

## RUMO À CRÍTICA IMANENTE DAS FORMAS DE VIDA<sup>1</sup>

## TOWARDS AN IMMANENT CRITIQUE OF FORMS OF LIFE

Rahel Jaeggi<sup>2</sup>

Recebido em: 07/2019

Aprovado em: 11/2019

**Resumo:** Uma crítica das formas de vida é possível? Faria sentido afirmar que as formas de vida são boas, bem-sucedidas ou mesmo racionais? Enquanto a filosofia abdicou da indagação socrática sobre “como devemos viver”, a ordem política do estado constitucional liberal se apresenta como um meio de organização de uma coexistência eticamente neutra rumo às diferentes formas de vida. A maneira como nós deveríamos conduzir nossas vidas é relegada à esfera privada, tratada como simples preferências que não podem ser questionadas. Este artigo propõe uma maneira viável sobre como podemos criticar as formas de vida por meio de uma crítica social e imanente que supera as distinções entre ética e moralidade, a vida boa e os princípios morais, ou o correto e o bom. Essa abordagem, primeiramente, requer uma exposição sobre o que são as formas de vida, como funcionam, e como sua ontologia as apresenta como passíveis de uma crítica imanente. Para que essa crítica tenha mais do que uma força normativa meramente arbitrária, o artigo demonstra, adiante, que as razões e os critérios da crítica podem ser encontrados na própria estrutura das formas de vida, uma vez que são compreendidas como processos historicamente situados de resolução de problemas. Portanto, formas de vida interagem com sua crítica através de uma dinâmica que em última instância produz crítica imanente e emancipatória.

**Palavras-chave:** Formas de vida; crítica imanente; resolução de problemas; ética; processo histórico de experiências.

**Abstract:** Is a critique of forms of life possible? Does it make sense to say that forms of life are good, successful or even rational? While philosophy has given up on the Socratic question of “how we ought to live” the political order of the liberal constitutional state presents itself as a way of organizing a coexistence that is ethically neutral towards different forms of life. The way we ought to lead our lives is relegated to the private sphere, treated as mere preferences that cannot be questioned. This paper proposes a way in which we can viably criticize forms of life by means of a social, immanent critique that overcomes the constraining distinctions between ethics and morality, the good life and moral principles, or the right and the good. This approach first requires an exposition of what forms of life are, how they work, and how their ontology renders them amenable to immanent critique. For this critique to have more than merely arbitrary normative force, the paper goes on to show that its reasons and standards can be found in the very structure of forms of life, once they are understood as historically situated problem-solving processes. Thus, forms of life interact with their critique through a dynamic that ultimately yields immanent and emancipatory critique.

**Keywords:** Forms of life; immanent critique; problem-solving; ethics; historical process of experiences.

---

<sup>1</sup> Publicado anteriormente em Rahel Jaeggi, Towards an immanent critique of forms of life. *Raisons Politiques. Revue de Théorie Politique*. Paris, n. 57, p. 13-29, feb. 2015. Tradução do inglês: Luísa Maria Rutka Dezopi, professora de língua inglesa. Mestranda em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas. Agradecimentos às sugestões de Elisa Zwick. Revisão da tradução: Luiz Philipe de Caux. [N.T.].

<sup>2</sup> Professora de Filosofia Prática da Humboldt-Universität zu Berlin (Alemanha). E-mail: [rahel.jaeggi@staff.hu-berlin.de](mailto:rahel.jaeggi@staff.hu-berlin.de)

Uma crítica das formas de vida é possível? Faria sentido afirmar que formas de vida são boas, bem-sucedidas ou mesmo racionais? Desde Kant, é considerado de senso comum que o que é felicidade ou a vida boa, em oposição àquilo que é moralmente correto, não pode ser determinado filosoficamente. E, desde Rawls, o conteúdo ético das formas de vida é frequentemente considerado indisputável em virtude do irreduzível pluralismo ético das sociedades modernas. Desse modo, a filosofia se afasta da indagação socrática sobre “como devemos viver”, enquanto a ordem política do estado constitucional liberal se apresenta como um meio de organização de uma coexistência que é, em si própria, eticamente neutra em relação às diferentes formas de vida. Uma vez que não mais nos preocupamos com em que uma boa forma de vida compartilhada deveria consistir, assuntos sobre a maneira como deveríamos conduzir nossas vidas se tornam “privatizados”. Eles são removidos para o domínio das meras preferências que não podem ser mais questionadas ou que são transformadas em questões de identidade resistentes a outras análises. Como no caso de questões de gosto, formas da vida, portanto, não podem ser mais objeto de disputa.

