

A crítica comunitarista de Charles Taylor à concepção liberal de liberdade (negativa)

Charles Taylor's communitarian criticism of the liberal view of (negative) freedom

Cesar Augusto Ramos¹
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Resumo

Pretendemos mostrar que a crítica comunitarista de Taylor à concepção liberal de liberdade (negativa) propõe uma nova forma de ver a liberdade da vontade (chamada de positiva). As teorias da liberdade negativa simplesmente se baseiam num conceito de oportunidade (*opportunity-concept*). Esse conceito não envolve a capacidade de realização, uma vez que se aplica à liberdade (negativa) como ausência de obstáculos, que se explicita como o poder de fazer isto ou aquilo sem se deparar com impedimentos externos, de ordem física ou legal, para o exercício desta ou daquela ação possível. A questão torna-se mais complexa com o conceito de realização (*exercise-concept*), mediante o qual a liberdade implica, essencialmente, autodeterminação e controle sobre a pessoa do agente e da sua ação e, portanto, possui um valor intrínseco de realização e não simplesmente instrumental. Sem abandonar a importância do valor liberal da liberdade do indivíduo, Taylor propõe uma nova forma de ver essa liberdade: ela não reside no exercício de opções indiferenciadas, mas no exercício efetivo de capacidades, mediante a satisfação de certos desejos qualificados como autênticos. Somos livres apenas se nós fazemos aquilo que realmente queremos, a partir de nossos verdadeiros desejos, não viciados por obstáculos internos, em particular pela não autenticidade de alguns deles.

Palavras-chave: liberdade, comunitarismo, liberalismo.

Abstract

We intend to show that Taylor's communitarian criticism of the liberal view of (negative) freedom proposes a new way of seeing the freedom of the will (which is called positive freedom). Theories of negative liberty simply rely on an opportunity-concept. This concept does not involve the capacity for realization, since it applies to (negative) freedom as the absence of obstacles, which becomes explicit as the power to do this or that without facing external,

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Rua Imaculada Conceição, 1155, Prado Velho, 80215-901, Curitiba, PR, Brasil. E-mail: cauramos@uol.com.br

physical or legal impediments, for the exercise of this or that possible action. The issue becomes more complex with the exercise-concept, whereby freedom essentially entails self-determination and control over the person of the agent and their action and, therefore, has an intrinsic value of achievement and not simply an instrumental one. Without neglecting the importance of the liberal value of individual freedom, Taylor proposes a new way of seeing this freedom: it does not reside in the exercise of undifferentiated options, but in the actual exercise of capacities through the fulfilment of certain desires that are defined as authentic. We are free only if we do what we really want on the basis of our true desires, not compromised by internal obstacles, in particular by the non-authenticity of some of them.

Keywords: freedom, communitarianism, liberalism.

Introdução

O pressuposto básico da filosofia política do liberalismo consiste em afirmar que as pessoas são livres para perseguirem suas próprias concepções do bem. Numa sociedade pluralista, na qual os cidadãos professam uma diversidade de formas de vida, o respeito pelo indivíduo como ser moral significa aceitar o princípio ético e político de que ele é uma pessoa plenamente livre para julgar o que considera essencial para a sua vida, na medida em que está em melhor posição para conhecer e seguir o seu próprio bem. Para a consecução desse fim, requer-se uma forma de liberdade adstrita à realização dos interesses e desejos dos indivíduos sem a interposição de impedimentos. Na opinião de Rawls, em uma sociedade bem-ordenada “os planos de vida dos indivíduos são diferentes, no sentido de darem preferência a diferentes objetivos, e as pessoas têm a liberdade para determinar o seu bem, sendo as visões dos outros consideradas apenas como orientações” (Rawls, 2002, p. 497). A capacidade que o indivíduo possui de eleger fins é decisiva, pois é essa prerrogativa que faz dele um agente ativo, um sujeito autônomo capaz de efetuar escolhas racionais e livres, e não simplesmente um produto do capricho das circunstâncias.

Taylor não rejeita, em nome de bens comuns, a concepção de vida livre individual que a modernidade consagrou, e que foi incorporada pelo ideário liberal. Contudo, para além da tendência hegemônica iluminista e racional na construção do ideário progressista presente na modernidade – da qual o liberalismo é herdeiro – e no afã de resgatar outra possibilidade, tanto do ponto de vista conceitual como histórico, Taylor afirma que é possível avaliar a importância do individualismo e da liberdade individual em outra perspectiva, a partir de um diagnóstico mais abrangente da modernidade. Se essa última se caracteriza pela “combinação ímpar de grandeza e perigo, de *grandeur et misère*”, o individualismo pode ser retratado como um mal-estar da modernidade – a despeito da dimensão positiva de se viver conforme um modo próprio de vida livremente escolhido de seguir convicções pessoais –, adquirindo, assim, um sentido negativo do fechamento narcisístico do sujeito ególatra no cultivo de si mesmo.²

² Junto com o individualismo, Taylor apresenta os outros dois mal-estares da modernidade: a razão instrumental, que reduz tudo ao cálculo utilitarista da eficácia máxima e da produtividade exponencial, em conformidade com soluções advindas da tecnologia, e, por fim, a alienação da esfera pública representa a consequência política dos dois anteriores em um mundo que se tornou centralizado e burocrático (cf. Taylor, 1999, p. 9-18).

A análise que Taylor empreende do individualismo moderno denota, assim, um duplo significado. De um lado, ele representa um ideal moral afirmativo da identidade, se interpretado na perspectiva da antropologia do expressivismo na busca de um eu autêntico. As conquistas da modernidade – a liberdade individual, a interioridade, a autoestima, a dignidade da pessoa, bem como o respeito (jurídico e moral) a essas conquistas – retratam um modo próprio de viver e podem ser avaliadas no caminho alternativo de uma hermenêutica expressivista. De outro lado, o individualismo pode se degenerar em um fenômeno paroxisticamente marcado pelo egoísmo e pelo narcisismo, como consequência deletéria de um “*self* pontual e desprendido” dos filósofos do Iluminismo. Esse *self*, liberado de ancoragens holistas, cósmicas, religiosas ou metafísicas oriundas da tradição, considera o ser humano como uma entidade individual desprendida, cujos atributos fundamentais – a reflexão, a interioridade e a liberdade – propiciam uma abordagem filosófica e científica do sentido de um eu moderno na sua radical autorreferencialidade. A consequente valorização de um sujeito livre que depende apenas de si mesmo, e que tem como o corolário moral a realização do indivíduo com base no controle ou domínio racional do seu eu, pode resultar na excessiva valorização da perspectiva antropológica, ética e política do individualismo exclusivo e excludente.

