
O DIAGNÓSTICO E A DEFESA DO PLURALISMO EM RAWLS E TAYLOR

THE ANALYSIS AND THE DEFENSE OF PLURALISM IN RAWLS AND TAYLOR'S WORKS

Diana Piroli

Resumo: O debate fomentado nos anos oitenta entre liberais e comunitaristas tende a contrastar radicalmente as concepções teóricas de John Rawls e Charles Taylor, sendo o primeiro o representante principal da vertente liberal e o segundo do comunitarismo. Ao contrário do que sustenta essa distinção, neste artigo proponho ir para além dela, a fim de defender que há convergências dos autores no que tange à discussão sobre o pluralismo. Em um primeiro momento, apresento os diagnósticos de Rawls e de Taylor quanto ao fato do pluralismo nas sociedades modernas como uma característica contextual irreversível (I). Em um segundo momento, diante da tensão ética insuperável entre divergentes concepções bem, a saída mais viável caminha para a justiça. Para tanto, desenvolvo a concepção de “justiça política” de Rawls em *O Liberalismo Político* e as publicações mais recentes de Charles Taylor como em *Secularism and Freedom of Conscience*, *A Secular Age* e *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?*, que parecem sustentar certa “virada liberal-rawlsiana” no pensamento do autor (II). Em um terceiro momento, efetuo uma distinção entre o fato do pluralismo (razoável) e o valor do pluralismo, para finalmente concluir o artigo argumentando que tanto Rawls como Taylor tendem a defender o pluralismo como um valor político para as instituições e não como um valor moral abrangente para os indivíduos.

Palavras-chave: Liberalismo, Comunitarismo, Rawls, Taylor, Pluralismo, Valores políticos

Abstract: *The debate between liberals and communitarians in 80's normally endorses the theories of John Rawls and Charles Taylor as antagonists. It classifies Rawls as a liberal and Taylor as a communitarian. Instead, despite their differences, I defend that there is a congruence about a common diagnostic of pluralism and incompatible and even irreconcilable conceptions of good (I). A common agreement is only possible sharing the same political conception of justice, says Rawls on his "Political Liberalism" and Taylor in his current's liberal and rawlsian publications, such as "Secularism and Freedom of Conscience", "A Secular Age", "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?"(II). Both of them endorses the pluralism. In a final moment I assume a distinction between the fact of (reasonable) pluralism, the moral value of pluralism and the political value of pluralism (III).*

Keywords: Liberalism, Comunitarism, Rawls, Taylor, Pluralism, Political values

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: dianapiroli@hotmail.com
O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.



Considerações iniciais

Em meio às discussões contemporâneas sobre teorias de justiça e filosofia política, certamente, destaca-se o notório debate entre liberais e comunitaristas. Segundo Amy Guttmann (1985) e Rainer Forst em *Contextos da Justiça* (2010), essas nomenclaturas designam nomes genéricos e vagos para se referir à controvérsia dos anos oitenta sobre a reação de parte de um grupo de teóricos à publicação de *Uma Teoria da Justiça* (1999) de John Rawls; este grupo informalmente composto de autores como Charles Taylor, Michael Sandel, MacIntyre e Michael Walzer denunciava o suposto excesso de abstração das teorias analíticas liberais - como as de Rawls - dos contextos sociais e concretos nas quais os indivíduos interagem. Segundo essa perspectiva, tal tradição sofreria de certa “cegueira contextual” quanto às demandas concretas dos indivíduos. Por sua vez, os analíticos liberais contra argumentavam sobre a necessidade da transcendência normativa da teoria dos contextos imanentes, justamente, pelo fato de haver um pluralismo irreconciliável de concepções de bem em disputa. Em outras palavras, diante da profusão dos mais variados tipos de concepções de bem que disputavam questões metafísicas, como Deus, alma, etc., caberia a uma concepção teórica ser capaz de esquivar-se epistemologicamente da verdade destes assuntos, abstraindo-se o suficiente para atingir um núcleo normativo que se limitasse a ordenar a estrutura básica da sociedade segundo uma concepção de justiça. Nesse escopo, os liberais assumem que as teorias comunitaristas pecariam teoricamente pela sua “obsessão pelo contexto”.

No que se refere ao conteúdo substantivo do debate, Forst (2010) apresenta campos de discussão entre liberais e comunitaristas, aqui cito três. O *primeiro* se refere à crítica da concepção de pessoa das teorias liberais que, segundo os comunitaristas, seria metafísica e desenraizada socialmente. O *segundo* põe em destaque a suposta neutralidade ética do liberalismo que, na visão comunitária, seria falsa e até ideológica, uma vez que não somente não é neutra, bem como promove uma concepção de bem individualista. O *terceiro* ponto versa sobre a ausência de uma ética integradora. Para os comunitaristas, a obsessão dos liberais pelos direitos individuais teria como resultado a desintegração do tecido social que unifica as pessoas. Ao desenvolvê-las, Forst argumenta que “[...] é equivocada a ideia de que os argumentos liberais e comunitaristas

são, em princípio, irreconciliáveis entre si” (2010, p. 10). Muitas das críticas dos comunitaristas aos liberais, e vice-versa, sucumbem ao fracasso, quando ignoram a pluralidade dos contextos reais aos quais os indivíduos simultaneamente vivem, tornando-se incapazes de distinguir os diversos escopos nos quais uma teoria da justiça pode estar imersa, a saber, (a) o *contexto ético* da formação dos vínculos intersubjetivos, (b) o *contexto do direito* que atua como capa protetora da identidade ética, (c) o *contexto político* das relações de representação e de cidadania e, por fim, (d) o *contexto moral* das relações de respeito à dignidade humana. Enquanto os liberais enfatizam o contexto do direito e da moral, os comunitaristas, por sua vez, pautam o ético. Da mesma forma que a ética não anula a moral, o contexto do direito também não substitui o da política. Forst, então, propõe que uma “teoria crítica de justiça” seja capaz de abranger essas quatro dimensões normativas “[...] sem se tornar absoluta em uma delas” (2010, p. 14).