Em meu artigo irei discutir que, em contraposição a essa linha de pensamento, o ônus da prova deveria ser revertido: questões sobre as formas de vida nas quais vivemos não podem ser simplesmente extraídas dos nossos processos de deliberação individuais e coletivos. Toda formação social sempre já forneceu uma resposta específica para eles. E isso também é verdade em relação à forma social que tornou o pluralismo das formas de vida a sua principal preocupação. Consequentemente, de certa forma, a questão sobre a possibilidade de uma crítica das formas de vida não tem sido colocada corretamente. Não apesar da condição pluralística das sociedades modernas, mas justamente em razão dela, a possibilidade de tal crítica não pode simplesmente ser abandonada devido a uma ressalva quanto a preferências e compromissos particulares além de nosso alcance reflexivo. A análise crítica é uma prática na qual, em diversos aspectos, não podemos evitar a participação. Estamos sempre já engajados nessa prática. Isso transparece de maneira singular em situações de conflitos ou transformações sociais. Tais situações podem ocorrer quando princípios éticos até então inquestionados são desafiados de repente por novas tecnologias, ou quando práticas sociais bem consolidadas se tornam problemáticas. Ou podem acontecer quando a confrontação (“interna” ou “externa”) com outras formas de vida conduz a crises em nossa autocompreensão. A “abstinência ética”<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Para o conceito de “abstinência ética”, ver Habermas (1991, p. 100-118) e Habermas (1992, p. 188-ss.).

do liberalismo político esbarra em seus limites em tais casos. O projeto de uma crítica das formas de vida é, portanto, simultaneamente, uma espécie de crítica da ideologia subjacente à tese da neutralidade liberal, isto é, a ideia “liberal” básica de que instituições sociais podem ou devem sempre permanecer neutras em relação às formas de vida particularistas e aos pontos de referência da ética de cada indivíduo.

### **Teoria Crítica como uma crítica das formas de vida**

Não entrarei aqui nos detalhes desta afirmação, mas entendo que a Teoria Crítica (desde seu início) se empenhou em avaliar e debater formas de vida, e deveria continuar fazendo isso hoje. Preocupada com uma ideia abrangente de racionalidade e de organização racional da sociedade para promover liberdade, felicidade e justiça, a Teoria Crítica da primeira Escola de Frankfurt não era exatamente “eticamente abstinente”. Por outro lado, seria errôneo entender a Teoria Crítica (mesmo naquela época) como estando preocupada com uma teoria ética substancial ou completa, de proveniência aristotélica e caráter perfeccionista. O impacto específico da tradição da Teoria Crítica, a contribuição que tem a oferecer para o debate contemporâneo, não seria, portanto, nem no sentido de aderir à aspiração do liberalismo político por neutralidade ética, nem no sentido de descrever claramente uma teoria perfeccionista da vida boa, que estaria inevitavelmente aberta a acusações de paternalismo. Se a Teoria Crítica da época estava preocupada com a natureza intrínseca das formas de vida, com as práticas e instituições que moldam nossa vida comum, ela deveria, em vez de tratá-las como uma “caixa preta”, proceder de um modo emancipatório. Assim, mesmo que fomente alguma forma de autoritarismo moral, a abordagem da Teoria Crítica quanto ao modo de criticar formas de vida suscita nossa atenção às condições de realização da autodeterminação (individual e coletiva) e demonstra que abordar e discutir formas de vida é, em si mesmo, umas dessas condições.

Os recursos específicos que a Teoria Crítica, como a entendo, tem para oferecer a tal empreendimento estão conectados com certa compreensão da crítica imanente focada na noção de problema e orientada à noção de crise. Essa compreensão adquire sua forma, assim como fizeram variantes prévias da crítica da ideologia, a partir de reflexões sobre a ontologia social de seu objeto, que é a própria estrutura das formas de vida.