Uma compreensão mais abrangente do fenômeno humano, na análise de Taylor, procura contemplar não apenas o privilégio, até então concedido ao sujeito e à sua racionalidade autofundante, mas também a dimensão expressiva do sentimento. E um aspecto importante desse expressivismo repousa na ideia de que a diversidade dos desejos consiste em discriminá-los segundo o critério da autenticidade e da relevância do seu significado para a realização do sujeito. Portanto, outra linha interpretativa na análise do *self* e do sentido histórico na constituição da sua identidade com os modernos, e que permite uma interpretação comunitarista do valor da liberdade individual, pode ser restaurada.

Pretende-se, assim, na análise da crítica de Taylor à concepção liberal de liberdade negativa, apresentá-la em três momentos. Num primeiro momento, apontar para o caráter limitado dessa forma de liberdade na sua compreensão como mero “exercício de oportunidades”. Ao assumir um conceito de liberdade como realização, a crítica que o autor propõe não desmerece a perspectiva da liberdade individual como conquista da modernidade. Ela pretende apenas ressaltar que o individualismo pode ser compreendido no modo expressivista de sua manifestação – uma vertente do *ethos* da modernidade – que realça a dimensão do desejo e da vontade. Num segundo momento, a intenção é mostrar que, se o modo expressivista retrata a individualidade, ela requer procedimentos antropológicos e psicológicos de avaliação dos atos de escolha no exercício da liberdade que o indivíduo executa para a sua realização. Para Taylor, avaliações consideradas fortes são interpretadas como um bem qualitativamente significativo para a vida do indivíduo; de tal sorte que ser livre requer a capacidade de identificar e avaliar essas escolhas, mediante avaliações que retratam a autenticidade do desejo e o seu papel para a realização da liberdade.

Contudo, essa forma de avaliar contém o caráter intersubjetivo do espaço sociocultural e linguístico, no qual o indivíduo faz as suas escolhas e exerce a sua liberdade. A liberdade se realiza, portanto, na dimensão objetiva de relacionamentos intersubjetivos do intercâmbio social em formas dialógicas de reconhecimento ético – esse é o terceiro momento a ser mostrado. Nessa medida, na conjunção dessas duas faces, ela adquire o estatuto de uma configuração (*framework*) para o assentamento da identidade moral de um *self* livre. Cabe observar que a importância do aspecto social da liberdade, o qual é reconhecido e tem a anuência de alguns teóricos do liberalismo, não é suficiente para a constituição de um conceito unificado de liberdade. O que importa não é a mera constatação das influências

sociais, mas a forma intrínseca da conexão entre a liberdade individual, seja ela negativa ou positiva, e a dimensão social de pertencimento do indivíduo. Por fim, pretende-se mostrar que apenas o autogoverno e a participação política – na linha do republicanismo – podem criar as melhores condições políticas e legais para assegurar e sustentar uma forma de liberdade mais ampla, na perspectiva do comunitarismo.

O caráter limitado da liberdade (negativa) como “exercício de oportunidades”

Taylor critica a forma unilateral, abstrata e limitada do conceito de liberdade, sobretudo, a concepção de liberdade negativa na terminologia apresentada por Berlin e assumida pela tradição liberal. A liberdade negativa é definida em termos da ausência do poder de intervenção por parte dos outros, quer se trate de governos, de corporações, ou de pessoas privadas, de tal modo que cada indivíduo tem o direito de escolher, por sua própria disposição e interesse, aquilo que livremente deseja sem obstáculos ou interferências. Outro modo para definir a liberdade, ainda segundo a dicotomia consagrada por Berlin, consiste em compreendê-la como capacidade de autodeterminação do indivíduo, mediante a autonomia da sua vontade; razão pela qual ela é denominada de positiva porque indica a presença da vontade no exercício da sua liberdade de querer ou de fazer isto ou aquilo. Somente assim o indivíduo pode seguir seus anseios ou suas preferências racionais sobre como deve agir e viver, revelando o propósito de ser senhor de si mesmo e da sua ação. A liberdade positiva ocupa-se com a questão da origem ou da fonte de controle ou de interferência que tem a capacidade de determinar que alguém faça ou seja tal coisa e não outra. Essa concepção ressalta a liberdade como o poder de só obedecer a regras impostas pelo próprio sujeito, a qual foi, frequentemente, assumida pela tradição política da doutrina democrática.³

Se é possível afirmar que a preferência de Taylor pela liberdade positiva motiva a sua crítica à liberdade negativa, essa crítica, no entanto, não se atém à mera refutação do modo esquemático e, até mesmo caricato de representação do conceito de liberdade positiva, entendida simplesmente como autogoverno. Se for assim, essa forma de liberdade pode, em última instância, sugerir uma associação com o controle que entidades coletivas (a tribo, a raça, o partido, a Igreja ou o Estado) exercem sobre o indivíduo, com o objetivo de garantir valores políticos derivados de um ideal moral comunitário forte.

A crítica de Taylor é mais abrangente. O problema que o filósofo atribui às teorias da liberdade negativa é que elas “simplesmente se fiam num conceito de oportunidade (*opportunity-concept*) pelo qual ser livre é uma questão daquilo que podemos fazer, daquilo que está aberto a nós fazermos se temos a possibilidade de

³ Bobbio resume de modo claro essas duas posições sobre a liberdade: “Liberdade significa tanto a faculdade de realizar ou não certas ações quando não se está impedido por outros – pela sociedade ou pelo Estado; como o poder de só obedecer a outras regras as quais eu mesmo me impus. O primeiro sentido se encontra na doutrina liberal clássica segundo a qual ‘ser livre’ significa usufruir de uma esfera de ação, mais ou menos ampla, não controlada por órgãos do poder do Estado; o segundo sentido vem frequentemente da doutrina democrática segundo a qual ‘ser livre’ não significa não ter leis, mas tê-las apenas quando cada um se dá a si mesmo” (Bobbio, 1962, p. 105). Em outro texto, o mesmo autor traça o seguinte paralelo na comparação das duas formas de compreensão da liberdade: “a liberdade na tradição liberal é individualista e encontra sua plena realização na redução a termos mínimos do poder coletivo, personificado historicamente pelo Estado; a liberdade da tradição libertária é comunitária e se realiza plenamente apenas na máxima distribuição do poder social, de modo que todos participem dele em igual medida. A sociedade ideal dos primeiros é uma comunidade de indivíduos livres; a dos segundos é uma comunidade livre de indivíduos associados” (Bobbio, 1996, p. 72).