Aqui mantenho o mesmo espírito de Forst (2010), ou seja, o de não sucumbir à disjunção de ambas as perspectivas teóricas, sobretudo, penso na conjunção do debate entre liberais e comunitaristas. Na medida em que, os liberais almejam responder fundamentalmente questões morais, como: *o que a justiça requer?* Os comunitaristas, por sua vez, dedicam-se aos assuntos éticos: *o que nos vincula?* Tendo em vista esse cenário, Forst (2010) nota que o problema das teorias de justiça políticas contemporâneas, em parte, ainda acompanha o problema já posto por Hegel sobre como reconciliar a eticidade e a justiça. Para tanto, em um primeiro momento deste artigo, apresento o diagnóstico que John Rawls e Charles Taylor possuem em comum acerca da tese da pluralidade e incompatibilidade de concepções de bem na modernidade¹. Em um segundo momento, apresento como os autores defendem o pluralismo através da justiça. Por fim, em uma terceira parte, discuto a contraposição entre o fato do pluralismo (razoável) e o valor do pluralismo. Em todos os três momentos do texto a questão do pluralismo atravessa o presente trabalho.

¹ Cabe notar que neste artigo levo em consideração somente a concepção teórica das últimas publicações de Charles Taylor sobre secularismo, justiça e as instituições, que nas palavras de Abbey “[...] curvam para uma direção rawlsiana” (2018, p. 791). Essas últimas publicações interessam dado a sua interlocução mais firme com os trabalhos de Rawls e a defesa do pluralismo, principalmente, do pluralismo religioso. Para o aprofundamento dos trabalhos de Taylor cf. Abbey (2004).

I. O diagnóstico dos conflitos eticamente irreconciliáveis

A tese da não reconciliável, todavia razoável pluralidade de concepções de vida e doutrinas abrangentes de bem, nas modernas sociedades democráticas, tem como seu principal expoente John Rawls. Em seu *O Liberalismo Político* (2000)² o autor coloca o problema os quais as teorias de justiça contemporâneas devem levar em consideração daquele momento em diante. Nas palavras do autor: “*como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis?*” (RAWLS, 2000, p.25, itálicos meus). Para lidar com essa problemática, o autor defende que uma concepção de justiça adequada para o nosso tempo deve limitar-se ao domínio do político e os seus valores, abstendo-se de orientar a estrutura básica da sociedade por questões controversas, como aquelas *metafísicas*, que ponderam sobre Deus e alma, e *éticas* sobre as narrativas abrangentes de bem e de sentido da vida. Nesse sentido, a concepção de justiça rawlsiana é não-metafísica e eticamente neutra.

Os três fatos sociológicos, que marcam as modernas sociedades democráticas, adicionam razões para a restrição da justiça aos assuntos políticos (RAWLS, 2000). O *primeiro* é o “fato do pluralismo razoável”, que assume ser impossível contestar, sob o ponto de vista histórico, que pode haver uma diversidade de concepções religiosas, filosóficas e morais, que coexistem entre si de modo pacífico. Trata-se de uma característica que tem raízes em uma cultura pública democrática. Se uma concepção de justiça decidir extrapolar os limites do político – por exemplo, arbitrando sobre a alma e o sentido da vida – ela esbarraria em uma variedade de concepções de bem concorrentes. Novamente, nesse sentido a justiça deve ser restringida ao âmbito do político. Isso conduz ao *segundo* fato, que é chamado de “fato da opressão”. Suponha que o poder político novamente integrar eticamente a sociedade, e determine que somente uma concepção de bem (seja ela metafísica, filosófica ou religiosa) seja compartilhada por todos. Aqui a integração ética somente seria possível sob o uso coercitivo do poder estatal, na forma de violência. Se o poder político almeja unificar eticamente a sociedade sob uma concepção abrangente de bem (religiosa ou não), ele só o poderia, se os indivíduos forem forçados pelo Estado, via sanções e o uso legítimo da

² Doravante abreviado para LP.

violência, o que resultaria na conseqüente perda da liberdade e pluralismo. Por último, há um *terceiro fato*, que assume que em sociedades profundamente divididas por conflitos de vida e morte, violentos e com classes sociais hostis entre si não há possibilidade remota de estabilidade social orientada por princípios de justiça. Para um regime democrático existir, de modo estável ao longo do tempo, é necessário certo grau mínimo de engajamento e civilidade, de modo que a maioria dos seus cidadãos (ainda que em desacordo ético) possam, ao mesmo tempo, endossar e querer seguir as regras de justiça, tendo em vista que considerariam as justificativas normativas legítimas.

Com tamanha envergadura filosófica quanto Rawls está Charles Taylor - célebre intérprete da filosofia de Hegel. Taylor também é um dos grandes autores influenciadores de uma geração de teóricos cujos trabalhos circunscrevem o debate contemporâneo sobre teoria política e teorias de justiça. Alessandro Ferrara (2018), Axel Honneth (2018), Nancy Fraser (2018), Amy Guttmann (2018) reconhecem a influência de Taylor em sua formação. Honneth (2018), do mesmo modo, comenta que é mérito de Taylor ter restaurado a atualização da filosofia social de Hegel de modo mais “sociológico”, investigando os novos movimentos de externalização do espírito objetivo. Em seu caminho, o espírito encontra obstáculos de realização seja por formas de vida ideológicas e patológicas, seja pelas próprias aporias das sociedades modernas, que não conseguem mais encontrar uma amálgama forte e unitária sobre as avaliações fortes de bem, que seja capaz de substituir o papel que outrora a religião tinha no período pré-moderno. Outrossim, nas palavras de Ferrara, Taylor se movimenta no campo dos paradoxos da modernidade, tendo ele “a arte de manter as oposições juntas” (2018, 745). A virtude de seus trabalhos é a de analisar o modo como os indivíduos modernos possuem fortes demandas de autenticidade, de identidade e de autorrealização subjetiva e, ao mesmo tempo, esbarram inevitavelmente nas demandas dos outros cujas concepções de bem são distintas e, por vezes, irreconciliáveis.

Na medida em que os teóricos liberais, como Rawls, têm como pergunta central: *o que a justiça requer?* Por sua vez, Taylor investiga: *o que nos vincula?*³ Ou melhor, o que ainda pode vincular-nos? Considerando as aporias e as cisões éticas das sociedades modernas, o que ainda pode ligar-nos eticamente neste cenário fragmentado que é a

³ *What does justice require? What bind us?* (FORST, 2010).

modernidade? Embora as perguntas sejam distintas é interessante destacar que o diagnóstico de tempo das teorias de Rawls e do último Taylor são bem similares quanto à tese da irreconciliável tensão entre as concepções de bem.