Meu objetivo geral neste artigo é propor um caminho viável pelo qual possamos criticar formas de vida enquanto formas de vida, por meio de uma crítica social e imanente que supere as distinções limitantes entre “ética” *versus* “moralidade”, ou “vida boa” *versus* “princípios

morais”, ou “o correto” *versus* “o bom”.<sup>4</sup>

Todo esse projeto, como explicarei na primeira parte do artigo, depende do que são formas de vida e de como elas funcionam.

Através desse ponto, nas próximas duas partes, tratarei de uma ontologia das formas de vida que as torne passíveis de uma crítica imanente. De início, vou desenvolver uma abordagem teórica prática de formas de vida. Uma vez que formas de vida podem ser compreendidas como feixes inertes e normativamente estruturados de práticas sociais, elas são sempre já sensíveis aos desafios normativos e não são alguma espécie de “matéria” indiferente que só poderia ser transformada por forças além do alcance da normatividade social prática (como, por exemplo, Deus ou o clima).

Entretanto, para que a crítica seja mais do que uma força normativa meramente arbitrária, temos que perguntar pelas suas razões e critérios. Estes, como argumentarei na terceira parte, podem ser encontrados nas próprias estruturas das formas de vida, uma vez que as concebemos como processos historicamente situados de resolução de problemas.

Como feixes inertes de práticas que formam instâncias de resolução de problemas, formas de vida apresentam uma dinâmica que, como resumirei na quarta e última parte de meu artigo, interagem com sua própria crítica de tal forma que esta crítica pode ser, simultaneamente, imanente e emancipatória.

### **Considerações preliminares: o que significa criticar uma forma de vida como uma forma de vida?**

Alguém riria de uma pessoa que ficasse seriamente indignada ao observar outra comendo bananas ou vestindo botas vermelhas de caubói. Mesmo se alguém ficasse enojado só de pensar em bananas ou desorientado com a visão de botas vermelhas de caubói, um debate relevante sobre se é certo ou errado comer bananas ou vestir botas vermelhas de caubói é realmente difícil de se imaginar. Esses assuntos são, como muitos dizem, da conta de cada pessoa, e, literalmente, uma questão de gosto.

A questão seria diferente se víssemos alguém espancando seu próprio filho. Aqui estaríamos indignados com um motivo plausível – ou assim podemos pensar. Não acreditamos que essa pessoa estaria justificada em agir de tal maneira. Poderíamos estar convencidos de que

---

<sup>4</sup> Para uma versão aprofundada ver meu livro *Kritik von Lebensformen* (Jaeggi, 2014).

essa não é nem uma questão de gosto nem meramente um assunto que é “da conta” dos envolvidos. De fato, estaremos convictos de que é nosso dever intervir.

Mas e se alguém estivesse pensando se preferiria viver em um apartamento compartilhado ou em uma família nuclear, em um relacionamento monogâmico ou em um aberto?

Tendemos, porém, a uma repulsa pelo caráter convencional do casamento tradicional ou pela falta de compromisso daqueles que têm relacionamentos abertos. Podemos amar a vida urbana ou preferir o conforto da vida no campo. E, se o capitalismo enquanto forma de vida tornar-se demasiadamente invasivo – se, por exemplo, os assim chamados “valores culturais” são sacrificados ao comércio –, podemos temer a banalização ou empobrecimento de nossas vidas. Podemos até sentir que nossas vidas estão se tornando “irreais”.

Todas essas indagações dizem respeito ao que chamo de “crítica das formas de vida”. Enquanto posições como essas são frequentemente sustentadas de modo firme e o debate ao redor delas pode chegar a ser acrimonioso, seu *status* argumentativo permanece incerto. Estamos nos fazendo de tolos se, como na questão das botas vermelhas de caubói, procuramos por justificativas para nossos pontos de vista e tentamos convencer os outros? Não deve cada pessoa decidir por si mesma como agir? Em tais questões, será mesmo que existe algo como opções melhores ou piores que possam ser intersubjetivamente justificadas ou reivindicar validade (universal)?