fazer algo ou não, para exercer essas opções” (Taylor, 1985a, p. 213). Esse conceito não envolve a capacidade de realização, uma vez que se aplica apenas à liberdade como ausência de obstáculos, e que se explicita como o poder de fazer isto ou aquilo sem se deparar com impedimentos externos de ordem física ou legal. “A intuição fundamental aqui é que a liberdade é uma questão de ser capaz de fazer tal coisa ou outra, de não encontrar obstáculos nas nossas ações, e não uma capacidade que devemos realizar” (Taylor, 1985a, p. 214). A força dessa concepção de liberdade está na simplicidade do seu enunciado com vistas àquilo que se deseja escolher ou fazer, ou seja, apenas se exige do indivíduo a oportunidade ou a possibilidade de agir de certo modo (que se diz livre) na ausência da interferência de obstáculos externos à sua ação para fazer ou deixar de fazer algo, em consonância com a liberdade de escolha para o exercício desta ou daquela opção.

Para Taylor, um conceito pleno de liberdade requer algo mais do que a mera ausência da interferência externa de outros ou da lei. Para alcançar esse conceito, é preciso analisar não só a ação do agente na perspectiva da sua oportunidade, mas também o próprio agente, seus desejos e capacidades mediante um procedimento de ordem qualitativa, que a teoria da liberdade negativa considera irrelevante. Se a ideia de liberdade nos incita pelo seu alto valor de atração, é preciso compreendê-la no conjunto das demandas e das motivações individuais significativas que explicam por que algumas escolhas, interesses e propósitos são mais altos ou mais expressivos que outros. Tal perspectiva envolve, necessariamente, o reconhecimento de diferenças qualitativas nos desejos e nos fins, e não a mera consecução de uma escolha, supostamente racional, com vistas àquilo que se deseja fazer de acordo com a opção mais oportuna ou adequada.

A questão torna-se, portanto, mais complexa se for introduzido o conceito de realização (*exercise-concept*), mediante o qual a liberdade implica, essencialmente, autodeterminação e controle sobre a pessoa do agente e da sua ação. Ela possui, portanto, um valor intrínseco de realização e não uma qualidade simplesmente instrumental. Nessa linha, uma plena concepção de liberdade (positiva) sustenta que “alguém é livre apenas na medida em que foi efetivamente determinado por si próprio, e dá a si mesmo forma à sua vida. O conceito de liberdade aqui é um conceito de realização” (Taylor, 1985a, p. 213).

O exemplo que Taylor fornece é bastante ilustrativo para mostrar a diferença entre a liberdade negativa, como o exercício de uma ação que é feita na ausência de impedimento ou obstáculo, e a liberdade como a realização de um fim segundo valores expressivos que realizam a nossa autonomia. Assim, podemos dizer que a instalação de um semáforo pela prefeitura municipal na esquina de minha casa restringe a minha liberdade, pois onde eu podia transitar livremente pelo cruzamento, apenas com o cuidado de evitar colisões, agora sou obrigado a parar no sinal vermelho e esperar o verde para poder avançar. Pode-se dizer que, do ponto de vista do conceito de liberdade negativa, houve uma restrição da liberdade; mas, do ponto de vista de uma política que organiza a circulação dos veículos, isso é irrelevante, uma vez que esse tipo de restrição é trivial e não afeta o valor do princípio da liberdade de locomoção das pessoas.

Contudo, a situação muda completamente quando alguém ou uma lei interdita a prática de um culto religioso que faz parte da minha fé. Nesse caso, entendo que ocorreu uma grave violação da minha autonomia. A interferência à liberdade está presente nos dois casos. Mas, enquanto no primeiro ocorre apenas uma restrição à comodidade de locomoção, no segundo, a interferência representa um ultraje ao importante valor moral da liberdade de culto. Por isso, conclui Taylor, “a liberdade não pode mais ser a ausência de obstáculos exteriores *tout court*, mas a ausência de obstáculos exteriores para uma ação significativa, para aquilo que é importante

para o homem” (Taylor, 1985a, p. 218). Na medida em que temos valores que são relevantes, a liberdade é um instrumento imprescindível para que tenhamos o necessário salvo-conduto para a realização da nossa vida. Por isso, o autor entende que o sentido de uma “concepção moderna da liberdade negativa, que concede valor para assegurar o direito a cada pessoa para se realizar do seu próprio modo, não pode se contentar com a noção simplista emprestada de Hobbes ou de Bentham” (Taylor, 1985a, p. 212). Se o conceito de liberdade como realização exige determinadas capacidades como autoconsciência e autocontrole, e se determinados obstáculos internos impedem o pleno exercício dessas capacidades, então nós não somos livres, malgrado a presença da liberdade negativa.

Quando isso acontece, quando, por exemplo, nos enganamos completamente, ou quando deixamos inteiramente de distinguir adequadamente as finalidades que perseguimos, ou quando perdemos o autocontrole, nós podemos perfeitamente fazer aquilo que queremos no sentido em que podemos identificar nossos próprios desejos, sem sermos livres; na verdade, isso pode fazer com que estejamos até mesmo fortificando a nossa não liberdade (Taylor, 1985a, p. 215).

O que Taylor propõe é que a tese da liberdade (positiva) como realização opera com a dimensão complexa dos desejos ou das motivações e, também, dos obstáculos, os quais podem ser tanto externos como internos, uma vez que a liberdade implica “consciência de si, compreensão de si, discriminação moral e autocontrole” (Taylor, 1985a, p. 215). Os obstáculos internos são também importantes, pois o simples fato de poder fazer aquilo que se quer fazer não constitui condição suficiente para ser livre. O indivíduo não é livre quando age por medo, ou motivado por uma falsa consciência, ou por fobias, etc. São exemplos de impedimentos internos que retiram a autenticidade e travam a autorrealização, a qual requer o compromisso com desejos verdadeiros oriundos de um *self* genuíno, na trilha do ideal romântico da autenticidade.

Taylor atribui a importância da dimensão de uma forma de autenticidade, chamada por ele de expressivista, a Rousseau, quando esse autor ressalta o valor do indivíduo com base no sentimento expressivo da sua existência que ele ostenta a partir do amor a si mesmo (*amour de soi-même*). Por isso, o conceito de liberdade autodeterminada de Rousseau – livre é quem decide por si mesmo aquilo que lhe concerne, a despeito das influências exteriores – desempenhou um papel decisivo na moral e na política para a posteridade. Herder também auxilia na difusão da autenticidade ao formular a ideia, presente no romantismo do seu tempo, de que “cada pessoa possui uma medida própria (*Jeder Mensch hat ein eigenes Mass*)”. Para esse pensador, nossa compreensão do eu não é puramente racional, pois depende de sentimentos que estão presentes na forma como acessamos o mundo.