Observado esse cenário, não são somente os liberais que debatem sobre a tese da “irreconciliabilidade ética”, como também ela pode ser encontrada nas primeiras publicações de Taylor, como *As Fontes do Self* (2005). Nela é narrado o processo de construção da identidade moderna através de um tríplice movimento, que é composto pelo: (a) surgimento da interioridade, (b) afirmação da vida cotidiana e (c) expressão da natureza como fonte moral interior. Taylor identifica o que ele chama de “*grandeur et misère*”, ou seja, a grandeza e a miséria que foi herdada a partir da modernidade, os quais, ao mesmo tempo, criam-se as bases para a grandiosa expressão da autenticidade subjetiva, mas às custas de um miserável desprendimento do self daqueles alicerces e das intuições mais profundas que outrora o ancoravam, a saber: a religião e o forte senso de comunidade (2005, p. 10). A grandeza da autenticidade - que permite que os próprios indivíduos questionem as tradições e desenvolvam seus planos de vida de acordo com sua vontade – coincide com a simultânea perda do horizonte de sentido que outrora vinculava os indivíduos em um todo orgânico. Ambos os movimentos são polos opostos que pertencem ao mesmo processo de surgimento da identidade moderna. Ganha-se e perde-se simultaneamente.

Neste escopo, a “irreconciliabilidade ética” aparece em Taylor de modo duplo. *Primeiro*, ela é explicada como um *processo histórico*, que advém da capacidade dos indivíduos de se desprenderem das antigas ideologias dominantes, de modo que agora podem remanejar suas concepções de felicidade de acordo com suas próprias vontades, multiplicando a quantidade de visões de bem. Esse movimento consequentemente gera pluralidade. *Segundo*, como o resultado de uma *crise de identidade coletiva*, o qual foi posto em xeque as orientações mais basilares e profundas sobre o sentido da vida. Ao longo desse caminho, a orientação coletiva para o bem foi fragmentada, deixando em pedaços uma pluralidade de *selves* desprendidos, que ao se relacionarem entre si, ainda buscam narrar suas ações e compreender seu sentido. Nessa jornada, as narrativas sobre o bem e o sentido da vida são multiplicadas e disputadas entre os indivíduos, o que o aproxima de Rawls, dado que nela é destacado o processo de fragmentação das várias

concepções de bem, que passam a disputar o sentido da vida e a orientação da ação na modernidade.

Mesmo nos trabalhos mais recentes de Taylor ainda ronda o espectro da “irreconciliabilidade ética”. Isso não é fortuito, dado que o fenômeno do pluralismo representa uma das características mais marcantes das sociedades modernas. Especificamente, aqui proponho chamar atenção para o modo como em seus trabalhos mais recentes - como *A Secular Age* (2007), *Secularism and Freedom of Conscience* (2011a) e *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?* (2011b) – pode marcar certa “virada liberal-rawlsiana” em seu pensamento (ABBEY, 2018). Dito em outros termos, Taylor passa diretamente a dialogar com os trabalhos de Rawls, procurando uma base de acordo em comum através da justiça entre indivíduos eticamente cindidos e com concepções de vida boa irreconciliáveis⁴.

Em conjunto, ainda temos muito a fazer para entender como a justiça social e a unidade política podem ser alcançadas em sociedades movidas por profundas [...] diferenças e discordâncias filosóficas. Desejamos refletir aqui sobre os princípios fundamentais que podem permitir a cooperação social em sociedades marcadas por profunda diversidade, as implicações institucionais desses princípios e sobre o ethos ou ética da cidadania com maior probabilidade de dar suporte a essas normas e instituições. (TAYLOR; MACLUREN, 2011a, p. 50, tradução minha)

Em *A Secular Age* (2007), *Secularism and Freedom of Conscience* (2011a) e *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?* (2011b) pode-se encontrar uma sofisticada análise sobre o tipo de “irreconciliabilidade ética” que está no coração dos mais sensíveis desacordos, a saber: a *religião*. Nos conflitos religiosos se expressam as formas de sentido mais profundas da subjetividade humana, nas quais os indivíduos dificilmente conseguem desvincular-se quando adentram nos espaços e assuntos públicos. Destarte, debater o “fato da pluralidade religiosa” não é somente um modo de investigar a multiplicidade de orientações de sentido que disputam a hegemonia das narrativas de bem, assim como é uma maneira de mostrar como a pluralidade de

⁴ Novamente, aqui me valho dos comentários de Abbey (2018) sobre certa curvatura da teoria de Charles Taylor em direção aos trabalhos de Rawls, particularmente, ao diagnóstico e defesa do pluralismo razoável para as sociedades democráticas contemporâneas. Com isso não objetivo separar abruptamente os antigos e os recentes trabalhos de Taylor enquanto dois grupos distintos – dado que o debate dos conflitos éticos mais profundos sempre esteve ligado ao autor - mas somente destacar sua aproximação com a argumentação liberal e rawlsiana em seus últimos trabalhos, no que tange à defesa de respostas democráticas ao fato do pluralismo religioso.

concepções de bem não é mera questão ética subjetiva, que se encontra isolada das instituições. Ela não é mera questão subjetiva isolada das instituições em um duplo sentido. Primeiro, dado que a religião marca profundamente os indivíduos, dificilmente os indivíduos conseguirão despir-se dos seus posicionamentos ao debater assuntos políticos. Segundo, a liberdade do exercício religioso também é uma questão de justiça política. Na visão de Taylor, sem um background institucional de apoio não há “[...] as condições de experiência e de procura do espiritual” (2007, p.3, tradução minha). Essas condições são relevantes, pois não são meramente dependentes de experiências pessoais e subjetivas, sobretudo de condições práticas institucionais, como: (a) o livre exercício da religião assegurado pelo Estado, (b) a ausência de um status privilegiado de uma religião sob as outras (TAYLOR, 2011b). Assim, o projeto político do secularismo deve ser capaz de se mover para além da mera separação entre Estado e religião, de modo mais radical, cabe pensar em soluções democráticas adequadas para os conflitos advindos daquilo que o autor designa de “fato do pluralismo religioso” (TAYLOR, 2011b)⁵.

