou práticas que implicam o domínio de algumas destrezas que unicamente podem ser alcançadas mediante um determinado tipo de aprendizagem. Unicamente aquele que participa nestes tipos de atividades, *partindo inicialmente de uma atitude obediente de aprendiz*, pode finalmente alcançar esses bens que acabam constituindo *seu* bem. Assim, a comunidade constitui o espaço educativo onde aprende-se a atuar moralmente”. Cf. ELVIRA, Joan Carles. *Práctica de la Virtud e Ideal Ilustrado*. IN: MAURI, Margarita el al. **Crisis de Valores: Moderniad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.29.

⁵²¹ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.187.

⁵²² *Ibid.*, p.190.

⁵²³ *Ibid.*, p.190-191.

⁵²⁴ Utilizando o exemplo da pescaria como uma prática, MacIntyre assevera: “Pescar sempre foi um trabalho difícil e perigoso e aqueles que assumiram este trabalho o fizeram, frequentemente, inicialmente por razões puramente econômicas. Eles necessitam dos salários e não possuem outro meio de consegui-lo. Mas eles

ser alcançados por meio da própria subordinação, dentro da prática, no relacionamento com os outros praticantes. Temos que aprender a reconhecer o que é devido a quem; temos de estar preparados para assumir os riscos exigidos ao longo do caminho; e temos que escutar com atenção o que nos dizem sobre nossas próprias inadequações, e reagir com a mesma atenção aos fatos. Em outras palavras, temos de aceitar, como componentes necessários de qualquer prática com bens e padrões internos de excelência, as virtudes da justiça, da coragem e da honestidade, pois não aceitá-las, estar disposto a trapacear (...) impede-nos de alcançar os padrões de excelência ou os bens internos à prática, tornando-a sem sentido, a não ser como um recurso para alcançar bens externos⁵²⁵.

Sendo assim, estar inserido em uma prática significa submeter-se a uma educação nas virtudes, aprendendo a disciplinar os desejos e direcionar as habilidades de forma adequada⁵²⁶. Porém, em meio a tal explanação, uma questão surge de imediato: o que a concepção macintyreana de prática tem a ver com as teses de Kymlicka? Uma resposta mais sucinta diria que seria estabelecer a prova dos elos mais profundos entre cultura e racionalidade. Explicitando melhor: Kymlicka tem enfatizado que a formação do raciocínio prático se encontra atrelado à imersão do sujeito em todo o léxico cultural de práticas, instituições, língua, etc... que uma certa comunidade (cultura societal) propicia a seus habitantes. Tal pertencimento reforça a segurança e autoestima dos sujeitos de forma a ampliar a participação nas práticas, bem como a possibilidade de escolhas significativas por parte dos membros do grupo.

Neste contexto, torna-se relevante observar a tese de MacIntyre de que é no interior das práticas que os sujeitos aprendem a deliberar sobre os bens individuais e comuns à

brevemente descobrem que suas vidas e seus meios de sobrevivência agora dependem de outras pessoas, às quais eles têm de pôr confiança, e que outras pessoas dependem deles não somente para fazerem seus trabalhos bem – frequentemente chato e fatigante – mas também esperam deles que estejam preparados para arriscar suas vidas em ocasiões nas quais tenham que salvar outros colegas de trabalho. Além disso, embora barcos de pesca estejam em competição uns com os outros, todos sabem que se o outro barco está em perigo, os outros terão de ir em ajuda, tanto o quanto possível. Assim, na vida de uma tripulação de pesca, os bens comuns – da tripulação, da frota de pesca, da comunidade de pesca – são alcançados somente por meio do exercício das virtudes, tanto cardeais, tais como a coragem de resistir e se arriscar, quanto as virtudes do reconhecimento da dependência. Cf. MACINTYRE, Alasdair. How Aristotelian can become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia. IN: BLACKLEDGE, Paul; KNIGHT, Kelvin. **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2011, p.18.

⁵²⁵ Id., **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.191.

⁵²⁶ Para Barceló, o presente conceito de prática demonstra que a política, para MacIntyre, “não começa por uma união de interesses, mas de um conjunto de práticas comuns. O que estas práticas têm em comum é um reconhecimento por parte dos que participam nelas, dos bens internos de cada prática particular, isto é, os bens que fazem com que cada pessoa envolvida na prática tenha motivos para fazer uma contribuição para conseguir fins particulares neste tipo de prática”. BARCELÓ, Rafael Ramis. **Derecho Natural, Historia y Razones para actuar**. Madrid: Dykinson, 2012, p.326.

comunidade⁵²⁷. É em meio a tal educação que se aprende a hierarquizar os bens da vida com perguntas tais como: que prioridade estabeleço em minha vida para cada um dos bens de cada uma das práticas às quais estou envolvido? Como hierarquizar os bens da família, os bens das atividades produtivas, os bens do cuidado com o corpo, dentre outros bens? Tais questões só podem ser respondidas adequadamente por aqueles que participam naquilo que Kymlicka denomina “cultura societal”, compreendendo sua narrativa e seus problemas.

Tais contextos de deliberação são, na visão de MacIntyre, o lócus apropriado para que seus habitantes desenvolvam a racionalidade estabelecendo as seguintes questões: “Qual é o lugar que os bens de cada uma das práticas nas quais nós estamos engajados devem ter em nossa vida comum? Qual é o melhor modo de vida para nossa comunidade?”⁵²⁸. Sendo assim, os laços intersubjetivos de racionalidade compartilhada são construídos pela alteridade, de forma que, como bem observa Trucco, o “entrelaçamento conceitual urdido pelas virtudes, práticas e instituições permite entender a vontade dos homens como situada e conceber sua fonte motivacional construída socialmente”⁵²⁹.

Portanto, tanto para Kymlicka como para MacIntyre, cultura societal e racionalidade estão entrelaçadas, na medida em que a primeira estabelece as condições de possibilidade para o “aflorar” da segunda. É justamente tal raciocínio que tem levado Kymlicka a argumentar que “ao desenvolver uma teoria da justiça, deveríamos tratar o acesso à cultura de cada um como algo que presumivelmente as pessoas irão querer, qualquer que seja a sua mais íntima idéia do bem”⁵³⁰. Nestes termos, as pessoas devem poder ter o direito de desenvolver suas capacidades no interior de sua própria cultura societal, participando de suas instituições e desfrutando de seus bens culturais, econômicos, entre outros. Sem tais vínculos, as deliberações racionais por parte dos sujeitos tornam-se seriamente limitadas, quando não eliminadas.

⁵²⁷ Neste ponto, torna-se relevante enfatizar a observação de Margarita M. Álvarez de que uma pessoa fora de qualquer tradição, encontra-se destituída dos recursos necessários para a investigação moral acerca do bem humano pois, a capacidade de avaliação racional só pode ser oferecida por uma tradição, o que significa que: “Viver implica formar-se em uma tradição que provê toda pessoa, de esquemas conceituais, de pontos de referência necessários para a orientação pessoal”. Cf. ÁLVAREZ, Margarita Mauri. *Autoridad y Tradición*. IN: MAURI, Margarita et al. (Org). **Crisis de Valores: Modernidad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.09.

⁵²⁸ MACINTYRE, Alasdair. ‘Politics, Philosophy and the Common Good’. IN: Kelvin Knight (Org.) **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p.240.

⁵²⁹ TRUCCO, Onelio. MacIntyre: Tradición y Política. **Portal: Producciones en Estudios Sociales**. ISSN 1667-7889, Nº 1 (2000), p.33.

⁵³⁰ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.86.

Porém, se de um lado, cultura e racionalidade estão entrelaçadas, o que dizer da liberdade? Sabe-se que inúmeras culturas são fechadas, ou seja, não permitem que seus membros questionem as práticas culturais vigentes. Isso, por si só, gera sérios problemas para qualquer teoria que procure enfatizar o valor das diferenças culturais. No caso de Kymlicka, tais questões ampliam-se na medida em que propor direitos diferenciados em função do grupo poderá não só gerar, mas também reforçar o que o filósofo denomina “restrições internas”, ou seja, formas de opressões no interior do próprio grupo cultural. Quanto a proposta de MacIntyre, sua ênfase no valor das comunidades, bem como sua reabilitação das tradições, levantam as mesmas questões: existe espaço de liberdade para uma teoria que pretende enfatizar a tradição como lócus da racionalidade?

Na perspectiva de Kymlicka, participar de uma cultura societal implica poder se distanciar de determinados papéis prescritos pela comunidade e avaliar até que ponto são razoáveis e constituídos de valor, ou seja, é necessário que os habitantes de uma comunidade possuam a liberdade de eleger quais tipos de práticas de sua cultura merecem atenção e respeito. Neste afã, mesmo que as pessoas tenham vínculos fortes com o contexto social e político ao qual nasceram, tal pertença não anula a possibilidade de colocar as práticas de sua cultura sob o crivo da racionalidade, como bem observa Kymlicka: “Visto que os nossos juízos sobre o bem são falíveis, não só nos interessa seguir nossa concepção atual do bem, mas também ser capaz de julgá-la e, potencialmente, de revisá-la”⁵³¹.

Reconhecendo a relevância do falibilismo, Kymlicka entende que os integrantes de uma cultura societal viva não só podem, como devem, questionar as práticas da tradição à qual estão inseridos. Neste sentido, faz questão de frisar que “impedir que as pessoas questionem seus papéis sociais herdados pode condená-las a vidas insatisfatórias e inclusive, opressiva”⁵³². Além disso, para o filósofo canadense, possuir a liberdade de contestar a tradição significa poder enriquecê-la, aperfeiçoando suas práticas e instituições. Logo, não há contradição no entrelaçamento entre cultura, liberdade e racionalidade. Antes, é preciso compreender que, sem liberdade, não há espaço para o florescimento da racionalidade.

Neste ponto, torna-se relevante observar que é nesta mesma linha de raciocínio que tem operado MacIntyre. Partindo do pressuposto de que toda tradição carrega seus textos cânones e que estes estão sempre abertos a novas interpretações, tanto por parte de seus

⁵³¹ Ibid., p.92.

⁵³² Ibid., p.92.

integrantes como por parte dos integrantes de tradições rivais, MacIntyre incorpora em sua teoria o mesmo falibilismo de Kymlicka, a saber: que é sempre necessário manter a abertura intelectual aos outros, aprender a escutá-los e rever nossas próprias posições, ou seja, é em meio ao intenso debate entre os membros internos a uma tradição, assim como com seus inimigos externos, que uma tradição pode provar o progresso racional de suas práticas. Assim, o fato de MacIntyre enfatizar as tradições como lócus da racionalidade, não quer dizer que elimine as liberdades, operando com um conceito fechado, estático ou dogmático de tradição. Antes, tem chamado atenção para o fato de que

qualquer ordenamento social deve deixar um espaço onde o exercício das potencialidades da atividade moral seja uma possibilidade real para os espaços aos quais se desenvolva uma crítica reflexiva dos critérios aos quais se tem estabelecido por normais até esse momento. Devem existir espaços de prática diária em que os critérios vigentes se ponham em questão quando seja conveniente e não só de forma geral e abstrata⁵³³.

Sendo assim, tanto para Kymlicka como para MacIntyre, uma tradição que engessou seus debates internos e externos acerca da justificação de suas práticas e bens que persegue, está morta. Como bem lembra MacIntyre, o fato de o ser humano “ter de procurar sua identidade moral no interior de comunidades como a da família, do bairro, da cidade e da tribo, não significa que o eu tenha de aceitar as *limitações* morais da particularidade dessas formas de comunidade”⁵³⁴. Sem algumas liberdades básicas modernas, como a liberdade de consciência, uma tradição não pode avançar, muito menos institucionalizar alguma forma de pesquisa. Além do mais, no tocante ao filósofo escocês, pode-se dizer que o dissenso dentro de certos limites, mesmo que possa provocar algumas tensões⁵³⁵, é salutar, na medida em que pode gerar novos horizontes de significação que anteriormente estavam velados. Portanto, como bem explicita Carvalho,

MacIntyre admite a estrutura hermenêutico-interpretativa das tradições de pesquisa racional quando afirma que toda tradição viva é fruto de um diálogo crítico e combativo, tanto no interior de suas teses centrais, em que os diversos grupos de cidadãos e intérpretes que vivem sob o seu signo concebem essas mesmas teses e suas consequências de forma até mesmo antagônica, ainda que partindo de alguns pontos consensuais mínimos, como no diálogo e/ou combate externo, em que a tradição enfrenta os desafios de outras tradições, em princípio incomensuráveis, que põem a nu suas debilidades e desvantagens, fazendo com que a tradição se coloque em perigo e, em caso de ser rica e forte o suficiente do

⁵³³ MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.192.

⁵³⁴ Id., **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.221.

⁵³⁵ Neste ponto, torna-se interessante observar que, para MacIntyre, o dissenso é importante. Porém não o é a dúvida cética que pretende apenas ampliar cada vez mais o dissenso, sem intenção alguma de resolver o problema em questão.

ponto de vista teórico, reaja e se rearticule frente aos questionamentos que atingem o seu núcleo conceitual, reinterpretando seus eixos teóricos a partir desses desafios externos e rearticulando suas interpretações para dar conta do novo contexto emergido do próprio encontro com tradições rivais e com as insuficiências emergidas a si⁵³⁶.

Ainda neste contexto, é importante observar que, ao descrever seu conceito de comunidade, MacIntyre tem dado atenção à formação do que intitula raciocinador prático independente, ou seja, um sujeito que foi educado nas virtudes, ensinado a justificar seus juízos por meio da racionalidade compartilhada, capaz de questionar e a responder de forma satisfatória para aqueles com quem convive em comunidade, quais bens individuais estão em consonância com o bem comum, assim como colocar em questionamento aquilo que entendem por bem comum, oferecendo novas interpretações dos textos cânonicos que sustentam a própria tradição. Logo, um sujeito como este carrega consigo um modelo de raciocínio prático o qual evita que em algum momento, seja presa fácil de alguma decisão não deliberada de qualquer maioria. Sendo assim, pode-se dizer que MacIntyre pensa uma comunidade esclarecida, que leva a sério os dissensos e a pesquisa racional, como ele próprio assevera:

Entendo por público ilustrado, um grupo que não só compartilha pressupostos fundamentais sobre a base dos quais pode articular desacordos e organizar debates, que lê em boa medida os mesmos textos, formas as mesmas expressões figuradas e compartilha os critérios de vitória e derrota no debate intelectual, mas que faz tudo isto com meios e por meios institucionalizados, clubes e sociedades, publicações periódicas e instituições educativas formais⁵³⁷.

Portanto, torna-se claro que nem Kymlicka nem MacIntyre estão defedendo tradições ou culturas fechadas, não abertas às liberdades básicas e ao diálogo racional. Antes, entendem que é o diálogo com a diferença que permite o enriquecimento de uma tradição. Afirmar isso tem relevância em mais um sentido, a saber: que no caso de MacIntyre, “esse tipo de comunidade política, que ele chama de *pólis*, deve ser diferenciada tanto da democracia liberal como da sociedade baseada numa tradição compartilhada (Volk)”⁵³⁸. Isso porque, no tocante à primeira, MacIntyre tem se queixado de que, por não possuírem algum tipo de arena institucional na qual as pessoas sinceras

⁵³⁶ CARVALHO, Hélder B. A. de. **Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2013, p.295.

⁵³⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Three Rival Versions of Moral Enquiry**. Indiana: University Notre Dame Press, 1990, p.216-217.

⁵³⁸ CARVALHO, Hélder B. A. de. Política de Quem? Qual Comunidade?. **Revista Síntese**, Belo Horizonte: V. 41, n.131, 2014, p.426.

possam engajar-se num debate político sistemático e racional, as democracias liberais modernas acabam atrofiando em grande medida a participação cívica efetiva⁵³⁹. Quanto às segundas, são moldadas por vínculos ancestrais do Volk, elementos pré-rationais, não disponíveis para o escrutínio da racionalidade⁵⁴⁰.

Neste afã, pode-se dizer que se uma das preocupações de Kymlicka em fundamentar direitos diferenciados em função do grupo, centra-se no fato de que algumas comunidades poderão utilizar tais direitos para oprimir seus próprios integrantes através de restrições internas⁵⁴¹, tal preocupação não se aplica à proposta comunitária de Alasdair MacIntyre⁵⁴². Sendo assim, se para ambos os autores, a cultura é o lócus central de onde emergem as condições de possibilidade de efetivação da liberdade e da racionalidade, esta precisa ser protegida. A questão é que, de um lado, para MacIntyre, a ética das virtudes poderá oferecer bons recursos em tal proteção; já da perspectiva de Kymlicka pode-se extrair que é preciso ir além da moralidade das virtudes, demonstrando que uma nova formulação dos Direitos Humanos poderá não só proteger a proposta sociopolítica de MacIntyre, mas também fomentá-la. Para tanto, é preciso conhecer tais direitos.

4.2 – O direito ao autogoverno como “guarda-chuva” da proposta comunitária de MacIntyre

Desde Habermas, tornou-se mais claro o quanto a sobrevivência das sociedades complexas está atrelada a um sistema de direitos emanados de um processo democrático entre cidadãos livres, iguais e, sobretudo, racionais. Isso porque, como bem apontou o filósofo alemão, em redes sociais complexas, as variedades de ações estratégicas tanto dos indivíduos como dos inúmeros sistemas de poder, tendem a gerar tensões que, no fundo, ameaçam a estabilidade social. Sendo assim, o sistema do direito, tendo poder de coerção

⁵³⁹ Cf. MACINTYRE, Alasdair. ‘Politics, Philosophy and the Common Good’. IN: Kelvin Knight (Org.) **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p.239.

⁵⁴⁰ Cf. CARVALHO, Hélder B. A. de. Política de quem? Qual comunidade?. **Revista Síntese**, Belo Horizonte: V. 41, n.131, 2014, p.426.

⁵⁴¹ Neste aspecto, Kymlicka é consciente de que algumas culturas são bastantes fechadas, utilizando de inúmeras restrições internas. Contudo, sua posição é a de que mesmo com aquelas culturas fechadas, um liberal precisa confiar no diálogo, na possibilidade de algum dia, provar para elas à luz da racionalidade, que suas práticas estão erradas. Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.170-172.

⁵⁴² Isso não significa que não existam tensões entre ambas as teorias. Uma delas será tratada no próximo tópico, quando da discussão acerca da relação entre direito de autogoverno, deliberação política e tolerância.

“assume a garantia pelas perdas que se instalam na área social”⁵⁴³. O direito por sua função impositiva, carrega a responsabilidade de limitar faticamente as ações instrumentais que tendem a prejudicar a unidade em uma sociedade plural⁵⁴⁴.

Nestes termos, sabendo da insegurança a que estão submetidas as diversas sociabilidades que compõem uma sociedade multicultural principalmente quando desafiadas e afrontadas pelos sistemas de poder contemporâneos, o que inclui aqui as comunidades conforme MacIntyre prescreve, só resta ao direito concentrar o fardo da responsabilidade de regulamentar positivamente os conflitos entre grupos culturais diferentes, o que significa ir além das questões morais, centrando-se principalmente no ajuste equitativo dos inúmeros interesses envolvidos, incluindo a preocupação em gerar a tão aspirada igualdade de oportunidades entre grupos culturais em desvantagens.

Sendo assim, emerge aqui a relevância da proposta de Will Kymlicka de que a suplementação dos Direitos Humanos tradicionais através da criação de direitos diferenciados em função do grupo, tenderão a proteger os grupos mais vulneráveis bem como reduzir as desigualdades sistêmicas entre eles. Neste caso, é preciso colocar tal teoria sob teste, e aqui a bateria ideal de testes, é confrontá-la com a proposta sociopolítica de Alasdair MacIntyre, o que significa levantar o seguinte questionamento: até que ponto a proposta de Kymlicka de direitos diferenciados em função do grupo poderá fornecer as bases para a proteção, manutenção e fomento de uma plataforma sociopolítica pautada na ética das virtudes? Ainda neste contexto, torna-se relevante observar que, se a intenção é colocar em diálogo crítico duas tradições diferentes, deve-se começar pela análise de um dos direitos que Kymlicka tanto enfatiza como relevante para as comunidades, a saber, o direito de autogoverno:

- Os direitos de autogoverno conferem poderes a unidades políticas menores, de maneira que uma minoria não pode ser menosprezada ou subestimada pela maioria em decisões que são de particular importância para sua cultura, como em questões de educação, imigração, desenvolvimento de recursos, língua e direito familiar⁵⁴⁵.

Diante deste cenário, pode-se afirmar que a preocupação de Kymlicka é garantir algumas proteções externas a alguns tipos de comunidades, ou melhor, evitar que os grupos minoritários sejam privados das condições necessárias para sua sobrevivência. Em

⁵⁴³ HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1998, p.448.

⁵⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p.448-449.

⁵⁴⁵ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.37-38.

outras palavras: Assegurar direitos de autogoverno às comunidades, bem como representação política específica⁵⁴⁶ nos parlamentos e órgãos reguladores de um Estado multinacional, significa ampliar a autonomia das comunidades em definirem livremente os rumos de suas culturas, o que acaba por gerar uma relação direta com a defesa que MacIntyre tem feito da ética das virtudes incorporada na vida de muitas comunidades existentes no globo terrestre.

Isso porque MacIntyre tem procurado retomar a ideia de uma política das virtudes desenvolvida pelas comunidades locais em detrimento de processos políticos autoritários e oligarcas típicos de algumas sociedades complexas, que muitas vezes excluem uma boa parcela da população da participação efetiva das deliberações políticas. Sendo assim, pode-se dizer, a partir das próprias palavras de MacIntyre, que sua ênfase na ética das virtudes tem como objetivo encontrar urgentemente

uma política de autodefesa para todas aquelas sociedades locais que aspiram alcançar uma forma de comunidade participativa, baseada na práxis, e relativamente autosuficiente e independente, e que, portanto, necessitam proteger-se dos efeitos corrosivos do capitalismo e das depredações do poder do Estado. Ao final, a relevância da teoria para a práxis terá que ser provada pela capacidade da teoria de contribuir, diretamente ou indiretamente, a semelhante política⁵⁴⁷.

Neste sentido, se a preocupação de MacIntyre gira em torno de fornecer ou encontrar algum paradigma capaz de contribuir para uma política das virtudes, a proposta de Kymlicka vem a somar positivamente em tal projeto, na medida em que é a própria garantia de autogoverno das comunidades um dos pré-requisitos imprescindíveis para tanto proteger como fortalecer aquelas formas de vida comunitárias ancoradas na ética das virtudes. Vejamos as razões para tal afirmação, começando pela educação das virtudes. De acordo com MacIntyre, uma comunidade virtuosa tem como elemento indispensável de sua estrutura social e política a preocupação com a educação moral de suas crianças e jovens, pois é através desta que os seres humanos apreenderão, desde a infância, a reconhecerem, deliberarem e ordenarem uma série de bens que vão desde bens individuais até bens eminentemente comunitários.

⁵⁴⁶ Neste ponto, torna-se relevante frisar que sabemos da conexão entre os direitos de autogoverno e direitos de representação política específica. Porém, por questões metodológicas, a relação entre direito de representação política específica de grupo defendido por Kymlicka e a proposta sociopolítica de MacIntyre será explicitada adequadamente no último tópico deste capítulo intitulado **Salvando comunidades concretas: Uma proposta para além de Kymlicka e MacIntyre**. Dessa forma, neste tópico, centraremos a atenção apenas no direito de autogoverno.

⁵⁴⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Marxismo y Cristianismo**. Granada: Nuevo Inicio, 1ª edição, 2007, p.25.

É aprendendo no interior das práticas de uma comunidade que as crianças e jovens poderão disciplinar melhor seus desejos mais imediatos e, a partir daí, reconhecerem outros bens que estão além das necessidades físicas. Porém, neste ponto, uma questão logo emerge: poderá uma comunidade sem direito ao autogoverno efetivar uma educação das virtudes? Obviamente que não. Isso porque é crucial para uma sociabilidade, conforme MacIntyre prescreve, que seus habitantes possuam a autonomia de deliberarem publicamente acerca de quais práticas devem ser implementadas como forma de educar suas crianças e jovens, bem como estabelecer quais tipos de punições são mais adequadas para disciplinar os desejos em cada estágio da vida⁵⁴⁸.

Uma comunidade que não dispõe de autogoverno não poderá tornar suas próprias questões educacionais em pautas públicas a serem decididas em sua exclusiva arena política. Neste caso, dependerá de elementos externos como órgãos governamentais, comissões legislativas, etc, que pela distância da concretude dos modos convencionais em que são efetivadas a vida das virtudes, tenderão a desvirtuar os objetivos educacionais estabelecidos por uma política das virtudes pois, como bem aponta MacIntyre, os bens internos de uma comunidade só podem ser devidamente identificados e reconhecidos por aqueles que participam ativamente de suas práticas. Isto significa que “aqueles a quem falta a devida experiência são incompetentes, portanto, como juízes dos bens internos”⁵⁴⁹.

Compreende-se que uma política das virtudes de uma comunidade macintyreana não espera ter suas pautas educacionais internas ditadas por alguma instituição externa como um Estado perfeccionista, e muito menos ainda pelos interesses econômicos de um mercado neoliberal. Portanto, faz-se necessário ancorar-se na proposta de Will Kymlicka de se assegurar constitucionalmente o direito de autogoverno às minorias culturais, na medida em que este é indispensável, no caso de MacIntyre, para a autonomia comunitária na educação das crianças, jovens e adultos. Sem o direito ao autogoverno, a educação das virtudes encontra-se seriamente inviabilizada pela fragmentação típica da modernidade e suas teorias educacionais de cunho altamente subjetivistas e emotivistas, que muitas vezes são transformadas em políticas públicas e implementadas de forma homogênea pelo Estado ou pelo mercado neoliberal.

⁵⁴⁸ Neste ponto, alguém poderá retrucar que constitui um perigo uma comunidade possuir o poder de determinar por si mesma as pautas educacionais de suas crianças e jovens. Isso é verdade. Uma comunidade pode aproveitar tal autonomia para doutrinar seus integrantes. Porém, no caso de MacIntyre, estamos tratando de uma comunidade esclarecida, a saber: um modelo de comunidade que já absorveu alguns ganhos do iluminismo como, por exemplo, a justificação racional das práticas, a deliberação política ostensiva, entre outras questões.

⁵⁴⁹ Id., **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.189.

Neste contexto, somando-se à questão educacional, torna-se relevante observar outros dois elementos para os quais o autogoverno vem a contribuir: o reconhecimento da vulnerabilidade e dependência dos seres humanos. De acordo com MacIntyre, um dos elementos imprescindíveis para o bom funcionamento de uma comunidade virtuosa é sua preocupação com as pessoas especiais, como os idosos, doentes e aflitos de modo geral. Para tanto, o desenvolvimento da virtude da justa generosidade é fundamental, na medida em que esta propicia o reconhecimento das diferentes incapacidades que os membros de uma comunidade possuem.

Aqui, é preciso ressaltar que reconhecer a vulnerabilidade e dependência dos seres humanos implica possuir aquilo que o Aquinate denominou virtude da misericórdia, ou seja, ter compaixão pela miséria alheia, considerar a dor do outro como sua. Justamente por isso, Tomás de Aquino argumentava que “em si mesma, a misericórdia é a maior das virtudes, porque é próprio dela repartir-se com os outros e, o que é mais, socorrer-lhes as deficiências”⁵⁵⁰. Neste afã, ante ao exposto, deve-se dar destaque à expressão, “socorrer-lhes as deficiências”. Isso porque tal afirmação levanta de imediato uma séria questão: poderá uma comunidade sem o direito ao autogoverno efetivar plenamente políticas públicas voltadas para o socorro dos deficientes, incapacitados e aflitos de modo geral, à luz do que requer a virtude da misericórdia? Obviamente que não.

Afirmar isso requer algumas razões. Primeiro, não faz sentido os habitantes de uma comunidade “x” desenvolverem inúmeras virtudes do reconhecimento da dependência se não puderem atuar em termos de práxis, para melhorarem as vidas daqueles aflitos aos quais convivem em comunidade. Explicitando melhor: os integrantes de uma comunidade precisam ter autonomia em decidirem livremente como distribuir os recursos materiais, econômicos e sociais de sua comunidade de forma a preencherem os requisitos que MacIntyre prescreve retomando o conceito de justiça de Marx: “Dar a cada um, segundo suas capacidades, e a cada um, na medida do possível, de acordo com suas necessidades”⁵⁵¹.