Ao examinar essas questões, eu gostaria de traçar uma primeira distinção para demarcar o que significa criticar uma forma de vida *enquanto* uma forma de vida. Poderíamos nos queixar de muitos aspectos da vida social, mas no contexto de uma crítica de uma forma de vida o que queremos dizer com isso é apontar para algo específico. Em outros termos, estamos mais preocupados com uma composição específica, a dimensão qualitativa das atitudes e práticas constitutivas de uma forma de vida, e não em suas consequências (mesmo que essas consequências possam ser moral ou juridicamente inaceitáveis). Para usar uma diferenciação estabelecida por Charles Larmore, estamos nos referindo ao conteúdo intrínseco de uma forma de vida, não aos seus efeitos externos<sup>5</sup>. Dito de outra forma, estamos mais interessados no conteúdo ético do que nas consequências morais das formas de vida; estamos tratando de questões de valor em vez de disputas sobre normas. Embora tais distinções possam ser em si controversas e sua utilidade discutível, nós podemos colocar o tema da seguinte maneira: nossa

---

<sup>5</sup> Ver Larmore (1987, p. 46).

crítica diz respeito à questão de se uma determinada forma de vida pode ser considerada bem-sucedida ou racional como tal ou em si mesma.

A reivindicação que meu projeto procura defender é que se pode argumentar sobre formas de vida e também fazê-lo com razões. Uma vez que tentarei justificar ambas as afirmações me referindo à composição específica ou racionalidade das formas de vida, permitam-me proceder com o estabelecimento daquilo que eu compreendo como sendo formas de vida.

### **O que (então) são formas de vida? Formas de vida como feixes inertes de práticas**

Para os propósitos de minha abordagem, o termo “forma de vida” refere-se a uma “ordem de coexistência humana” culturalmente informada que abarca um “conjunto de práticas e orientações”, bem como suas manifestações institucionais e materializações. As diferenças entre formas de vida não se expressam somente por diferentes crenças, valores e atitudes; elas também se manifestam e se materializam na moda, na arquitetura, nos sistemas jurídicos e na organização familiar. Enquanto formas em que vivemos, formas que modelam nossas vidas, elas fazem parte da esfera do “espírito objetivo” (em termos hegelianos). Elas pertencem ao mundo particularmente humano, como Hannah Arendt falaria, um mundo no qual os seres humanos constroem suas vidas e que é moldado por suas atividades<sup>6</sup>. Formas de vida, como compreendidas ao longo deste artigo, comportam a reprodução cultural e social da vida humana. Segue-se, portanto, que minha questão é sobre formas de vida no plural. Estou interessada nas diferentes formas culturais que a vida humana pode seguir, não na forma de vida humana (em contraste, digamos, com a de um leão).

Mas, então, a questão é: como entendemos a estrutura interna e as características das formas de vida? Do que elas são feitas? Na sequência, eu vou delinear aquilo que pode ser chamado de concepção de formas de vida em termos de uma teoria das práticas: formas de vida, como as concebo, são feixes inertes de práticas sociais. (Como será visto, essa “abordagem orientada à noção de prática” trabalha a favor de meu argumento. Mas permitam-me primeiramente expor passo a passo essa caracterização).

#### *Formas de vida como feixes/conjuntos de práticas sociais*

---

<sup>6</sup> Ver Arendt (1958).

O termo “prática social” se refere às práticas que dizem respeito a si mesmo, aos outros e ao mundo material. Oferecer um jantar ou brincar de pique-esconde é uma dessas práticas, assim como fazer compras em uma mercearia ou fazer uma prova. Práticas são sequências de ações individuais (ou atos) que podem ser mais ou menos complexas e abrangentes, e ter um caráter (mais ou menos) repetitivo ou habitual. (No entanto, a fim de se reconhecer algo como uma prática específica, deve existir alguma repetição, algum padrão envolvido). Essas práticas não são “sociais” no sentido de que envolvem necessariamente relações interpessoais ou cooperação social. Em vez disso, elas são “sociais” na medida em que só podem existir e serem compreendidas sob o pano de fundo de um âmbito de sentido socialmente constituído.

Permitam-me acentuar alguns aspectos da noção de “prática” que se revelarão importantes para o meu argumento geral e para a compreensão e criticabilidade de formas de vida:

a) Primeiramente, as práticas não são apenas ações intencionais. Uma prática é um conjunto de ações que tem um momento repetitivo e um momento habitual; até certo ponto e desde que não sejam interrompidas ou confrontadas com problemas, elas podem ser baseadas em conhecimento implícito em vez de conhecimento explícito. Consequentemente, formas de vida nem sempre são algo em que nos engajamos deliberadamente ou sobre o que refletimos; podemos participar delas sem planejar, sem tencionar ou mesmo sem saber exatamente o que estamos fazendo. Elas são padrões segundo os quais agimos, padrões que nos permitem agir e que, todavia, são ao mesmo tempo constituídos por nossas ações. É possível descrevê-las, portanto, tanto como resultado daquilo que estamos fazendo quanto como a própria condição prévia daquilo que estamos fazendo.