II. Salvaguardando o pluralismo

Tendo em vista o diagnóstico moderno dos conflitos eticamente irreconciliáveis (como nas questões religiosas elencadas acima), cabe refletir se a saída para uma base de acordo comum está na ética ou na justiça. É possível uma reconciliação ética? Sob o ponto de vista rawlsiano, um acordo possível entre as partes discordantes somente poderia ocorrer através do compartilhamento de uma concepção de justiça social, que possa atuar como uma espécie de “capa protetora” dessas mesmas identidades éticas que estão em disputa (FORST, 2010). Nela, os indivíduos podem concordar normativamente que os princípios de justiça lhes asseguram a liberdade

⁵ Para Taylor o debate sobre a “irreconciliável pluralidade religiosa” também se trata da pedra de toque para saber quão liberal ou republicano é o modo de atuação do poder político. Uma concepção política republicana tende a secularizar totalmente o Estado da religião, no sentido que “deve-se deixar a religião fora da política”, uma estratégia isolacionista que empurra a religião para o campo privado. Já a perspectiva liberal (de estilo rawlsiana), por sua vez, tende a ter uma visão mais realista (e até pessimista) desses conflitos, pois sabe que o dissenso entre ambas é inevitável e à nível ético irresolúvel, de modo que não deve ser esperar que o católico vá conseguir despir-se da sua identidade religiosa tão facilmente nos assuntos públicos.

necessária para que eles próprios tenham o poder de escolher suas concepções abrangentes de bem, mesmo sem concordar sobre o conteúdo das formulações de vida boa dos demais indivíduos.

Rawls e Taylor, ou seja, um liberal e um comunitarista concordam que a saída para os conflitos éticos está na justiça. Para ambos, a questão da “integração social” ou “coesão social” é colocada em um segundo plano⁶. Há certa ordem na resolução dos problemas: *primeiro* as questões de justiça (com vistas a criação de uma capa protetora para a criação das identidades éticas), *segundo* a questão da integração social (ou da estabilidade nos termos de Rawls)⁷.

Mas, afinal, qual o conteúdo dos princípios de justiça? Trata-se de um bojo estrutural que fornece a base de acordo comum para a estrutura básica da sociedade entre indivíduos eticamente cindidos. Rawls, em *Uma teoria da justiça*⁸ (2003) e também em *LP*, apresenta dois princípios de justiça como seu núcleo de sustentação.

a. Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido.

b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade. (RAWLS, 2000, pp. 47-48)

Embora o conteúdo dos princípios apresentado em ambas as obras seja basicamente o mesmo, Rawls formula algumas modificações em *LP*, a fim de adaptá-los às críticas recebidas, principalmente, por Hart (1989). Na passagem da *TJ* para *LP* as mudanças ocorrem na formulação do primeiro princípio de justiça, a fim de salientar o pleno valor adequado dos direitos e das liberdades básicas.

⁶ Se é que podemos falar em “integração social” em Rawls. Esta expressão pode ser aceita, desde que o termo seja entendido num sentido menos pretensioso do que em Taylor, não como a criação de uma identidade nacional e coletiva, mas como as bases mínimas do acordo mútuo entre os indivíduos, a fim de gerar estabilidade social.

⁷ Nesta passagem Taylor parece ser favorável a uma ordenação lexicográfica. Diz ele: “That more liberal and pluralist conception of secularism still has the *primary function* of protecting citizens’ moral equality and freedom of conscience and of religion, but it also contributes *secondarily* to civic integration.” (2011a, p. 32, itálicos meus).

⁸ Doravante abreviada para *TJ*.

Somados, os dois princípios têm como objetivo substancializar a virtude mais importante das instituições, a saber: a justiça⁹, provendo as condições de fundo necessárias para possibilitar uma base pública de justificação para as questões políticas mais fundamentais, que oriente a estruturação básica da sociedade, e forneça condições institucionais de fundo (como no caso dos bens primários¹⁰) para que os indivíduos possam escolher e reproduzir sua vida de acordo com seu plano de vida refletido. Em conjunto, seguindo um espírito kantiano, os princípios de justiça são considerados a expressão do devido respeito à autonomia das pessoas, dado que modelam a estruturação institucional da sociedade a partir de um conjunto de razões as quais as pessoas reconheceriam sua validade normativa. E Taylor?

Nota-se que os “princípios do secularismo” também podem ser interpretados como princípios de justiça, que fazem parte da concepção de Taylor em *Secularism and Freedom of Conscience* (2011a). Sob o ponto de vista *institucional* – isso é muito importante - os princípios expressam normativamente o devido respeito à autonomia das pessoas, naquilo que tange as decisões éticas. Dois princípios podem ser destacados. O *primeiro* é “princípio do respeito equitativo”. Ele determina que as instituições devem tratar os indivíduos como “pessoas”, ou seja, agentes morais capazes de dar e receber razões, aptos para ordenar suas ações de acordo com certas máximas (TAYLOR; MACLURE, 2011a). O *segundo* é o “princípio do respeito à liberdade de consciência”. Nele é determinado que as instituições políticas deixem a cargo dos próprios indivíduos

⁹ Cabe notar que na passagem da TJ para LP, Rawls acrescenta que os princípios são de *justiça política*. Em um primeiro momento, defende que a restrição da justiça ao nível da política significa ter sua base pública de justificação sustentada de modo livre de valores abrangentes, ou seja, *freestanding*. Em um segundo momento, enfatiza que a justiça política visa outro tipo de estabilidade (diferente daquela da TJ), qual seja: a estabilidade via consenso sobreposto, nas quais até mesmo indivíduos profundamente discordantes em assuntos éticos poderiam concordar sobre uma base pública de justificação revestida na linguagem da justiça. Nessa passagem da TJ para a LP também ocorre uma modificação na descrição da posição original. O véu de ignorância se torna ainda mais espesso, pois agora as partes não somente não conhecem suas concepções abrangentes bem, assim como desconhecem a dos outros. Para os propósitos deste trabalho cabe salientar que os princípios de justiça, ao mesmo tempo, que partem do problema da multiplicidade e incompatibilidade ética entre os indivíduos (o chamado fato do pluralismo razoável), também salvaguarda a ideia de pluralismo. Neste sentido, o debate sobre o pluralismo em Rawls não é somente um ponto de partida “contextualista” sobre o fato histórico que acompanha seu tempo presente, como também normativamente um engajamento argumentativo para a própria defesa do pluralismo, na qual a estrutura básica da sociedade fornece as condições de fundo para sua preservação. Nas palavras de Rawls: “O problema do liberalismo político consiste em formular uma concepção de justiça política para um regime democrático constitucional que a pluralidade de doutrinas razoáveis - característica da cultura de um regime democrático livre - possa endossar.” (2000, p. 26).