Do exposto acima, pode-se concluir que, se a exigência de MacIntyre é que os recursos materiais, econômicos e sociais de uma comunidade sejam distribuídos levando-se em conta o grau de vulnerabilidade e dependência de seus habitantes, tal distribuição não pode ser feita por algum órgão externo à própria comunidade, o que implica a

⁵⁵⁰ AQUINO, Tomás de. **Summa Teológica**, Vol. 5, São Paulo: edições Loyola, 2004, p.420.

⁵⁵¹ MARX APUD MACINTYRE, **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.130.

necessidade de se ter o direito ao autogoverno de tais comunidades positivado nos ordenamentos jurídicos dos Estados multinacionais. É o direito ao autogoverno que irá propiciar uma blindagem para que as redes sociais que MacIntyre defende possam destinar os recursos necessário para o socorro aos aflitos em geral. A ausência de tal direito torna as comunidades vulneráveis e extremamente dependentes da burocracia inerente aos órgãos assistencialistas dos Estados multinacionais.

Além disso, é preciso notar que uma comunidade que opera nos moldes que MacIntyre prescreve, em algum momento, entrará em choque com os valores predominantes no mercado global neoliberal. Distribuir recursos materiais e econômicos tendo como prioridade a vulnerabilidade humana, poderá afrontar interesses dos mais diversos setores financeiros atrelados ao grande capital. Portanto, de nada adianta uma comunidade cultivar uma série de virtudes, se não detiver o poder de vetar legalmente quaisquer interesses que afrontem suas políticas públicas voltadas para a vulnerabilidade, algo que só pode ser efetivado por meio do direito de autogoverno, conforme tem defendido Kymlicka. Sendo assim, mais um elemento pode ser extraído de tal afirmação, a saber, que é também o direito ao autogoverno que irá definir as formas e os parâmetros aos quais deve se assentar as deliberações da comunidade, como por exemplo os temas acerca dos bens da saúde desta, conforme assevera MacIntyre:

Em uma discussão que pretenda projetar como há de definir-se concretamente os bens da saúde de uma comunidade particular com uma classificação por faixa etária e um conjunto de ameaças para sua saúde, é totalmente pertinente a contribuição dos médicos, enfermeiras, diversos terapeutas, pacientes atuais e potenciais, bem como aqueles que têm algum tipo de responsabilidade sobre as crianças e os anciãos, mas não é pertinente a dos representantes das companhias de seguros ou a de gerentes burocratas das organizações de saúde. Estes últimos têm, com efeito, interesses que não só deveriam impedir sua participação nessa discussão, mas que deveriam convertê-los em objetos de suspeita e candidatos à exclusão⁵⁵².

Neste afã, torna-se claro a relevância que possui o direito ao autogoverno para uma comunidade que pretenda ter, como base de suas políticas públicas, a preocupação com os aflitos de modo geral. Além disso, é necessário observar que, diante do exposto acima acerca das deliberações em torno dos bens da saúde de uma comunidade, existem dois novos elementos embutidos nas teses de MacIntyre que possuem relação direta com o autogoverno e que precisam ser identificados e devidamente explicitados. O primeiro remete a ligação que há entre o direito ao autogoverno proposto por Kymlicka e as

⁵⁵² MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.215.

condições de possibilidade de uma democracia direta prescrita de forma explícita no modelo comunitário macintyreano. O segundo tem ligação com as tensões inerentes a relação entre autogoverno, democracia direta e a questão da tolerância.

Quanto ao primeiro elemento, nota-se, a partir das razões até o momento apresentadas acerca da importância do autogoverno para os bens da educação das virtudes e os bens da saúde de uma comunidade centrados na vulnerabilidade, que a proposta sociopolítica de MacIntyre opera a partir da deliberação racional compartilhada, algo que só é possível através do direito ao autogoverno. Dito de outro modo: é o direito ao autogoverno que funda as condições de possibilidade da democracia direta, conforme MacIntyre prescreve. Radicalizando o argumento, é o próprio direito ao autogoverno o elemento fomentador da participação política direta das comunidades macintyreanas.

Isso porque, a título de exemplo, a tarefa de definir os bens educacionais de uma comunidade conforme uma política das virtudes, bem como distribuir adequadamente seus recursos materiais, econômicos e sociais, requer, entre outras coisas, o exercício da deliberação em comum, ou melhor, a participação política ativa dos membros da comunidade acerca do que constitui o bem comum da comunidade. Neste contexto, é preciso lembrar que MacIntyre tem frisado que é a própria deliberação racional compartilhada a fonte de proteção de um bom raciocínio prático independente:

Racionalidade prática é uma propriedade de indivíduos-em-suas-relações-sociais e não de indivíduos-como-tais (...) Nosso bem comum primário e compartilhado é encontrado nessa atividade de aprendizagem comunal, através da qual juntos nos tornamos capazes de ordenar bens, tanto em nossas vidas como na sociedade política⁵⁵³.

Sendo assim, as comunidades locais que MacIntyre defende, operam a partir da deliberação prática coletiva, através dos encontros face a face em que cada cidadão é plenamente responsável em justificar suas atitudes e posições perante os outros⁵⁵⁴. Isso significa que existe um forte falibilismo na base de tal estrutura política, de forma a permitir que seus habitantes coloquem em questão o que se tem estabelecido como padrão de normalidade até o momento. Logo, pode-se dizer que tais liberdades (de consciência e

⁵⁵³ Id., ‘Politics, Philosophy and the Common Good’. IN: Kelvin Knight (Org.) **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p.242-243.

⁵⁵⁴ Neste ponto torna-se relevante observar que assim como o filósofo escocês, Kymlicka também considera que as comunidades locais “territorialmente vinculadas continuarão e deverão continuar servindo como o lugar primário para o exercício da autonomia coletiva e do autogoverno”. Cf. KYMLICKA, Will. **Fronteras Territoriales**. Madrid: Trotta, 2006, p.76.

política) plenamente protegidas cumprem alguns dos requisitos necessários para a efetivação de uma democracia direta pois, conforme assevera MacIntyre,

é necessário que ponhamos à prova nossa capacidade de deliberação e julgamentos morais, submetendo sistematicamente nossos argumentos e julgamentos ao escrutínio crítico dos outros que sejam confiáveis colegas, familiares, amigos. Por conseguinte, os outros não são sempre confiáveis e alguns podem influenciar-nos de alguma forma que intensifique nossa propensão ao erro. Assim, para ter confiança em nossas deliberações e julgamentos necessitamos de relações sociais de certo tipo, formas de associação social nas quais e através das quais nossas deliberações e julgamentos práticos sejam submetidos a um questionamento amplo e sistemático⁵⁵⁵.

Portanto, torna-se claro que a política da virtude de uma rede social macintyreana tem como uma de suas bases a participação política direta através da intensa atividade reflexiva de seus membros, conforme fica claro a partir dos exemplos voltados para os bens relevantes para a saúde social comunitária⁵⁵⁶. Tudo isso esclarece o quão distante encontra-se MacIntyre de processos políticos autoritários ou até mesmo totalitários. Porém, diante do cenário exposto, algumas perguntas emergem: qual a relação de tal proposta de democracia direta com o direito de autogoverno defendido por Kymlicka? Tal relação é necessariamente vinculante? De que forma o autogoverno poderá não só proteger, mas também fomentar tal democracia direta?

De acordo com B. Barber, uma das características de uma democracia forte, ou mais especificamente direta, é que esta não coloca “o governo no lugar do povo”⁵⁵⁷. Antes, ser cidadão em uma democracia forte implica participação consciente nos processos deliberativos, e “participar é criar uma comunidade que se governe a si mesma; e criar uma comunidade autogovernada, é participar⁵⁵⁸”. Portanto, uma comunidade sem autogoverno tem sua participação cívico-política reduzida, terceirizada e logo canalizada para outros atores, o que de imediato inviabiliza a proposta sociopolítica de MacIntyre, na medida em que para a ética das virtudes,

⁵⁵⁵ MACINTYRE, Alasdair, **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.191.

⁵⁵⁶ Neste ponto, torna-se relevante frisar a observação de Thomas D. D’Andrea de que a ênfase de MacIntyre nas deliberações locais tem como base seu aprendizado para com os erros do marxismo, mais especificamente a partir da leitura das críticas de Marx às “Teses de Feuerbach”. Explicitando melhor: para MacIntyre, uma grande falha dos marxistas foi terem tentado atuar de forma macro, ou seja, partiram da ambição de modificarem radicalmente, em larga-escala, as estruturas sócioeconômicas do capitalismo. Em vez disso, MacIntyre insiste nas deliberações políticas de pequena escala, em que a participação direta de todos os habitantes de uma comunidade é efetiva. Cf. D’ANDREA, Thomas D. **Tradition, Rationality and Virtue – The Thought of Alasdair MacIntyre**. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing, 2006, p.425.

⁵⁵⁷ BARBER, Benjamin. **Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age**. Califórnia: University Califórnia Press, 2003, p.154.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p.155.

a política será essa atividade prática que aporta a melhor oportunidade para o exercício de nossos poderes racionais, uma oportunidade provida somente por sociedades políticas para as quais na tomada de decisão uma deliberação racional extensamente compartilhada é central, sociedades que estendem a racionalidade prática da fazenda e do barco de pesca, da casa e do local de trabalho do artesão, para suas assembleias políticas⁵⁵⁹.

Partindo do exposto acima, pode-se concluir que, especificamente na perspectiva de MacIntyre, há uma forte vinculação necessária entre autogoverno e democracia direta. Isso porque uma comunidade que não possui autonomia em decidir sobre suas principais práticas econômicas e sociais como, por exemplo, a prática da pesca, divisão do trabalho social, divisão da terra para plantio da agricultura, entre outras questões, será necessariamente dependente de órgãos externos que decidirão suas políticas internas de reconhecimento e redistribuição. Sendo assim, a imediata consequência de tal dependência, é o atrofiamento da participação cívico-política, na medida em que é inerente ao homem virtuoso atuar politicamente.

Além disso, ainda no contexto da proteção da democracia direta das comunidades macintyreanas, é preciso chamar atenção ao que observa Kymlicka: são os próprios direitos de autogoverno que “compensam as circunstâncias desiguais que fizeram que os membros das culturas minoritárias estivessem sistematicamente em desvantagem no mercado cultural”⁵⁶⁰. Isso significa que é a própria autonomia comunitária garantida pelo autogoverno que blinda as pequenas comunidades de serem esmagadas politicamente pelos representantes das maiorias em um Estado multinacional. Sendo assim, pode-se dizer que é o próprio direito ao autogoverno um dos pilares de sustentação da democracia direta comunitária macintyreana, na medida em que protege e alimenta a autoestima dos cidadãos em se reunirem para deliberarem livremente acerca de seus problemas econômicos, sociais, etc.

Neste sentido, torna-se claro que o autogoverno transfere a responsabilidade política de uma comunidade para as mãos de seus próprios cidadãos, fomentando com isso a implementação prática da ética das virtudes. Como bem observa Benjamin Barber, uma “democracia forte não só coloca a responsabilidade e ação livre e voluntária no centro da vida política, mas também as percebe como uma resposta indispensável à necessidade do

⁵⁵⁹ MACINTYRE, Alasdair. ‘Politics, Philosophy and the Common Good’. IN: Kelvin Knight (Org.) **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p.243.

⁵⁶⁰ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.113.

homem atuar frente aos conflitos”⁵⁶¹. Portanto, através do direito ao autogoverno, espera-se que floresçam inúmeros debates acerca dos bens individuais e comuns que compõem uma comunidade, o que acaba por fortalecer a ideia de democracia direta esclarecida pois, como bem assevera MacIntyre:

O objetivo central deste tipo de conversação é alcançar na maior medida possível, um acordo que resulte em uma efetiva tomada de decisão de ordem prática. Mas, essa conversação não pode alcançar esse objetivo, a menos que não alcance também dois objetivos intermediários: o primeiro, capacitar a todos os que participam nela, por um lado, para expressarem suas próprias preocupações e compreender às dos outros, e dessa forma, alcançar o segundo, que é articular e catalogar as melhores razões pró e contra em relação a cada uma das propostas alternativas de ação⁵⁶².

Partindo do exposto acima, pode-se tirar a seguinte conclusão: que o direito ao autogoverno fomenta diálogos críticos que, por sua vez, alimentam a democracia direta. Logo, o conflito constitui-se como algo central ao modelo comunitário macintyreano. Porém, é justamente neste ponto que emerge o segundo problema a ser resolvido, a saber, a relação entre autogoverno, democracia direta e tolerância. Sendo assim, algumas perguntas ganham destaque: em meio aos conflitos políticos comunitários, como traçar uma linha entre o que tolerar e o que não tolerar? Levando em consideração o direito à liberdade de expressão, constitui-se uma obrigação aceitar todo e qualquer argumento? É possível existir intolerância justificada? Se sim, poderá o Estado liberal impor a tolerância a comunidades que atuem sob a intolerância justificada? É possível, desde a perspectiva de Kymlicka, assegurar o autogoverno a uma comunidade que tenha na intolerância justificada uma das bases de suas deliberações políticas?

A resposta a tais problemas exige, em primeiro lugar, o desenvolvimento das posturas de MacIntyre acerca da tolerância e intolerância nos debates políticos de uma democracia direta comunitária. Sendo assim, torna-se relevante observar que, para MacIntyre, os conflitos são necessários para uma boa deliberação comunitária, na medida em que são eles os responsáveis por abrir, “no futuro imediato, possibilidades alternativas significativamente diferentes”⁵⁶³. Portanto, os desacordos sistemáticos desde que bem gerenciados, não são vistos como algo negativo. Antes, como aponta Amitai Etzioni, se alguma “comunidade necessita modificar seu tecido social de modo significativo, os

⁵⁶¹ BARBER, Benjamin. **Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age**. Califórnia: University Califórnia Press, 2003, p.134.

⁵⁶² MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.205.

⁵⁶³ *Ibid.*, p.205.

diálogos morais são necessários para gerar mudanças nas condutas pessoais e coletivas, bem como fomentar as políticas públicas”⁵⁶⁴.

É justamente partindo de tal preocupação que MacIntyre tem frisado que, nos debates comunitários, deve-se evitar algumas violências, como é o caso do mal da supressão, ou seja, evitar o conflito “privando de alguma forma uma das partes que participam nele, dos meios para expressar suas atitudes, suas preocupações e seus argumentos”⁵⁶⁵. Ainda neste contexto, um segundo mal tão nocivo às deliberações comunitárias quanto o mal da supressão é o mal da ruptura, a saber: tipos de desacordos aos quais seus modos de expressão “destrõem a possibilidade de se chegar a classe de consenso necessária para uma tomada de decisão compartilhada”⁵⁶⁶. Em outros termos: é central para um bom diálogo racional comunitário, que sujeitos com posturas irrelevantes e desrespeitosas não subvertam a busca comum para a resolução de algum problema. Portanto,

uma discussão e uma busca racional em que se tenha que escutar todas as vozes relevantes, são incompatíveis com certos modos de expressão. Uma declaração ameaçadora ou insultante, uma declaração que menospreze outros participantes na discussão ou os faça sentir-se inseguros, que volte suas motivações para suas pessoas, suas particularidades étnicas ou a seu gênero, mais que a seus argumentos e conclusões, viola tão claramente as normas de uma discussão racional que deveria considerar-se como uma espécie de auto-expulsão da discussão, como uma expressão da vontade de ser rejeitado. O grupo consentiria nesta retirada auto-imposta e a forçaria, mesmo que temporalmente. A racionalidade local obriga a intolerância local⁵⁶⁷.

Aqui, entra em cena o que MacIntyre denomina intolerância justificada, ou seja, quando a própria comunidade exclui das deliberações aqueles que, fugindo dos cânones racionais, apelam a ofensas, insultos, ultrajes, desvirtuando, assim, os diálogos comunitários. Em contextos como estes, MacIntyre é enfático em afirmar que é preciso possuir as virtudes necessárias para fazer “emergir uma capacidade de discernimento. Temos que aprender a ser racionalmente intolerantes com certos tipos de expressões”⁵⁶⁸.

Porém, estas não são as únicas formas em que a intolerância justificada ganha legitimidade. De acordo com MacIntyre, existem outras ações graves que também transformam a intolerância em uma virtude. Nestes termos, MacIntyre fornece o exemplo

⁵⁶⁴ ETZIONI, Amitai. **La Tercera Via hacia a una Buena Sociedad. Propuestas desde el comunitarismo**. Madrid: Trotta, 2001, p.64.

⁵⁶⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.206.

⁵⁶⁶ Ibid., p.206.

⁵⁶⁷ Ibid., p.216.

⁵⁶⁸ Ibid., p.216.

fictício de um renomado professor universitário, doutor em Humanidades e reconhecido em sua comunidade pela excelência nesta prática. Seu prestígio torna-o alguém influente no âmbito da esfera pública. Entretanto, os problemas começam a emergir quando o notável professor começa a opinar, publicar e palestrar no âmbito da química, deturpando completamente as teorias válidas até o momento. E o pior: muitos estudantes passam a seguir seus ensinamentos e defendê-los em meio a comunidade acadêmica. Neste contexto, as perguntas que emergem são: O que fazer com tal professor? Em nome da tolerância, deve-se respeitar suas posições e permitir que continue a atrapalhar a educação da comunidade? A resposta de MacIntyre é clara, a saber:

que todos nós estamos tacitamente de acordo em condená-lo ao silêncio ignorando-o e entre as medidas que tomamos está excluí-lo de qualquer discussão que se leve a sério a verdade ou falsidade de certas teorias químicas particulares. As comunicações que prepara para expor em encontros científicos nunca são aceitas. Seus artigos em revistas e publicações não se publicam. Nas conferências públicas, se o moderador lhe conhece, é ignorado deliberadamente em torno de suas perguntas. Seus panfletos não se lêem, exceto para fazer piadas⁵⁶⁹.

Sendo assim, torna-se claro que, para MacIntyre, em alguns contextos, a intolerância pode se transformar em uma virtude. De fato, existe uma certa razoabilidade em seus argumentos. Contudo, ainda assim, algumas questões precisam ser colocadas: que dizer do caso das deliberações de uma comunidade acerca dos bens comuns da saúde? Lembremos que, neste contexto, MacIntyre tem afirmado textualmente que em tais discussões é importante a “contribuição de médicos, enfermeiros, diversos terapeutas, pacientes atuais e potenciais (...) mas, não é pertinente a dos representantes das companhias de seguros ou a dos gerentes burocratas das organizações de saúde”⁵⁷⁰. Isso porque, na sua concepção, os interesses dos últimos em questão, “converteria-os em objetos de suspeita e candidatos a exclusão”⁵⁷¹.

Diante desde cenário, é preciso lembrar que, neste ponto específico, novamente emerge a questão da intolerância. Porém, sob uma justificção completamente diferente. Enquanto, que nos outros exemplos a intolerância justifica-se por não compactuar com posturas não razoáveis, aqui a intolerância se dá pela suspeita de que a fala daqueles deturparão a busca do bem comum de saúde comunitária. Logo, tais sujeitos são excluídos do debate antes mesmo que comecem a falar. Sendo assim, definidos os contextos aos

⁵⁶⁹ Ibid., p.217.

⁵⁷⁰ Ibid., p.215.

⁵⁷¹ Ibid., p.215.

quais a intolerância tem sentido para MacIntyre, tem-se então o seguinte quadro de problemas anteriormente formulados e que merecem ser respondidos, a saber: poderá o Estado liberal, tanto na perspectiva de MacIntyre como de Kymlicka, impor a tolerância a comunidades que atuem sob a intolerância justificada? É possível, desde a perspectiva de Kymlicka, assegurar o autogoverno a uma comunidade que tenha na intolerância justificada, uma das bases de suas deliberações políticas?

Quanto à primeira questão, MacIntyre tem demonstrado uma forte desconfiança em relação a qualquer valor que o Estado moderno tente implementar. Neste sentido, tem concordado com os liberais clássicos e modernos quando argumentam que “não se deve permitir que o Estado imponha alguma concepção particular do bem humano, nem que identifique alguma de tais concepções com seus próprios interesses e causas”⁵⁷². Isso porque, em vez de acreditar que o Estado deve ser neutro em relação às inúmeras concepções do bem, como fazem muitos liberais, MacIntyre enfatiza que tal neutralidade não passa de uma ficção, e justamente por isso “não se pode confiar que promova algum conjunto benéfico de valores, inclusive os da autonomia e da liberdade”⁵⁷³. Sendo assim, o Estado não deve e não pode impor a tolerância a comunidades que, por exemplo, atuem sob a intolerância justificada⁵⁷⁴.

E mais, qualquer tentativa do Estado moderno de impor valores como, por exemplo, a tolerância a comunidades que operem sob o conceito de intolerância justificada, teria para MacIntyre, consequências desastrosas, na medida em que tal Estado “direcionaria tais valores a serviço de seu próprio poder político e econômico, degradando-os e desacreditando-os dessa forma”⁵⁷⁵. Nestes termos, torna-se claro que, para MacIntyre, as minorias culturais, como são o caso das comunidades pautadas numa política das virtudes, devem poder ter a autonomia para decidirem livremente o destino de suas vidas, sob a menor interferência possível de instituições externas em suas políticas públicas, conforme observa Maletta:

⁵⁷² Ibid., p.213.

⁵⁷³ Ibid., p.214.

⁵⁷⁴ Neste ponto, torna-se relevante chamar atenção para o fato de que ao mesmo tempo em que MacIntyre reconhece a importância da necessidade do Estado Moderno para muitas ações importantes como por exemplo, as tarefas desenvolvidas pelo mesmo na regulação dos mercados no início do Séc.XIX, também adverte que qualquer política de resistência contra o sistema sóciometabólico do capital deve necessariamente estar atenta aos perigos da co-optação e domesticação, o que implica colocar as instituições do Estado moderno sob grande suspeição. Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be*. IN: BLACKLEDGE, Paul; KNIGHT, Kelvin. **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2011, p.316.

⁵⁷⁵ Id., **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.214.

Numa perspectiva aristotélico-tomista, a legitimação da autoridade política é dada pela ligação entre o indivíduo e o bem comum e esta é constituída por meio da atividade racional prática, ou seja, pesquisa e discussão sobre a natureza dos bens. O problema do Estado moderno tem sua origem aqui: não é capaz de garantir, senão de maneira deformada e fragmentada, o exercício dessa racionalidade prática comum que constitui o bem comum; nela a política, longe de constituir uma área de atividade na qual, e através da qual, outras atividades são racionalmente ordenadas, é em si uma esfera ainda mais compartimentada, a partir da qual é excluída a possibilidade de se colocar as questões que mais precisam ser perguntadas⁵⁷⁶.

Neste ponto, é preciso frisar as fortes ligações de MacIntyre com Kymlicka na medida em que, para o último, “a idéia de que o governo deveria ser neutro no que diz respeito aos grupos étnicos e nacionais é evidentemente falsa”⁵⁷⁷. Isso porque quando o Estado por exemplo, decide que língua será utilizada nas instituições públicas como nos tribunais, no legislativo, nas escolas, etc, acaba por priorizar diretamente alguma cultura societal em detrimento de outras. Logo, existe uma forte desconfiança por parte de Kymlicka, acerca da intervenção estatal no âmbito das comunidades minoritárias pois, ao apoiar determinadas opções ou costumes culturais, desaprovando alguns e penalizando outros, tal Estado corre sérios riscos de subsidiar as preferências ou opções de certas pessoas ou grupos econômicos específicos⁵⁷⁸.

Mas o que ocorre com o caso específico da tolerância? Não poderia o Estado atuar para impô-la? De acordo com Kymlicka, existe um sério debate no seio da tradição liberal no que diz respeito aos conceitos de tolerância e autonomia. Para aqueles que mais enfatizam a primeira⁵⁷⁹, é completamente justo que o liberalismo permita que as comunidades implementem suas restrições internas como desejem, desde que por isso não recebam qualquer tipo de ajuda do Estado liberal, seja em termos humanitários, segurança, etc. “É um enfoque de viver e deixar viver, uma ética da não interferência recíproca⁵⁸⁰”. Já aqueles comprometidos com o valor da autonomia são enfáticos que o liberalismo deve garantir a capacidade e o direito que possuem os cidadãos, de qualquer cultura, de questionarem e divergirem acerca das práticas de sua comunidade.

Contudo, para Kymlicka, é preciso observar que a tolerância e autonomia são as faces da mesma moeda, na medida em que a tolerância liberal implica a liberdade de autoconsciência individual. Logo, é ela quem “protege o direito dos indivíduos de

⁵⁷⁶ MALETTA, Sante. **Biografia della Ragione: Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre – Con un contributo di Alasdair MacIntyre**. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007, p.77.

⁵⁷⁷ KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.110-111.

⁵⁷⁸ Cf. Ibid, p.113.

⁵⁷⁹ Kymlicka cita Chandran Kukathas como exemplo de intelectual liberal que dá forte ênfase na tolerância em detrimento da autonomia.

⁵⁸⁰ Ibid., p.155.

divergirem de seu grupo, assim como o direito dos grupos a não serem perseguidos pelo Estado”⁵⁸¹. Sendo assim, o que distingue a tolerância liberal de outras concepções de tolerância, “é precisamente seu compromisso com a autonomia; ou melhor, a ideia de que os indivíduos deveriam ter a liberdade para valorizar e potencialmente revisar seus fins atuais”⁵⁸².

Nesta perspectiva, a postura de Kymlicka em relação às comunidades que operem com a intolerância justificada ou até mesmo outros tipos de comunidades mais afastadas do liberalismo, deve ser a da prudência em não querer impor a tolerância. Antes, deve-se ter a postura dialógica para tentar promover os valores liberais procurando convencer os integrantes de tais comunidades do valor do falibilismo, do diálogo entre tradições, da liberdade de consciência, etc. Além disso, muitas das razões que justificam a não imposição do liberalismo a outros países,

servem também para nos dissuadirmos de impor o liberalismo à minorias nacionais existentes em um País. Tanto os Estados estrangeiros como as minorias nacionais constituem comunidades políticas distintas, com seus próprios direitos de autogoverno. Em ambos os casos, as intenções de impor os princípios liberais através da força, são percebidos como uma forma de agressão ou de colonialismo paternalista. E como consequência disto, tais intenções acabam fracassando. A difícil situação de muitas antigas colônias na África demonstra que provavelmente as instituições liberais serão pouco estáveis e transitórias quando emergem como consequência de imposições externas e não de reformas políticas. Ao final, as instituições liberais só podem funcionar verdadeiramente se os membros da sociedade autogovernada, seja um país independente ou uma minoria nacional, tem interiorizado as crenças liberais⁵⁸³.

Nestes termos, é preciso frisar que as comunidades modernas pautadas numa política das virtudes compartilham fortes elementos característicos da cidadania moderna, como o uso público da razão, falibilismo político, políticas de reconhecimento, etc. Sendo assim, mesmo que implementem, em graus mínimos, o conceito de intolerância justificada, isso não as torna incomensuráveis à proposta liberal de Will Kymlicka, muito menos que o Estado tenha que impor a tolerância a elas. Antes, como bem observa o filósofo canadense, nas tensões com as comunidades locais,

os membros da maioria local mais liberal terão que sentar-se com os membros da minoria nacional e encontrar alguma forma de convivência. Os liberais não têm um direito automático a impor seus pontos de vista às minorias não liberais. Não obstante, tem o direito – e a responsabilidade – de identificar quais são realmente estes pontos de vista. As relações entre os grupos nacionais deveriam estar

⁵⁸¹ Ibid., p.158.

⁵⁸² Ibid., p.158.

⁵⁸³ Ibid., p.167.

determinadas pelo diálogo. Mas, se a teoria liberal tem que contribuir em algo a este diálogo, este algo seguramente consistirá em explicar detalhadamente as implicações dos princípios liberais de liberdade e igualdade. E isto não representa o primeiro passo em via da interferência, mas, pelo contrário, é o primeiro passo para se iniciar o diálogo⁵⁸⁴.