b) As práticas não são “fatos brutos”, elas devem ser interpretadas e compreendidas como algo. Assim, elas são constituídas como práticas somente pela mediação de interpretações. Eu deveria ser capaz de entender seu esconderijo atrás de uma árvore como parte da brincadeira de “pique-esconde” (em oposição a se esconder da polícia) – e, entendendo-o como “pique-esconde”, entendo implicitamente sua conexão com um conjunto de outras práticas e interpretações correspondentes (como, por exemplo, outras brincadeiras e o conceito interpretativo de “brincadeira”, mas, ainda mais abrangentemente, o conceito de “infância” em oposição à “maturidade”, e assim por diante).

c) As práticas são reguladas por normas: elas são organizadas em torno de uma ideia nuclear do que significa “cumprir” essa prática, ou seja, agir corretamente, de acordo com as expectativas envolvidas em determinada prática. (Se você não tentar ao menos se esconder,

certamente não estamos brincando de “pique-esconde”).

d) Finalmente, as práticas têm um *telos* inerente. São direcionadas para alguma meta que pode ser alcançada ao se engajar nelas, mesmo se observarmos uma multiplicidade de metas agrupadas numa única prática. (Eu posso ir às compras porque preciso de alimentos para o jantar, bem como porque gosto de conversar com o lojista ou porque simplesmente me sinto entediada em casa).

#### *Formas de vida como um feixe de práticas sociais*

Ora, de acordo com a minha perspectiva, formas de vida devem ser compreendidas como um conjunto ou feixes de tais práticas. Formas de vida, portanto, abrangem uma diversidade de práticas que estão relacionadas umas às outras sem compor uma totalidade fechada e impenetrável.

Isso será necessariamente assim, pois práticas sempre se referem às outras práticas, e frequentemente de maneiras muito tangíveis, pois se apoiam em práticas conexas (por exemplo, a prática de posicionar-se numa fila de espera da caixa registradora e pagar o item em questão claramente depende de toda uma série de outras práticas que tornam isso possível em primeiro lugar). Mas elas também dependem de práticas individuais que compartilham com as outras um horizonte comum de interpretação, e somente no interior desse horizonte elas são inteligíveis enquanto práticas. Para alguém que não consegue interpretar corretamente a prática de comprar em um supermercado – e todo o mais que acontece em conjunto –, empilhar itens num carrinho de compras pode parecer estranho – e até mesmo uma forma de roubo, por exemplo.

#### *Formas de vida como um feixe inerte de práticas sociais*

Ora, esses feixes de práticas, mesmo que estejam funcionalmente conectados e dependentes uns dos outros, não configuram algo paralisado, mas podem se transformar e de fato se transformam. Ainda assim, elas não são tão voláteis quanto poderíamos imaginar que a troca de uma interpretação para outra poderia torná-las. Elas são, portanto, até certo ponto, inertes. Elas mantêm “elementos sedimentares”, componentes da práxis que não são sempre acessíveis, explícitos ou transparentes. Em outras palavras, as práticas formativas de formas de vida podem ter estados de agregação que variam dos mais fluidos aos quase sólidos. Também temos que considerar que as práticas sociais e formas de vida se “materializam” em instituições



e, de modo ainda mais “material”, na arquitetura, ferramentas, corpos e estruturas materiais que (embora sejam resultados das nossas ações) nos permitem agir. Assim sendo, elas estabelecem limites para aquilo que podemos fazer, bem como nos possibilitam fazer coisas de determinada maneira. Desse modo, as práticas e formas de vida são tanto dadas quanto também são criadas. E elas podem desenvolver uma determinada dinâmica própria. Todavia, elas são algo que os seres humanos fazem e, portanto, podem fazer de outro modo. Isso fica particularmente claro logo que um determinado conjunto de práticas e autocompreensões é confrontado com seus próprios limites, no momento em que as coisas não funcionam mais sem atrito. Uma vez que um conjunto de práticas é interrompido, isso não mais passará despercebido: o momento da crise obriga a reflexão e/ou ajustes das práticas que foram anteriormente ignoradas.