¹⁰ Os bens primários são direitos e liberdades fundamentais, renda e riqueza, oportunidades de carreira e as bases sociais do autorrespeito (RAWLS, 2000).

a decisão sobre quais crenças ontológicas e metafísicas devem determinar os fins últimos da vida humana e de sua esfera de sentido (TAYLOR; MACLURE, 2011a).

Destarte, volto a debater o conflito ético quiçá mais profundo: o religioso. Já foi dito anteriormente que as desavenças éticas costumam extrapolar seus limites subjetivos. Isso ocorre, pois elas tendencialmente migram para os assuntos públicos, como no caso das tensas relações entre religião e política, nos quais os argumentos religiosos são frequentemente mobilizados em assuntos políticos. Como proceder nesses casos? Rawls e Taylor optam por uma estratégia “não-metafísica” de sustentação, ou seja, no qual o poder político abstém-se do debate epistêmico sobre qual religião é verdadeira e qual é ideológica, passando a exigir que, se o discurso religioso almeja adentrar no espaço público - e provavelmente vai adentrar, dado que a identidade religiosa dificilmente será despida tal como almeja um republicano – então, sua base de argumentação deve estar de acordo com o “uso público da razão” (RAWLS, 2000). A argumentação e as demandas religiosas, ao adentrar no espaço público, precisam necessariamente ser traduzidas em uma linguagem de justificação apoiada nos princípios de justiça. Esse procedimento é denominado de “consenso sobreposto” por Rawls, e é fortemente abraçado por Taylor (2011a).

Como Taylor interpreta Rawls? O liberalismo político de estilo rawlsiano não é “isolacionista” na visão de Taylor, sendo essa justamente uma das características que o atrai nos trabalhos de Rawls. Nele, aceita-se que a religião entre no espaço público *se, e somente se*, (a) os princípios de justiça, que orientam a estruturação básica da sociedade e o uso do poder político, sejam justificados de modo livre de valores abrangentes – a isso Rawls chama de “freestanding”. Ou seja, sua base pública de justificação não pode estar fundamentada em concepções religiosas e doutrinas gerais sobre o sentido e a vida boa; (b) soma-se a isso, o fato que o discurso religioso, quando entra nos debates públicos, para ser legítimo, deve ser capaz de ser acoplado em uma linguagem dos princípios de justiça¹¹. Certamente, a inserção da religião nos assuntos políticos não é o modelo ideal de uso público da razão, dado que não se apoia puramente nos princípios da justiça e na constituição jurídica, tal como o fazem os juízes da Suprema Corte

¹¹ Cabe notar que Rawls exclui argumentos *puramente* religiosos da esfera pública formal, ou seja, argumentos que visam avançar fins exclusivamente religiosos de determinadas doutrinas. Isso ocorre, pois eles não condizem com o uso público da razão. Cf. Rawls (2000).

(RAWLS, 2000); todavia, ainda assim, a justificação religiosa não é excluída de antemão da deliberação dos assuntos públicos, se seu discurso conectar-se com o conteúdo e os valores substantivos da justiça política. Se assim ocorrer, não haveria problemas com o discurso religioso na política, pois ele contribuiria para o avanço em termos de justiça social, como no caso do movimento abolicionista norte-americano e dos discursos de Martin Luther King. Se assim o for, então são bem-vindas e legítimas¹².

Taylor concorda com Rawls que o discurso religioso pode ser abraçado na política desde que seja acoplado com o uso público da razão. Seguindo nessa direção, Taylor propõe uma interpretação interessante sobre o “consenso sobreposto” rawlsiano. Segundo ele, não se trata de um artifício de “sobreposição” (como parece sugerir o nome), nos quais os princípios de justiça política posicionam-se acima dos discursos religiosos conflitantes, bem como não se trata de uma estratégia de “integração” na qual a religião se unificaria com a política (e vice versa); sobretudo, o consenso sobreposto é um “processo de acomodação”. Nas palavras de Taylor é uma “acomodação razoável” (*reasonable accommodation*) (TAYLOR; MACLURE, 2011a, p.10), nos quais os discursos religiosos acoplam-se com o conteúdo normativo dos princípios, ao mesmo tempo, sem reduzir-se a eles. Ambos: a religião e os princípios de justiça política, continuam imiscíveis, todavia em um acordo por acomodação.

A presença daquilo que Rawls chama de "consenso sobreposto" sobre os valores públicos básicos é a condição para a existência de sociedades pluralistas. Um cristão, por exemplo, poderá defender direitos e liberdades fundamentais, invocando a ideia de que o ser humano foi criado à imagem de Deus; um racionalista kantiano dizendo que é necessário para reconhecer e proteger a igual dignidade dos seres racionais; um utilitarista sustentará que maximiza a felicidade de seres sencientes capazes de prazer e dor; um budista invocará o princípio central da *ahimsa*, a não-violência; e uma pessoa indígena ou profundamente ecologista, referindo-se a uma concepção holística do mundo, sustentando que os seres vivos e as forças naturais mantêm uma relação de complementaridade e interdependência e que, conseqüentemente, cada um deles, incluindo os seres humanos, deve receber iguais respeito. Todos eles concordam com o princípio, mesmo que não cheguem a um acordo sobre as razões que o justificam. O desafio das sociedades contemporâneas é garantir que todos cheguem a ver os princípios básicos da associação política como legítimos, com base em sua própria perspectiva. (TAYLOR; MACLURE, 2011a, p.12, tradução minha)

¹² Rawls (2000) explica em uma nota de rodapé que graças aos debates com Amy Gutmann e Lawrence Solum trocou sua abordagem “exclusivista” por uma “inclusiva”, na qual aceita a inserção do discurso religioso na esfera pública, desde que ela esteja de acordo com o conteúdo e os valores substantivos da justiça política.