Portanto, é justamente partindo do valor da tolerância e da autonomia, bem como da constatação da falsidade e do perigo do discurso da omissão bem-intencionada do Estado, que Kymlicka tem argumentado que “as decisões relativas a que aspectos da própria cultura vale a pena manter e desenvolver, devem ser deixadas a cargo das escolhas dos próprios membros individuais”⁵⁸⁵ dessa cultura. Isso remete diretamente a três elementos entrelaçados: primeiro, ao valor que tem o autogoverno para uma teoria liberal que pretenda proteger as minorias. Segundo, responde ao questionamento se é possível assegurar autogoverno para as comunidades pautadas no conceito de intolerância justificada. Terceiro que converge diretamente com a posição de MacIntyre de que

ainda que o Estado deva ser tolerante, não se de lhes deve permitir que imponha a tolerância a outros. A autonomia comunitária local requer a liberdade de tomar as próprias decisões acerca de onde traçar a linha que separa as manifestações toleráveis das intoleráveis. Essa autonomia local deve estender-se àquelas instituições que formam parte fundamental da comunidade local, entre elas, as escolas e as universidades⁵⁸⁶.

Neste contexto, diante do quadro exposto, pode-se dizer que, se de um lado Kymlicka e MacIntyre convergem na posição de que o Estado não deve intervir na vida das comunidades pautadas na política das virtudes, de outro, tal posição reforça ainda mais a tese de que as comunidades são radicalmente dependentes da proposta do direito de autogoverno defendida por Kymlicka. Isso porque, se partimos da posição de MacIntyre de que o mais desejável para as entidades estatais em sua relação com as minorias é que “proporcionem uma proteção igualitária a todos os súditos do Estado diante de uma ampla variedade de danos possíveis, e que essa proteção se caracterize por preservar uma neutralidade ostensiva por parte do Estado”⁵⁸⁷, tem-se aqui o argumento que fortalece a justificação da necessidade de autogoverno, a saber: quanto mais o Estado concede tal direito, mais reforça sua aspiração de neutralidade e, portanto, retira sua perigosa

⁵⁸⁴ Ibid., p.171.

⁵⁸⁵ Ibid., p.113.

⁵⁸⁶ MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.222.

⁵⁸⁷ Ibid., p.214.

influência econômico-política⁵⁸⁸ que tanto Kymlicka como MacIntyre desaprovam, ao mesmo tempo em que gera, por si só, uma maior igualdade de oportunidades e participação política entre culturas majoritárias e minoritárias.

Logo, pode-se entender o direito ao autogoverno como o principal elemento estabilizador das tensões e perigos inerentes à relação entre Estado e comunidades aristotélico-tomistas. Isso porque, mesmo que tais comunidades operem em alguns contextos sob a intolerância justificada, ainda assim é preciso confiar no direito ao autogoverno como elo que, de um lado, protege as comunidades tanto do poder centrífugo do Estado como do mercado, fortalecendo, assim, a aspiração de neutralidade, como bem observa Casals:

Na esteira de Kymlicka, eu argumentei que os Estados modernos não podem manter-se indiferentes ao terreno etnocultural dentro de suas fronteiras, uma vez que eles não têm escolha em tomar decisões que inevitavelmente influenciam na esfera cultural – por exemplo, perseguindo uma política pública de idioma na educação pública. Portanto, neste contexto, a neutralidade não pode significar não-intervenção. Ao contrário, a fim de efetivar a neutralidade, algumas formas do que Kymlicka chama “direitos diferenciados em função do grupo” devem ser reconhecidos para corrigir situações de desvantagem coletiva em que minorias culturais se encontram, e portanto, preservar a imparcialidade do Estado. Portanto, é em função de remediar e redistribuir estes fardos que os direitos diferenciados em função do grupo são justificados⁵⁸⁹.

Além disso, é também o autogoverno como direito diferenciado em função do grupo que potencializa o diálogo interno a cada tradição, intensificando o florescimento da racionalidade comunitária e a participação cívica, o que leva Kymlicka a acreditar, como um bom liberal, que será possível, em grande medida, estabelecer um diálogo cívico com tais comunidades, algo que MacIntyre tem defendido ao formular sua teoria da racionalidade das tradições. Portanto, entre as inúmeras contribuições que o direito ao autogoverno pode dar à proposta comunitária de MacIntyre, encontra-se o fomento da participação cívica. É fato notório que as virtudes da coragem, responsabilidade, justiça, temperança, misericórdia, entre outras, são melhor exercitadas num contexto de uma comunidade autônoma que assume por direito suas próprias responsabilidades na esfera pública. Sendo assim, pode-se dizer que sem o direito ao autogoverno, as deliberações

⁵⁸⁸ Aqui, é importante não confundir as teses tanto de Kymlicka como as de MacIntyre com posturas neoliberais defensoras de Estado mínimo. Antes, ambos os autores têm sido críticos deste modelo de racionalidade política em que o mercado se encontra no centro.

⁵⁸⁹ CASALS, Neus Torbisco. **Group Rights as Human Rights**. Dordrecht: Springer, 2006, p.163.

comunitárias tenderão a se reduzir, o que leva, necessariamente, ao atrofiamento da política e a vulnerabilidade das comunidades em se corromperem.

Sendo assim, diante do presente quadro exposto, mais uma questão se manifesta: se, de um lado, os direitos de autogoverno geram uma espécie de equidade entre grupos culturais diferentes e desiguais, por outro, dota-os de maiores poderes políticos, o que faz emergir um outro desafio para o liberalismo tal como proposto por Kymlicka: o problema da lealdade de tais grupos a um Estado multicultural e, conseqüentemente, o problema da estabilidade. Logo, a questão a ser respondida pode assim ser resumida: que mecanismos são propostos por Kymlicka para assegurar a estabilidade entre comunidades autogovernadas?

4.3 – As bases da unidade social em um Estado multicultural: federalismo multinacional, cidadão intercultural e diálogo entre tradições

Atualmente, um dos desafios mais intrigantes para a teoria democrática liberal é, sem dúvida, o problema de como garantir direitos de autogoverno e representação política às minorias e, ao mesmo tempo, gerar um forte sentimento de solidariedade entre tais grupos. Isso porque, diante de propostas comunitárias como as de MacIntyre, é mais do que urgente responder de modo satisfatório ao enigma de como poderá um Estado multicultural arbitrar entre comunidades cada vez mais poderosas e fomentar ao mesmo tempo, o diálogo entre tradições e evitar a desintegração social.

De acordo com Kymlicka, uma solução bastante implementada pelos liberais ao problema da unidade social tem sido a aposta no federalismo, na medida em que este tem como pressuposto de suas políticas públicas reorganizar os poderes de forma que cada subunidade federal possua diferentes níveis de governo. Logo, existe uma segurança por parte de muitos intelectuais, de que o federalismo respeita a vontade das comunidades em permanecerem autônomas, assim como o desejo de manterem suas próprias especificidades culturais, “reconhecendo, não obstante, o fato de que esses grupos não são autosuficientes nem estão isolados, mas que se encontram bem mais vinculados uns aos outros de forma consciente e inextricável”⁵⁹⁰. Sendo assim, tendo como agenda política uma repartição de poderes que pretende garantir o pleno e livre exercício político das culturas minoritárias, o federalismo tem sido visto como:

⁵⁹⁰ KYMLICKA, Will. **Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.92.

Um possível mecanismo para o reconhecimento das demandas de autogoverno [...]. Ali onde as minorias nacionais estão concentradas em uma região, os limites das subunidades federais podem ser traçadas de modo que a minoria nacional forme uma maioria em uma das subunidades. Nestas circunstâncias, o federalismo proporciona um amplo autogoverno a uma minoria nacional, garantindo sua capacidade para tomar decisões em certas áreas sem estar superada em número de votos pela sociedade maior⁵⁹¹.

Porém, como bem observa Kymlicka, o êxito do federalismo depende de inúmeros fatores como, por exemplo, as demarcações dos limites geográficos de cada subunidade federal, bem como o nível de poder ambicionado por cada uma. No caso da distribuição de poder, se for assimétrica, tenderá a fazer emergir diversos conflitos. Neste contexto, dois tipos de federalismos têm sido implementados: Federalismo territorial e federalismo multinacional. No caso do primeiro, tem-se como exemplo o modelo norte-americano, em que as divisões territoriais foram traçadas a partir da preocupação “de evitar que uma democracia liberal se degenerasse em tirania”⁵⁹². O federalismo territorial norte-americano foi implementado como mecanismo neutralizador da possível usurpação do poder por um grupo particular. Para tanto, não houve e não era preocupação dos dirigentes políticos demarcar os territórios geográficos respeitando o contingente populacional de cada minoria.

Sendo assim, tal modelo de federalismo territorial, em vez de acomodar as diversas comunidades existentes, apenas piorou a situação. Contrariamente a tal perspectiva, Kymlicka tem apontado que um federalismo multinacional, ainda que não seja a solução final para os problemas da unidade social, pode contribuir bastante para a integração das diversas comunidades, na medida em que, em “um sistema genuinamente multinacional, é preciso que as decisões sobre os limites e os poderes reflitam conscientemente as necessidades e as aspirações dos grupos minoritários”⁵⁹³. Neste afã, é preciso frisar que tal proposta possui um forte impacto positivo sobre o projeto comunitário de MacIntyre, na medida em que, de acordo com o filósofo escocês, tais sociabilidades terão que ser pequenas e não deverão buscar o desenvolvimento econômico típico das sociedades complexas avançadas.

Mas em que consiste então, um federalismo multinacional? De que forma poderá contribuir para o projeto político de MacIntyre? De acordo com Kymlicka, um federalismo

⁵⁹¹ Ibid., p.95.

⁵⁹² Ibid., p.99.

⁵⁹³ Ibid., p.101.

multinacional tem como um de seus postulados distribuir os limites geográficos das comunidades, de forma a transformar uma minoria em maioria. Isso, além de aumentar o poder de autonomia das comunidades, equilibra o poder entre maiorias e minorias, ou seja, reduz as opressões que os grupos culturais minoritários estão submetidos quando circunscritos territorialmente a maiorias avessas às suas culturas. Logo, não faz sentido englobar territorialmente duas ou mais comunidades com práticas, costumes e histórias diferentes. Neste ponto, torna-se interessante observar a relação de tal proposta com a defesa das comunidades macintyreanas, na medida em que é a partir de um federalismo nestes moldes que uma comunidade poderá controlar legalmente a entrada de estrangeiros em suas terras e, dessa forma, proteger suas práticas culturais, no caso em questão, a prática das virtudes.

Além do mais, ter três ou mais comunidades demarcadas sob o mesmo território, abrirá a possibilidade do silenciamento das comunidades menores pelas maiores, no que tange à representação política de tais comunidades nas instituições deliberativas de um Estado multinacional. Nestes termos, se a proposta é descentralizar o poder, é preciso notar a possibilidade de que tais sistemas sejam assimétricos em alguns casos⁵⁹⁴. Em outras palavras: uma comunidade macintyreana pode necessitar possuir direitos e competências que outras comunidades não necessitam e vice-versa. E mais, como bem observa Kymlicka, pode ocorrer casos em que uma comunidade seja tão pequena que se torna “impossível formar uma maioria em uma de suas subunidades federais. Para esses grupos, o autogoverno só alcançará bons resultados a margem do sistema federal mediante algum estatuto político especial de caráter quase federal ou não federal”⁵⁹⁵.

Portanto, direitos diferenciados em função do grupo podem ser melhor acomodados em federalismos multinacionais. Tais federalismos podem fornecer a base necessária para aliviar as tensões entre culturas diferentes na medida em que, ao ampliar o leque de comunidades com autogoverno, cria necessariamente as bases para o diálogo entre tradições que MacIntyre tem defendido. Para Kymlicka, em um sistema como este, muitas comunidades passarão a reconhecer “o valor de pertencer a um país que acomode uma diversidade nacional”⁵⁹⁶. Tais ganhos não se limitam à segurança militar, ou benefícios oriundos das transações econômicas, mas sim de saber que se vive em um país que respeita

⁵⁹⁴ Neste ponto, torna-se relevante frisar a observação de Kymlicka de que os modelos habituais de federalismo com seu implícito assentimento a iguais competências de cada região tem sido cegos às diferenças e à assimetria, o que tem resultado, em grande medida, na incapacidade de responder às peculiaridades dos interesses de cada unidade baseada na nacionalidade. Cf. *Ibid.*, p.112.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p.112.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p.117.

e fornece as bases para o florescimento de cada cultura societal. Logo, qualquer cidadão médio será “capaz de perceber os benefícios de viver em uma federação e de compará-lo com as alternativas, a maioria das quais (senão todas) exibem um perspectiva muito pior no tocante ao tratamento da diversidade etnonacional”⁵⁹⁷.

Isso não quer dizer que algumas comunidades, por possuírem autogoverno, não desejarão a secessão⁵⁹⁸. Tais direitos, ancorados em um federalismo multinacional, poderão reforçar “o sentido de que essas minorias são povos separados com direitos intrínsecos de autogoverno, povos cuja participação em um País maior é condicional e revogável”⁵⁹⁹. Porém, esse não é o caso das comunidades propostas por MacIntyre. Isso porque é característico das sociabilidades contemporâneas regidas pelas virtudes que, por pretenderem se manter pequenas, não almejam se estabelecerem como Estados independentes, criando um amplo aparato burocrático. Além do mais, MacIntyre tem reconhecido que existem “muitas tarefas a serem realizadas somente pelo governo e por intermédio dele”⁶⁰⁰. Sendo assim, há uma interdependência entre comunidades aos moldes de MacIntyre e Estado multicultural, o que afasta qualquer leitura direcionada à secessão.

Contudo, isto não quer dizer que tensões não irão existir, ou melhor, o federalismo multinacional, mesmo contendo elementos importantes para a acomodação das minorias, “não é uma panacéia para os conflitos etnonacionais”⁶⁰¹. Logo, é de se esperar conflitos principalmente no tocante ao grau de assimetria dos poderes conferidos a cada comunidade⁶⁰². Neste contexto, diante do quadro exposto, novas questões emergem de imediato, a saber: que outros elementos podem ser propostos de forma a somar aos federalismos multinacionais no intuito de ajudar na integração das comunidades macintyreanas junto a outras comunidades? Como fazer para que os sujeitos de outras comunidades, inclusive os cidadãos liberais residentes nas grandes cidades, reconheçam e aceitem que uma comunidade regida pelas virtudes possua autogoverno e representação política especial garantida nas principais instituições de um Estado multicultural?

⁵⁹⁷ Ibid., p.117.

⁵⁹⁸ De acordo com Kymlicka, “não há razão para considerar que a permanente possibilidade da secessão seja uma prova de que as federações multinacionais deveriam fracassar e de que, necessariamente, se produzirá a secessão. Ao contrário, a experiência de que dispomos até o momento no Ocidente sugere que as federações multinacionais democráticas são notavelmente resilientes. Isto sugere que os débeis laços da unidade social resultam, não obstante, duradouros e que as lealdades condicionais são, apesar de tudo, poderosas” Cf. Ibid., p.116-117.

⁵⁹⁹ Ibid., p.115.

⁶⁰⁰ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007, p.255.

⁶⁰¹ KYMLICKA, Will. **Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.93.

⁶⁰² Cf. Ibid., p.104.

Para Kymlicka, um elemento indispensável para a manutenção de um Estado multicultural, é o fomento do que intitula cidadão intercultural. Mas, “que classe de conhecimento, crenças, virtudes, hábitos e disposições possui um cidadão intercultural?”⁶⁰³. De que forma tal cidadão poderá contribuir para a proposta comunitária de MacIntyre? Que nível de integração poderá gerar uma concepção de cidadania intercultural? A urgente resposta a tais questões fundamenta-se na desconfiança de que, sem políticas públicas voltadas para o reconhecimento, não há possibilidade de um Estado multicultural.

Isso porque, como bem aponta Kymlicka, tal Estado necessita possuir o apoio da maioria de seus cidadãos às suas políticas públicas. Para tanto, um cidadão intercultural terá que reconhecer como positivas três princípios básicos de um Estado multicultural:

que o Estado não é posse do grupo nacional dominante, mas que pertence equitativamente a todos os cidadãos; que as políticas de construção nacional assimilacionistas e excludentes sejam substituídas por políticas do reconhecimento e acomodação; e que as injustiças históricas sejam reconhecidas⁶⁰⁴.

Neste contexto, torna-se relevante notar que a implementação prática de tais princípios requer lutas constantes contra as inúmeras formas de violências que foram e continuam sendo implementadas contra diversas minorias no mundo. Isso requer um modelo educacional que ensine às “crianças a realidade das injustiças históricas, explorando por que as ideologias modernas da nacionalidade são ilegítimas⁶⁰⁵”. Além do mais, tal concepção de educação tem como base o fomento de algumas virtudes cívicas como, por exemplo, o espírito público ou “disposição a expor de forma inteligível e com franqueza, as próprias opiniões e a fazer disto o fundamento de uma política da persuasão, em vez de uma política da manipulação ou coerção”⁶⁰⁶. Disso, extrai-se que há uma exigência de racionalidade no tratamento das questões políticas e sociais entre cidadãos interculturais, ou melhor, tal cidadão deve aprender a escutar as diferenças e a levar a sério suas considerações.

Outra virtude importante é o senso de justiça, ou seja, cultivar em tais pessoas, o reconhecimento da necessidade de se corrigir as injustiças sociais para com as mais diversas minorias. “Isto significa eliminar qualquer barreira econômica ou social que possa

⁶⁰³ KYMLICKA, Will. Multicultural States and Intercultural Citizens. **Theory and Research in Education**, London, Thousand Oaks and New Dehli: Sage Publications, Vol 1(2), 2003, p.148.

⁶⁰⁴ Ibid., p.154.

⁶⁰⁵ Ibid., p.154.

⁶⁰⁶ Id., **Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.296.

opor-se à participação dos grupos desfavorecidos, como as mulheres, os pobres, as minorias raciais e étnicas”⁶⁰⁷. A educação de um cidadão intercultural deve criar, em tais sujeitos, a disposição em intervirem nas instituições políticas no intuito de garantir a justiça social. Como bem lembra Kymlicka, “todo mundo deveria realizar uma honesta contribuição na criação e manutenção das instituições justas”⁶⁰⁸.

Somando-se as duas virtudes elencadas acima, emerge o que Kymlicka intitula virtude da civilidade, ou seja, aprender a interatuar, em situações cotidianas, a partir de uma perspectiva igualitária para com aquelas pessoas ou grupos oprimidos⁶⁰⁹. Isto é importante em um sentido fundamental, a saber: que mesmo aquelas pessoas minimamente comprometidas com a cidadania deverão ter como disposição a não discriminação das pessoas. Aqui, existe uma preocupação para que todos os cidadãos, independentemente de quais culturas pertençam, devem possuir as mesmas oportunidades de participar na sociedade civil⁶¹⁰. Porém, isso não significa que aqueles que possuem a virtude da civilidade devam sempre ser gentis aos demais, independentemente do mal que façam, “como se os grupos oprimidos devessem ser amáveis com seus opressores”⁶¹¹. Antes, a implementação prática de tal virtude tem como pressuposto “tratar como iguais aos demais com a condição de que eles façam extensivo à tua pessoa, o mesmo reconhecimento”⁶¹².

Logo, apenas uma educação voltada para a valorização das diferenças, ou seja, que esclareça para as crianças e jovens o valor das outras culturas, bem como desvele as inúmeras violências que foram submetidas ao longo da História, poderá aspirar a ter como resultado um cidadão intercultural que possui, entre suas virtudes cidadãs, a civilidade, a não discriminação entre culturas, a disposição de implicar-se em um diálogo racional sério com outros cidadãos escutando atentamente cada argumento, bem como a vontade de corrigir as desigualdades entre grupos. Tais virtudes, na perspectiva de Kymlicka, acabam por promover “indiretamente a autonomia, pois encorajam os jovens a interatuar com os membros de outros grupos, a compreender o caráter razoável de outros estilos de vida e a se distanciarem no que diz respeito às suas próprias tradições culturais”⁶¹³. Note-se que, aqui, tanto a autonomia como a tolerância são resultados de uma educação que desenvolveu as três principais virtudes de uma cidadania intercultural.

⁶⁰⁷ Ibid., p.297.

⁶⁰⁸ Ibid., p.298.

⁶⁰⁹ Cf. Ibid., p.298-299.

⁶¹⁰ Cf. Ibid., p.299.

⁶¹¹ Ibid., p.300.

⁶¹² Ibid., p.300.

⁶¹³ Ibid., p.308.

Nestes termos, diante do cenário exposto, algumas questões merecem destaque: que nível de integração poderá gerar uma concepção de cidadania intercultural? Qual a contribuição da proposta de cidadania intercultural para o projeto sociopolítico de MacIntyre? E mais: estariam as comunidades macintyreanas sujeitas a ter que implementar uma educação voltada para as virtudes da cidadania conforme Kymlicka defende? Começando pela última questão, é preciso observar que, na perspectiva do filósofo canadense, comunidades que operam com o que intitula multiculturalismo isolacionista como é o caso dos *amish*, ou seja, comunidades que não pretendem ter uma participação cívica ativa perante às instituições do Estado multicultural, muito menos diálogos com outras comunidades, devem ser absolvidas de muitas de suas responsabilidades cívicas, o que inclui aqui, ter o direito de educar seus filhos da forma que lhes aprouver. Logo, não são obrigadas a fomentar uma educação com base nas três virtudes principais da cidadania prescritas por Kymlicka⁶¹⁴.

Porém, este não é o caso de MacIntyre. Isso porque, mesmo que as comunidades prescritas pelo filósofo escocês tenham relações indiretas com as principais instituições de um Estado multicultural, tais redes sociais estão operando com o que MacIntyre tem intitulado racionalidade das tradições e, portanto, estão sempre em diálogo com outras formas de vida, ou melhor, aprendem constantemente com a diferença. Sendo assim, não estão totalmente isoladas, como é o caso dos *amish*. Neste afã, mesmo que tenham um distanciamento em relação às práticas típicas das sociedades complexas capitalistas, suas atuações com base na ética das virtudes acopladas aos direitos de autogoverno e representação política⁶¹⁵ acabam por ter alguma interferência junto à sociedade maior a qual estão inseridas, principalmente no que diz respeito a resistir aos imperativos sistêmicos do capital.

Logo, na perspectiva de Kymlicka, na medida em que tais comunidades têm participação ativa tanto na política como também na sociedade civil, exercendo seus plenos

⁶¹⁴ De acordo com Kymlicka, tendo como certo “que estes grupos são pequenos e que estão sinceramente comprometidos com seu isolamento autoimposto, não estabelecem nenhuma ameaça para a prática da cidadania liberal na sociedade geral. E, como não aceitam a responsabilidade de trabalhar junto aos demais cidadãos, não deveria incentivar estes grupos a resolver as injustiças e os problemas do país. (...) São, em certo sentido, corredores que são livres, pessoas que se beneficiam de uma ordem liberal estável, e que não contribuem em nada para mantê-la. Porém, um Estado liberal pode permitir alguns poucos destes corredores livres” Cf., *Ibid.*, p.306-307.

⁶¹⁵ Conforme alertado anteriormente, por questões metodológicas, a relação entre o direito de representação política específica em função do grupo e a proposta sociopolítica de MacIntyre será explicitada adequadamente no último tópico deste capítulo, intitulado **Salvando comunidades concretas: uma proposta para além de Kymlicka e MacIntyre**. Portanto, neste tópico, centraremos atenção na relação entre Kymlicka e MacIntyre acerca das condições de possibilidade do diálogo intercultural entre comunidades autogovernadas.

direitos no interior de um Estado multicultural, devem aceitar o tipo de educação necessária para promover a cidadania responsável, incluída aqui a obrigação de que suas crianças e jovens permaneçam, em algum momento do processo educativo, junto aos colégios públicos⁶¹⁶. Aqui, a preocupação de Kymlicka consiste em assegurar a abertura intelectual de tais comunidades, desde aquelas mais próximas de MacIntyre, até aquelas mais afastadas, no intuito de direcioná-las à interculturalidade fomentada pelas três principais virtudes da cidadania cívica⁶¹⁷.

Nota-se, então, que o foco de Kymlicka é a garantia do diálogo entre tradições, o que se liga diretamente às teses de MacIntyre. Explicitando melhor: se Kymlicka preocupa-se em formar um cidadão intercultural que atua pela racionalidade aprendendo a escutar o diferente e tem, ao mesmo tempo, um sentido de justiça e civilidade, tais requisitos já se encontram presentes no modelo de racionalidade ético das virtudes proposto por MacIntyre. Porém, é preciso frisar o quanto a proposta de Kymlicka vai além da de MacIntyre. Isso porque, ao obrigar outras comunidades não macintyreanas a inserirem suas crianças no ensino público por algum tempo, estará fomentando a abertura de tais redes sociais às virtudes cívicas necessárias ao diálogo de tradições que MacIntyre tanto tem defendido.

Logo, a proposta de cidadania intercultural de Kymlicka, além de convergir com a racionalidade das tradições, traz consigo inúmeras contribuições a esta, pois, como bem observa o filósofo canadense:

Um cidadão intercultural é alguém que não só apóia os princípios de um Estado multicultural, mas que também demonstra toda uma série de atitudes pessoais positivas em face da diversidade. Em particular, é alguém que é curioso, em vez de temeroso no que diz respeito a outras culturas e pessoas; alguém que está

⁶¹⁶ Neste ponto, torna-se relevante observar que a obrigação de uma comunidade em inserir, por algum tempo, seus habitantes em colégios públicos para que desenvolvam as três principais virtudes da cidadania, não anula o direito e o poder do autogoverno na medida em que são as próprias comunidades que deliberam acerca do tempo em que permitirão que seus jovens permanecerão em tais escolas. Além disso, quanto à proposta sociopolítica de MacIntyre, é preciso frisar que o modelo de racionalidade das tradições tem como característica estar sempre aberto ao diálogo racional e disposto a aprender com o outro. Portanto, tais comunidades estariam dispostas a dialogar com os órgãos públicos do Estado liberal e delimitar muitos dos itens específicos relacionados à educação de suas crianças e jovens matriculados nas escolas públicas.

⁶¹⁷ Neste contexto, é importante observar que o conceito de interculturalidade aqui mencionado não possui relação com o que alguns autores têm denominado de interculturalidade funcional. Esta tem como base estabelecer uma coesão social entre culturas diferentes, fazendo-as assimilarem a cultura hegemônica. Antes, opera-se aqui com o conceito de interculturalidade crítica, que pretende “ser uma proposta ética e política orientada para a construção de sociedades democráticas que articulem igualdade e reconhecimento das diferenças culturais, bem como propor alternativas ao caráter monocultural e ocidentalizante dominante na maioria dos países do continente”. CANDAU, Educación Intercultural Crítica – Construyendo Caminos. In: WALSH, Catherine. **Pedagogias Decoloniales – Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Abya Yala, 2013, p.152.

aberto a aprender de outros estilos de vida, e disposto a considerar como as coisas são vistas desde o ponto de vista dos outros, em vez de colocar sua perspectiva ou modo de vida herdado como superior; alguém que se sente confortável interagindo com pessoas de diferentes ambientes, etc⁶¹⁸.

Neste ponto, torna-se relevante observar que tal cidadão intercultural possui as qualidades necessárias para pôr em prática aquilo que MacIntyre denomina diálogo entre tradições. Isso porque, de acordo com o filósofo escocês, os habitantes de uma comunidade particular devem estar abertos a entrarem em um diálogo racional sério com os habitantes de uma outra comunidade particular e, assim, enfrentar as objeções críticas advindas da outra tradição. Porém, isso requer um reconhecimento de que existem outras racionalidades e que é possível aprender algo desde a alteridade, desde a diferença. É neste sentido que J. de la Torre Diaz tem argumentado que, para MacIntyre,

as diferenças entre tradições e racionalidades não excluem a comunicabilidade. O diálogo é possível desde as diferenças [...] Os encontros e conflitos tornam mais racionais as tradições, dão maior solidez às argumentações e as tornam mais abertas. Por isso, as diferenças não devem assustar os participantes das diferentes tradições em diálogo, mas que são uma oportunidade para o progresso da tradição. Não confrontar as diferenças leva a deixar de saber se estou certo ou não, se minha tradição é melhor ou não, se sou mais racional ou não que a outra tradição que me desafia com as suas diferenças⁶¹⁹.