*Formas de vida são um possível objeto de crítica?*

Avançando neste primeiro esboço de uma ontologia das formas de vida, ou de seu conteúdo, ou do que elas são feitas, permitam-me um retorno à questão da crítica. São formas de vida, entendidas como feixes inertes de práticas, um possível objeto de crítica? E, se sim, como?

Para ser um possível objeto de crítica, formas de vida, como qualquer outro objeto, devem satisfazer três condições prévias:

Primeiramente, devem ser entidades que estão em geral sujeitas à mudança (– ao que a lei da gravidade certamente não está, em contraste, digamos, com o currículo do departamento de filosofia ou as leis do matrimônio – pelo menos em princípio!). Essa condição prévia é evidentemente satisfeita: por mais inertes que sejam, formas de vida efetivamente mudam.

E, todavia, o mesmo acontece com os leitos fluviais e inclusive com os cumes das montanhas. Então, em segundo lugar, aquilo que é para ser criticado deve ser resultado de ação humana de alguma espécie; é preciso que seja possível culpar ou louvar alguém pelo modo como as coisas são – em outros termos, deve ser possível responsabilizar alguém por elas. Uma vez fundamentada a ontologia das formas de vida na prática social como padrões de atividades que, embora nem sempre transparentes, são essencialmente feitas pelo homem, podemos localizar esse critério facilmente, mesmo que não seja sempre fácil descobrir quem deve ser responsabilizado quando as coisas dão errado.

Em terceiro, entretanto, para ser um objeto passível de crítica, uma entidade deve levantar uma pretensão de validade, em outras palavras, normas de alguma espécie ou outra

devem estar envolvidas. Deve ser possível levantar a pretensão de que algo está indo bem ou mal em relação a tais normas. (Mesmo que de fato tenhamos que alterar o leito fluvial para facilitar a navegação no rio, seria esquisito criticá-lo por ser inapropriado para a navegação. Por outro lado, alterar um currículo ou decidir contra uma concepção tradicional de matrimônio envolve alguma espécie de afirmação: pensamos no cenário anterior que foi superado como algo de algum modo inadequado. O mesmo vale para a crítica das formas de vida e das práticas que constituem uma forma de vida).

#### *A normatividade das formas de vida*

Assim sendo, formas de vida, para serem um objeto apropriado para a crítica, não devem apenas ser maleáveis e criadas pela atividade humana, elas devem também ser estruturadas por normas que podemos reconhecer e às quais podemos recorrer em nossas possíveis críticas.

Já citei o exemplo, no princípio deste artigo, de que, com muitas coisas mais essenciais para nossos interesses vitais do que a cor das botas de caubói, nós nos engajamos de fato com exatamente essa espécie de “gramática normativa”. Quando desafiados, geralmente apresentamos justificativas mais elaboradas do que simplesmente dizer “mas é assim que vivemos” (o que não significa dizer que essas justificativas são invariavelmente boas ou válidas). Com base na abordagem sobre as práticas que introduzi, podemos explicitar essa estrutura normativa de maneira mais rica. Se, como argumentei antes, práticas são organizadas ao redor de uma ideia nuclear do que significa “cumprir” uma prática dada (ou seja, agir corretamente, de acordo com as expectativas envolvidas numa determinada prática), logo, uma primeira maneira de criticá-las seria referir-se às normas e aos fins de uma prática. Isso também se eleva ao nível mais complexo de feixes de práticas, isto é, de formas de vida. Assim, no que diz respeito a elas, nós não debatemos somente o que significa cumprir uma determinada prática, mas também se essa determinada prática está inevitavelmente amarrada à respectiva forma de vida: precisamos estar num relacionamento heterossexual para ser uma família? Uma cidade precisa de espaços não comerciais e práticas correspondentes para ser “considerada” como uma cidade – como um espaço que permite aquilo que poderíamos chamar de uma “real” vida urbana?