O consenso sobreposto mais do que fornecer um artifício procedimental, que permite acoplar concepções abrangentes de bem a princípios de justiça nos assuntos políticos fundamentais, também se torna uma condição indispensável para salvaguardar o próprio pluralismo. Visto nesses termos, diversas justificativas podem ser levantadas na esfera pública, desde que respeitem e estejam acomodados com as justificativas baseadas nos princípios de justiça política.

III. O fato do pluralismo, o valor moral do pluralismo e o valor político do pluralismo

Foi visto até agora, que Rawls e Taylor possuem diagnósticos similares quanto à irreconciliabilidade ética das sociedades modernas dado o fato do pluralismo. Resta investigar, então, como eles defendem o pluralismo como um valor das sociedades modernas. Trata-se de um valor moral abrangente que deve ser endossado pelos indivíduos? Ou de um valor político para as instituições? Para responder a essa questão, inicialmente, saiu um pouco da discussão entre liberais e comunitaristas, e passo ao debate entre o chamado “liberalismo perfeccionista” e o “liberalismo político”, dado que nesse debate estão contidas as bases para discutir em que medida o pluralismo pode ser considerado um fato ou valor.

O debate sobre o “fato do pluralismo” *versus* o “valor do pluralismo” pode ser encontrado dentro das discussões entre o liberalismo político e o liberalismo de tipo perfeccionista, sendo John Rawls o paradigma do primeiro modelo e Joseph Raz o do segundo. A teoria de justiça de vertente rawlsiana trabalha fundamentalmente com o “fato do pluralismo razoável” e não com o “valor do pluralismo” *per se*. Dito em outros termos, o pluralismo é antes de tudo uma característica contextual já presente na cultura das modernas sociedades democráticas, que advém da fragmentação da unidade religiosa; portanto, sendo ele um fato histórico que data do final do século dezoito (RAWLS, 2000)¹³. Em contraposição, o “valor do pluralismo” – aqui entendido como uma forma ética de estimar subjetivamente a pluralidade de concepções abrangentes de bem - é uma forma de endossar a autonomia moral, como defende Joseph Raz: “A autonomia é exercida através da escolha, e a escolha requer uma variedade de opções

¹³ Para uma interpretação e debate sobre o pluralismo razoável de Rawls cf. Ferrara (2018; 2012; 2010).

para escolher” (1988, p. 398, tradução minha). No liberalismo perfeccionista, o valor do pluralismo e da autonomia são defendidos de modo perfeccionista, isto é, como *prescrições éticas de comportamento para os indivíduos*. Nesse sentido, o liberalismo perfeccionista: “[...] parte de um conjunto de doutrinas éticas e metafísicas controversas sobre a natureza do valor e da boa vida e, em seguida, recomenda os princípios políticos baseados nesses valores” (NUSSBAUM, 2011, p.3, tradução minha). No caso de Raz, por exemplo, o exercício da autonomia é preponderantemente moral (aqui entendido em um sentido abrangente), dado que não é dissociado de um *modo de vida* moralmente correto, no qual se preza pelo exercício crítico da razão. Para Rawls, de modo diferente, a autonomia é política, ou seja, reduzida ao escopo da autodeterminação política. A teoria rawlsiana não onera os indivíduos para que estimem a autonomia e a pluralidade como valores “puramente morais”, ou seja, valores éticos a serem abraçados nas suas próprias concepções abrangentes de bem, pois se assim o fizesse, ela se travestiria de uma abordagem perfeccionista, que defende que todo e qualquer indivíduo deveria estimar o pluralismo e incluí-lo em sua concepção abrangente de bem (que pode ser milliana ou kantiana, por exemplo). Sob o ponto de vista ético, certamente Rawls concorda que é desejável que os indivíduos adiram subjetivamente a uma doutrina e modo de vida liberal, todavia, sob o ponto de vista da justiça política não é necessário que eles partilhem de seus valores.

Dando prosseguimento, interessa a Rawls os *valores políticos* e não os *valores puramente morais*, sendo eles caracterizados como aqueles que (a) possam ser justificados independentemente de uma concepção abrangente de bem (sobretudo sob o ponto de vista da justiça política), (b) que possam ser aplicáveis e realizados pelas principais instituições sociais e políticas que formam a estrutura básica da sociedade, (c) e que já estejam disseminados publicamente na cultura política de fundo das modernas sociedades democráticas (RAWLS, 2000)¹⁴. Rawls deflaciona propositadamente os

¹⁴ Quanto aos exemplos de valores políticos diz Rawls: “Examples of political values include those mentioned in the preamble to the United States Constitution: *a more perfect union, justice, domestic tranquility, the common defense, the general welfare and the blessings of liberty for ourselves and our posterity*. These include under them other values: so, for example, under justice we also have *equal basic liberties, equality of opportunity, ideals concerning the distribution of income and taxation, and much else*.” (1999, p.32, itálicos meus).

valores puramente morais a ponto de conectá-los somente aos aspectos políticos que os interessa. Visto nesses termos, a moral é reduzida para o escopo do político e, por isso, precisa ser locomovida em direção às duas principais questões de justiça política, a saber: (a) *quais princípios devem guiar a estruturação básica da sociedade em um contexto de democracias constitucionais?* e (b) *como é possível ao longo do tempo uma sociedade estavelmente justa entre indivíduos que partilham de concepções abrangentes de bem irreconciliáveis, porém razoáveis?* Embora a teoria rawlsiana tenha alto grau de abstração na análise dos princípios, também a acompanha certo “contextualismo” de fundo, que explora um dos principais desafios das modernas sociedades democráticas, a saber: o fato do pluralismo razoável.

Baseada na precedente distinção entre “valores puramente morais” e “valores políticos”, Cohen (1994; 1989) questiona se o valor do pluralismo na teoria rawlsiana é um valor puramente moral ou um valor político. Como foi visto, é desejável eticamente que os indivíduos abracem o valor do pluralismo nas suas próprias concepções abrangentes de bem, de modo a endossar um modo de vida pluralista; contudo, sob o ponto de vista da justiça política, é suficiente que as principais *instituições* - que regulamentam a divisão dos direitos e liberdades básicas e do ônus redistributivos da cooperação social – se comprometam com os valores políticos, nesse caso o valor do pluralismo.