O individualismo expressivo constituiu, destarte, uma das vertentes da cultura moderna, representado pelo romantismo, em contraste com o naturalismo iluminista da razão instrumental, de tal sorte que “o sujeito moderno já não se define apenas pela capacidade de controle racional desprendido, mas também por essa nova capacidade de autoarticulação expressiva – a capacidade que tem sido atribuída desde o período romântico à imaginação criativa” (Taylor, 1997a, p. 499-500). O ideal de autenticidade do expressivismo – a fidelidade para consigo mesmo – representa o desiderato de uma interpretação que não se opõe ao individualismo moderno, na medida em que ser fiel a si mesmo se traduz no ideal de ser coerente com a originalidade que cada sujeito possui, e o desejo de realizá-la do seu modo próprio. Por isso mesmo, a liberdade representa um valor altamente significativo para a consecução desse fim.

A avaliação (forte) na autenticidade dos desejos e o seu papel para a realização da liberdade

Sem cair no equívoco metafísico da presença de um eu mais elevado, que reprime as tendências de um eu inferior e vil, Taylor propõe outra base para discriminar desejos autênticos e desejos inautênticos, menos significativos. No contexto da linguagem das emoções, os desejos exprimem o sentido de que nossas escolhas estão vinculadas com a ideia de uma vida boa que almejamos. Essa percepção existencial, por sua vez, implica que nós temos

discriminações qualitativas dos desejos e dos fins, segundo os quais vemos alguns como mais elevados e outros como mais baixos, alguns como bons, outros desacreditados, outros ainda como maus, alguns como verdadeiramente vitais e outros triviais, e assim por diante. Este tipo de discriminação é uma parte essencial das articulações de nossas emoções (Taylor, 1985b, p. 65).

Na análise tayloriana, desejos assim definidos são qualificados de forma significativa mediante o recurso de uma “avaliação forte” (*strong evaluation*). Esse conceito, por sua vez, diz respeito

ao fato de que nós, sujeitos humanos, não somos apenas sujeitos a desejos de primeira ordem, mas, também, a desejos de segunda ordem, desejos acerca de desejos. Nós experienciamos nossos desejos e propósitos qualitativamente discriminados como elevados ou baixos, nobres ou ignóbeis, integrados ou fragmentados, significativos ou triviais, bons ou maus. Isto significa que experimentamos alguns de nossos desejos e metas como intrinsecamente mais significativos que outros: um conforto passageiro é menos importante do que a realização da vocação de uma vida inteira, nosso *amour-propre* é menos importante do que uma relação amorosa; enquanto experimentamos outros como maus, não apenas comparativamente mas de maneira absoluta: não desejamos ser movidos por vilanias, ou por um desejo infantil de impressionar os outros a qualquer custo (Taylor, 1985a, p. 220).

Taylor se inspira na teoria dos desejos de primeira-ordem e desejos de segunda-ordem de H. Frankfurt, ao dizer que concorda com esse autor no que se refere à ideia de que “a capacidade de avaliar desejos está vinculada ao nosso poder de autoavaliação, a qual, por sua vez, é uma característica essencial do modo como nós reconhecemos o agente como ser humano” (Taylor, 1985b, p. 16). Frankfurt apresenta uma forma criteriosa e original de pensar a liberdade da vontade. Para além da perspectiva do moralismo metafísico, e numa análise oposta à visão tradicional da liberdade negativa que considera a autonomia interna como algo irrelevante para a liberdade de ação, o autor reivindica o valor psicológico da vontade. Chega a dizer que a volição é a faculdade “mais pessoal e mais íntima” (Frankfurt, 1988, Preface, p. viii), uma vez que ela se relaciona diretamente com a experiência de nós mesmos na nossa capacidade de refletir, apreciar e julgar nossos desejos e crenças.

No exame da organização interna da vontade, o autor introduz a distinção entre desejos de primeira-ordem (*first-order desires*) e desejos de segunda-ordem (*second-order desires*) na estrutura da vontade. Desejos de primeira-ordem são aqueles que se referem a fazer ou não fazer uma coisa ou outra. Esse tipo de desejo, como o desejo de alimento, de repouso, de fazer (ou não) isto ou aquilo, etc., é compartilhado com os animais. Os desejos de segunda-ordem são aqueles que têm

por objeto os primeiros desejos, ou o desejo de outro desejo. Esses são específicos do ser humano na sua capacidade de avaliar os desejos de primeira ordem e de agir de acordo com essas avaliações. Além de querer, de escolher e de serem movidos a fazer isto ou aquilo, os homens querem também ter (ou não ter) certos desejos e motivações. Assim, nós temos desejos de primeira ordem (comer um doce, por exemplo), mas também de segunda ordem (posso desejar não comer o doce), em razão de avaliações sobre a conveniência do primeiro desejo (não como o doce por razões de saúde).

Distinção semelhante é empregada por Taylor ao propor “avaliações fortes e fracas”. As coisas importam para os agentes na medida em que eles atribuem “propósitos, desejos, aversões num sentido forte e original” (Taylor, 1985b, p. 99). A avaliação forte significa a capacidade que temos para elaborar “discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados” (Taylor, 1997a, p. 16-17). Desejamos determinados bens porque são bons por eles mesmos, de tal forma que a avaliação forte passa a ser definida a partir deles, e não segundo a medida do sujeito desejador.

Essa forma de realismo moral, presente na teoria tayloriana, merece ser destacada. Mas isso não autoriza censurar – a exemplo dos neoaristotélicos e neotomistas – o subjetivismo dos modernos em nome da objetividade dos bens. “Assim, ainda que eu me identifique com um desejo menos importante, ainda o considero como a expressão de mim mesmo, de sorte que eu não poderia perdê-lo sem alterar quem eu sou, perdendo algo da minha personalidade” (Taylor, 1985a, p. 221). Ao ressaltar o aspecto qualitativo de alguns desejos, Taylor pretende, também, se opor ao cálculo utilitarista na avaliação dos mesmos.

A tendência do utilitarismo tem sido a de eliminar as distinções qualitativas de valor sob o argumento de que eles representam percepções confusas das bases reais das nossas preferências, as quais são quantitativas. A esperança é que, uma vez eliminada a avaliação forte, estaremos habilitados a calcular (Taylor, 1985b, p. 17).