Neste afã, torna-se claro que a base da racionalidade proposta por MacIntyre é a própria interculturalidade, pois um habitante de uma tradição que está disposto a aprender a língua de uma outra tradição no intuito de se colocar no lugar do outro e assim, reformular suas crenças, tem habilidades necessárias para conviver em meio a interdependência global e, sobretudo, nas palavras de Kymlicka, ser capaz de reconhecer que “ter uma interação positiva com membros de outras culturas enriquece nossas vidas; expande nossos horizontes, provê novas perspectivas e nos ensina a ser mais críticos com nossas tradições herdadas”⁶²⁰. Logo, assim como o cidadão intercultural de Kymlicka, pode-se dizer que o sujeito macintyreano absorveu inúmeros ganhos advindos da secularização moderna, e entre eles a capacidade e a valorização do reconhecimento como virtude. Existe aqui um entrelaçamento entre ética das virtudes e reconhecimento ético⁶²¹.

⁶¹⁸ KYMLICKA, Will. Multicultural States and Intercultural Citizens. **Theory and Research in Education**, London, Thousand Oaks and New Dehli: Sage Publications, Vol 1(2), 2003, p.157.

⁶¹⁹ DIAZ, Francisco Javier de la Torre. **El Modelo de Diálogo Intercultural de Alasdair MacIntyre**. Madrid: Dykinson, 2001, p.113.

⁶²⁰ KYMLICKA, Will. Multicultural States and Intercultural Citizens. **Theory and Research in Education**, London, Thousand Oaks and New Dehli: Sage Publications, Vol 1(2), 2003, p.158.

⁶²¹ Neste sentido, o trabalho de Elton V. Ribeiro, intitulado **Reconhecimento Ético e Virtudes (2012)**, tem sido relevante em demonstrar o quanto a própria ética das virtudes encontra-se entrelaçada aos problemas da

É justamente no intuito de ampliar essa esfera do reconhecimento que Kymlicka tem enfatizado que uma educação intercultural deve priorizar o fomento das habilidades pessoais que dão sustentação aos diálogos culturais positivos, em vez de se centrar em inculcar nos jovens os princípios políticos que apoiam um Estado multicultural. Portanto, para o filósofo canadense, “deveríamos incentivar os indivíduos a terem a habilidade e o desejo de buscar interações com membros de outros grupos, a ter a curiosidade acerca do resto do mundo e a aprender sobre os hábitos e crenças de outras pessoas”⁶²².

Sendo assim, emerge aqui mais um ponto importante da teoria de Kymlicka para as teses de MacIntyre, a saber: a proposta de cidadania intercultural de Kymlicka cria o ambiente necessário para que outras comunidades alheias à proposta de MacIntyre adentrem ao diálogo entre tradições. Em um Estado multicultural, dada a diversidade de comunidades, nem todas operarão a partir da ética das virtudes. Porém, mesmo aquelas que não atuem segundo a proposta de MacIntyre, se seguirem o modelo de educação intercultural proposto por Kymlicka, estarão capacitando seus membros para o diálogo entre tradições. Chega-se então, por outras vias, ao modelo de racionalidade de MacIntyre e à interculturalidade.

Além disso, em meio à proximidade entre a concepção de cidadão intercultural de Kymlicka e o modelo de racionalidade das tradições de MacIntyre, pode-se dizer que, apoiando-se na tese da disposição reflexiva que possui o sujeito macintyreano de aprender o idioma de outra tradição e assim readequar suas verdades ao mundo social, tal sujeito possui a habilidade de habitar duas ou mais comunidades, o que significa que

ao operar em contextos heterogêneos intercomunitários, os sujeitos adquirem um distanciamento crítico com respeito à toda comunidade, uma atitude reflexiva própria de um sujeito “multitradicional” que pode habitar várias comunidades; agora sim, este sujeito tem todas as características de um sujeito moderno, pós-tradicional. (...) MacIntyre deve admitir a seguinte alternativa: um homem que tem habitado duas macrocomunidades e tem sido capaz de aprender o idioma moral de ambas, tem perdido a imediatez do lugar que tinha quando só conhecia uma macrocomunidade, e tem se convertido em um habitante distinto do que era, antes de passar pelo processo de educação em *outra* comunidade⁶²³.

intersubjetividade ética. Dessa forma, tem chamado atenção que em relação às questões levantadas pela intersubjetividade, devemos “ir além da discussão sobre o reconhecimento recíproco e propor um discurso que interprete o lugar das virtudes na vida ética. Discurso que se inicia pelo reconhecimento recíproco e caminha em direção a uma vida vivida eticamente, com e para os outros, em uma sociedade justa. Neste sentido, se o reconhecimento recíproco é o início da dinâmica intersubjetiva, seu fim, para dizer como Lima Vaz, a obra humana por excelência, ‘é a realização da própria vida orientada pela razão prática’” Cf. RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento Ético e Virtudes**. São Paulo: Loyola, 2012, p.186.

⁶²² KYMLICKA, Will. Multicultural States and Intercultural Citizens. **Theory and Research in Education**, London, Thousand Oaks and New Dehli: Sage Publications, Vol 1(2), 2003, p.158.

⁶²³ ROMÁ, Begõna. La Propuesta Comunitarista de A. MacIntyre. IN: MAURI, Margarita et al. **Crisis de Valores: Modernidad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.75.

Nestes termos, pode-se dizer que o sujeito macintyreano, que opera a partir dos pressupostos da racionalidade das tradições, tem sua plataforma ancorada numa concepção de cidadania intercultural que, em termos de objetivos políticos e sociais a serem alcançados, a saber, aprender com a diferença, reconhecer o outro, tem poucas diferenças do que Kymlicka tem proposto. Logo, pode-se afirmar seguindo Begõna Romã, que o sujeito cunhado por MacIntyre “é mais liberal e esclarecido do que pretende; e se esse é o caso, não temos problema algum em subscrever esse aristotelismo, se chegamos realmente a uma macrocomunidade ilustrada e moderna”⁶²⁴, que tem como pretensão construir, através do diálogo intercomunitário, uma sociedade mais aberta e plural. Sendo assim, Carlos Thiebaut tem frisado com razão que:

O sujeito pós-convencional e pós-tradicional que nos conduz o modelo reflexivo de um sujeito que domina duas línguas não é, portanto, um sujeito privilegiado que procede e se remete a uma tradição, mas um sujeito que tem aprendido a universalizar sua própria perspectiva universalizando e/ou relativizando sua tradição de origem. Mas, temos também estabelecido que esse processo é, precisamente, o processo histórico que está na base da abordagem iluminista: não existe tradição que possa assumir-se diante de contextos e crises novas que não implique um momento de ilustração e de razão. E o sujeito pós-tradicional que emerge depois da fixação tradicionalista da identidade moral e política, o que pertence a vários mundos distintos, é, precisamente, o tipo básico de sujeito moral e político moderno que se define por sua dignidade e por sua responsabilidade morais. As ideias de autenticidade e de justiça, de solidariedade e tolerância, que antes apareciam como ideias básicas que exigiam relações de juízos reflexivos no que diz respeito a comportamentos concretos, constituem o núcleo dos traços diferenciadores desse sujeito moral moderno que tem aprendido a definir-se moralmente em termos pós-tradicionais⁶²⁵.

Portanto, se a racionalidade das tradições opera com um modelo de sujeito que, mesmo partindo das formas de racionalidade local de sua comunidade particular, consegue atingir algum tipo de universalismo a partir do diálogo com o outro, tal sujeito pode ser caracterizado como um sujeito pós-tradicional. E sendo um sujeito em grande medida moderno, necessita admitir, nas palavras de Elvira, “não só a possibilidade, mas o dever de alcançar um consenso sobre aqueles valores mínimos que são patrimônio comum que nos permite construir nossa convivência em um âmbito de pluralismo cultural”⁶²⁶. Isso significa que o sujeito intercultural macintyreano deve reconhecer o valor da

⁶²⁴ Ibid., p.75-76.

⁶²⁵ THIEBAUT, Carlos. **Los Límites de la Comunidad**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p.133.

⁶²⁶ ELVIRA, Joan Carles. Práctica de la Virtud e Ideal Ilustrado. IN: MAURI, Margarita el al. **Crisis de Valores: Modernidad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.53.

universalidade, da racionalidade e da justiça ao lado de noções propriamente iluministas como o respeito a dignidade humana, autonomia, democracia, igualdade e tolerância⁶²⁷.

Um diálogo racional sério só poderá ocorrer se os cidadãos interculturais das mais diferentes comunidades, inclusive aquelas não macintyreanas, absorverem alguns valores liberais e, portanto, respeitarem uns aos outros, serem justos em suas argumentações e promessas, comprometerem-se na busca cooperativa da verdade⁶²⁸, etc. Tudo isso, respeito a dignidade da pessoa humana, autonomia, tolerância, igualdade, não nega o valor das tradições, antes, tornam-as mais reflexivas, o que significa que o sujeito macintyreano só poderá aprender com a diferença absorvendo valores liberais como, por exemplo, reconhecer o valor da liberdade de consciência. Tais elementos o tornam um sujeito pós-tradicional. E a questão é que, ao tornar-se intercultural, acaba por transcender os próprios limites culturais de sua própria tradição, fazendo emergir o que Habermas intitula como universalismo moral⁶²⁹:

Mas, o que significa universalismo? Que se relativiza a própria forma de existência atendendo às pretensões legítimas das demais formas de vida, que se reconhecem iguais direitos aos outros, aos estranhos com todas as suas idiosincrasias e tudo o que neles resulta difícil de entender, que o sujeito não se insiste na universalização da própria identidade, que não se exclui nem se condena tudo o que se desvia dela, que os espaços de tolerância tem que ser infinitamente maiores dos que já são hoje; tudo isto é o que quero dizer com universalismo moral⁶³⁰.

Nestes termos, é preciso frisar que este tipo de universalismo que se encontra presente na racionalidade das tradições de MacIntyre, também se encontra presente na proposta de cidadão intercultural de Kymlicka. Porém, com uma diferença crucial que torna novamente a teoria de Kymlicka imprescindível para o projeto político de MacIntyre. Isso porque, enquanto que para MacIntyre o reconhecimento da universalidade do valor das diferenças, do diálogo entre tradições, entre outros valores, dá-se, em grande medida, pela educação das virtudes somada a alguns valores liberais modernos conforme já elencado acima, para Kymlicka é diferente. Sua preocupação é com a manutenção de um Estado multicultural formado por comunidades diferentes, divergentes e algumas inclusive

⁶²⁷ Cf. ROMÃ, Begõna. La Propuesta Comunitarista de A. MacIntyre. IN: MAURI, Margarita et al. **Crisis de Valores: Modernidad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.80-81.

⁶²⁸ Cf. ELVIRA, Joan Carles. Práctica de la Virtud e Ideal Ilustrado. IN: MAURI, Margarita et al. **Crisis de Valores: Modernidad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.54.

⁶²⁹ Cf. ELVIRA, Joan Carles. Práctica de la Virtud e Ideal Ilustrado. IN: MAURI, Margarita et al. **Crisis de Valores: Modernidad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.23-56.

⁶³⁰ HABERMAS APUD ELVIRA, Joan Carles. Práctica de la Virtud e Ideal Ilustrado. IN: MAURI, Margarita et al. **Crisis de Valores: Modernidad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.55.

bem distantes do que propõe MacIntyre. Logo, o respeito a valores universais conforme exposto por Habermas, a saber, o reconhecimento dos direitos dos outros, o valor da alteridade, da tolerância, etc, deve emergir sob outra plataforma.

Sendo assim, para Kymlicka, em meio a diversidade de comunidades, apenas uma educação baseada nas três principais virtudes da cidadania liberal poderá gerar uma interculturalidade ampla e, conseqüentemente, maior unidade e estabilidade. Em outras palavras: é preciso assegurar que outras comunidades não macintyreanas estejam abertas ao diálogo. Para tanto, tais comunidades deverão fomentar, nas suas crianças e jovens, uma educação que os capacite a deliberarem publicamente, de forma racional, colocando sempre as principais instituições sob o escrutínio da razão; reconhecerem a necessidade de se corrigir as desigualdades entre culturas, respeitando, assim, os direitos dos demais; desenvolverem a civilidade, isto é, a não discriminação da diferença. Para Kymlicka, apenas uma educação pautada em tais pilares terá como consequência para uma sociedade plural o nascimento e fortalecimento de valores como tolerância, respeito, solidariedade, entre outros.

Logo, todas as comunidades terão, por algum momento, que inserir suas crianças nas escolas públicas de um Estado multicultural. Isso porque, como bem tem observado Kymlicka, somente por meio de uma educação voltada para a “cidadania, as crianças adquirem consciência da existência de estilos de vida alternativos e obtém ao mesmo tempo as destrezas intelectuais necessárias para entendê-los e avaliá-los⁶³¹”. Nestes termos, é necessário a convivência com a diferença, aprender com suas práticas, histórias, para que, assim, os sujeitos das mais diversas comunidades possam estar abertos a dialogarem acerca da vida boa pois, como bem tem apontado Amy Guttmann, “muitas das capacidades necessárias para escolher entre vidas boas, senão todas, são as mesmas necessárias para escolher entre boas sociedades”⁶³².

Aqui, é preciso frisar que a preocupação de Kymlicka em estabelecer uma educação centrada na interculturalidade traz para MacIntyre uma contribuição para além do fomento do diálogo entre tradições, na medida em que atua muito bem para reduzir as tensões nos contextos aos quais possa predominar a intradutibilidade. Explicitando melhor: Kymlicka é consciente de que em um Estado multicultural em que habitem inúmeras comunidades, mesmo que seus cidadãos tenham a disposição e habilidades necessárias para tentar a

⁶³¹ KYMLICKA, Will. **Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.309.

⁶³² GUTTMAN, Amy. **Democratic Education**. Princeton: Princeton University Press, 1999, p.40.

tradução, isso nem sempre será possível. Em alguns cenários, desconfianças históricas profundas poderão minar as possibilidades de uma compreensão mais autêntica do outro. Além do mais, Kymlicka tem observado que “deveríamos aceitar que as culturas (e indivíduos) estão sempre – pelo menos parcialmente – ocultas umas às outras”⁶³³.

Portanto, é preciso lidar com a possibilidade da intradutibilidade e, ao mesmo tempo, manter a unidade e estabilidade social. Sendo assim, é preciso capacitar os cidadãos para que, diante de contextos de intradutibilidade, possam, mesmo assim, manter a civilidade e o respeito à diferença, o que faz Kymlicka concluir que o

objetivo de uma educação intercultural não deveria ser um entendimento mútuo profundo, mas antes, o reconhecimento da opacidade (parcial) das diferenças culturais, e da necessidade dos grupos de falar e governar a si mesmos, e da necessidade de encontrar maneiras de coexistir que possam ser aceitas por todos⁶³⁴.

Nestes termos, Kymlicka acredita que uma educação intercultural poderá criar as disposições para o diálogo entre as mais diversas culturas. Porém, caso a intradutibilidade ocorra, temos aí um sujeito que, mesmo não compreendendo profundamente a cultura do outro, internalizou alguns princípios e valores básicos para uma vida saudável com a diferença, a saber: que o Estado não é posse de um único grupo particular, que as desigualdades econômicas e sociais entre culturas devem ser corrigidas, que é preciso reconhecer que existem outras identidades que merecem poder florescer, etc. Para Kymlicka, é diante destas condições que, mesmo que a intradutibilidade possa ocorrer, estarão assentadas as bases para o tratamento de matérias importantes, bem como a genuína deliberação compartilhada ou entendimento mútuo⁶³⁵.

Neste afã, caso a intradutibilidade aconteça, as tensões serão reduzidas na medida em que tais sujeitos continuarão a respeitar e a valorizar a diferença. Logo, em um cenário como este, uma comunidade aristotélico-tomista estará bem situada tanto para um diálogo salutar com a diferença como para situações em que tal diálogo tornou-se impossível. O mesmo pode ser dito em relação às outras comunidades espalhadas pelo globo terrestre que, para sobreviverem em tempos de globalização, necessitam serem reconhecidas, respeitadas e escutadas pelas amplas maiorias dos habitantes das sociedades complexas.

⁶³³ KYMLICKA, Will. Multicultural States and Intercultural Citizens. **Theory and Research in Education**, London, Thousand Oaks and New Dehli: Sage Publications, Vol 1(2), 2003, p.165.

⁶³⁴ Ibid., p.165.

⁶³⁵ Cfr. Ibid., p.165.

Sendo assim, torna-se claro o quão urgente é a necessidade de se garantir uma plataforma intercultural para a racionalidade das tradições conforme MacIntyre prescreve. Isso porque, de acordo com o exposto acima, tem-se um sujeito intercultural que possui as habilidades não só para reconhecer a diferença, mas também para dar seu assentimento aos direitos diferenciados em função do grupo, pois como bem tem apontado Habermas, é enquanto participantes de discursos racionais que “os sujeitos examinam quais são os direitos que eles deveriam conceder uns aos outros. Enquanto sujeitos de direito, eles tem de ancorar esta prática da *autolegislação no medium* do próprio direito⁶³⁶”. Sendo assim, como cidadãos interculturais, formam a base racional necessária para a legitimidade de tais direitos.

Neste contexto, diante do quadro exposto, é necessário observar que mesmo existindo pontos importantes que entrelaçam Kymlicka e MacIntyre e provam a importância de uma política liberal da diferença para as comunidades locais - como é o caso do direito de autogoverno; do fomento de um cidadão intercultural aberto ao diálogo e reconhecimento do outro - torna-se relevante, de um lado, aprofundar a relação entre ambos os autores analisando até que ponto o direito de representação política proposto pelo filósofo canadense consegue ou não oferecer um suporte para a proposta sociopolítica de Alasdair MacIntyre. De outro, é de grande valia seguir a própria metodologia macintyreana e estabelecer uma correlação mais próxima entre filosofia e sociologia no sentido de efetivar aquilo que Rahel Jaeggi tem denominado crítica imanente da realidade⁶³⁷, a saber: demonstrar as contradições internas entre conceito e realidade. Isso porque, em termos teóricos, a proposta de Kymlicka parece, em grande medida, propiciar um ambiente favorável à concepção comunitária de MacIntyre. Porém, é preciso entrelaçar tais conceitos com as vidas das comunidades concretas e, a partir daí, elencar seus déficits, bem como apontar soluções, ou seja, propor algo que vá além das concepções políticas de ambos os autores.

4.4 – *Salvando comunidades concretas: uma proposta para além de Kymlicka e MacIntyre*⁶³⁸

⁶³⁶ HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms: contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1998, p.458.

⁶³⁷ Cf. JAEGGI, Rahel. Repensando a Ideologia. **Revista Civitas**, Porto Alegre: V. 08, n. 01, 2008, p.01-29.

⁶³⁸ O presente tópico possui uma relevância crucial para a presente pesquisa pela seguinte razão: seguir a própria metodologia macintyreana. É característico dos escritos de MacIntyre fazer sempre uma correlação entre filosofia e sociologia, ou melhor, de um lado, como um bom filósofo, não deixa de lado o desenvolvimento conceitual acerca dos problemas filosóficos. De outro, sempre entrelaça tais conceitos com

Na contemporaneidade, dada a situação que Ulrich Beck denominou de sociedade de risco⁶³⁹, torna-se urgente a preocupação para com os perigos que ameaçam as diversas comunidades existentes no globo terrestre. Neste contexto, autoras como Saskia Sassen e Vandana Shiva têm produzido um diagnóstico sombrio acerca dos ataques que o sistema sóciometabólico do capital tem perpetrado atualmente às mais diversas formas de vida comunitárias, o que torna, por si só, relevante a preocupação de Kymlicka e MacIntyre para com tais redes sociais e ao mesmo tempo expõe suas vulnerabilidades.

De acordo com Sassen, entre os itens da enorme lista de violências a que estão submetidas muitas comunidades contemporâneas, encontra-se o novo mercado global de terras. Isso porque se tornou prática comum, tanto governos como também grandes empresas, adquirirem vastas extensões de terras em outros países, o que criou uma ampla infraestrutura de serviços “para permitir vendas e aquisições, obter a posse ou os direitos de arrendamento, desenvolver instrumentos apropriados e até pressionar pela criação de novas leis que acomodem essas compras em um país soberano”⁶⁴⁰. Sendo assim, pode-se dizer que a terra se tornou um dos principais focos do mercado neoliberal, tanto por seu valor especulativo, como também para a produção de alimentos, extração de recursos naturais, etc. Porém, se por um lado, o novo mercado global de terras potencializa a economia de mercado de alguns países, por outro, deixa uma enorme marca de destruição, caracterizada

por um grande número de microexpulsões de pequenos agricultores e de cidades inteiras, e por níveis crescentes de toxicidade na terra e na água ao redor das plantações instaladas nas terras adquiridas. Há números cada vez mais altos de pessoas desalojadas, de migrantes rurais que se mudam para favelas nas cidades, de cidades e de economias de subsistência destruídas, e, a longo prazo, muita terra morta. O que realmente acontece quando um novo proprietário/arrendatário, nacional ou estrangeiro, adquire 2,8 milhões de hectares de terra para plantar palmeiras para produzir biocombustível? Dezenas de povoados, distritos de agricultura de subsistência e instalações de produção são expulsos da terra nessas regiões rurais⁶⁴¹.

a realidade social e política contemporânea, estabelecendo aquilo que Rahel Jaeggi intitula crítica imanente da realidade. De acordo com R. Jaeggi, MacIntyre trabalha sempre com um tipo de filosofia que está a todo momento testando a validade de sua sua proposta teórica como também a de outras filosofias em meio a concretude, e demonstrando, as contradições internas entre conceito e realidade. Cf. JAEGGI, Rahel. Repensando a Ideologia. **Revista Civitas**, Porto Alegre: V. 08, n. 01, 2008, p.01-29.

⁶³⁹ Ulrich Beck tem demonstrado, de maneira perspicaz, que “no processo de modernização, cada vez mais forças *destrutivas* também acabam sendo desencadeadas, em tal medida que a imaginação humana fica desconcertada diante delas”. Estamos diante de uma sociedade global interdependente que, ao mesmo tempo que produz e ‘compartilha’ riquezas, também distribui riscos BECK, Ulrich. **Risk Society: Towards a New Modernity**, Califórnia: Sage Publications, 1992, p.19-50.

⁶⁴⁰ SASSEN, Saskia. **Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy**. Cambridge: Harvard University Press, 2014, p.81.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p.81-82.

Nestes termos, as consequências mais óbvias que o novo mercado global de terras impõe às comunidades de agricultores são: a fome, migração para as favelas das grandes cidades e destruição dos ecossistemas, o que leva Sassen a concluir que “a expulsão de agricultores e de artesãos, de povoados, distritos de produção rural e distritos de pequenos proprietários rurais degrada de forma similar o significado de cidadania para o povo do lugar”⁶⁴². Privados de suas terras, tais agricultores perdem o lócus do pertencimento, fragmentam a estrutura comunitária, facilitando, assim, a desintegração social. Em alguns países, como é o caso da Indonésia, o cenário tem sido mais agravante ainda pois, além da ambição de terras para a especulação e produção de alimentos, o mercado tem-se voltado para uma ampla produção de biocombustível por meio do óleo de palma, o que levado o governo a exigir “o confisco e a redistribuição de terras de propriedade coletiva para criar plantações de palmeiras”⁶⁴³, tudo isso legitimado pela Lei Agrária Básica de 1960, segundo a qual “as comunidades podem ser forçadas a renunciar a terra”⁶⁴⁴.

Ainda neste contexto, é preciso lembrar que o novo mercado global de terras é apenas uma das formas de violências que tem ameaçado as redes sociais pautadas na ética das virtudes. De acordo com Vandana Shiva, já se encontra em curso o que denomina guerras da água que, assim como o novo mercado global de terras, tem proporcionado a desintegração e morte de muitas comunidades por meio das atividades de poderosas empresas como Coca-Cola, Pepsi, Nestlé, agricultura industrial, entre outras⁶⁴⁵.

No atual cenário, inúmeros estoques de água potável que abasteceram historicamente várias comunidades estão sendo esgotados por grupos econômicos voltados para a venda de água mineral engarrafada⁶⁴⁶. É o caso da Nestlé que, como bem observa Saskia Sassen, tem a prática de procurar “fontes de água em áreas que não estão acostumadas a negociar contratos com multinacionais, em especial, pequenas comunidades rurais”⁶⁴⁷. Além disso, outras atividades de grupos econômicos como a Coca-Cola tem deixado inúmeras comunidades rurais sem água, como ocorreu no Estado indiano de

⁶⁴² Ibid., p.83.

⁶⁴³ Ibid., p.112.

⁶⁴⁴ Ibid., p.113.

⁶⁴⁵ Cf. SHIVA, Vandana. SHIVA, Savana. **Water Wars: Privatization, Pollution, and Profit**. Berkeley, Califórnia: North Atlantic Books, 2016, p.99-102.

⁶⁴⁶ Cf. Ibid., p. 99-102.

⁶⁴⁷ SASSEN, Saskia. **Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy**. Cambridge: Harvard University Press, 2014, p.193.

Kerala⁶⁴⁸. Em outras regiões, a agricultura industrial tem secado as reservas subterrâneas por meio da perfuração de poços, além de envenenado muitos camponeses com o arsênico oriundo das escavações⁶⁴⁹.

Neste afã, torna-se interessante observar que as comunidades descritas por S. Sassen e V. Shiva assemelham-se em grande medida às que MacIntyre tem utilizado em seus exemplos, ou seja, comunidades de camponeses, pescadores, entre outras. Logo, uma séria questão emerge de imediato, a saber: e o direito de representação defendido por Kymlicka? De que modo o direito de representação poderá contribuir para a manutenção, proteção e fomento das formas de vida comunitárias que MacIntyre tanto defende? Para Kymlicka, não faz sentido que uma comunidade possua autogoverno se não puder ter representação garantida nas instituições intragovernamentais que possuem força deliberativa para modificar a divisão dos poderes. Em outras palavras: se as comunidades que MacIntyre defende possuem autonomia em direcionar os rumos de suas políticas públicas internas, espera-se então que tenham poder de voz para colocarem suas decisões nos demais órgãos de um Estado multicultural. Logo, há uma relação intrínseca de complementaridade entre direito de autogoverno e direito de representação.

Dessa forma, entre os inúmeros tipos de representação política que Kymlicka analisa⁶⁵⁰, propõe um modelo que denomina representação especular moderada, ou seja, um tipo de representação que em, alguns contextos específicos, um grupo só poderá considerar-se legitimado se um dos seus membros fizer parte do legislativo ou dos órgãos intragovernamentais em suas deliberações políticas. Neste contexto, é necessário frisar que

⁶⁴⁸ De acordo com Saskia Sassen, “o estado indiano de Kerala é um importante polo exportador internacional de especiarias e borracha, além de ser um grande centro de produção agrícola. Cobre uma área de quase 40 mil quilômetros quadrados no sudoeste do país, no litoral do oceano Índico. Em 2000, uma subsidiária da Coca-Cola chamada Hindustan Coca-Cola Beverages começou a operar uma fábrica de engarrafamento na aldeia de Plachimada, com permissão para extrair 510 mil litros de água por dia de poços e perfurações. Segundo a organização Right to Water and Sanitation (Direito à Água e ao Saneamento), a cada 3,75 litros de água extraída, a planta produzia um litro de produto como água mineral, Coca-Cola, Fanta e Thumbs-Up. O restante era eliminado como água residual. Em 2003, não havia mais água potável em um raio de 10 quilômetros da fábrica, e o fracasso das colheitas deixou 10 mil pessoas sem trabalho. Nesse mesmo ano, a Coca-Cola culpou a diminuição das chuvas pelo esgotamento do lençol freático”. SASSEN, Saskia. **Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy**. Cambridge: Harvard University Press, 2014, p.197-198.