Cabe notar que o estatuto epistêmico dos “princípios de justiça” é distinto dos “valores políticos”. Os valores políticos se referem a um conjunto contextual de comprometimentos profundos com determinadas ideias, que já se encontram inseridas em uma cultura pública de fundo e institucionalizados na realidade social (RAWLS, 2000). *Prima facie*, os valores políticos não carregam consigo uma definição normativa clara sobre suas bases de sustentação, dado que revestem uma espécie de comprometimento prévio com certas ideias políticas. Neste sentido, eles são anteriores ao exercício normativo de justificação dos princípios de justiça, pois já estão enraizados na sociedade¹⁵. De modo distinto, os princípios de justiça são orientações normativas mais claras e hierarquicamente fundamentadas, os quais, a partir deles, advém a

¹⁵ O autor comenta: “I have suggested that citizens had best learn from civic society its fundamental conceptions and ideals before they come to democratic politics. Otherwise a democratic regime, should one somehow come about, may not long endure.” (RAWLS, 2007, p.6).

derivação posterior da base pública de justificação teórica. Na concepção de justiça rawlsiana, tanto os princípios de justiça como os valores políticos devem estar organizados em uma concepção de justiça que se seja capaz de lidar com os desafios das sociedades modernas. Conectar princípios e valores políticos em uma concepção de justiça política, nas palavras de Rawls, é fundamental, “[...] fornecendo uma fonte de princípios e ideais políticos essenciais. Ela desempenha um papel no fortalecimento das raízes do pensamento e atitudes democráticos (2007, pp. 6-7, tradução minha).

Agora, retorno a Taylor e questiono em qual bloco é possível posicionar o autor quanto à defesa do pluralismo? Embora, à primeira vista, suas raízes comunitaristas induzam ao grupo dos defensores do pluralismo como um valor puramente moral, surpreendentemente, isso não ocorre. Ao menos o último Taylor – aquele com tendências liberais-rawlsianas - não onera os indivíduos para que incluam a autonomia moral e a pluralidade como valores morais abrangentes. Esse posicionamento, ao contrário do esperado, o aproxima de Rawls e dos defensores do pluralismo na forma de um valor político para as instituições. Em *Secularism and Freedom of Conscience* (2011a), por exemplo, ele argumenta a favor de direitos e liberdades individuais para os cidadãos - com destaque à “liberdade de consciência” – uma vez que, a partir deles, é possível construir uma capa protetora universal, que forneça um background institucional para que os próprios indivíduos possam preencher suas identidades éticas, o que o aproxima novamente dos filósofos liberais. Mesmo em seus trabalhos “menos liberais”, como em *The Ethics of Authenticity* (1991), a defesa da pluralidade também já estava lá, mas de modo mais modesto. Lá a pluralidade aparece como *fato histórico* das sociedades modernas, como já visto; e também como *valor político*, todavia, ainda parece mais vinculada como valor para os indivíduos do que para as instituições. Destarte, no primeiro Taylor o pluralismo ainda é narrado dentro de um contexto de nascimento da ideia de autenticidade identitária moderna, onde pouco a pouco os indivíduos aprenderam a refletir sobre a si mesmos segundo a ideia de autodeterminação da vontade¹⁶. Contudo, aqui me interessou mais o segundo Taylor dada a sua aproximação mais forte com o liberalismo político.

¹⁶ Paralelamente esse movimento de busca pela “autenticidade” subjetiva gera os males modernos do “individualismo” (TAYLOR, 1991), mas sobre isso aqui não desenvolverei, dado que foge ao tema do presente trabalho.

Considerações finais

O objetivo deste artigo foi avançar uma aproximação teórica do liberalismo político de John Rawls e da inquietante “virada liberal” do último Charles Taylor, particularmente, chamando atenção para o debate sobre o pluralismo. No primeiro momento do texto, foi defendido que pode ser encontrado em ambos os autores o diagnóstico sobre os conflitos éticos irreconciliáveis nas modernas sociedades democráticas, o chamado fato do pluralismo razoável. Longe de suprimir o fato do pluralismo, ambos os autores visam salvaguardar e reforçá-lo. Isso somente parece ser possível através de uma concepção de justiça, no caso de Rawls, que distribua o mais amplo esquema de direitos e as liberdades fundamentais e, ao mesmo tempo, estruture as instituições básicas da sociedade através de princípios de justiça, que garanta condições institucionais basilares para que os próprios indivíduos possam formular, refletir e alterar suas concepções abrangentes de bem. Em um esforço muito similar de justificação, Taylor destaca que sem o devido suporte institucional da estrutura básica da sociedade nem mesmo o desenvolvimento daqueles assuntos mais profundos e controversos, como os do sentido da vida, é possível. Para tanto, Taylor avança em uma defesa do *direito de igual respeito* e da *liberdade de consciência* como condições institucionais necessárias para que os próprios indivíduos possam formular, desenvolver e modificar seus planos de vida e suas ideias sobre o sentido da vida.

Em um segundo momento do texto, foi argumentado que Rawls e o último Taylor não somente se aproximam em seus diagnósticos de tempo, assim como na defesa do pluralismo como um valor político para as instituições e não para os indivíduos. Não obstante, ainda permanecem diferenças entre a abordagem de ambos os autores. A pergunta sobre aquilo que ainda pode vincular-nos – uma espécie de integração ética - ainda parece frequentar Taylor. Mesmo sabendo das aporias éticas das sociedades modernas, que não estão mais unificadas numa visão homogênea de bem – principalmente, naquilo que se refere às questões religiosas - ainda assim ele parece flertar e apostar as fichas na integração social via certo *ethos* cívico. É importante lembrar que Taylor tem tradições comunitaristas e, por isso, a pergunta sobre o que nos vincula é um espectro que ronda até mesmo as suas obras mais liberais. Especialmente no último capítulo de *Secularism and Freedom of Conscience* (2011a), por exemplo,

Taylor defende que mesmo sendo as sociedades modernas marcadas por conflitos éticos profundos, ainda assim alguma base de acordo comum deve ser normativamente possível nas questões éticas, a fim de manter a mínima coesão social possível, que torne a sociedade não somente justa, mas estavelmente justa a longo do tempo, para usar uma linguagem rawlsiana.