O homem possui a capacidade de avaliar os seus desejos com o objetivo de interpretá-los qualitativamente como algo que vale a pena para a vida, atribuindo-lhes uma dimensão valorativa forte para além da contingência da liberdade de escolha entre esta ou aquela alternativa, muitas vezes motivada por mero impulso. A posição de Taylor é, aqui também, de meio-termo. As avaliações fortes devem ser compreendidas numa dupla ancoragem: de um lado na verticalidade das experiências individuais e, de outro, no horizonte da realidade concreta da comunidade cultural e linguística que permeia os sujeitos.

Essa forma de avaliação ocupa-se com a estima de um bem que não é o resultado de uma simples preferência por um desejo qualquer, mas de um valor qualitativo diante de diferentes desejos, e cuja apreciação inclina a vontade a um bem fortemente avaliado e, por isso, autoriza uma interpretação de cunho normativo. Avaliações desse tipo não se reduzem à escolha de bens a partir dos desejos do agente, mas constituem uma dimensão necessária e irrenunciável da experiência humana. Elas podem, até mesmo, afetar a qualidade de vida e o projeto existencial dos indivíduos, que constroem a sua identidade em consonância com o papel que certos valores representam para eles de forma expressiva. Determinados bens são fortes porque retratam coisas que desejamos, e desejamos mediante uma avaliação que julgamos altamente significativa para nós.

Uma das características inerentes do ser humano consiste na capacidade que temos não só de desejar, mas, sobretudo, de avaliar o desejo e refletir sobre ele, discriminando aqueles que merecem uma avaliação mais forte – e para cuja realização necessitamos da liberdade – e outros que não são dignos da nossa aspiração. O exame da liberdade para Taylor requer, portanto, uma abordagem mais ampla, no sentido de retratá-la como um bem, uma configuração que reúne elementos que se referem à dimensão individual – com base em uma antropologia filosófica que possa representar o ideal expressivista de realização do indivíduo, e para o qual a liberdade individual constitui um instrumento indispensável – bem como elementos intersubjetivos.

Enquanto conceito de autorrealização, a liberdade implica a capacidade de distinguir diferentes motivações ou desejos. Portanto, falar de liberdade significa fazer referência a sentimentos subjacentes, e significa que existem finalidades que são mais ou menos importantes, uma vez que a “questão da liberdade ou da não liberdade está ligada com a frustração ou a realização das nossas finalidades” (Taylor, 1985a, p. 227). Na medida em que os homens são seres que visam à realização de fins, essa forma de avaliação (forte) permite estimar a importância dos propósitos e dos desejos, e a liberdade representa um aspecto essencial para a realização de um projeto de vida, ancorado no sujeito de forma expressiva.

Fazer o que se quer no sentido de seguir desejos compulsivos não é suficiente para determinar um conceito pleno de liberdade, uma vez que ela requer a realização de desejos “autênticos” com base em “distinções qualitativas”. Pelo contrário, estar submetido ao império de certas motivações, por exemplo, o medo irracional ou a raiva, constitui a negação da liberdade. Se alguém vive sob entraves e grilhões internos não é livre, e a sua responsabilidade deve ser avaliada nessa medida, pois o agir responsável tem por base uma avaliação forte. Mas isso exige do indivíduo autocompreensão e capacidade de clarividência. “Assim, podemos experimentar alguns desejos como entraves, porque os sentimos como não pertencendo a nós mesmos. E podemos senti-los como não pertencendo a nós porque percebemos que eles incorporam uma apreciação errônea da nossa situação e do que importa para nós” (Taylor, 1985a, p. 225).

O conceito de liberdade como realização requer, portanto, a ideia de que somos seres que perseguem fins e que, dentre os diversos desejos que almejamos, alguns são mais significativos, merecendo de nossa parte uma avaliação forte. Ser livre implica, no entendimento de Taylor, a capacidade de identificar e de avaliar de maneira adequada finalidades essenciais, bem como a aptidão para superar os obstáculos externos e internos (os desejos que são entraves) para a realização do agente, qualificado como sujeito autônomo, na perspectiva de um conceito mais abrangente de liberdade positiva.

O caráter intersubjetivo das avaliações fortes como base dialógica para a liberdade comunitarista

Diante dessas considerações, os defensores da liberdade negativa poderiam fazer uma concessão à tese que sustenta a presença de obstáculos ou impedimentos internos para a realização da liberdade, propondo uma “posição híbrida”. Nessa hipótese, argumentariam que o decisivo na concepção negativa de liberdade é a permanência do sujeito como árbitro final naquilo que diz respeito à sua liberdade de escolha diante da ausência de obstáculos, inclusive os de ordem interna, e que nenhuma autoridade exterior pode tomar o seu lugar. “Assim modificada, a liberdade

pode ser lida como a ausência de obstáculos internos ou externos em relação àquilo que eu verdadeira e autenticamente quero” (Taylor, 1985a, p. 222).

Taylor não aceita essa solução, ou seja, aquela que poderia admitir uma avaliação discriminatória do agente diante de obstáculos internos à liberdade de alguns desejos, uma vez que se desejam apenas aqueles que são verdadeiros, desde que o indivíduo seja o juiz. E a recusa desse argumento tem uma razão muito simples: a avaliação nem sempre aparece de forma transparente ao sujeito, permitindo um julgamento sem erros e com manifesta clarividência. “Os obstáculos internos não podem simplesmente ser confinados àqueles que o sujeito identifica como tais, de sorte que ele seja o árbitro final; pois é possível que ele possa estar profundamente enganado acerca de seus fins e daquilo que ele quer repudiar” (Taylor, 1985a, p. 228). Se as nossas finalidades mais significativas podem ser frustradas por nossos desejos, e quando esses desejos estão fundados de maneira clara sobre apreciações errôneas, nós consideramos que eles não nos pertencem e vivemos, assim, sob entraves e não somos livres.