Para compreender o tipo específico de normatividade que está implicada, é importante que minha pretensão não se refira somente à afirmação (óbvia, em certo sentido) de que formas de vida, como elementos de uma ordem social, contêm regras, regulações e suposições

implícitas sobre o que é certo ou errado. O ponto que importa aqui é que as normas que estruturam formas de vida – ou melhor, que são expressas nelas – devem ser entendidas como mais do que simples convenções. Acordos convencionais podem ser substituídos sem prejuízo por acordos semelhantes: não há importância se dirigimos no lado direito ou no lado esquerdo da rua, desde que antes tenha sido estabelecida uma convenção transparente e reconhecível. Porém isso não se aplica para a espécie de normatividade que estrutura as práticas sociais. Se o exame minucioso dos pacientes é o que caracteriza um bom médico, os “padrões de excelência” para esse conjunto de práticas não são resultados de um acordo convencional. Em vez disso, eles somente podem ser compreendidos em relação ao(s) objetivo(s) inerente(s) da prática – a saúde dos pacientes –, e esses objetivos impõem determinadas exigências e põem determinados limites sobre o que pode ser feito e quais padrões podem ser estabelecidos. Gostaria de chamar as normas que dirigem e constituem as práticas (e, por consequência, as formas de vida) de “normas ético-funcionais”: normas sem as quais as práticas não seriam o que são – e não poderiam funcionar nos termos das exigências impostas por essas normas. Por um lado, é certo que não há um funcionamento puro e desvinculado: se dizemos a respeito de uma entidade ou uma prática social que ela “funciona”, sempre queremos dizer que suas funções são bem executadas de acordo com nossos padrões normativos/éticos. Por outro lado, entretanto, normas éticas não se originam do nada: elas se relacionam a alguma tarefa ou meta. (Se um *ethos* de um médico de examinar minuciosamente seus pacientes é direcionado a um determinado objetivo – a saúde de seus pacientes –, existem determinadas interpretações éticas envolvidas; no entanto, existem também razões que mostram o caminho de volta às circunstâncias materiais da prática envolvida a fim de cumprir a meta da prática).

Tendo em vista essa estrutura normativa, parece que estabelecemos nosso ponto de defesa da possibilidade de criticar formas de vida. Contudo, essa abordagem não vai além daqui. Eu poderia explicar o que é bom para uma determinada prática e uma determinada forma de vida a fim de que ela cumpra sua função em relação aos padrões e objetivos implícitos. Mas não passaria disso. Essa abordagem não nos diz se uma determinada forma de vida é boa num sentido transcendente ao contexto ou se é bom o fato desta forma de vida existir (em primeiro lugar). O conjunto inteiro de normas funcionais éticas envolvidas na prática da medicina moderna, retomando esse exemplo novamente, está ele próprio enraizado em determinados pressupostos sobre saúde e vida – por exemplo, no pressuposto de uma doença não ser uma punição divina pelos nossos pecados. Se não concordamos com esses pressupostos, a normatividade inerente desta série de práticas perde seu significado.

Se pretendemos criticar formas de vida enfaticamente como formas de vida (diferentemente, por exemplo, de julgar se elas correspondem aos seus próprios padrões de uma perspectiva meramente interna), precisamos de padrões normativos que “transcendam” o contexto até determinado ponto, embora sem derrapar para uma posição meramente externa. Na próxima parte de meu artigo, argumentarei a favor de uma maneira de enxergar formas de vida que nos forneça um conjunto de critérios que são tanto imanentes quanto transcendentais ao contexto, “ancorando-os” num fundamento “material” (mesmo se interpretado de uma maneira que é, em certo sentido, pragmática).

### **Formas de vida como instâncias de resolução de problemas**

Minha argumentação pode ser formulada da seguinte maneira: formas de vida são “instâncias de resolução de problemas”. Elas respondem aos problemas que confrontam a nossa espécie e são tentativas de resolução desses problemas. De acordo com este entendimento, formas de vida pretendem constituir a melhor solução possível para problemas específicos que elas ao mesmo tempo põem para si próprias e enfrentam. A família nuclear burguesa, conforme a descrição de Hegel, à qual retornarei em breve, pode ser compreendida como uma tentativa de resolver a tensão entre liberdade e natureza, entre dependência e independência; o formato da “cidade” europeia pode ser entendido como algo que vai ao encontro de demandas econômicas, assim como algo que fornece oportunidades para a interação de desconhecidos; a livre associação de produtores de Marx visa resolver o problema do trabalho alienado sem abdicar das consequências libertadoras do progresso tecnológico e de uma divisão do trabalho complexa. E assim por diante.