⁶⁴⁹ De acordo com Vandana Shiva, “em Bengala, Índia, identificou-se que as escavações de poços tubulares profundos tem causado o envenenamento por arsênico. Em Bengala ocidental, mais de 200.000 pessoas morreram ou ficaram incapacitadas permanentemente por causa do envenenamento por arsênico. Em Bangladesh, 70 milhões de pessoas são envenenadas por arsênico; em 43 dos 64 distritos deste país, o nível de arsênico é de 0.05 miligramas por litro aproximadamente, ainda que em 20 distritos supere os 0.5 miligramas por litro (o limite permissível é de 0,01 miligrama por litro). Muitos povoados chegam a 2 miligramas de arsênico por litro, 200 vezes mais que o nível permitido”. SHIVA, Savana. **Water Wars: Privatization, Pollution, and Profit**. Berkeley, Califórnia: North Atlantic Books, 2016, p.114.

⁶⁵⁰ Ver capítulo 3 deste trabalho, tópico 3.4.

tal proposta, em termos teóricos, aparenta convergir diretamente, em diversos sentidos com a defesa e manutenção do projeto sociopolítico de MacIntyre, a saber: a ampliação de proteção daqueles aflitos e vulneráveis existentes em uma comunidade pautada na ética das virtudes.

Isso porque, na concepção de MacIntyre, uma comunidade preocupada com a vulnerabilidade humana deve proporcionar voz política a seus membros mais aflitos, inclusive aqueles com incapacidades extremas, o que significa que tais pessoas, mesmo que não possam falar ou gesticular publicamente, devem possuir seus próprios representantes que falem por eles. A questão aqui é que não é qualquer um que se encontra legitimado para falar em nome dos incapacitados de forma extrema. É necessário segundo MacIntyre, uma amizade prévia, ou seja, apenas aqueles que cuidam diuturnamente de tais pessoas e que desenvolveram as virtudes do reconhecimento da dependência, estão autorizados a falar em nome destes. Tal preocupação centra-se no fato de que, para poder participar em qualquer deliberação pública, aqueles que representam os extremamente incapacitados terão que serem capazes de

interiorizar o ponto de vista do outro, de maneira que as explicações que se ofereçam respondam efetivamente às preocupações e interesses do outro. Se alcança-se essa interiorização, consegue-se falar com a voz do outro, e se a conversação prolonga-se ao logo do tempo e refere-se a temas bastante amplos, se conseguirá falar com a voz do outro de maneira sistemática, isto é, afirmar, perguntar e aconselhar à luz da concepção que o outro tem de seu próprio bem individual e do bem comum. Ou seja: ao fazer-se efetivamente responsável, aprende-se não só a falar ao outro, mas a falar pelo outro. Neste momento, dois indivíduos chegam a ser amigos no sentido preciso da palavra, tanto no lar como no lugar de trabalho ou em qualquer outra atividade que compartilhem; aprendem assim a desempenhar o papel de representante. Sem dúvida, na prática todos somos com frequência, representantes muito imperfeitos daqueles que por suas incapacidades não podem falar por si mesmos. Mas o tipo de caráter que é necessário para ser amigo, ou atuar como representante, as virtudes que são necessárias para essas relações, são as mesmas virtudes que se requer em geral, ainda que algumas claramente são especialmente importantes para esses propósitos, porque sem elas não poderia haver responsabilidade⁶⁵¹.

Nestes termos, a tarefa de representar aqueles incapacitados de forma extrema exige a participação efetiva daqueles que, tendo desenvolvido as virtudes da misericórdia, paciência, veracidade etc estarão capacitados a se colocar no lugar do outro e a falar pelo outro. Sendo assim, em tese, a representação especular moderada proposta por Kymlicka teria um papel positivo para as comunidades macintyreanas, na medida em que em

⁶⁵¹ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago: Open Court, 1999, p.150.

qualquer debate sobre alguma política que venha afetar, direta ou indiretamente, os membros mais vulneráveis de uma comunidade constitui um direito que aquela indique quais de seus integrantes estão capacitados a representá-la nas instituições maiores do Estado, o que inclui indicar aqueles que poderão falar pelos incapacitados à luz deles⁶⁵². E aqui, é justamente a preocupação com o reconhecimento do outro à luz do outro que faz Kymlicka operar com a defesa de uma representação especular moderada no tocante às minorias. Isso porque, como bem lembra o filósofo canadense, é imprescindível “criar uma cultura política em que as pessoas possam e estejam dispostas a se colocar no lugar dos outros, assim como a compreender realmente (e por conseguinte, a representar) suas necessidades e interesses”⁶⁵³.

Porém, é justamente na proposta de representação especular moderada onde reside um dos déficits do filósofo canadense. Isso porque se sabe que, em grande parte das sociedades complexas, o sistema representativo tradicional centrado nos parlamentos não tem funcionado adequadamente. Os exemplos de V. Shiva e S. Sassen constituem uma pequena amostra da história de violência a que tem sido submetidas inúmeras comunidades locais que tem sido violentadas em países com uma relativa tradição liberal consolidada, com instituições “democráticas” em pleno funcionamento, ancoradas em uma Carta Magna constitucional, como é o caso dos Estados Unidos e do Brasil⁶⁵⁴. Em outras palavras:

⁶⁵² Neste ponto, é preciso frisar o reconhecimento de Kymlicka de que a representação especular, se levada ao extremo, inviabiliza completamente a própria representação, pois mesmo que, por exemplo, só mulheres devessem representar mulheres, existem inúmeros grupos entre estas, desde afrodescendentes, latinas, asiáticas, indígenas, etc. Justamente por levar a sério tais limitações, Kymlicka propõe que a representação especular seja implementada de forma restrita, a casos específicos, dependendo do contexto sociopolítico em questão. Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.139-141. Sendo assim, acreditamos que, no caso dos dependentes de forma extrema, conforme exposto na obra **Dependent Rational Animals** de MacIntyre, a representação especular moderada constituiria um excelente mecanismo de voz a tais pessoas.

⁶⁵³ *Ibid.*, p.140.

⁶⁵⁴ No Brasil, país com uma Carta Magna Constitucional voltada para a proteção da dignidade humana, era de se esperar que muitas das violências implementadas contra as comunidades tradicionais, por exemplo, não existissem. Porém, o número de opressões contra tais povos só aumenta a cada dia. É o caso das comunidades do povo caiçara em Paraty, que vivem constantemente sendo pressionados e violentados por grupos imobiliários e especuladores de terras. Cf. DIAZ, João César. **Em Paraty, caiçaras são expulsos de condomínio de alto padrão**. Rio de Janeiro [2018]. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/em-paraty-caiçaras-sao-expulsos-por-condominios-de-alto-padroao>. Acesso em: 05/05/2018. O mesmo pode ser dito da comunidade ribeirinha Beira-Rio em São José dos Campos e da comunidade de Mangabal no Oeste do Pará. Tais comunidades sofrem cotidianamente com as tensões que o sistema sóciometabólico do capital as impõem, ao mesmo tempo em que são testemunhas da morosidade e inércia de uma parte significativa do sistema judiciário brasileiro. Cf. CARDOSO, Flavia. **O Território como mercadoria: O caso da comunidade ribeirinha Beira-Rio em São José dos Campos**. São Paulo: [2017]. Disponível em: <<https://pt.linkedin.com/pulse/o-territ%C3%B3rio-como-mercadoria-caso-da-comunidade-em-s%C3%A3o-flavia-cardoso>> Acesso em: 05/05/2018. Cf. MOTOKI, Carolina; MOTA, Jéssica; BARTABURU, Xavier. **O levante das comunidades tradicionais**. Rio de Janeiro: [2018]. Disponível em: <http://www.semanaon.com.br/conteudo/7342/o-levante-das-comunidades-tradicionais>. Acesso em: 17/12/2018.

mesmo ampliando os cânones liberais de representação política para que as minorias possam participar mais autenticamente com seus próprios representantes nas decisões do legislativo, Kymlicka ainda permanece preso ao modelo de participação cívica em que os parlamentos constituem o núcleo central da política.

Nestes termos, diante do quadro exposto, pode-se dizer que a proposta de Kymlicka de direito de representação específica para as comunidades, o que denomina representação especular moderada, desemboca em sérios entraves, sendo, na verdade, um ponto cego em sua teoria. E aqui é preciso observar que tal déficit acaba por ter impactos sobre sua defesa do direito de autogoverno, pois não faz sentido que tais minorias possuam autonomia política, se suas participações cívicas nas estruturas maiores do Estado encontram-se truncadas. E neste contexto, torna-se relevante observar que tal problema não se restringe à teoria de Kymlicka, mas a grande parte da própria tradição liberal, a saber: o modelo de representação e participação política. Mesmo que o autor canadense proponha uma ampliação dos cânones liberais através da representação diferenciada de grupos, sua proposta ainda permanece presa ao modelo em que os “povos” continuam a participar indiretamente, por meio de representantes acoplados nas burocracias dos parlamentos.

Sendo assim, emerge aqui um sério problema para a tradição liberal como um todo pois, como bem tem observado MacIntyre, na política tradicional contemporânea, o conjunto das alternativas políticas possíveis são altamente controladas “por uma elite, e o modo como são apresentadas é também controlado da mesma forma”⁶⁵⁵. Na perspectiva do filósofo escocês, o que existe na contemporaneidade são simulacros de democracia, pois as elites das sociedades complexas, por meio do controle dos meios de comunicação bem como dos partidos políticos, acabam, em grande medida, pré-determinando o espectro das alternativas políticas abertas às amplas massas de simples votantes.

Tal fato constitui para MacIntyre a prova maior de que não há igualdade de oportunidades nos modelos liberais tradicionais de participação política centrados nos parlamentos, mesmo que sejam estruturados através de uma representação específica de cada grupo. Isso porque é o dinheiro que “determina de maneira fundamental o poder de negociação e a capacidade para negociar, sobretudo o dinheiro investido nos recursos necessários para adquirir poder político: recursos eleitorais, de comunicação e as relações

⁶⁵⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.345.

com as grandes empresas”⁶⁵⁶. Nesta perspectiva, pode-se dizer que existem algumas atividades às quais as elites políticas das sociedades complexas são altamente especializadas, a saber: administrarem ao mesmo tempo a vida política dos parlamentos, as grandes indústrias e os bancos, o que leva MacIntyre a concluir que o jargão “governo do povo pelo povo deve ser recolocado pela fórmula governo do povo por uma *elite* que emana do povo (...) mas uma *elite* que emana do povo é uma *elite*, e uma *elite* profissionaliza-se rapidamente”⁶⁵⁷.

O histórico de violências contra as comunidades locais tem demonstrado que os modelos eurocêntricos liberais de representação política tem em grande medida fracassado na proteção de tais povos. Isso não significa que a proposta de Kymlicka não seja importante: ao propor o relaxamento da concepção liberal de representação, Kymlicka dá um giro relevante no interior da tradição liberal. Porém, não resolve alguns dos principais problemas a que tem estado submetidas culturas minoritárias em meio à globalização neoliberal. Isso porque tal modelo de representação, pela própria distância que gera entre os parlamentos e o povo, tem sido sequestrada pelo poder sóciometabólico do capital. Em outras palavras: Não é que em muitos países os representantes dos diversos grupos sentados nos parlamentos não tenham conhecimento dos problemas das minorias ou sejam enganados. Antes, muitos são exímios conhecedores das consequências que algumas políticas públicas terão para alguns povos, inclusive seus próprios povos aos quais representam. Porém, o poder do dinheiro acaba corrompendo-os e anulando as forças democráticas que poderiam de alguma forma, frear o sistema.

Tais práticas apenas confirmam o que MacIntyre tem afirmado repetidamente, que a política das sociedades avançadas da modernidade não passa de oligarquias disfarçadas de democracias liberais⁶⁵⁸. Nestes termos, como são tais oligarquias que em grande medida determinam as agendas políticas, as comunidades de agricultores, por exemplo, têm estado sob uma constante ameaça de desaparecimento por meio de leis injustas, taxas e tarifas absurdas, que ao final favorecem os interesses do agronegócio multinacional⁶⁵⁹. Isso significa que a ética das virtudes tem estado sob constantes ataques dos sistemas de poder, o que requer urgentemente algum tipo de plataforma que sirva de escudo protetor contra os

⁶⁵⁶ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago, Open Court, 1999, p.131.

⁶⁵⁷ Id., **Recent Political Thought**. IN: THOMPSON, David. *Political Ideas*, London: Whatts, 1966, p.185-186.

⁶⁵⁸ Cf. MACINTYRE, Alasdair. ‘Politics, Philosophy and the Common Good’. IN: Kelvin Knight (Org.) **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p.237.

⁶⁵⁹ Cf. Ibid., p.237.

interesses escusos. E é justamente partindo de tal constatação que MacIntyre observa que é sempre “necessário aprender a viver com a realidade do poder e a lutar contra ela”⁶⁶⁰.

Porém, mesmo ancorando-se na ética das virtudes como forma de resistência, a teoria de MacIntyre tem demonstrado algumas vulnerabilidades pois, para um autor que defende enfaticamente a manutenção das formas de vida comunitárias, falta-lhe uma teoria dos direitos das minorias que possa ser congruente com seu aristotelismo-tomista. Sendo assim, mesmo que MacIntyre desenvolva uma sofisticada teoria das virtudes, é necessário discutir profundamente que tipo de democracia, esfera pública e direitos serão necessários para a proteção de tais minorias. Neste contexto, Kymlicka tem procurado oferecer uma contribuição significativa por meio de propostas de direitos diferenciados em função do grupo, mas que esbarra nos problemas típicos dos modelos de representação liberais anteriormente já elencados.

Além disso, mesmo que o filósofo canadense enfatize a relevância de um Estado multicultural um tanto descentralizado, reconhecedor das injustiças históricas praticadas contras as minorias e, portanto, corretor de tais desigualdades, sabe-se que na prática, as diversas experiências têm demonstrado que o aparato burocrático estatal tem servido em grande medida, como mais um instrumento de manutenção do próprio sistema do capital, algo que tem feito MacIntyre argumentar repetidamente que a própria história do nascimento do Estado moderno encontra-se entrelaçada a inúmeras formas de violências introduzidas por meio de teorias e histórias legitimadoras da dominação, como foram o caso da “invenção francesa no século XVI da doutrina do direito divino dos reis, (...) as teorias *ad hoc* da propriedade que pretendiam justificar o cercamento de vastas extensões de terras por parte dos ricos e dos poderosos”⁶⁶¹. Portanto, é justamente por isso que Madriaga César chama atenção para os constantes avisos de MacIntyre de que, em qualquer projeto de reconstrução da moralidade ao nível comunitário,

não podemos confiar nas instituições do Estado liberal, e temos de atuar muito prudentemente na hora de nos servirmos delas; podemos aproveitar parcialmente essas instituições e suas vantagens, mas devemos ter empenharmos sobretudo em articular verdadeiras comunidades subalternas a essa ordem política e procurar mantê-las longe da perniciosa influência do *ethos* liberal. Não devemos confiar a este Estado qualquer tarefa de regeneração moral. Não só não conseguiríamos, como também alcançaríamos efeitos contraproducentes: inclusive aqueles que

⁶⁶⁰ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago: Open Court, 1999, p.102.

⁶⁶¹ Id., **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.180.

tem tentado servir-se do Estado para combater o liberalismo tem caído nas redes da modernidade, que está inseparavelmente unida a ele⁶⁶².

Neste afã, é preciso salientar que, assim como o filósofo escocês, Kymlicka também tem consciência de muitos dos perigos inerentes às intervenções do Estado no âmbito das comunidades minoritárias, ou melhor, sabe que no momento em que o Estado apóia certas opções ou costumes, seja penalizando ou desaprovando alguns, corre sérios riscos de subsidiar as preferências de certos grupos econômicos específicos⁶⁶³, o que o leva a concluir que “a idéia de que o governo deveria ser neutro no que diz respeito aos grupos étnicos e nacionais é evidentemente falsa”⁶⁶⁴. Porém, mesmo assim, sua ênfase num modelo de representação especular centrado nas macro-instituições estatais, bem como em direitos diferenciados em função do grupo concedidos, em tese, pelo próprio Estado liberal, fazem-no recair no problema do inflacionamento do Estado como base de uma cidadania intercultural igualitária pois, como bem tem observado Weinstock, os argumentos de Kymlicka demonstram “que longe de se opor a que o Estado liberal invista o campo da cultura outorgando direitos coletivos a culturas minoritárias, esses princípios implicam antes que ele tem a responsabilidade de o fazer⁶⁶⁵”. Sendo assim, é preciso oferecer uma suplementação à teoria de Kymlicka que vá além dos cânones liberais, desinflacionando o papel do Estado e, ao mesmo tempo preenchendo alguns dos déficits da proposta sociopolítica de MacIntyre. Enfim, é preciso manter a proposta de Kymlicka de autogoverno para as comunidades locais, porém oferecendo ajustes em sua concepção de Estado, democracia, esfera pública e representação política.

Neste contexto, como proposta de suplementação⁶⁶⁶, entra em cena o que denominamos de “democracia intercultural” como recuperação das vozes das sociedades subalternas e silenciadas. Isso porque, buscando ir além da concepção de participação cívica típica do liberalismo, centrada em representantes indiretos eleitos pelas

⁶⁶² MADRIAGA CÉSAR, Manuel Garcia de. **La Crítica ao Concepto Liberal de Justiça en la Filosofía de Alasdair MacIntyre**. Tese (Doutorado em Filosofia) Universitat Complutense de Madrid, Madrid, 2002, p.620.

⁶⁶³ Cf. KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.113.

⁶⁶⁴ Ibid., p.110-111.

⁶⁶⁵ WEINSTOCK, Daniel. A Problemática Multiculturalista. IN: RENAUT, Alain. **História da Filosofia Política – V – As Filosofias Políticas Contemporâneas (após 1945)**. Lisboa: Piaget, 2000, p.379.

⁶⁶⁶ De acordo com Maria Teresa Zegada C, a intenção da democracia intercultural não é negar ou enfrentar “outras epistemologias, como a moderna ocidental do Norte, mas, de integrar, articular, complementar saberes que são resignificados permanentemente pela realidade; essa é a base da proposta de uma ecologia dos saberes, o lugar de enunciação onde o conhecimento se converte em emancipação” Cf. ZEGADA C, María Teresa. *Bolivia: La democracia intercultural como síntesis de las diferencias*. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. **Demodiversidade: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**, Ciudad de México: Akal, 2017, p.588-589.

comunidades para os parlamentos, uma democracia intercultural busca reordenar os espaços de poder entrelaçando institucionalmente três formas de democracia: a representativa, a participativa e a comunitária, mantendo, ao mesmo tempo, “um equilíbrio de diversidades deliberativas sem subjugação de nenhuma das formas de exercê-la”⁶⁶⁷.

E mais, ao reivindicar um amplo espaço à democracia comunitária, acaba por reforçar a proposta de Kymlicka em se garantir o autogoverno às comunidades na medida em que é constitutivo de uma democracia comunitária “a assembléia como instância máxima; o conceito de autoridade como um serviço; a representação como um mandato; a decisão coletiva por consenso; a democracia sem partidos”⁶⁶⁸. Aqui, a intenção é endossar fortemente os microespaços de atuação política, e assim fazer com que a sociedade civil possa expressar-se e, portanto, invadir a institucionalidade estatal afetando os poderes constituídos através do constante reposicionamento do campo político⁶⁶⁹. Isso significa que as relações de poder não são estáticas nem definitivas, antes “contém suas próprias contradições e possibilidades de reversão e rearticulação”⁶⁷⁰.

Sendo assim, pode-se dizer que em tal modelo de democracia, vários setores organizados da sociedade civil estão em constante cruzamento por meio do reconhecimento de que diferentes formas de deliberação poderão contribuir na busca de “igualdade de direitos políticos e culturais a todas as etnias e culturas que existem no país”⁶⁷¹. Logo, é dando à diversidade um status categórico especial que se abre espaço para que outras epistemologias possam atuar na esfera pública e dar suas contribuições. Emerge aqui uma outra concepção de participação cívica, pois é evidente que as bases de uma democracia e cidadania comunitária são

regidas por outros parâmetros morais e políticos distintos dos liberais e efetivadas através de instituições não partidárias de tipo associativo e assembleístico que possuem uma existência preponderantemente local e regional. Contudo, diferentes momentos da história mostram que estes sistemas podem articular-se em sistemas macro de democracia, abarcando inúmeras comunidades, vários grêmios e bairros, tanto no ambiente urbano como no rural,

⁶⁶⁷ SOUSA E MENDES, SANTOS, Boaventura de Sousa. Introducción. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. **Demodiversidad: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**. Ciudad de México: Akal, 2017, p.50.

⁶⁶⁸ Ibid., p.50.

⁶⁶⁹ Cf. ZEGADA C, María Teresa. Bolivia: La democracia intercultural como síntesis de las diferencias. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. **Demodiversidad: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**, Ciudad de México: Akal, 2017, p.573.

⁶⁷⁰ Ibid., p.573.

⁶⁷¹ LINERA, Álvaro García. Democracia Liberal vs Democracia Comunitaria. IN: WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García; MIGNOLO, Walter. **Interculturalidad, Descolonización del Estado y del Conocimiento**, Buenos Aires: Del Signo, 2006, p.72.

assumindo a forma de exercício democrático em grande escala (federações sindicais, provinciais, federações...etc)⁶⁷².

Nestes termos, com base no exposto acima, pode-se dizer que é inerente a uma democracia intercultural uma concepção de esfera pública em que os cidadãos, em vez de serem simples consumidores passivos, centrados exclusivamente em seus próprios planos de vida, reconhecem o valor da diferença, ou seja, compreendem a si mesmos “como pertencentes a uma comunidade que partilha de alguns propósitos comuns e reconhece que seus membros partilham esses propósitos”⁶⁷³ ao mesmo tempo em que defendem que todos os grupos sociais sejam ouvidos nos debates políticos da sociedade maior à qual estão inseridos. Isso implica fortalecer a ideia defendida por autores como Kymlicka e Charles Taylor de que o liberalismo precisa ser reajustado de forma a se preocupar com o autogoverno, “isto é, tem de se empenhar para tornar o poder e, de modo geral, o que quer que molde as condições de nossa vida, responsivo às decisões coletivas”⁶⁷⁴.

Porém, sabe-se que, em termos práticos, em grande parte das sociedades liberais complexas, “o sistema político estritamente definido (digamos, partidos, legislaturas e governos) não pode promover, por si mesmo, um debate adequado. Uma discussão restrita a esses canais deixaria de fora um grande número de cidadãos”⁶⁷⁵. E é justamente procurando corrigir tais déficits que acompanham inclusive a proposta de Kymlicka, que uma democracia intercultural estabelece como dever do Estado “abrir espaços para a participação efetiva dos membros das diferentes culturas, não só na condução dos assuntos da vida coletiva de sua própria comunidade, mas na construção do Estado mesmo”⁶⁷⁶.

Tal proposta, além de suplementar a concepção de cidadania de Kymlicka, acaba por resolver uma das principais queixas de MacIntyre, a saber: que as ordens políticas liberais modernas “não possuem foros institucionalizados nos quais as discordâncias fundamentais possam ser sistematicamente exploradas e mapeadas, e muito menos fazem qualquer tentativa de resolvê-las”⁶⁷⁷. Neste ponto, torna-se interessante observar que a criação de instituições destinadas exclusivamente a colocar em diálogo as mais diversas tradições, não só potencializa o autogoverno das comunidades, mas também efetiva o modelo de racionalidade macintyreano e descentraliza o poder político dos parlamentos.

⁶⁷² Ibid., p.77-78.

⁶⁷³ TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. 2º Ed, Cambridge: Havard University Press, 1995, p.276.

⁶⁷⁴ Ibid., p.272.

⁶⁷⁵ Ibid., p.277-278.

⁶⁷⁶ OLIVÉ, Leon. **Multiculturalismo y Pluralismo**. Ciudad de México: Paidós, 1999, p.232.

⁶⁷⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.02.

Portanto, como bem observa D'andrea, para que a consciência crítica dos cidadãos frutifique com vigor, é imperioso que existam, tanto dentro como fora das comunidades, “fóruns institucionalizados apropriados para debates e procedimentos de decisão racionais para arbitrar as disputas”⁶⁷⁸.

Além disso, é a partir de tais espaços que se desinflaciona o monopólio do Estado no que diz respeito às inúmeras questões que permeiam as relações entre culturas diferentes e potencializa-se um modelo de esfera pública em que “esferas públicas menores são aninhadas em esferas públicas maiores, de modo que aquilo que acontece nas menores é levado para a pauta da esfera nacional”⁶⁷⁹. Nestes foros institucionalizados, as próprias concepções liberais serão chamadas a se justificarem perante outras tradições, algo que afeta o que MacIntyre tem denominado indiretamente de blindagem do liberalismo⁶⁸⁰. Logo, pode-se dizer que sob uma democracia intercultural radical, muitos dos princípios morais e jurídicos serão construídos a partir dos foros institucionalizados de discussão pública conforme observa León Olivé:

Visto que os princípios morais e o significado dos conceitos éticos fundamentais (dignidade, necessidade básica, etc...) variam de uma cultura para outra e de uma época para outra, sem que existam critérios transcendentais para decidir em favor de um ou outro, todas as partes envolvidas devem participar nas redefinições destes conceitos toda vez que seja necessário... Se o que se busca são interações pacíficas e cooperações frutíferas entre diferentes culturas, os princípios aos quais se ancorariam a convivência, devem ser colocados sobre a mesa de discussão entre os membros das diferentes culturas. Isto implica reconhecer que todas merecem respeito, ou melhor, reconhecer que os membros de outra cultura são sujeitos racionais, capazes de chegar a acordos, pelo menos os mesmos indispensáveis para uma interação transcultural⁶⁸¹.

Assim, pode-se dizer que a criação de espaços públicos destinados ao diálogo entre tradições implica significativamente propiciar um novo equilíbrio às diversidades deliberativas mais especificamente as democracias representativa, participativa e comunitária. Aqui não existe uma ordem de prioridades no sentido de que uma tenha mais importância que a outra, pois todas são chamadas a se justificarem nos foros públicos. Isso, por um lado, corrige um dos déficits da proposta de representação política de Kymlicka, e de outro, amplia a plataforma necessária para a manutenção das comunidades pautadas na ética das virtudes.

⁶⁷⁸ D'ANDREA, Thomas D. **Tradition, Rationality and Virtue – The Thought of Alasdair MacIntyre**. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing, 2006, p.424.

⁶⁷⁹ TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. 2ª Ed, Cambridge: Harvard University Press, 1995, p.279.

⁶⁸⁰ Cf. Cap. 1, subtópico 1.2: As críticas comunitaristas ao liberalismo.

⁶⁸¹ OLIVÉ, León. **Multiculturalismo y Pluralismo**. Ciudad de México: Paidós, 1999, p.219.

Além disso, tal perspectiva política parte da concepção de que as condições para um processo decisório genuinamente democrático estarão assentadas quando a esfera pública deixar de ser vista apenas como limitadora do poder político e passar a ser compreendida como sendo ela mesma o meio da política democrática⁶⁸², ou seja, diversificando as deliberações abre-se novos territórios de lutas e resistências. Neste sentido, Mara Bicas tem observado com perspicácia os impactos positivos que algumas experiências de democracia intercultural tem tido na vida dos habitantes das comunidades de Jesús de Machaca⁶⁸³, onde se criaram formas organizativas políticas pautadas em assembleias comunais em que todos os habitantes participam com objeções e proposições e, após o resultado final, elegem autoridades que com a função de levar as decisões de suas comunidades aos conselhos maiores, interculturais⁶⁸⁴. É justamente nestes conselhos que ocorre o que se denominam *Taypi*, que significa zona de contato, algo que

lhes permite um dinamismo no mundo contemporâneo em que vão construindo complementaridades e adaptações segundo suas necessidades, procurando não perder um equilíbrio do que são suas normas e procedimentos. A isto tem chamado de democracia *taypi*, que busca a construção de espaços de diálogo inovadores entre as diferentes culturas democráticas. Estão presentes uma “ecologia dos saberes”, uma capacidade de conviver entre momentos representativos, participativos, diretos e comunitários, todos considerados incompletos, daí a necessidade de complementar-se⁶⁸⁵.