Indo nessa direção, Taylor propõe o que ele chama de uma “ética do diálogo”, uma espécie de modelo de *ethos* cívico no qual se caminha para encontrar alguma base de integração social, que ainda seja possível:

[...] os cidadãos se envolvem francamente em discussões sobre os fundamentos e orientações de sua comunidade política, usando uma linguagem explicativa e a justificatória de sua escolha, enquanto ao mesmo tempo exibem sensibilidade ou empatia em relação às convicções centrais que são parte integrante da identidade moral de seus compatriotas. (TAYLOR; MACLURE 2011a, p. 108)

Certamente, Taylor não é ingênuo e sabe como essa postura sensível e de empatia ao diálogo é difícil, principalmente, quando se leva em consideração que determinadas convicções éticas são tão fortes a ponto de se sentirem facilmente ofendidas, como no caso das tiras debochadas a Mohammed do jornal francês Charlie Hebdo, bem como os filmes provocativos de Scorsese e Mel Gibson sobre Jesus Cristo, dentre outros casos (TAYLOR; MACLURE, 2011a). Como uma ética do diálogo poderia mediar a relação entre ateus debochados e muçulmanos convictos, por exemplo? Essa é uma questão ética em aberto, cuja solução institucional não está, ao menos de imediato, na censura institucional da liberdade de expressão de grupos (TAYLOR, 2011a). O que a estrutura básica da sociedade pode fornecer é a metade do percurso através da criação de uma linguagem comum de princípios de justiça para a estruturação básica da sociedade. Contudo, a outra parte que se refere ao efetivo engajamento dos indivíduos a esses princípios, na visão de Taylor, isto somente uma “ética do diálogo” poderia almejar ao longo de um processo de aprendizagem social.

Aqueles que adotam visões de mundo, como o dos grandes monoteísmos históricos, das religiões orientais, do ecletismo espiritual, das espiritualidades aborígenes, do ateísmo militante, do agnosticismo, etc. devem aprender a coexistir e, idealmente, estabelecer laços de solidariedade. Acreditamos que um *secularismo político pluralista* proposto neste livro, apoiado por uma *ética do diálogo*, que respeite as diferentes opções morais e espirituais, é mais capaz de promover o processo de aprendizagem. (TAYLOR; MACLURE, 2011a, p.110, tradução e itálicos meus).

Concluo este artigo deixando em aberta a reflexão sobre até que ponto Charles Taylor – mesmo depois de sua *virada rawlsiana-liberal* – ainda defende a possibilidade de vínculos éticos entre indivíduos profundamente cindidos entre si em termos de concepções abrangentes de bem. O autor parece indicar que o que *ainda* poderia nos vincular eticamente não é um ideal coletivo de felicidade, tampouco um conjunto abrangente de virtudes cívicas, sobretudo uma “ética do diálogo” que seja capaz de lidar com as desavenças mais profundas advindas do fato do pluralismo. Para além disso, não é possível avançar nem retroceder. Contudo, ainda fica em aberto um desenvolvimento teórico mais profundo sobre essa ideia proposta por Taylor.

Referências bibliográficas

- ABBEY, R. Freedom – A silent but significant thread across Taylor’s oeuvre. *Philosophy and Social Criticism*, N.7, Vol. 44, 2018, p. 790 – 792.
- ABBEY, R. *Charles Taylor. Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge: University Press, 2004.
- COHEN, J. Pluralism and Proceduralism. *Chicago-Kent Law Review*, N.69, 1994, p. 589 – 618.
- COHEN, J. Democratic equality. *Ethics*, N. 4, V. 99, 1989, p. 727 – 51.
- HART, H. L. A. Rawls on liberty and its priority. IN: DANIELS, N. (ed.) *Reading Rawls*. Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 230 – 252.
- FERRARA, Alessandro. The art of holding opposites together. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. N. 7, V. 44, 2018, p. 745 – 747.
- FERRARA, Alessandro. Hyper-pluralism and the multivariate democratic polity. *Philosophy and Social Criticism*, N. 15, V. 1, 2012, p.1 – 15.
- FERRARA, Alessandro. Reflexive pluralism. *Philosophy & Social Criticism*, N 3–4, V.36, 2010, p. 353 – 364.
- FORST, R. *Contextos de Justiça*. Tradução de Denilson Werle. SP: Boitempo, 2010.
- FRASER, Nancy. For Charles Taylor: An appreciation. *Philosophy and Social Criticism*, N. 7, V. 44, 2018, p. 759 – 760.
- GUTTMAN, A. The power of recognition: When Charles Taylor parsed personal identity. *Philosophy and Social Criticism*, N.7, V. 44, 2018, p. 793 – 795.
- GUTTMAN, A; THOMPSON, Dennis. Moral Conflict and Political Consensus. *Ethics*, N. 1, V. 101, 1990, p. 64 – 88.

- GUTTMAN, A. Communitarian Critics of Liberalism. Review. *Philosophy & Public Affairs*, N.3, V. 14, 1985, p. 308 – 322.
- HONNETH, Axel. Taylor's Hegel. *Philosophy and Social Criticism*, N.7, V. 44, 2018, p. 773 – 774.
- NUSSBAUM, Martha. Perfectionist Liberalism and Political Liberalism. *Philosophy & Public Affairs*, v. 39, n. 1, 2011, pp. 3-45.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah Azevedo. Revisão de Álvaro de Vita. SP: Editora Ática, 2000.
- RAWLS, J. *Justice as Fairness: A Restatement*. Ed. by Erin Kelly. Cambridge: Harvard Press, 2001.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge/Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Ed. by Samuel Freeman. Cambridge: Harvard Press, 2007.
- RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- TAYLOR, C; MACLURE, J. *Secularism and Freedom of Conscience*. London: Harvard Press, 2011a.
- TAYLOR, C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism? IN: MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. *The Power of Religion in the Public Sphere*. NY: Columbia Press, 2011.
- TAYLOR, C. *A Secular Age*. London: Harvard Press, 2007.
- TAYLOR, C. *As Fontes do Self*. A construção da identidade moderna. Tradução de Adail U. Sobral e Dinah Azevedo. SP: Loyola, 2005.
- TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. London: Harvard Press, 1991.