Taylor entende que a dimensão expressivista na avaliação dos fins, bens e desejos que o indivíduo livremente escolhe requer o concurso intersubjetivo e dialógico do reconhecimento para a sua efetivação, ainda que essa escolha seja um atributo do próprio sujeito. Determinados valores, avaliados como fortes do ponto de vista individual, são também “nossos” valores, de tal modo que a nossa identidade passa a ser “modelada pelo diálogo com os outros de acordo ou em conflito com o reconhecimento que eles têm de nós mesmos” (Taylor, 1999, p. 54). Nesse espaço dialógico, as avaliações fortes podem ser discernidas como um valor que importa para o indivíduo, pois a sua pertinência moral e política é dada apenas pelo reconhecimento recíproco das ações que os sujeitos mutuamente reconhecem como expressivas ou significativas. Uma teoria que pretende levar em conta as condições sociais para a realização da liberdade como autonomia pessoal deve acatar a ideia de que o indivíduo só avalia e reconhece os verdadeiros valores reguladores de sua vida, na medida em que ele entra em interação com outros sujeitos, e que estes podem ajudar a reconhecer quais valores e bens merecem uma maior estima e quais retratam uma apreciação enganosa.

Para além da crítica simplista do eu dividido em duas dimensões – a parte mais alta ou verdadeira controlando a parte mais baixa e inautêntica – não se contesta a tese de que a avaliação é operada pelo indivíduo, bem como a capacidade de escolha. Mas, na medida em que a liberdade envolve autocontrole e autorrealização, e considerando que alguns desejos e motivações são mais elevados ou superiores do que outros, é possível admitir que as avaliações, mesmo quando exclusivamente individuais, nem sempre são perspicuas para o sujeito. Nessas circunstâncias, o indivíduo, ainda que dotado de um julgamento racional, pode se enganar ou ficar confuso sobre aquilo que realmente importa para a sua vida. Nem sempre ele é o melhor juiz de seus interesses e motivações, mesmo quando tem a si mesmo como referência derradeira no processo de julgamento das suas avaliações, pois essas não se limitam à dimensão monadológica dos desejos, mesmo que fortes e de segunda ordem. No argumento de Taylor, os bens que escolhemos, dentre eles a liberdade, não representam valores meramente subjetivos, mas retratam um pano de fundo moral objetivo presente nas instituições, na cultura e nas práticas dialógicas sociais de relacionamento, e estão ontologicamente ancorados na realidade social e são irredutíveis à autorreferencialidade dos desejos do sujeito. Eles são, necessariamente, afetados por relações intersubjetivas no espaço sociocultural no qual o indivíduo vive e se desenvolve.

Ora, na medida em que a linguagem representa a forma mais significativa da expressividade humana, a comunidade linguística representa o meio no qual o

indivíduo se reconhece, para manifestar a sua individualidade, liberdade e capacidade de avaliação de forma intersubjetiva. No vínculo comunitário das redes de interlocução, o homem pode expressar a sua originalidade e adquirir uma compreensão de si mesmo a partir de categorias de intercâmbio social, para além do espaço limitado de uma individualidade monadológica. “A linguagem é moldada e se desenvolve, principalmente, não no monólogo, mas sim no diálogo, ou melhor, na vida da comunidade de falantes” (Taylor, 1985b, p. 234). Esse modelo dialógico de relacionamentos intersubjetivos opõe-se ao modo atomista de pensar o sujeito, limitado à forma designativa e fragmentária de tratar a experiência linguística. Destarte, o *self* não pode descobrir e desenvolver de forma isolada a sua identidade, mas apenas em relações dialógicas com os outros.

A importância da ação dialógica na vida humana mostra a profunda impropriedade do sujeito monadológico das representações que emerge da tradição epistemológica. Não podemos compreender a vida humana simplesmente em termos de sujeitos individuais que criam representações por aí e respondem aos outros; e não podemos porque grande parte da ação humana só ocorre na medida em que o agente se compreende como parte integrante de um ‘nós’ e como tal se constitui a si mesmo [...] Isso significa que a nossa identidade nunca é definida tão somente em termos de nossas propriedades individuais. Ela também nos situa em algum espaço social (Taylor, 2000, p. 188-189).

Para a eficácia desse reconhecimento, “devemos ser capazes de nos ‘lermos’ uns nos outros, nossas disposições e nossos sentimentos devem estar potencialmente disponíveis no espaço público. Nossos desejos devem ser manifestos para os outros, para a comunidade potencial” (Taylor, 1997b, p. 86). Se o *self* é constituído, em parte, pela dimensão autorreferencial na leitura que o sujeito faz de si mesmo na sua autointerpretação, segundo avaliações fortes da expressividade do seu eu, essa atividade nunca é plena, pois “só se é um *self* no meio de outros. Um *self* nunca pode ser descrito sem referência aos que o cercam” (Taylor, 1997a, p. 53).

A condição autoavaliadora de cada um é, portanto, constituída mediante um complexo intercâmbio social de formas dialógicas de reconhecimento ético que constrói a identidade dentro do espaço comunitário, ainda que de forma tensional e, muitas vezes, conflituosa. Sem o reconhecimento ético por outros, a autorreferência da avaliação forte e o próprio autorrespeito não são efetivados. Avaliações fortes individuais e comunitárias estão entrelaçadas, exprimindo um mundo comum e um horizonte comunitário de significados expressivos para o sujeito em redes de interlocução.

Nessa perspectiva, ou seja, no pressuposto ético e social de que o indivíduo não é uma mônada absolutamente soberana e segura de suas avaliações, Taylor critica a filosofia do atomismo, termo que ele utiliza para caracterizar

as doutrinas do contrato social que floresceram no século XVII, e as doutrinas posteriores que, sem fazer uso, necessariamente, da noção de contrato social, delas herdaram a ideia de que a sociedade é constituída, em um sentido, pelos indivíduos, com vistas a realizar seus fins que são primeiramente individuais. [...] O termo se aplica igualmente às doutrinas contemporâneas que se voltam à teoria do contrato social, ou àquelas que querem defender, de um modo ou de outro, a prioridade do indivíduo e dos seus direitos sobre a sociedade, ou àquelas que apresentam uma concepção puramente instrumental da sociedade (Taylor, 1985a, p. 190-191).

Sem abandonar o princípio liberal dos direitos e das liberdades individuais, mas rejeitando o individualismo metodológico e a normatividade abstrata de um

determinado tipo de liberalismo, Taylor reatualiza a prioridade da *Sittlichkeit* hegeliana do pertencimento social, que remonta a Aristóteles.

O que as diferentes teorias da natureza social do homem têm sustentado não é simplesmente [a ideia] de que os homens são fisicamente incapazes de sobreviverem sós, mas antes que eles desenvolvem as suas capacidades propriamente humanas apenas em sociedade. A ideia é que a vida em sociedade é uma condição necessária para o desenvolvimento da racionalidade, em um certo sentido desta faculdade, ou para tornar-se um agente moral no sentido pleno do termo, ou para tornar-se um ser autônomo e plenamente responsável (Taylor, 1985a, p. 190-191).