Pode-se dizer, assim, que é justamente este tipo de democracia intercultural o requisito necessário para o fortalecimento daquelas comunidades locais que tanto MacIntyre como Vandana Shiva têm defendido⁶⁸⁶. O primeiro tem sido enfático que “quando as formas de comunidade aristotélica baseadas nas práticas se dão no mundo

⁶⁸² Cf. TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. 2ª Ed, Cambridge: Harvard University Press, 1995, p.287.

⁶⁸³ As comunidades originárias de Jesús de Machaca estão situadas ao Norte de La Paz, no território boliviano. De acordo com Mara Bicas, em Jesús de Machaca podem ser encontradas amplas formas de organizações políticas comunitárias em que o poder se encontra descentralizado e mais democratizado. Cf. BICAS, Mara. Democracia Aymara Andina: *Taypi* y Diversidad Deliberativa para una Democracia Intercultural. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. **Demodiversidad: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**, Ciudad de México: Akal, 2017, p.640-654.

⁶⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p.641-643.

⁶⁸⁵ BICAS, Mara. Democracia Aymara Andina: *Taypi* y Diversidad Deliberativa para una Democracia Intercultural. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. **Demodiversidad: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**, Ciudad de México: Akal, 2017, p.644-645.

⁶⁸⁶ Neste contexto, torna-se relevante explicitar que mesmo que MacIntyre e Vandana Shiva pertençam a tradições diferentes de pensamento, e portanto, tenham bases teóricas distintas, a referência a Vandana Shiva no presente texto encontra-se ancorada no fato de que as comunidades a que a autora tanto frisa, são as mesmas que MacIntyre tem muitas vezes utilizado como exemplos em seus textos, a saber: comunidades de camponeses, comunidades de pescadores, etc...

moderno, são sempre, e não poderia ser de outra maneira, de pequena escala e locais”⁶⁸⁷. Quanto à última, tem demonstrado com propriedade a grandeza das fontes de solidariedade que possuem as comunidades locais que, lutando em prol de uma democracia intercultural, tem procurado se organizar no mesmo sentido de diversificar as deliberações e assim, descentralizar o poder para além dos parlamentos liberais. É o caso dos movimentos Pani Panchayat, Mukti Sangarsh e Swadhyaya na Índia, que mobilizaram inúmeras comunidades de camponeses nas lutas por terras e água:

Em Gujarat, por exemplo, onde quase 13.000 povoados carecem de uma fonte constante de água, e a água subterrânea é salobra, as mulheres que pertencem aos conselhos de água estão tomando a dianteira na criação de sistemas de recoleta. A inversão popular na conservação da água também tem ajudado a recarregar a água subterrânea, encher os rios e incrementar a produção de cultivos. Em 1994, o rio Arvari voltou a vida como resultado da recarga fornecida por 500 *johads*. De igual modo, Ruparel, outro rio morto, flui desde 1994 e agora é a principal fonte de água para 250 povoados [...] Iniciativas como as de Swadhyaya, Tarun Bharat Sangh, Mukti Sangarsh e Pani Panchayat indicam que a sustentabilidade da água só pode derivar-se do controle democrático dos recursos hídricos. O controle democrático evita o colapso ecológico e previne o conflito social⁶⁸⁸.

Torna-se claro então que a descentralização do poder político amplia os níveis de confiança interpessoais dos cidadãos, potencializando a capacidade cooperativa dos mesmos na resolução dos problemas cotidianos⁶⁸⁹. Isso porque, como “o poder” encontra-se diluído nas forças locais, aumenta-se, de imediato, as fontes de resistência na medida em que a “proximidade dos cidadãos com os centros decisórios permite o desenvolvimento do senso cívico e do sentimento de pertencimento”⁶⁹⁰ tão caros a democracia.

Neste afã, outro exemplo positivo de tentativa de implementação de uma democracia intercultural pode ser retratado nas ousadas experiências do orçamento participativo do Estado de Kerala na Índia, onde se promoveu uma intensa “Campanha dos Cidadãos pela descentralização do Planejamento”. Para tanto, “todos os 1.214 órgãos de poder local de Kerala – municípios e os três níveis rurais de *panchayats* (a designação indiana para assembleias locais): distrito, bloco e *grama* – receberam novas funções e

⁶⁸⁷ MACINTYRE, Alasdair. A partial response to my critics. In Horton, J. & Mendus, S. (eds). **After MacIntyre**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p.303.

⁶⁸⁸ SHIVA, Savana. **Water Wars: Privatization, Pollution, and Profit**. Berkeley, Califórnia: North Atlantic Books, 2016, p.126-127.

⁶⁸⁹ Cf. REIS, Jorge R. dos; REIS, Suzéte da S. Capital Social e Participação Democrática no espaço local. In: HERMANY, Ricardo. **Empoderamento Social Local**. Santa Cruz do Sul: IPR, 2010, p.167.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p.166.

poder de decisão”⁶⁹¹. Reconfigurou-se, assim, o papel do Estado em relação à sociedade civil, de forma que muitos dos déficits sociais e políticos existentes entre os cidadãos comuns e as principais instituições políticas do Estado Indiano foram reduzidos consideravelmente.

Isto porque se formou, entre as verticais e distantes macroinstituições dos parlamentos e a sociedade civil, novas instituições, altamente horizontalizadas, mais especificamente, arenas consultivas locais destinadas a atuar de forma autoconsciente em processos decisórios participativos e racionais na formulação das políticas públicas⁶⁹². Uniam-se, assim, autogoverno conforme defendido por Kymlicka com um modelo de representação misto, altamente descentralizado, fundado em basicamente dois princípios, a saber:

O primeiro era o de que as instituições do poder local deveriam passar de meros instrumentos de implementação de programas nacionais a instituições administrativas dotadas de autonomia funcional e financeira, e que a devolução de incumbências e de recursos deveria ser feita com base no princípio da subsidiariedade (o que pode ser feito melhor em nível local aí deve ser feito). O segundo princípio é o de que as estruturas representativas tradicionais precisam ser complementadas por formas mais diretas de democracia. A participação popular, conforme argumentado, implicaria representantes eleitos continuamente, e não apenas periodicamente responsabilizados pelos cidadãos, e daria maior transparência ao funcionamento da burocracia. Níveis crescentes de participação direta e informada exigiriam tanto uma mobilização dos cidadãos quanto uma estrutura institucional que permitisse ao cidadão comum desempenhar um papel ativo na escolha, concepção e implementação de planos de desenvolvimento local⁶⁹³.

Sendo assim, partindo da crença na capacidade de mobilização das comunidades, empoderou-se os órgãos locais de forma a terem o poder de planejar as intervenções locais, bem como administrar os recursos financeiros. Isto, por si só, impulsionou a “realização de assembleias locais e a criação de grupos de trabalhos setoriais”⁶⁹⁴ constituídos pelos mais diversos cidadãos, órgãos eleitos, funcionários públicos, todos voltados para a elaboração de projetos⁶⁹⁵. Portanto, apostando em fontes autônomas de cooperação horizontal,

⁶⁹¹ HELLER, Patrick; ISAAC, Thomas. The Politics and Institutional Design os Participatory Democracy: Lessons from Kerala, India. IN: SOUSA SANTOS, Boaventura. **Democratizing Democracy: Beyond the liberal democratic canon**. New York: Verso, 2007, p.406.

⁶⁹² Cf. Ibid., p.406-407.

⁶⁹³ Ibid., p.415-416.

⁶⁹⁴ Ibid., p.417.

⁶⁹⁵ Neste contexto, quanto à estrutura deliberativa das assembleias comunitárias, torna-se relevante notar a observação de Heller e Isaac de que “as *grama sabhas*, assembleias dos círculos dos *panchayats*, representam o momento deliberativo básico no processo do planejamento. Legalmente, devem ocorrer pelo menos quatro vezes ao longo do processo de planejamento, com um quórum mínimo de 150 residentes. A primeira

modificou-se a estrutura de poder em Kerala para além do modelo representativo tradicional típico das sociedades complexas “avançadas”, o que gerou novos vínculos solidários, fundados na defesa dos interesses comuns dos habitantes das comunidades e associações envolvidas. Nestes termos, pode-se dizer que se fortaleceu a democracia sob três bases interligadas:

Primeiro, devolvendo o planeamento e o poder de decisão às arenas locais para possibilitar uma abordagem mais integrada do desenvolvimento que desafie diretamente as hierarquias e seu poder de controle. Segundo, ao proporcionar incentivos visíveis e relevantes à participação, e ao enfatizar o processo deliberativo, o planeamento local do desenvolvimento tem a possibilidade de renovar a ação cívica e aliviar o sufoco do clientelismo e partidarismo. Terceiro, ao transformar significativamente o modo e os canais de tomada de decisão, a campanha criou uma nova configuração política e novas redes de política pública. Assim, órgãos representativos locais, cujas funções anteriormente eram meramente protocolares, foram colocados em posições com poder de decisão, incluindo autoridade sobre as estruturas locais⁶⁹⁶.

Sendo assim, de acordo com o exposto acima, pode-se dizer que é o controle democrático dos bens sociais, econômicos e materiais de uma sociedade, o melhor instrumento de equidade entre as assimetrias culturais, algo fortemente defendido pela proposta de democracia intercultural. Portanto, se tal proposta corrige os déficits de Kymlicka, tem-se aqui a bateria ideal de testes para sabermos até que ponto fornece ou não uma boa plataforma de viabilidade para as comunidades macintyreanas. Isso porque o filósofo escocês tem fornecido alguns exemplos práticos do que entende por comunidade e política comunitária.

De acordo com MacIntyre, na década de 2000, inúmeras comunidades pesqueiras da Dinamarca começaram a serem pressionadas por parte de grupos econômicos poderosos a privatizarem seus bens comuns. É o caso da comunidade pesqueira de Thorupstrand, onde a redistribuição econômica dos recursos financeiros adquiridos por meio da pesca,

assembleia funciona como um fórum aberto no qual os residentes identificam os problemas de desenvolvimento local, definem as prioridades e organizam seminários de desenvolvimento setorial no qual as propostas específicas são elaboradas. As duas assembleias seguintes são efetuadas quer para uma discussão mais ampla (de propostas apresentadas por grupos de trabalho) ou para discussão e aprovação de beneficiários para os esquemas visados. Na assembleia final, o conselho apresenta a proposta final de orçamento para discussão [...] Uma inovação óbvia, mas que exigiu um grande esforço organizativo, foi a adoção de uma abordagem por grupos pequenos. Em cada *grama sabha*, após uma reunião geral introdutória (normalmente com várias centenas de participantes), os membros são divididos em grupos menores, cada um debatendo um setor específico do desenvolvimento, de forma a discutir os assuntos aprofundadamente. Esta organização em grupos possibilitou a participação dos cidadãos comuns, especialmente as mulheres, nas discussões. Uma segunda inovação foi a introdução de um formato semiformal de discussão e de um moderador em cada grupo. Ao trabalhar com um padrão básico de questões e de conceitos de planeamento úteis, o papel do moderador local é especialmente estimular a participação”. Cf. *Ibid.*, p.423-424.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p.420.

eram, em grande medida, equitativos, assim como os prejuízos. Assim, os membros das tripulações pesqueiras atuavam como sócios em um projeto comum que consistia não só na realização de seus bens individuais, mas também em “reconhecer três bens comuns relacionados, os da família, os da tripulação e os da comunidade local”⁶⁹⁷.

Porém, em 2006, se aprovou uma legislação que permitia cotas de pesca para barcos individuais. Logo, “aqueles membros da tripulação que não tinham participação alguma na propriedade de um barco saíram perdendo de imediato”⁶⁹⁸. Como resultado, “uma sociedade que havia valorizado os bens comuns, se converteu em uma sociedade de maximização individual de preferências”⁶⁹⁹. Em outras palavras: um processo de privatização dos bens comuns estava em curso. Mas, o que fizeram os habitantes de Thorupstrand? Segundo MacIntyre, no intuito de conservarem os bens comuns da comunidade, formaram uma cooperativa que adquiriu um grupo de cotas financiada por bancos locais⁷⁰⁰. “Vinte famílias se uniram à cooperativa, em que as decisões eram tomadas democraticamente, um membro, um voto”⁷⁰¹.

Sendo assim, as mobilizações dos membros da comunidade fizeram com que “as famílias envolvidas na pesca compartilhada assumissem conjuntamente a responsabilidade de sustentar a prática da pesca compartilhada e com ela, sua forma de vida correlativa”⁷⁰². Isso demonstra o quanto a ética das virtudes possui uma concepção de política amplamente diferente das concepções implementadas nas ordens sociais liberais contemporâneas complexas, como também da própria política do Estado moderno, em que a distância de suas instituições para com o povo, atrelada a uma ampla gama de interesses obscuros, atuam conjuntamente para minar, em grande medida, uma democracia plena. Justamente por isso, MacIntyre argumenta que:

A política de criar e sustentar formas comunitárias locais, se for entendida como uma política dos bens comuns, requer uma série de atitudes e procedimentos distintos e adicionais aos próprios da política do Estado moderno, e isto, em dois aspectos que merecem destaque. Não é, para começar, uma política de negociação entre interesses concorrentes, ainda que seja necessário levar a cabo negociações. A deliberação conjunta pressupõe um alto grau de consenso sobre os bens que estão em jogo nas decisões que tenham de ser tomadas. Seu

⁶⁹⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p.179.

⁶⁹⁸ Ibid., p.179.

⁶⁹⁹ Ibid., p.179.

⁷⁰⁰ De acordo com MacIntyre, entre 2006 e 2008, uma forte crise econômica afetou gravemente as cooperativas, de forma que precisaram recorrer às políticas públicas do Estado Dinamarquês, o que resultou positivo para o fortalecimento daquelas. Cf. Ibid., p.180.

⁷⁰¹ Ibid., p.180.

⁷⁰² Ibid., p.180.

resultado, se é alcançado, é um acordo sobre o que deve ser feito no interesse da comunidade local, o que pode ter como resultado, que se tenha que subordinar determinados interesses particulares e parciais. Quando isto é assim, torna-se crucial que exista também alguma concepção amplamente compartilhada sobre como é justo proceder. E entre os requisitos elementares da justiça, está que cada voz relevante seja escutada, e que se dê a importância que merece, a cada argumento importante, independente do poder e da influência de quem quer que tenha exposto. Mas, isto só é possível, como assinalei anteriormente, quando há uma premissa compartilhada da autoridade dos preceitos da lei natural, preceitos que proibem que alguém tome para si, o que é do outro mediante a fraude ou a força⁷⁰³.

Mas, e se aplicássemos a proposta da democracia intercultural ao exemplo de MacIntyre? Quais possíveis resultados teríamos? Primeiro que o exemplo do filósofo escocês já se utiliza da democracia comunitária como elemento de cidadania. A arquitetura comunitária que MacIntyre tem defendido opera com relações de reciprocidade em que o exercício do poder político não está atrelado a partidos. Além disso, todos são chamados a prestarem contas de suas ações e a justificarem seus argumentos. Aqui, o poder reside na comunidade e não em autoridades eleitas⁷⁰⁴, o que implica dizer que o autogoverno proposto por Kymlicka assume um papel fundamental para a própria manutenção de tal modelo. Isso porque, como bem tem observado Madriaga César, as redes sociais pautadas na ética das virtudes vivem em grande medida à margem do sistema e, justamente por isso,

seu marco político vem delimitado por um modo de vida local, nas quais as formas de exercer o poder estão mais próximos dos cidadãos governados. O tamanho reduzido dessas comunidades favorece essa proximidade. Uma comunidade massificada supõe facilmente o anonimato dos governados e a distância das instâncias de poder. E isto para MacIntyre é essencial, pois entende a comunidade política e o exercício do poder como um constante debate racional em que estão implicados todos os membros da comunidade⁷⁰⁵.

Porém, falta uma articulação mais horizontal com outras formas de democracia, mais especificamente, a participativa e a representativa. Isso porque se a democracia comunitária de Thorupstrand estivesse atrelada à democracia participativa, teríamos fóruns públicos locais institucionalizados em que todos seriam chamados a discutirem os dilemas da pesca, inclusive aqueles membros das democracias representativas sentados nos

⁷⁰³ Ibid., p.177-178.

⁷⁰⁴ Cf. ZEGADA C, María Teresa. Bolivia: La democracia intercultural como síntesis de las diferencias. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. **Demodiversidade: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**, Ciudad de México: Akal, 2017, p.576.

⁷⁰⁵ MADRIAGA CÉSAR, Manuel Garcia de. **La Crítica ao Concepto Liberal de Justiça en la Filosofía de Alasdair MacIntyre**. Tese (Doutorado em Filosofia) Universitat Complutense de Madrid, Madrid, 2002, p.616.

parlamentos⁷⁰⁶. Sob esta ótica, as próprias leis prejudiciais à pesca que foram aprovadas em 2006, teriam que serem legitimadas nos fóruns públicos da democracia participativa, o que levanta dúvidas se seriam aprovadas.

É inerente a uma democracia intercultural que reconheça “a diversidade de formas de deliberação democráticas e a necessidade de ter partes ou laços entre estas formas de exercício político e as instituições estatais modernas”⁷⁰⁷. Neste afã, pode-se dizer que uma democracia intercultural pretende resignificar as relações de poder entre o micro, o local e o macro, sem desmerecer quaisquer formas de participação. Justamente por isso, uma democracia intercultural não pode ser confundida com

uma justaposição de formas políticas sem elementos interligados ou entrelaçados; tampouco significa processos híbridos como uma combinação em que se dissolvem as diferenças, nem pretende resolver as contradições consubstanciais às relações sociais e políticas, mas antes, busca constituir-se como um condensador, em uma síntese das diferenças que coabitam sem perder as próprias identidades, em uma relação dialogal horizontal⁷⁰⁸.

Sendo assim, diante do quadro exposto, torna-se interessante observar que os recursos oferecidos pela proposta de democracia intercultural radical ampliam a plataforma que a teoria de Kymlicka tem a oferecer às propostas comunitárias de autores como Vandana Shiva e MacIntyre, pois tanto comunidades de camponeses como comunidades de pescadores têm no direito de autogoverno atrelado à fóruns institucionais locais de participação em que todos são chamados a justificarem suas posições (inclusive os parlamentares) novos instrumentos de descentralização do poder que, por colocarem diferentes epistemologias sociais e políticas em diálogo, quebram a tradicional “lógica liberal-republicana do regime político e de forma de governo”⁷⁰⁹.

⁷⁰⁶ Neste ponto, torna-se relevante observar que não existe aqui a intenção de reduzir o conceito de democracia participativa a fóruns públicos institucionais de discussão. Antes, sabe-se que existem inúmeras outras formas de participação cívicas, como, por exemplo, os movimentos sociais. Além disso, é mister levar em conta a observação de Luis F. Miguel de que, em alguns casos, fóruns deliberativos podem assumir um caráter conservador, paralisante e protelatório na medida em que “convites para que representantes de movimentos sociais participem de fóruns deliberativos podem implicar a legitimação de instituições injustas, levar à desmobilização e ao abandono de formas de intervenção mais eficazes e ser, muitas vezes, uma via de cooptação” Cf. MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia e Representação**. São Paulo: Unesp, 2014, p.81.

⁷⁰⁷ ZEGADA C, María Teresa. Bolivia: La democracia intercultural como síntesis de las diferencias. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. **Demodiversidade: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**, Ciudad de México: Akal, 2017, p.592.

⁷⁰⁸ Ibid., p.593.

⁷⁰⁹ RODRÍGUEZ, José Luis Exeni. La larga marcha de las autonomías indígenas en Bolivia: Demodiversidad Plurinacional en Ejercicio. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; Mendes, José Manuel. **Demodiversidad: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**, Ciudad de México: Akal, 2017, p.612.

A partir de tal modelo, uma comunidade de camponeses poderá limitar melhor a extração de seus recursos naturais, por exemplo, a água. O mesmo pode ser dito em relação a uma comunidade de pescadores que terá um maior poder em regulamentar como serão distribuídos os recursos financeiros voltados para o investimento na pesca, bem como as próprias regras da justiça distributiva em relação a quem merece mais ou menos. Assim, ao intensificar os diálogos entre as diversas formas de deliberação democráticas, a democracia intercultural amplia consideravelmente o nível de autonomia e participação das comunidades, o que pode vir a contribuir para que tenham a liberdade de destinar parte de seus recursos financeiros, materiais e pessoais para a construção de clínicas ou hospitais para cuidar dos aflitos e aqueles radicalmente dependentes⁷¹⁰, fortalecendo-se mediante as possíveis pressões do Estado ou mercado global.

Cria-se, assim, uma sincronia entre diversos sistemas culturais através do reconhecimento, por parte do Estado, da legitimidade e força das inúmeras deliberações alternativas ao modelo de representação tradicional⁷¹¹. Neste caso,

os sistemas institucionais tradicionais se articulam com os “modernos”. Uma composição democrática de instituições e formas políticas diferenciadas suporia uma equalização, expansão e institucionalização em escalas gerais, nacionais, destas experiências locais e inconstantes de articulação civilizatória⁷¹².

É tornando as relações de poder mais horizontais possíveis que se cria, assim, a possibilidade de se efetivar um Estado intercultural. Portanto, é entrelaçando a proposta de Kymlicka de direitos diferenciados em função do grupo às três formas de participação política elencadas pela democracia intercultural radical, que poderemos não só fortalecer as deliberações políticas internas de cada comunidade, mas também protegê-las dos ataques do sistema sóciometabólico do capital. Vandana Shiva tem demonstrado, de maneira surpreendente, que ampliar os poderes das comunidades locais significa assegurar o controle democrático dos povos à comida, água, educação, etc. Isso porque é na esfera local onde a democracia torna-se revolucionária, na medida em que aproxima a população dos processos decisórios “mediante a descentralização, combatendo o distanciamento dos centros de poder, próprios do modelo institucional de caráter nacional e da própria

⁷¹⁰ Conferir capítulo 2, tópicos 2.3, 2.4 e 2.5.

⁷¹¹ Cf. LINERA, Álvaro García. Democracia Liberal vs Democracia Comunitaria. IN: WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García; MIGNOLO, Walter. **Interculturalidad, Descolonización del Estado y del Conocimiento**, Buenos Aires: Del Signo, 2006, p.80-81.

⁷¹² Ibid., p.80.

sociedade transnacional, cujas definições acabam divorciando-se das necessidades da população”⁷¹³.

Enfim, as propostas da democracia intercultural acabam por criar o que a autora denomina de democracias vivas, a saber: comunidades que, conforme tem explanado MacIntyre, procuram, à luz dos diálogos racionais sérios, estabelecer quais são suas prioridades políticas. As democracias vivas, observa Shiva, se baseiam no valor intrínseco de todas as espécies, bem como na tomada compartilhada de decisões acerca dos recursos vitais da Terra⁷¹⁴. Portanto, assevera a autora: “A proteção dos direitos das comunidades locais constituem as formas mais equitativas e sustentáveis de garantir a todos o acesso a água e o alimento”⁷¹⁵.

Isso significa endossar o autogoverno como um direito diferenciado em função do grupo, imprescindível para a democratização do poder. Mas não só isso. É preciso fazer o autogoverno penetrar em esferas maiores, é necessário entrelaçá-lo a outras formas de participação política como, por exemplo os fóruns públicos institucionais destinados ao diálogo entre tradições. Cria-se, assim, uma plataforma propícia para as propostas comunitárias que tanto MacIntyre como Vandana Shiva têm defendido, pois é preciso ir além do modelo tradicional de representação restrito aos parlamentos, mesmo que tal representação seja específica de cada grupo. Além disso, é necessário reconhecer que, em um mundo pós-secular e interdependente, quaisquer tradições que tenham como base a ética das virtudes terão que se ancorar em modelos democráticos que descentralize o poder e permitam à esfera pública atuar com mais vigor, conforme aponta Madriaga César:

MacIntyre tem se queixado do anonimato das massas cidadãos nas formas políticas dominantes na atualidade, e da passividade que suscitam. Postula um maior envolvimento dos cidadãos não só através dos canais estabelecidos para a participação institucional das democracias ocidentais, mas através da responsabilidade no bem comum em todos os níveis comunitários de uma sociedade. Isso requer uma mudança de mentalidade e uma mudança institucional: uma mudança que deve ser efetivada pelos próprios cidadãos participantes em muitas instâncias participativas, envolvendo-se pessoalmente em sua gestão, desenvolvimento, e não deixando aos mecanismos estatais a responsabilidade última das soluções⁷¹⁶.

⁷¹³ REIS, Jorge R. dos; REIS, Suzéte da S. Capital Social e Participação Democrática no espaço local. In: HERMANY, Ricardo. **Empoderamento Social Local**. Santa Cruz do Sul: IPR, 2010, p.179-180.

⁷¹⁴ Cf. SHIVA, Savana. **Water Wars: Privatization, Pollution, and Profit**. Berkeley, Califórnia: North Atlantic Books, 2016, p.06.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p.115.

⁷¹⁶ MADRIAGA CÉSAR, Manuel Garcia de. **La Crítica ao Concepto Liberal de Justiça en la Filosofía de Alasdair MacIntyre**. Tese (Doutorado em Filosofia) Universitat Complutense de Madrid, Madrid, 2002, p.618-619.

É assegurando aos povos uma maior autonomia que poderemos, nos termos de Vandana Shiva, “devolver aos cidadãos e às comunidades, parte do poder que detém atualmente os governos e as instituições, democratizar os governos nacionais, as instituições internacionais e as grandes empresas e submetê-las a um maior controle social⁷¹⁷”. Para tanto, é necessário ir além do direito ao autogoverno, ou seja, é preciso fazer com que as representações tradicionais dos parlamentos desçam até as comunidades por meio de um novo equilíbrio entre democracia representativa, democracia participativa e democracia comunitária. Em outras palavras, é preciso colocar em prática aquilo que Seyla Benhabib tem alertado com muita perspicácia: que é urgente descentralizar o poder através do fomento de “associações políticas, delegações e assembleias transculturais e interculturais”⁷¹⁸.

Enfim, através das propostas de democracia intercultural radical tem-se, de um lado, a ampliação dos cânones liberais desenvolvidos pela proposta de Kymlicka, na medida em que estabelece uma maior radicalização da democracia participativa desinflationando o papel preponderante dos parlamentos. De outro lado, gera a plataforma política necessária para uma política radical das virtudes conforme tem defendido MacIntyre, pois cria através dos fóruns públicos institucionais, as condições necessárias para um bom diálogo entre tradições e o lócus ideal para a definição de muitos dos princípios de justiça necessários para a regulação da vida social além de reduzir a influência do Estado nas decisões intra-comunitárias e aumentar a blindagem das comunidades contra as pressões das economias de mercado por mais recursos naturais⁷¹⁹.

Tem-se, aqui um modelo de participação cívica centrado na força dos micropoderes em atuar a níveis globais, ou seja, uma proposta que pretende manter ganhos liberais

⁷¹⁷ SHIVA, Vandana. **Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace**. Berkeley, Califórnia: North Atlantic Books, Barcelona: Paidós, 2006, p.75.

⁷¹⁸ BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**. Princeton: Princeton University Press, 2002, p.149.

⁷¹⁹ Neste ponto, torna-se interessante observar a tese do professor José Elielton de Sousa centrada na ampliação da ética das virtudes de Alasdair MacIntyre através da proposta do que intitula virtudes da responsabilidade compartilhada. Para tanto, entre seus argumentos, o professor Elielton tem enfatizado os princípios elencados na *Carta da Terra*, como por exemplo: “respeitar e cuidar da comunidade da vida, integridade ecológica, justiça social e econômica e democracia, não violência e paz”. Logo, uma das conclusões de sua tese é a de que tais princípios gerais “se desdobram numa série de outros princípios menores, os quais apontam a necessidade de mudanças fundamentais dos nossos valores, instituições e modos de vida que resultarão num tipo de responsabilidade universal perante a comunidade terrestre”. Cf. SOUSA, José Elielton. **As Virtudes da Responsabilidade Compartilhada: Uma ampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2017, p.168. Porém, é justamente neste contexto que é preciso salientar o quanto é necessário ir além do que propõe o referido autor, a saber: Que é a democracia intercultural a condição de possibilidade de efetivação de tais princípios. Sem uma democracia nestes moldes, qualquer formulação de uma teoria das virtudes da responsabilidade compartilhada permanecerá impotente.

estabelecidos por Kymlicka como é o caso do autogoverno, sujeito intercultural, porém atrelados a novas estratégias de participação que tornam mais porosas as principais instituições políticas de um Estado Intercultural. Sendo assim, cria-se aqui uma ampliação do escopo político necessário para a manutenção e proteção das comunidades regidas pela ética das virtudes.