O autor propõe uma análise histórica na constituição dos sujeitos e das instituições sociais e políticas que sustentam o homem e as sociedades liberais democráticas modernas, na qual a liberdade adquire sentido, e cuja normatividade é dada pela sua construção social como um bem comunitário. Uma forma de exprimir o sentido social desse bem consiste em vê-lo como uma configuração (*framework*) no processo de constituição moral da identidade moderna do *self*. Ela é definida como a estrutura que “articula o nosso sentido de orientação no espaço de indagações sobre o bem. Essas distinções qualitativas, que definem as configurações, foram vistas por mim, inicialmente como pressupostos básicos de nossas reações e juízos morais, e depois como contextos que dão a essas reações seu sentido” (Taylor, 1997a, p. 63).

Configurações são, então, pressupostos para a ação moral e referência ontológica que dá sentido ao bem, dentre eles, a liberdade como princípio ou valor mais significativo de uma sociedade que pretende ser liberal. Esse tipo de referência ontológica não depende da escolha do indivíduo com base na sua autonomia ou no seu bem-estar. Isso significa dizer que a configuração tem uma dimensão objetiva encarnada na vida de um povo, nas instituições sociais e políticas de uma determinada cultura, enfim, no *ethos* de uma comunidade; e, ao mesmo tempo, ela se manifesta na subjetividade dos indivíduos, e está presente nas suas ações morais.

Como se pode ver, o estatuto epistemológico da configuração é de fundo hegeliano na articulação dialética entre a universalidade e a particularidade, certamente com correções estimuladas por Heidegger e por Wittgenstein.⁴ Nesse sentido, ela representa uma categoria que ajuda a “definir as exigências a partir das quais as pessoas julgam a sua vida e medem, por assim dizer, sua plenitude ou nulidade” (Taylor, 1997a, p. 31). A nossa civilização, por exemplo, opera com o valor qualitativo da liberdade como uma configuração, de tal modo que ser um agente autônomo retrata uma

identidade, uma maneira de se compreender a si mesmo, que os homens não possuem por nascimento. [...] Mas como eles podem adquiri-la sem que ela esteja implícita em certas práticas comuns, nos modos como eles se reconhecem e se tratam uns aos outros na sua vida comum (por exemplo, no reconhecimento de certos direitos), na maneira pela qual eles deliberam dirigindo-se uns aos outros, ou de participar das trocas econômicas, ou em uma certa forma de reconhecimento público da individualidade e do valor da autonomia? (Taylor, 1985a, p. 205).

⁴ Taylor aqui faz eco a determinados filósofos, sobretudo, Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty, que ressaltaram vínculos existenciais de engajamento que temos do mundo, seja pelo corpo seja pela linguagem. Taylor usa o termo pano de fundo (*background*) para designar as estruturas que estão por detrás da nossa ação perceptiva. Já no que concerne à dimensão moral, o sujeito depende de configurações (*framework*) morais para reger as suas ações.

Taylor pretende, assim, conciliar duas tendências: de um lado, a dimensão da autenticidade que acentua o individualismo expressivista, implicando uma criação e construção de uma identidade original e autônoma, frequentemente em oposição à heteronomia das regras sociais e morais; e, de outro lado, o caráter dialógico e intersubjetivo dessa individualidade, uma vez que a compreensão de si mesmo só é possível no diálogo e no intercâmbio comunitário e linguístico. “É normal que se produzem tensões entre estas exigências, mas é nefasto privilegiar uma delas em detrimento de outra” (Taylor, 1999, p. 74). As duas são mutuamente dependentes e se condicionam reciprocamente: “governar uma sociedade contemporânea é recriar sem cessar um equilíbrio entre exigências contraditórias, é buscar sem cessar novas soluções na medida em que o velho equilíbrio torna-se caduco” (Taylor, 1999, p. 117).

Mais que a face da proteção jurídica da liberdade – por si só uma necessidade evidente e indiscutível –, o seu sentido como realização requer a face complementar de uma forma social de convivência, na qual os sujeitos possam garantir e certificar, mediante trocas recíprocas de experiências éticas e políticas, as suas avaliações fortes. A liberdade, ainda que seja um atributo individual, repousa sobre condições sociais. Enfim, a tese que Taylor defende contra o atomismo liberal está assentada,

primeiro, sobre a ideia de que uma liberdade desenvolvida requer certa compreensão do eu, de modo que as aspirações à autonomia e direção de si mesmo tornam-se concebíveis; segundo, que esta autocompreensão não é uma coisa que nós podemos sustentar por nós mesmos, mas que nossa identidade é sempre, em parte, definida em diálogo com outros ou mediante o comum entendimento que subjaz às práticas de nossa sociedade. A tese é que a identidade de indivíduos autônomos que se autodeterminam requer uma matriz social, uma matriz que, por exemplo, reconhece, mediante um conjunto de práticas, o direito à decisão autônoma e convoca os indivíduos para que tenham voz na deliberação sobre a ação pública (Taylor, 1985a, p. 209).

No debate acerca do liberalismo e do comunitarismo, Taylor chama atenção para o fato de que uma sociedade (liberal) fundamentada somente em direitos acaba desprezando a importância da construção de um projeto comum, em função do qual o desejo de participação inerente aos agentes se torna um ideal político para a sociedade. Consequentemente, o autogoverno passa a ser um ingrediente indispensável para uma sociedade democrática que preza o valor da liberdade individual. Afinal, como adverte Taylor, “o fato de o *self* ser constituído pelo intercâmbio na linguagem [...] não nos oferece garantia alguma contra a perda de significado, a fragmentação, a perda de substância em nosso ambiente humano e em nossas associações” (Taylor, 1997a, p. 651).

A liberdade necessita de condições sociais para a sua realização e, como corolário dessa tese, a possibilidade de existência de uma forma social de liberdade como realização em um determinado tipo de sociedade (liberal) que incorpora e dissemina a ideia do autogoverno e das liberdades individuais como um bem ético, jurídico e político. Uma concepção positiva de liberdade se faz necessária porque implica o autogoverno, e um aspecto importante desse autogoverno repousa sobre a participação na política como medida cívica para assegurar e criar mecanismos políticos e legais para a sua realização, na perspectiva do republicanismo. Se a tese social relativa à aquisição e ao desenvolvimento das capacidades humanas é verdadeira, então tal tese nos obriga a uma outra não contratual: a do pertencimento comunitário, e a participação política é consequência desse fato.

Se a realização da nossa liberdade depende em parte da sociedade e da cultura onde vivemos, então nós usufruímos de uma liberdade mais completa se contribuirmos

para determinar a forma dessa sociedade e dessa cultura. E nós só podemos fazê-lo pelos instrumentos de decisão comum. O que significa que as instituições políticas nas quais nós vivemos podem ser uma parte essencial daquilo que é necessário para realizar nossa identidade de seres livres. [...] De fato, a deliberação conjunta dos homens sobre o que deve ser imposto a todos é uma parte essencial do exercício da liberdade (Taylor, 1985a, p. 208).

Taylor defende o autogoverno participativo como valor político central da tradição republicana cívico-humanista para a realização e constituição de uma sociedade livre, a qual requer, também, uma forte identificação patriótica dos cidadãos com uma sociedade livre, democrática e igualitária, constituindo um senso moral e político identitário para a realização de um projeto comum. “Mas – adverte o autor – tem de ser um patriotismo cujos valores essenciais incorporem a liberdade [...] o patriotismo de uma sociedade livre tem de celebrar suas instituições como realizadoras de uma liberdade significativa, uma liberdade que salvguarde a dignidade dos cidadãos” (Taylor, 2000, p. 216).

Conclusão

A despeito da crítica de Taylor ser de inspiração clássica, com base no argumento de que há valores que são intrinsecamente superiores a outros e que, portanto, vale a pena exercer a liberdade de escolha, o modo que ele propõe de ver a liberdade não reside no exercício da escolha de opções indiferenciadas, mas no exercício efetivo de capacidades, mediante a satisfação de certos desejos qualificados como autênticos. Somos livres apenas se fazemos aquilo que nós realmente queremos a partir de nossos verdadeiros desejos não viciados por obstáculos internos, em particular pela inautenticidade de alguns deles.

A doutrina (liberal) da primazia dos direitos – e da sua validade incondicional – defende o princípio de que pertencer à sociedade deve ser visto como um fato derivado de um princípio mais fundamental: a de ser um sujeito de direitos a partir da identidade autossuficiente do indivíduo. Os que defendem a teoria da primazia dos direitos simplesmente afirmam que o que importa é a liberdade (negativa) de escolha. Taylor procura mitigar o lado forte da autorreferencialidade dessa tese, argumentando que até mesmo essa escolha não é neutra, ela também possui um sentido moral. Ao propor um modelo holista ou engajado (*engaged*), mediante o qual o sujeito se prende a determinadas formas de vínculo existencial de fundo comunitário, o autor sustenta, assim, a prioridade da doutrina do pertencimento social, no qual o valor liberal da liberdade adquire sentido e consistência na cultura de um certo tipo de individualismo. Assim, o princípio do indivíduo livre, portador de direitos, só adquire o estatuto da sua importância ética, jurídica e política graças à sua constituição como um bem cultural comunitário no bojo de uma civilização liberal desenvolvida.

A maneira em que Taylor procura exprimir o nexo entre a autonomia (liberdade positiva) e o sentido (liberal) da liberdade negativa consiste em analisar a liberdade no quadro da sua forma de se manifestar como configuração que retrata, de modo objetivo, o valor (social, moral e jurídico) da identidade do indivíduo como sujeito livre, e as instituições sociais e políticas como partes constituintes dessa identidade como ser autônomo. O pensamento de Taylor assimila, assim, o apreço liberal à liberdade no âmbito de uma “configuração”, a partir da qual ela passa a participar de modo constitutivo da identidade do sujeito, mas na perspectiva da liberdade positiva para a sua autorrealização. Assim, o respeito à pessoa, ligado às noções

modernas de autonomia, a comiseração pelo sofrimento do outro e a dignidade moral de cada um passam a constituir um modo de ser da liberdade na história, constituindo uma configuração (moral) de fundo ontológico da cultura ocidental moderna sob a forma de uma expressividade subjetiva, e que se tornou essencial à modernidade, nela podendo adquirir força normativa e procedimental.

A exigência de uma democracia vigorosa é fundamental para assegurar o espaço da liberdade individual, afastando tendências atomistas e instrumentais que produzem formas fúteis e superficiais de autenticidade e de liberdade. A autonomia individual e a diversidade das pessoas só podem ser sustentadas e se desenvolver em culturas que prezam a liberdade, sobretudo, no espaço da sociedade civil que congrega cidadãos em torno de questões comunitárias que a todos interessam e preocupam, e que podem ter efeito sobre as políticas públicas. O comunitarismo de Taylor, portanto, difere da tendência conservadora – aquela que destaca o valor absoluto do organicismo comunitário em detrimento do indivíduo e da sua liberdade – na medida em que pretende conciliar a perspectiva societária do viver junto com o princípio moderno da individualidade e interioridade.

A referência a conteúdos materiais e às práticas sociais de uma determinada época define a dimensão social da liberdade, e o papel do Estado tem uma importância decisiva. Esse aspecto da filosofia política de Taylor, ou seja, a convicção de que o Estado, mediante leis justas e adequadas, pode proteger e promover a liberdade, aproxima o filósofo da tradição republicana na perspectiva da constituição de um conceito unificado de liberdade. O fato de a sociedade pôr limites e exercer influência benéfica é algo que deve ser considerado no processo de realização da liberdade, e é ingenuidade pensar que essa ação, numa sociedade que preza a liberdade como o mais alto valor cultural, ético e jurídico, constitui uma intervenção abusiva por parte do Estado.

Referências

- BOBBIO, N. 1962. Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant. In: E. WEIL, *La philosophie politique de Kant*. Paris, PUF, p. 105-118.
- BOBBIO, N. 1996. *Liberdade e igualdade*. Rio de Janeiro, Ediouro, 96 p.
- FRANKFURT, H. 1988. *The importance of what we care about*. Cambridge, Cambridge University Press, 190 p. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511818172>
- RAWLS, J. 2002. *Uma teoria da justiça*. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 708 p.
- TAYLOR, C. 1985a. *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 336 p. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139173490>
- TAYLOR, C. 1985b. *Human agency and language: Philosophical papers 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 294 p. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139173483>
- TAYLOR, C. 1997a. *As fontes do self: a reconstrução da identidade moderna*. São Paulo, Loyola, 670 p.
- TAYLOR, C. 1997b. *La liberté des modernes*. Paris, Presses Universitaires de France, 308 p.
- TAYLOR, C. 1999. *Le malaise de la modernité*. Paris, Les Éditions du Cerf, 127 p.
- TAYLOR, C. 2000. *Argumentos filosóficos*. São Paulo, Loyola, 311 p.

Submitted on September 16, 2013

Accepted on January 24, 2014