CONCLUSÃO

Diante do quadro exposto, pode-se extrair algumas conclusões. Quanto ao primeiro capítulo, tornamos claro as diferenças entre liberais igualitaristas, comunitaristas e liberais multiculturalistas, de forma que, ainda no primeiro tópico, pudemos demonstrar os ganhos que a tradição liberal trouxe consigo na garantia da dignidade humana, mais especificamente, as liberdades fundamentais inalienáveis e invioláveis, bem como a promoção da igualdade de oportunidades. Isso porque, em meio a um mundo marcado por conflitos culturais, religiosos e políticos, é preciso reconhecer que foi por meio das formulações dos liberais em torno do conceito de tolerância que alguns avanços foram conquistados. Foi a partir da tradição liberal que muitas tradições culturais passaram a entender que não possuem a autoridade de forçar seus integrantes a compartilharem de práticas absurdas e desumanas, pois somos livres para deliberar acerca do que é bom para nossas vidas e, talvez, descobriremos que os fins que acreditávamos serem os mais corretos, bons e justos não são mais tão adequados para nós⁷²⁰.

É justamente partindo da premissa do valor intrínseco da vida humana que os liberais estabeleceram outro avanço para as democracias complexas, a saber, que não compete ao Estado definir qual religião é melhor dentre as outras, muito menos endossar alguma delas como fundamento de suas políticas públicas⁷²¹. Antes, em vez de endossar algum tipo de religião, uma das funções relevantes do Estado contemporâneo seria, na perspectiva dos liberais igualitaristas, garantir que todos possuam a liberdade de consciência em questionar quaisquer práticas que considerem suspeitas. Além disso, também compete ao mesmo Estado assegurar uma distribuição equitativa dos bens econômicos e sociais de uma sociedade. Para tanto, é dever deste gerar uma igualdade de oportunidades, tornando cargos públicos, bem como educação e cultura, acessíveis a todos sem discriminação⁷²². Portanto, no interior da História das ideias políticas e sociais, o liberalismo igualitário possui um papel fundamental na busca de direitos sociais e políticos que promovam a proteção da dignidade humana.

Porém, como toda teoria possui seus déficits sociais, foi positivo ter caracterizado as críticas comunitaristas ao liberalismo na medida em que, a partir destas, pudemos compreender mais adequadamente as causas de alguns dos principais problemas que

⁷²⁰ Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993, p.313.

⁷²¹ Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.186; DWORIN, Ronald. **Taking Rights Seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1978, p.272-273.

⁷²² Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.245.

aflingem as sociedades complexas, a saber: atrofiamento da participação política, fragmentação da vida social, individualismo, etc. Além disso, a ênfase comunitarista na revalorização dos valores comunais tem servido de alerta para a necessidade de reformulação do conceito de identidade característico das sociedades liberais. Isso porque, na concepção comunitarista, a alteridade possui um valor central para a formação de sujeitos autônomos, ou seja, as perguntas acerca do bem humano não podem ser feitas no singular, mas, sim, no plural, “com os outros”, mais especificamente por meio daqueles com quem nasci, cresci e compartilho a vida em comunidade.

Foi a partir das críticas comunitaristas que se passou a compreender mais adequadamente que o fortalecimento dos vínculos comunitários é, em grande medida, uma relevante blindagem contra a instrumentalização e fragmentação social característica das sociedades complexas. Tais problemas têm, em geral, atrofiado a participação política. Além disso, coube aos comunitaristas desinflationarem o papel do Estado liberal no fomento da cidadania, por entenderem que o modelo político parlamentar tradicional centrado nos parlamentos e burocracias governamentais, além de reduzir a participação cívica ao voto, sofre de sérios déficits ligados ao poderio socioeconômico do grande capital.

Ainda neste contexto, é preciso observar que é na retomada do conceito de comunidade como algo central para a potencialização da participação cívica que os comunitaristas anteciparam as críticas dos filósofos liberais multiculturalistas aos liberais igualitaristas no que diz respeito à relação entre Estado liberal e pluralismo cultural, ou seja, denunciaram que a suposta omissão bem-intencionada do Estado liberal, em meio a diversidade de formas de vida, não passa de uma ficção perigosa com consequências desastrosas para algumas culturas. Logo, o discurso da neutralidade estatal, tão defendido pelos liberais igualitaristas, carrega um alto custo social, servindo, em grande medida, como máscara mistificadora de certos interesses escusos.

Os comunitaristas também foram os responsáveis pela denúncia de que os princípios liberais de justiça tão aclamados como os melhores recursos para se resolver os conflitos entre concepções de bem diferentes, divergentes e até mesmo incomensuráveis, não passam de simulacros de manutenção do próprio sistema liberal. Isso porque a pretensa ausência de interesse contida na proposta liberal, por meio de princípios neutros e imparciais, já pressupõe a própria tradição liberal. Além disso, o discurso de que podemos nos desinvestir das particularidades culturais e sociais às quais construímos nossos horizontes de sentido do mundo, não passa de mais uma ficção que pretende desinflationar

o papel que as tradições possuem na formação da identidade dos sujeitos. Sendo assim, pode-se dizer que foi caracterizando os déficits do liberalismo que os comunitaristas prepararam as bases para uma renovação na própria tradição liberal, ou seja, é na correção de alguns dos excessos do tipo de liberalismo atacado pelos comunitaristas que emergiram os liberais intitulados de multiculturalistas, como é o caso de Joseph Raz, Bhikhu Parekh, Will Kymlicka, entre outros.

Procurando resolver alguns dos impasses característicos do modelo de liberalismo igualitarista esboçado principalmente nas teorias de autores como Rawls e Dworkin, os teóricos multiculturalistas carregam o mérito de terem corrigido alguns dos déficits presentes no discurso universalista típico daquela forma de liberalismo. Buscando estabelecerem uma política da diferença fundada no igual respeito entre as culturas, autores como J. Raz, B. Parekh e W.Kymlicka entenderam bem o nível da crítica comunitarista ao liberalismo, a saber: estabeleceram, entre seus objetivos, resolver os problemas relativos à concepção de omissão bem-intencionada por parte do Estado no tocante à diversidade cultural; reequilibrar as tensões inerentes às relações entre liberdade e cultura; apontar novos elementos normativos que possam gerar uma política adequada para as minorias.

Sendo assim, tais autores têm apontado de forma salutar o quanto o discurso da neutralidade estatal tem sido perverso para com a diversidade cultural, priorizando algumas culturas em detrimento de outras. Além disso, reforçaram a ênfase comunitarista na relevância do pertencimento cultural como condição de possibilidade para as deliberações racionais acerca dos bens humanos. Neste sentido, tanto comunitaristas como multiculturalistas convergem na assertiva de que o florescimento humano se encontra atrelado à participação nas práticas de uma comunidade particular. Dessa forma, pode-se dizer que foi a partir dos desenvolvimentos teóricos de ambas perspectivas que se ampliou a compreensão acerca relações entre cultura, liberdade e racionalidade, de forma a reduzir algumas das tensões historicamente presentes em tal debate, e que, de certa forma, ainda continuam a incomodar muitos liberais igualitaristas.

Além disso, também é mérito dos liberais multiculturalistas terem conseguido desenvolver algumas propostas normativas que serviram de suplemento aos direitos humanos tradicionais, gerando, assim, uma maior igualdade de oportunidades para as diversas minorias culturais presentes no interior dos Estados multiculturais. Isso porque direitos como os de autogoverno têm servido para descentralizar o poder e potencializar a participação democrática, algo crucial para a proteção das minorias. E mais, foi através de tais autores que se ampliou as discussões acerca do reconhecimento da importância de

diálogo democrático, o que tem levado muitas culturas a assimilarem o falibilismo como elemento político crucial para a estabilidade entre os povos.

Nestes termos, foi aprofundando o debate entre liberais e comunitaristas que delimitamos no segundo capítulo, o modelo de racionalidade de MacIntyre juntamente com o que entende por comunidade. Isto foi importante para, de um lado, desmistificar o rótulo muitas vezes atribuído injustamente ao filósofo escocês de que é um autor eminentemente conservador⁷²³. De outro, caracterizar adequadamente quais recursos conceituais possui a proposta sociopolítica de MacIntyre que a torna, segundo sua própria perspectiva, um modelo de sociabilidade superior ao ethos característico das sociedades complexas. Ainda neste contexto, pode-se dizer que caracterizar o modelo de racionalidade e comunidade de MacIntyre teve também como contribuição distingui-lo de outros autores intitulados de comunitaristas.

Sendo assim, em primeiro plano, caracterizar o modelo de racionalidade do filósofo escocês teve como ponto positivo apontar a alternativa de MacIntyre aos modelos de racionalidade hegemônicos no mundo contemporâneo, a saber: o universalismo e o relativismo corporificado no emotivismo contemporâneo. É a partir da proposta de MacIntyre que podemos vislumbrar algum tipo de alternativa que de fato coloque as diversas tradições em diálogo e, ao mesmo tempo, não recaia em algum tipo de entrave epistemológico oriundo de propostas que se posicionam além das próprias tradições ou daquelas que, no fundo, não atribuem qualquer critério de verdade às mesmas.

Sob outro plano, caracterizar o modelo de racionalidade das tradições teve como elemento contributivo esclarecer a importância que este dá ao contextualismo e ao falibilismo no aperfeiçoamento da racionalidade. Em outras palavras, MacIntyre constrói um outro tipo de universalismo pautado no seguinte raciocínio: estamos sempre inseridos em tradições, elas são o lócus através dos quais as questões fundamentais acerca da vida boa são colocadas, problematizadas, respondidas ou não. Portanto, é apenas por meio delas que poderemos encontrar alguma resposta que tenha algum conteúdo universal. E é na

⁷²³ Entre os injustos críticos de MacIntyre pode-se citar Stephen Holmes, que chega a argumentar que as “tendenciosas invocações da natureza social do homem que recorrem MacIntyre e Unger, contam com o antecedente quase literal de, entre outros, o panfletista protofascista Charles Maurras”. Cf. HOLMES, Stephen. **Anatomia del Antiliberalismo**. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p.15. Em resposta àqueles que o intitulam de conservador por sua retomada das comunidades aristotélico-tomistas como modelos da vida boa, MacIntyre assevera: “Poderão pensar que a conclusão a que me aproximo é que deveríamos tentar construir e aproximarmos de um mundo social mais antigo e tradicional. Mas, deixarei esta fantasia utópica para os conservadores”. Cf. MACINTYRE, Alasdair. Patients as Agents. In: SPICKER, Stuart F; ENGELHARDT, H. Tristram. **Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance, Philosophy and Medicine III**. Dordrecht; Boston: Reidel, 1977, p.209.

procura de tais respostas que devemos valorizar o encontro com a diferença, com a alteridade, na medida em que são nos encontros conflitivos, seja com habitantes de nossa própria comunidade ou com habitantes de outras tradições, que poderemos descobrir inadequações acerca do que acreditávamos ser o correto, bom, justo, etc.

Nestes termos, pode-se dizer que MacIntyre nos fornece uma importante lição de que qualquer filosofia ou forma de vida que quiser florescer e se aprimorar, não deve se furtar ao diálogo com o próximo. A abertura intelectual ao outro constitui uma condição de possibilidade para o amadurecimento de qualquer sujeito, tradição, comunidade, etc. Isso implica estabelecer uma ética do reconhecimento que tem como um de seus elementos centrais compreender o outro à luz do outro, ou seja, a tentativa de apreender a linguagem das outras tradições como se fossêmos habitantes nativos daquelas redes sociais. Em outras palavras, tradutibilidade implica compreensão de comportamentos, silêncios, gestos, entre outras questões. Desta forma, torna-se claro que, para MacIntyre, qualquer tradição que pretenda amadurecer suas práticas deve, necessariamente, partir do raciocínio de que o outro pode fornecer novos horizontes de significação que estariam velados caso não ocorresse o diálogo.

Sendo assim, emergem aqui duas contribuições relevantes de MacIntyre aos debates contemporâneos acerca do universalismo e do relativismo: primeiro, que se estamos sempre inseridos em tradições e estas são o lócus constitutivo da razão, não existem outras formas de acessarmos padrões neutros e universais fora delas. Segundo, se podemos modificar nossas compreensões do que acreditávamos ser a verdade até o momento através do diálogo com os outros, as formas de relativismo que não atribuem qualquer critério de verdade aos encontros dialógicos perdem qualquer sentido. Portanto, pode-se dizer que a partir de MacIntyre emerge uma renovada compreensão da importância das tradições para uma formação identitária sólida e um raciocínio prático saudável, na medida em que é por meio delas que ampliamos as potencialidades humanas.

E mais, torna-se claro que as perguntas fundamentais acerca da vida boa só podem emergir no seio de uma comunidade em que os bens fundamentais que regem tal sociabilidade estejam ostensivamente em debate. Em contraposição à modernidade liberal, fica nítido, a partir das teorizações do filósofo escocês, que a política se encontra intrinsecamente atrelada à ética, ou seja, cidadania não pode estar desvinculada de uma ética das virtudes. Isso significa dizer que devemos desinflacionar o procedimentalismo típico do modelo liberal contemporâneo através da retomada de uma educação das virtudes

corporificadas em pequenas comunidades éticas que ainda resistem aos imperativos sistêmicos do capital.

Além disso, ao retomar as redes sociais pautadas na ética das virtudes, MacIntyre acaba por fugir da miopia pessimista que permeia a contemporaneidade, de que não existem alternativas à ordem sociometabólica do capital. Sendo assim, deixa de lado as formas de participação política tradicionais e opta por uma participação cívica centrada numa política das virtudes. Isso tem como principal contribuição inserir a tradição aristotélico-tomista no seio dos debates políticos contemporâneos, geralmente focados em três tradições: liberal, marxista e republicana. Neste sentido, MacIntyre inverte as lógicas de pensamento tradicionais centradas no Estado moderno e suas estruturas burocráticas e aponta as formas de vida comunitárias como o lócus da vida boa, na medida em que entrelaçam ética e política de forma salutar.

Portanto, faz parte da estrutura teórica do filósofo escocês pensar a política a partir da moralidade pois, diferentemente de muitas tradições contemporâneas, a gênese das relações políticas deve ser fincada na pergunta acerca do que é a vida boa. Dessa forma, a educação moral adquire para MacIntyre uma relevância crucial, na medida em que é ela a base de uma comunidade saudável. Um bom raciocinador prático deve aprender a distanciar-se dos seus desejos mais imediatos por meio das virtudes e, assim, ordenar adequadamente os bens de sua vida, algo que só poderá fazer através da inserção nas práticas comunitárias, por meio das disciplinas daqueles já educados pelas virtudes e com vasta experiência. Isso implica dizer que os bens humanos devem ser escalonados em termos de importância não apenas individual, mas também coletiva. Emerge aqui uma nova e radical concepção de educação política pois, enquanto o liberalismo ensina as crianças e jovens que é normal e natural perseguir bens opostos⁷²⁴, MacIntyre torna claro que faz parte de uma boa formação moral aprender a distinguir que bens da vida são eminentemente incomensuráveis e quais deles devem ser recusados.

Sendo assim, longe dos modelos educacionais liberais típicos das sociedades complexas, MacIntyre aposta em uma educação das virtudes que propicie a seus aprendizes a interiorização de uma ética do reconhecimento da vulnerabilidade e dependência. Tal preocupação parte da urgente necessidade de se estabelecer um modelo de identidade superior ao modelo autorreferente moderno, visto como anterior à própria sociabilidade. Logo, na visão do filósofo escocês é necessário retomar um modelo

⁷²⁴ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Indiana: University Notre Dame Press, 1988, p.337.

identitário em que os animais humanos compreendam o quanto são dependentes uns dos outros, ou seja, o florescer humano encontra-se atrelado à vida em comunidade, na medida em que alguém fora desta carecerá necessariamente dos recursos morais, materiais e sociais imprescindíveis para enfrentar toda uma séria de incapacidades e vulnerabilidades inerentes à vida humana.

Assim, nota-se aqui uma concepção dos seres humanos como portadores de uma identidade animal, de forma que o cuidado dos demais torna-se fundamental para o cultivo e proteção de tais formas de vida. Aqui, a ênfase na alteridade e no papel dos demais no florescer humano implica confrontar diretamente a concepção atomística liberal moderna de que apenas atingir a idade da razão constitui elemento suficiente para dizer que alguém possui autonomia pois, para MacIntyre, a deliberação comunitária cotidiana contém um relevante papel na proteção contra os vícios que podem acarretar erros no raciocínio prático. Dessa forma, pode-se dizer que tal ênfase no reconhecimento da dependência constitui um ataque a uma característica do *self* liberal moderno, a saber: a de desinflacionar o papel da tradição ou da comunidade na constituição dos sujeitos.

Neste afã, pode-se dizer que, além da preocupação com a ética do reconhecimento da vulnerabilidade e dependência característica do aristotelismo-tomista, a ênfase de MacIntyre neste tipo de comunidade também tem como objetivo apontar a possibilidade de emergência de outra racionalidade política. Para o filósofo escocês, são nestes espaços que podem ser construídas formas de participação políticas amplamente diferentes das típicas do mundo liberal moderno. Isso porque, em tais redes sociais, todos são convocados a atuarem nas deliberações políticas e a justificarem suas práticas e argumentos perante os demais de maneira dialógica e ostensiva. Sendo assim, emerge aqui as bases para uma política das virtudes amplamente contrária aos modelos liberais contemporâneos, na medida em que é fundada em uma democracia direta, onde todos têm espaço na esfera pública e nas principais instituições da comunidade. Além disso, torna-se relevante observar que, a partir de tal proposta, MacIntyre estabelece as bases para uma micropolítica da resistência contra inúmeras formas de violência implementadas por estruturas poderosas como, por exemplo, os mercados externos, a grande política parlamentar custeada pelo grande capital, entre outras.

Sendo assim, tendo em vista a preocupação do filósofo escocês em fortalecer as pequenas comunidades locais através da renovação da ética das virtudes, estabelecemos no terceiro capítulo as contribuições que a tradição liberal tem a oferecer a tal projeto por meio das teorizações do filósofo canadense Will Kymlicka. Isso porque, a partir de suas

propostas, tornou-se mais claro os avanços que alguns liberais têm feito no tocante a suplementar os direitos humanos tradicionais. Ou seja: pode-se dizer que a tradição liberal carrega o mérito de ter avançado em debates historicamente complexos, como são aqueles que permeiam as tensões entre cultura, liberdade e racionalidade. Nestes termos, tem-se que reconhecer que a preocupação de Kymlicka em acomodar as diferenças trouxe para os debates contemporâneos novos recursos conceituais que atualizaram a tradição liberal.

Reforçando a relevância do falibilismo para uma boa política da diferença, Kymlicka conseguiu desconstruir a crença de que as tradições socioculturais são engessadas e, portanto, o lócus da opressão. Antes, teve o mérito de demonstrar que as culturas societais são, na verdade, condição de possibilidade para a racionalidade deliberativa na medida em que fornecem uma série de opções significativas para seus membros. Nestes termos, a identidade de alguém não se encontra ancorada à sua realização individual como alguém anterior a todas as tradições, mas ao pertencimento, na medida em que é ele que gera novos horizontes de significação da vida. Isso porque pertencimento e distanciamento crítico não são incomensuráveis, ou seja, as pessoas devem poder ter a liberdade de se desenvolverem no interior de suas próprias culturas, distanciando-se e revisando seus fins quando considerarem necessário.

Além disso, torna-se relevante observar que foi partindo dos déficits dos Direitos Humanos tradicionais que Kymlicka gerou uma série de polêmicas em meio à própria tradição liberal ao propor Direitos Humanos diferenciados em função de grupo, mais especificamente: direitos de autogoverno para o que intitula culturas societais, direitos poliétnicos para os imigrantes e direitos especiais de representação para algumas minorias nacionais. Aqui, a contribuição reside em tentar, através de tais direitos, descentralizar e democratizar o poder político e social de um dado Estado multicultural. Isso, por si só, gera um novo relaxamento dos cânones liberais na medida em que, de um lado, o autogoverno potencializa a política interna das comunidades em relação à macropolítica centrada nos parlamentos. De outro, ao propor direitos específicos de representação de grupo para as comunidades nas principais instituições de um Estado multicultural, Kymlicka tem como objetivo ampliar o modelo de representação tradicional, no sentido de gerar mais oportunidades de participação política das minorias em relação às majorias. Isso, por si só, estabelece um novo marco em relação aos liberais igualitaristas que, representados por uma deusa da justiça vendada, acreditam que, por meio de princípios universais anteriores a toda e qualquer tradição, poderão resolver os impasses oriundos da diversidade cultural.

Ainda neste contexto, é importante frisar uma outra contribuição do filósofo canadense, a saber: desconstruir a ficção do liberalismo igualitarista de que o Estado é neutro e deve ser neutro no tocante à diversidade cultural. Corroborando a crítica de autores como MacIntyre, o filósofo canadense preocupa-se em denunciar o quanto as decisões governamentais em relação à língua, festividades, fronteiras, entre outras, são permeadas de parcialidade e fomentam, inevitavelmente, algumas culturas em detrimento de outras. Portanto, em contraposição aos liberais igualitaristas, Kymlicka posiciona-se a favor de que o governo discuta a fundo quais culturas devem ser apoiadas em alguns contextos específicos. Isso significa que a justiça, na concepção do filósofo canadense, não possui venda, tendo o Estado o dever de atuar para corrigir as desigualdades sistêmicas às quais muitas culturas foram submetidas.

Sendo assim, tem defendido como tarefa central dos Estados multiculturais a implantação de uma agenda de políticas públicas voltadas para o fomento do que Charles Taylor denominou “diversidade profunda”. Em outros termos, Kymlicka tem apontado para a necessidade de uma política do reconhecimento que tenha como base educar os cidadãos a reconhecerem o igual valor das inúmeras culturas, ou seja, que o “outro”, por mais diferente que seja, sempre terá algo de valioso a ensinar. Isso significa que, para o autor canadense, qualquer proposta de liberalismo que tenha como base garantir a unidade na diversidade, terá que propor algum tipo de ética que dê sustentação às suas propostas políticas.

Neste afã, em meio a proposta de Kymlicka, seguimos as orientações da própria filosofia de MacIntyre acerca da importância de se estabelecer um diálogo crítico entre tradições e, assim, testamos no quarto capítulo até que ponto a filosofia de Kymlicka consegue oferecer ou não uma plataforma adequada para o projeto de uma política das virtudes contemporânea esboçada em algumas comunidades locais. Em outras palavras: respondemos adequadamente à questão de saber se a tradição liberal possui ou não recursos conceituais suficientes que possam servir de guarda-chuva protetor da proposta aritotélico-tomista de Alasdair MacIntyre.

Para tanto, demonstramos inicialmente a comensurabilidade entre as teorias de Kymlicka e MacIntyre no tocante às relações entre cultura, racionalidade e liberdade. Isso porque, para ambos os autores, não há possibilidade de desenvolvimento de qualquer racionalidade fora do contexto das tradições. São as culturas societais que propiciam as condições de possibilidade para as avaliações críticas dos sujeitos acerca dos bens de suas vidas, ou seja, fornecem os horizontes de sentidos que tornam os sujeitos capazes de

deliberarem adequadamente sobre o valor dos bens humanos. É no interior de uma tradição, no aprendizado de suas práticas, que os sujeitos aprendem, através da justificação racional, a ordenar os bens de suas vidas em consonância com o bem comum.

Isto implica dizer que houve, na história das ideias políticas e sociais, uma certa distorção na caracterização que muitos filósofos fizeram do papel das tradições e culturas no tocante à liberdade e racionalidade pois, tanto para MacIntyre como para Kymlicka, qualquer tradição que esteja viva deve necessariamente permitir o constante diálogo crítico entre seus habitantes, o que pressupõe o seguinte esquema: em primeiro plano, a cultura emerge como o lócus através do qual tem-se início as problematizações das contingências da vida. Porém, para que tais problematizações avancem, são necessárias algumas liberdades, por exemplo a liberdade de consciência. E assim, a partir de tais questionamentos, aperfeiçoa-se a racionalidade.

Logo, pode-se dizer que, no âmbito de tais autores, a polêmica liberal-comunitarista acerca dos elos entre cultura, liberdade e racionalidade encontra-se, em grande medida, resolvida. Isso porque não faz parte do escopo de ambas as teorias pleteiar a defesa de comunidades opressivas e fechadas ao diálogo intercultural. Contudo, também não são defensores da implementação de valores modernos por meio da força a algumas culturas tidas como fechadas. Tanto para MacIntyre como para Kymlicka, algo deste tipo só poderia ter legitimidade em casos extremos.

Ainda neste contexto do confronto entre a proposta de Kymlicka e o projeto sociopolítico de MacIntyre, uma relevante contribuição da presente pesquisa foi ter demonstrado o quanto o direito de autogoverno, conforme defendido pelo filósofo canadense, é imprescindível para uma política das virtudes. Afirmar isto requer algumas razões: primeiro que uma comunidade virtuosa deve necessariamente ser autônoma na educação moral de suas crianças e jovens, o que requer autonomia política em deliberar acerca dos bens que seus habitantes acreditam serem os melhores para formar bons cidadãos. Sendo assim, uma comunidade aristotélico-tomista não pode ter suas pautas educacionais ditadas por órgãos externos à sua vida cultural, muito menos pelos mecanismos burocráticos do Estado moderno.

Além disso, se uma das preocupações de MacIntyre é pensar uma comunidade pautada no reconhecimento da vulnerabilidade e dependência dos seres humanos e não humanos, tal rede social deve possuir a liberdade de decidir livremente como distribuir seus recursos materiais, econômicos e sociais de forma a “dar a cada um segundo suas

capacidades, e a cada um, na medida do possível, de acordo com suas necessidades”⁷²⁵. Em outros termos, uma comunidade assim deve ter o poder de gerenciar suas políticas públicas de forma a cuidar primeiramente dos doentes, aflitos e incapacitados em alto grau, mesmo que isto implique muitas vezes ter de contrariar certos interesses políticos escusos oriundos muitas vezes dos parlamentos, como também do mercado global neoliberal. Além disso, uma comunidade com autogoverno encontra-se bem mais protegida contra os ditames das maiorias presentes em um Estado multicultural do que aquelas que não possuem tal direito.

Portanto, o direito ao autogoverno serve como blindagem contra muitos dos ataques do sistema sociometabólico do capital. Mas se trata de uma blindagem que não se restringe à proteção proporcionada pelo direito positivo em garantir que outros órgãos externos não afetem a vida das comunidades no tocante à distribuição de recursos materiais, econômicos e sociais. Isto porque é também o direito ao autogoverno, conforme defendido por Kymlicka, o responsável pelo fomento da participação política no interior das comunidades. Em outros termos, tal direito propicia as condições de possibilidade de uma democracia direta conforme tem defendido MacIntyre. Sem o direito ao autogoverno, os membros das comunidades têm suas participações cívicas reduzidas e terceirizada para outros atores instalados nas burocracias dos parlamentos, o que inviabiliza completamente a proposta de uma política das virtudes.

Diante do quadro exposto, uma outra contribuição emerge da presente pesquisa, a saber: demonstrar que o direito de autogoverno proposto por Kymlicka não entra em conflito com as teses de MacIntyre acerca da tolerância e intolerância. Afirmar isto implica dizer que as comunidades prescritas pelo filósofo escocês compartilham de certos ganhos iluministas como, por exemplo, a justificação racional das práticas e, portanto, no tocante à tolerância, não há tensão com a proposta de liberalismo conforme esboçado por Kymlicka, mesmo que algumas redes sociais virtuosas atuem sob o que MacIntyre denomina intolerância justificada. Aqui, é preciso reconhecer que é devido ao grau de tolerância presente na proposta de Kymlicka que se tem uma plataforma que serve de guarda-chuva das comunidades que MacIntyre prescreve.

Nestes termos, pode-se dizer que, mesmo que em alguns contextos, algumas comunidades virtuosas necessitem ser intolerantes para com aqueles que fogem aos padrões da racionalidade; tal postura não as torna inimigas do liberalismo conforme

⁷²⁵ MARX APUD MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues*. Chicago, Open Court, 1999, p.130.

esboçado por Kymlicka. Isto implica dizer que o Estado não tenderá a perseguir ou punir qualquer destas redes sociais, pois apenas em casos extremos isto seria permitido. Tal postura possui uma excelente justificação por parte de Kymlicka: primeiro que, assim como MacIntyre, o filósofo canadense desconfia das intervenções estatais no âmbito das relações culturais, uma vez que o discurso da neutralidade do Estado em meio à diversidade cultural não passa de uma ficção com consequências desastrosas. Logo, em vez de endossar a ingerência do Estado em meio aos conflitos culturais, é algo recorrente nos escritos do filósofo canadense que o diálogo intercultural é sempre o melhor caminho a ser tomado na construção de uma política da diferença.

Neste contexto, torna-se interessante observar que existe aqui uma congruência entre a postura de um liberal como Kymlicka e um aristotélico-tomista como MacIntyre em reconhecerem a relevância do diálogo entre tradições, o que implica dizer que os ganhos iluministas como a liberdade de consciência e a justificação racional das práticas são absorvidas por ambas as posturas. E é justamente preocupado com a qualidade dos debates e diálogos entre povos e culturas diferentes que Kymlicka propõe uma plataforma de reconhecimento que vai além do próprio modelo de racionalidade das tradições proposto por MacIntyre. Isso porque enquanto a proposta do filósofo escocês centra-se, em grande medida, na confiança da tradutibilidade entre culturas diferentes, Kymlicka preocupa-se em assegurar a solidariedade e estabilidade social até mesmo em contextos nos quais a tradutibilidade tornou-se impossível.

Em outros termos, Kymlicka encontra-se preocupado em garantir que comunidades radicalmente diferentes da proposta de MacIntyre, o que inclui aquelas culturas locais fechadas, possam ser respeitadas e reconhecidas por outras comunidades e, ao mesmo tempo, convencidas da importância do diálogo com a alteridade. Para tanto, propõe um modelo educacional que cultive três virtudes cívicas cruciais para a formação de um bom cidadão intercultural, a saber: a virtude do espírito público que consiste em desenvolver nos cidadãos “a disposição de expor de forma inteligível e com franqueza, as próprias opiniões e a fazer disto, o fundamento de uma política da persuasão, em vez de uma política da manipulação ou coerção”⁷²⁶.

Uma segunda virtude importante é caracterizada pelo filósofo canadense de “senso de justiça”, e tem como objetivo crucial cultivar nos cidadãos o reconhecimento da necessidade de se corrigir as injustiças sociais para com as diversas minorias. Somada a

⁷²⁶ KYMLICKA, Will. **Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.296.

esta, emerge a virtude da civilidade, que consiste em ensinar os cidadãos a valorizarem a diferença, evitando, assim, a discriminação dos demais. A partir de tal virtude espera-se que os cidadãos atuem politicamente para que os “outros” possam ter as mesmas oportunidades de participação nas instituições da sociedade civil. Portanto, se tais virtudes são cruciais para a formação de um sujeito intercultural, isso significa dizer que todas as comunidades pertencentes a um Estado multicultural devem aceitar que suas crianças e jovens sejam por algum tempo educadas pelos colégios públicos, pois tal educação propiciará uma abertura intelectual nos membros das mais diversas culturas para o diálogo intercultural, inclusive aquelas culturas mais distantes do modelo comunitário de MacIntyre.

Tem-se aqui um modelo de sujeito que ao mesmo tempo que se reconhece como pertencente a uma tradição, possui qualidades reflexivas que o tornam multitradicional, algo crucial para a manutenção da estabilidade social em Estados constituídos por comunidades autogovernadas. Logo, pode-se dizer que o sujeito intercultural cunhado por Kymlicka é imprescindível para a manutenção da proposta sociopolítica de MacIntyre, na medida em que é característica central de tal sujeito reconhecer o valor da diferença, mesmo que não possa traduzir a linguagem do outro nos seus próprios termos. Neste sentido, pode-se dizer que Kymlicka prepara um terreno no qual intradutibilidade cultural não significa instabilidade social ou falta de unidade.

Dessa forma, diante do quadro exposto, torna-se claro o quanto algumas propostas de Kymlicka – como, por exemplo, o direito de autogoverno e o conceito de cidadão intercultural – são imprescindíveis para a manutenção da proposta comunitária de MacIntyre. Porém, tais constatações ainda não caracterizam a principal contribuição da presente pesquisa. Aqui, a contribuição central foi ter, por um lado, demonstrado o quanto ambas as tradições contêm déficits teóricos relevantes para a viabilidade prática de tais propostas, e de outro, propor algumas soluções. Isso porque, mesmo que a proposta de Kymlicka de se garantir autogoverno para as comunidades seja relevante para uma política das virtudes, sua defesa de direitos de representação específicos em função do grupo contém sérios entraves que afetam diretamente a eficiência do autogoverno. Neste afã, pode-se dizer que no caso de MacIntyre, para um autor que defende enfaticamente a tradição aristotélico-tomista encarnada em inúmeras comunidades locais espalhadas pelo globo terrestre, falta-lhe uma teoria dos direitos das minorias que seja congruente com sua tradição de pesquisa racional, mais especificamente alguma proposta que torne mais claro

que modelo de Estado, esfera pública e direitos seriam necessários para manutenção de tais formas de vida.

Portanto, diante de tais déficits, propiciamos novos recursos que estão para além dos modelos propostos. Isso porque, no caso de Kymlicka, apelar aos parlamentos liberais por meio da garantia de vagas reservadas exclusivamente para representantes das comunidades locais não garante que tais “povos” sejam de fato ouvidos. Sabe-se que, em boa parte do mundo, o modelo de representação tradicional ancorado nas burocracias parlamentares tem sido alvo de lobbies de grandes grupos econômicos que deturpam e destroem a concepção de bem comum de muitas comunidades por meio de leis injustas e propagandas enganosas acerca destas. Ao mesmo tempo, é preciso observar que, se mesmo com tais “avanços liberais”, as comunidades ainda continuam vulneráveis ao poder corrosivo do capital, se deixadas sozinhas (sem outros mecanismos democráticos de proteção), ancoradas apenas na resistência proporcionada pela ética das virtudes, serão destruídas mais rapidamente.

Isso porque, diante dos inúmeros exemplos proporcionados pelos excelentes estudos de Saskia Sassen e Vandana Shiva, pode-se dizer que as comunidades pautadas pela ética das virtudes estão mais do que nunca em risco de extinção, até mesmo em países com alguma tradição liberal relativamente consolidada, com uma Carta Magna constitucional legitimada e instituições em grande medida sólidas, como é o caso dos Estados Unidos e do Brasil. Sendo assim, foi necessário ultrapassar a proposta de ambos os autores por meio de uma suplementação que manteve elementos importantes e positivos defendidos por Kymlicka, como o direito de autogoverno e o fomento de cidadãos interculturais, ao mesmo tempo em que superamos seus déficits no tocante ao direitos de representação específicos em função de grupo, estabelecendo, assim, as bases para a ampliação de alguns pontos que MacIntyre não desenvolveu profundamente ao tratar de sua política das virtudes, como é o caso das relações entre Estado e comunidade, esfera pública e participação cívica.

Portanto, propomos o que denominamos de democracia intercultural e demonstramos que esta pode ser o melhor suporte de suplementação para o debate liberal-comunitário acerca das minorias. Isso porque, superando os problemas típicos do modelo de representação tradicional centrado nos parlamentos, que até certo ponto inviabilizam o que Kymlicka propõe como direitos de representação específicos em função do grupo, a proposta de democracia intercultural radicaliza o processo de participação cívica, dando um maior potencial de voz ao autogoverno em meio as lutas por reconhecimento.

Neste afã, pode-se dizer que existe aqui um entrelaçamento entre três formas de democracia, a saber: a representativa, a participativa e a comunitária. Procura-se, assim, reposicionar o campo político por meio do fortalecimento dos microespaços de participação cívica, já que em tais locais as decisões coletivas assumem um papel preponderante. E mais, tal fato implica o reconhecimento de que é a deliberação racional a melhor proteção contra possíveis erros políticos. Além disso, faz parte da radicalidade da democracia intercultural criar fóruns públicos que, atrelados ao direito de autogoverno comunitário, geram condições para que as tradições possam dialogar, o que por si só descentraliza o poder dos parlamentos, na medida em que convoca todos os cidadãos das mais diversas comunidades, inclusive aqueles sentados nos parlamentos, a justificarem racionalmente suas posturas perante a esfera pública.

Ainda neste contexto, é relevante frisar que fortalecer fóruns públicos não só horizontaliza as relações políticas, mas também desinflaciona o monopólio do Estado no tocante à diversidade cultural. Isso significa dizer que muitos dos princípios de justiça necessários para regular a vida das diversas culturas serão construídos em meio à própria concretude. Cria-se, assim, o ambiente necessário para o fortalecimento do que MacIntyre tem intitulado de racionalidade das tradições, na medida em que é através do diálogo intercultural que pode emergir o universal. Propicia-se, então, uma nova forma de participação que está para além dos parlamentos e mais resistente às seduções e violências do sistema sociometabólico do capital.

Sendo assim, pode-se dizer que, através da proposta de democracia intercultural, potencializa-se a defesa de Kymlicka de se garantir o autogoverno às comunidades, ao mesmo tempo em que se intensifica o diálogo entre estas por meio dos fóruns públicos, algo crucial para a formação e atuação do que intitula sujeito intercultural. Além disso, ao descentralizar o poder criando novos equilíbrios entre as democracias representativas, participativa e comunitária, a presente proposta corrige o déficit de Kymlicka no tocante aos entraves característicos das representações específicas em função de grupo centradas nos parlamentos e instituições centrais do Estado.

Portanto, emerge aqui um modelo híbrido que não descarta ganhos liberais apontados por Kymlicka. Antes, tende a somar no intuito de gerar a plataforma necessária para a proteção e manutenção do projeto sociopolítico de MacIntyre. Isso porque, se a intenção do filósofo escocês é proteger as redes sociais pautadas nas virtudes, o direito ao autogoverno é fundamental na medida em que potencializa a participação política interna das comunidades e gera, por si só, novas formas de democracia direta. Além disso, é

através dos fóruns públicos em que todas as comunidades são chamadas a justificarem racionalmente suas posturas que se transcende os entraves das representações típicas dos parlamentos, dando voz às minorias ao mesmo tempo que se potencializa a racionalidade das tradições.

Logo, pode-se concluir que a proteção das formas de vida ancoradas na política das virtudes passa necessariamente pela ampliação dos recursos oferecidos pela tradição liberal, como é o caso do direito ao autogoverno e de sua política do reconhecimento intencionada na construção de um sujeito intercultural. Tais mecanismos precisam estar acoplados ao que chamamos de democracia intercultural, na medida em que através desta descentraliza-se o poder, dando voz às comunidades; reduz-se a influência do Estado em meio as tensões culturais; cria-se o ambiente necessário para a definição dos princípios de justiça necessários para a boa convivência entre os povos; protege-se melhor as comunidades das violências implementadas pelas economias de mercado. Neste afã, é necessário reconhecer que, sem uma democracia intercultural, tanto a tradição liberal continuará deficitária na proteção das minorias como também não haverá possibilidade de sobrevivência das redes sociais pautadas na ética das virtudes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ, Margarita Mauri. Autoridad y Tradición. IN: MAURI, Margarita et al. (Org). **Crisis de Valores: Modernidad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.07-21.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Vol. 5. São Paulo: edições Loyola, 2004.
- APPIAH, Kwane Anthony. **Na Casa de Meu Pai**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- ARRIOLA, Claudia. **Tradición, Universidad y Virtud: Filosofía de la Educación Superior en Alasdair MacIntyre**. Navarra: EUNSA, 2000.
- BAUMAN, Zigmunt. **In Search of Politics**. Cambridge: Polity Press, 2000.
- BARBER, Benjamin. **Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age**. Califórnia: University Califórnia Press, 2003.
- BARCELÓ, Rafael Ramis. **Derecho Natural, História y Razones para actuar**. Madrid: Dykinson, 2012.
- BECK, Ulrich. **Risk Society: Towards a New Modernity**. Califórnia: Sage Publications, 1992.
- BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **La Individualización**. Barcelona: Paidós, 2003.
- BELLATI, Matteo L. **Quale Multiculturalismo? I termini del dibattito e la prospettiva di Will Kymlicka**. Milano: Vita e Pensiero, 2005.
- BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- BICAS, Mara. Democracia Aymara Andina: *Taypi* y Diversidad Deliberativa para una Democracia Intercultural. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. **Demodiversidad: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**. Ciudad de México: Akal, 2017, p.629-658.
- CANDAU, Educación Intercultural Crítica – Construyendo Caminos. IN: WALSH, Catherine (Org). **Pedagogías Decoloniales – Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Abya Yala, 2013, p.144-161.
- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Editora Unimarco, 1999.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Comunitarismo, Liberalismo e Tradições Morais em Alasdair MacIntyre. In: OLIVEIRA, M. A. de; ALVES, Odílio S.; SAHD NETO, L. F. **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003. p.287-310.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Comunitarismo, política das virtudes, democracia radical e revolução em Alasdair MacIntyre: notas de um estudo exploratório. In: Daniel Tourinho Peres. (Org.) **Justiça, Virtude e Democracia**. Salvador, BA: Quarteto Editora, 2006, p.125 – 150.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2013.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Política de quem? Qual comunidade?. **Revista Síntese**, Belo Horizonte: V. 41, n.131, 2014, p.415-439.

CARDOSO, Flavia. **O Território como mercadoria: O caso da comunidade ribeirinha Beira-Rio em São José dos Campos**. São Paulo: [2017]. Disponível em: <<https://pt.linkedin.com/pulse/o-territ%C3%B3rio-como-mercadoria-caso-da-comunidade-em-s%C3%A3o-flavia-cardoso>> Acesso em: 05/05/2018.

CASALS, Neus Torbisco. **Group Rights as Human Rights**. Dordrecht: Springer, 2006.

CONTRERAS, Francisco J. Derechos colectivos, libertad individual y mitología comunitarista en Will Kymlicka. In: ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier. (Org). **Una Discusión sobre Derechos Colectivos**. Madrid: Dykinson, 2001, p.135-156.

D'ANDREA, Thomas D. **Tradition, Rationality and Virtue – The Thought of Alasdair MacIntyre**. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing, 2006.

DALY, Markate. **Communitarianism: a new public ethics**. Belmont: Wadsworth, 1994.

DE LA FUENTE, Oscar Pérez. **Pluralismo Cultural y Derechos de las Minorías**. Madrid: Dykinson, 2005.

DIAS, Maria Clara. Perfeccionismo e o princípio kantiano do respeito universal. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. (Org). **Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p.123-132.

DIAZ, Francisco Javier de la Torre. **El Modelo de Diálogo Intercultural de Alasdair MacIntyre**. Madrid: Dykinson, 2001.

DIAZ, João César. **Em Paraty, caçaras são expulsos de condomínio de alto padrão**. Rio de Janeiro [2018]. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/em-paraty-cacaras-sao-expulsos-por-condominios-de-alto-padrao>. Acesso em: 05/05/2018.

DWORKIN, Ronald. **Taking Rights Seriously**. Cambridge: Havard University Press, 1978.

DWORKIN, Ronald. **A Matter of Principle**. Cambridge: Havard University Press, 1985.

DWORKIN, Ronald. **Is Democracy Possible Here?**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

EISENBERG, Avigal; SPINNER-HALEV, Jeff. **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ELVIRA, Joan Carles. Práctica de la Virtud e Ideal Ilustrado. In: MAURI, Margarita el al. **Crisis de Valores: Modernidad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.23-56.

ETZIONI, Amitai. **La Tercera Via hacia a una Buena Sociedad. Propuestas desde el comunitarismo**. Madrid: Trotta, 2001.

ETZIONI, Amitai. **La Dimensión Moral**. Madrid: Ediciones Palabra, 2007.

FIGUEIREDO, Lúdia. **La Filosofía Narrativa de Alasdair MacIntyre**. Navarra: EUNSA, 1999.

FORST, Rainer. **Contexts of Justice**. California: University of California Press, 2002.

FRIED, Charles. **Modern Liberty and the Limits of Government**. New York: Norton & Company, 2007.

GALEANO, Eduardo. **Open Veins of Latin America**. New York: Monthly Review Press, 1997.

GAGNON, Bernard. **La Philosophie Morale et Politique de Charles Taylor**. Quebec: Les Presses de Université Laval, 2002.

GRAY, John. **Two Faces of Liberalism**. New York: Blackwell, 2000.

GÓMEZ, Manuel Herrera. **Liberalismo versus Comunitarismo: Seis voces para un debate y una propuesta**. Navarra: Aranzadi, 2007.

GONÇALVES, Isabel Cristina R. Hipólito. **Lei Natural e Natureza Humana na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2018.

GUTTMAN, Amy. **Democratic Education**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1998.

HELLER, Patrick; ISAAC, Thomas. The Politics and Institutional Design os Participatory Democracy: Lessons from Kerala, India. In: SANTOS, Boaventura de S. **Democratizing Democracy: Beyond the liberal democratic canon**. New York: Verso, 2007, p.405-443.

HOBBSAWM, Eric. **Nations and Nationalism since 1780**. 2ª Ed, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HOLMES, Stephen. **Anatomía del Antiliberalismo**. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

IZQUIERDO, David Lorenzo. **Comunitarismo contra Individualismo: Una Revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre**. Aranzadi, 2007.

JAEGGI, Rahel. Repensando a Ideologia. **Revista Civitas**, Porto Alegre, Vol. 08, n. 01, 2008, p.137-165.

KINCHELOE, Joe L; STEINBERG, Shirley R. **Repensar el Multiculturalismo**. Barcelona: Octaedro, 1999.

KYMLICKA, Will. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

KYMLICKA, Will. **Ciudadania Multicultural**. Barcelona: Paidós, 1996.

KYMLICKA, Will. Derechos Individuales y Derechos de Grupo en las Democracia Liberal. **Isegoría**, Madrid: V.13, 1996, p.05-36.

KYMLICKA, Will. **Contemporary Political Philosophy**. 2ª edição, Oxford: Oxford University Press, 2002.

KYMLICKA, Will. **Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KYMLICKA, Will. **La Política Vernácula: Nacionalismo, Multiculturalismo y Ciudadania**. Barcelona: Paidós, 2003.

KYMLICKA, Will; STRAEHLE, Christine. **Cosmopolitismo, Estado-Nación y Nacionalismo de las Minorías**. México D.F: UNAM, 2003.

KYMLICKA, Will. Multicultural States and Intercultural Citizens. **Theory and Research in Education**, London, Thousand Oaks and New Dehli: Sage Publications, Vol 1(2), 2003, p.147-169.

KYMLICKA, Will. **Estados, Naciones y Culturas**. Córdoba: Almuzara, 2004.

KYMLICKA, Will. **Fronteras Territoriales**. Madrid: Trotta, 2006.

KYMLICKA, Will. **Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

KYMLICKA, Will. **Las Odisseas Multiculturales – Las Nuevas Políticas Internacionales de la Diversidad**. Barcelona: Paidós, 2009.

KYMLICKA, Will. Multiculturalism: Success, Failure, and the Future. Washinton, DC: **Migration Policy Institute**, 2012, p.01-37.

LLANOS, Maria L. Suárez. **La Teoria Comunitarista y la Filosofía Política**. Madrid: Dykinson, 2001.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia IV**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LINERA, Álvaro García. Democracia Liberal vs Democracia Comunitaria. IN: WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García; MIGNOLO, Walter. **Interculturalidad, Descolonización del Estado y del Conocimiento**, Buenos Aires: Del Signo, 2006, p.71-82.

LINHARES, João Caetano. **O Teste Histórico-Dialético das Tradições de Pesquisa Racional na Filosofia de Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2014.

LUTZ, Christopher S. **Tradition in the Ethics os Alasdair MacIntyre: relativism, thomism, and philosophy**. New York: Lexington Books, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. **Recent Political Thought**. In: THOMPSON, David. *Political Ideas*, London: Whatts, 1966, p.180-190.

MACINTYRE, Alasdair. Patients as Agents. In: SPICKER, Stuart F; ENGELHARDT, H. Tristram. **Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance, Philosophy and Medicine III**. Dordrecht; Boston: Reidel, 1977, p.197-212.

MACINTYRE, Alasdair. Poetry as political philosophy: Notes on Burke and Yeats. In: Bell, V. & Lerner, L. (eds). **On Modern Poetry: Essays presented to Donald Davie**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1988, p.145-158.

MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**. Indiana: University Notre Dame Press, 1988. (Ed. Brasileira: **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 2001).

MACINTYRE, Alasdair. “Después de Tras la virtud.” (Entrevista). STORK, Ricardo Yepes. Traduzida por José Luis del Barco. Revista **Atlântida** 1 (4), 1990, p.87-95.

MACINTYRE, Alasdair. **Three Rival Versions of Moral Enquiry**. Indiana: University Notre Dame Press, 1990.

MACINTYRE, Alasdair. A partial response to my critics. In Horton, J. & Mendus, S. (eds). **After MacIntyre**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p.283-304.

MACINTYRE, Alasdair. **A Short History of Ethics**. New York: Macmillan Publishing Company, 1996.

MACINTYRE, Alasdair. ‘Politics, Philosophy and the Common Good’. IN: Kelvin Knight (Org.) **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p.235-252.

MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues**. Chicago: Open Court, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. Nietzsche ou Aristóteles?. In: BORRADORI, Giovanna. **A Filosofia Americana – Conversações**. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p.189-208.

MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. 3ª ed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007. (Ed. Brasileira: **Depois da Virtude**. Trad. Jussara Simões; Revisão Hélder B. A. de Carvalho. Bauru, SP: EDUSC, 2001).

MACINTYRE, Alasdair. **Marxismo y Cristianismo**. 1ª ed. Granada: Nuevo Inicio, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. How Aristotelian can become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia. IN: BLACKLEDGE, Paul; KNIGHT, Kelvin. **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2011, p.11-19.

MACINTYRE, Alasdair. Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be. IN: BLACKLEDGE, Paul; KNIGHT, Kelvin. **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2011, p.307-334.

MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

MACHURA, Piotr. MacIntyre's Radical Intellectualism: The Philosopher as a Moral Ideal. IN: KNIGHT; BLACKLEDGE, **Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia**. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008, p.121-138.

MADRIAGA CÉSAR, Manuel Garcia de. **La Crítica ao Concepto Liberal de Justiça en la Filosofia de Alasdair MacIntyre**. Tese (Doutorado em Filosofia) Universitat Complutense de Madrid, Madrid, 2002.

MALDONADO, Daniel B. **La Constitución Multicultural**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2006.

MALETTA, Sante. **Biografia della Ragione: Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre – Con un contributo di Alasdair MacIntyre**. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007.

MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia e Representação**. São Paulo: Unesp, 2014.

MOCELLIN, Silvia. **Ripartire dalla “vita buona”- La lezione aristotélica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen**. Padova: Editrice Università di Padova, 2006.

MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. London: Verso, 1993.

MOTOKI, Carolina; MOTA, Jéssica; BARTABURU, Xavier. **O Levante das Comunidades Tradicionais**. Rio de Janeiro: [2018]. Disponível em:

<http://www.semanaon.com.br/conteudo/7342/o-levante-das-comunidades-tradicionais>.
Acesso em: 17/12/2018.

MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals & Communitarians**. Oxford: Blakwell, 1992.

OLIVÉ, Leon. **Multiculturalismo y Pluralismo**. Ciudad de México: Paidós, 1999.

OLIVEIRA, Nythamar de. Revisitando a Crítica Comunitarista ao Liberalismo: Sandel, Rawls e Teoria Crítica. **Revista Síntese**, Belo Horizonte: V.41, n.131, 2014, p.393-413.

PAREKH, Bhikhu. **Rethinking Multiculturalism**. London: Macmillan Press, 2000.

PERINE, Marcelo. Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. **Síntese Nova Fase**, vol. 19, nº 58, 1992, p.391-412.

PHILLIPS, Anne. **Multiculturalism without Culture**. Princeton: Princeton University Press, 2007.

RAMOS, Cesar A. A idéia de liberdade na filosofia política de Hegel. In: Francisco Moraes Paz. (Org.). **As Aventuras do Pensamento**. Curitiba: UFPR, 1993, p. 13-37.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAZ, Joseph. **Ethics in the Public Domain**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

REIS, Jorge R. dos; REIS, Suzéte da S. Capital Social e Participação Democrática no espaço local. In: HERMANY, Ricardo. **Empoderamento Social Local**. Santa Cruz do Sul: IPR, 2010, p.165-186.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento Ético e Virtudes**. São Paulo: Loyola, 2012.

RODRÍGUEZ, José Luis Exeni. La larga marcha de las autonomías indígenas en Bolivia: Demodiversidad Plurinacional en Ejercicio. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Mendes, José Manuel. (Org). **Demodiversidad: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**. Ciudad de México: Akal, 2017, p.601-627.

ROMÃ. Begõna. La Propuesta Comunitarista de A. MacIntyre. In: MAURI, Margarita et al. (Org). **Crisis de Valores: Modernidad y Tradición**. Barcelona: Editorial Europea Universitaria, 1997, p.57-82.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. Introducción. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. (Org). **Demodiversidad: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**. Ciudad de México: Akal, 2017, p.13-55.

SASSEN, Saskia. **Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

SHARKEY, R. Vertus. Communautés et politique: la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre. **Nouvelle Revue Theologique**, Paris: V.123, n.1, 2001, p. 62-87.

SHIVA, Vandana. **Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace**. Berkeley, Califórnia: North Atlantic Books, Barcelona: Paidós, 2006.

SHIVA, Vandana. **Water Wars: Privatization, Pollution, and Profit**. Berkeley, Califórnia: North Atlantic Books, 2016.

SOBOTTKA, Emil. Justiça e comunitarismo: entre utopia e ideologia. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de Oliveira; SOUZA, Draiton Gonzaga de. (Org). **Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p.591-598.

SOUSA, José Elielton de. **As Virtudes da Responsabilidade Compartilhada: Uma ampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2017.

PINNER, Jeff. **The Boundaries of Citizenship**. Londres: John Hopkins University Press, 1994.

TAYLOR, Charles. **Hegel and Modern Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

TAYLOR, Charles. **La Ética de la Autenticidad**. Barcelona: Paidós, 1994.

TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. 2º Ed, Cambridge: Harvard University Press, 1995.

TAYLOR, Charles. **Federalismo y Nacionalismo en Canadá**. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999.

TAYLOR, Charles. **Sources of the Self**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

THIEBAUT, Carlos. **Los Límites de la Comunidad**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

TORREL, Jean-Pierre. **Santo Tomás de Aquino, mestre espiritual**. 1ª edição, São Paulo: edições Loyola, 2008.

TRUCCO, Onelio. MacIntyre: Tradición y Política. **Portal: Producciones en Estudios Sociales**. ISSN 1667-7889, N° 1 (2000), p.29-45.

TULLY, James. **Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

VALADEZ, Jorge M. **Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies**. Boulder: Westview Press, 2001.

WALZER, Michael. **Spheres of Justice**. New York: Basic Books, 1983.

WEBER, Thadeu. **Ética e Filosofia do Direito**. Petrópolis: Vozes, 2013.

WEINSTOCK, Daniel. A Problemática Multiculturalista. In: RENAUT, Alain. **História da Filosofia Política – V – As Filosofias Políticas Contemporâneas (após 1945)**. Lisboa: Piaget, 2000, p.357-385.

YOUNG, Iris M. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

ZEGADA C, María Teresa. Bolivia: La democracia intercultural como síntesis de las diferencias. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. **Demodiversidade: Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas**, Ciudad de México: Akal, 2017, p.571-597.