#### *O que são problemas?*

Evidentemente, tudo nesta argumentação depende do que a noção de “problema” pretende significar. Então, permitam-me desdobrar gradualmente o termo. Começarei contrastando-o com uma noção particular de necessidade e, então, enriquecerei meu próprio uso da expressão através da elaboração de algumas dimensões que distinguem problemas de necessidades. Os problemas, no sentido relevante aqui, serão interpretados não

naturalisticamente, [mas]<sup>7</sup> como problemas de segunda ordem, como normativamente carregados de sua localização histórica, como simultaneamente “encontrados” e “feitos”, quanto como subjetivos e objetivos.

Antes de prosseguir, permitam-se elaborar duas observações preliminares.

Primeiramente, observem como a afirmação de que alguém se vê “confrontado com um problema” pode tanto significar “ele está confrontado com uma tarefa” como “ele está confrontado com uma dificuldade”. Portanto, conceber formas de vida como instâncias de resolução de problemas pode tanto significar que as maneiras conhecidas de convivência são confrontadas com determinadas “tarefas”, quanto que são confrontadas com determinadas “dificuldades”. Ambos os aspectos são relevantes para minha compreensão da palavra “problema”. Na medida em que formas de vida dominam seus problemas específicos (no sentido das tarefas), elas também sempre se deparam com problemas (no sentido de dificuldades ou mesmo crises).

Em segundo lugar, os problemas aos quais me refiro não devem ser identificados ou confundidos com problemas técnicos, os quais exigem soluções técnicas. Isso se tornará mais claro agora que começo propriamente definindo o que considero ser uma noção complexa (ou mesmo dialética) de problemas no modo como eles aparecem dentro das formas de vida e para as formas de vida.

### *Problemas versus necessidades*

A vantagem de discutir sobre “problemas” e “estratégias para resolver problemas” no que diz respeito a formas de vida pode ser esclarecida comparando o debate sobre problemas e suas soluções com uma abordagem alternativa baseada na ideia de necessidades e sua satisfação. Em vez de reivindicar que formas de vida resolvem problemas, poder-se-ia argumentar que elas satisfazem as necessidades humanas e são melhores ou piores na medida em que triunfam em satisfazer tais necessidades. “Necessidades” (pelo menos num modo muito grosseiro como elas são entendidas) são ordinariamente consideradas como constantes fundamentais, a-históricas e irrefutáveis que resultam da natureza humana e não requerem interpretação.

O ponto de partida para a crítica das formas de vida que eu gostaria de estabelecer, pelo

---

<sup>7</sup> Onde aparecerem, colchetes retos são de autoria da tradução visando salvaguardar, no português, o sentido do original. [N.T.].

contrário, não é a “origem primitiva” naturalista das “necessidades mínimas” independentes de uma forma de vida estabelecida de maneira particular e histórica. Compartilhando a conhecida crítica às referências às necessidades básicas a-históricas e como que prévias à interpretação, o conceito de “problemas” leva em consideração o modo pelo qual a vida humana é sempre já culturalmente formada, e o fato de que seu caráter de “ordem superior” requer interpretação. Assim sendo, seu ponto de partida é o polo oposto ao de uma abordagem baseada em necessidades: em vez de se deparar com a dificuldade de definir e defender “necessidades de ordem superior” (ou, por assim dizer, “capacidades”) e de se atolar em debates notoriamente difíceis e aporéticos sobre a natureza humana, os problemas humanos e suas consequências normativas, partiremos das próprias formações (sempre já) culturais. (Mesmo que descobríssemos que todos compartilham problemas em comum, a história da *resolução* de problemas em cada caso provavelmente diferirá de modo considerável).

Assim sendo, os problemas (em minha abordagem) não são problemas como tais – e novamente, não são tampouco “fatos brutos”. Problemas são historicamente desenvolvidos, culturalmente moldados e “normativamente pré-definidos”. Eles aparecem no contexto de uma forma de vida que já está historicamente situada e socialmente institucionalizada. São determinados e formados num contexto sociocultural particular; aparecem somente contra o pano de fundo de uma situação já interpretada. Desta maneira, em oposição à tentativa de basear a avaliação das formas de vida em um conceito de necessidades, o conceito de “problemas” leva em consideração a maneira pela qual a vida humana é sempre já culturalmente formada. Como afirma Hannah Arendt: “Nunca se pode sobreviver despido”.

#### *a) Problemas de segunda ordem*

Isto nos leva a um primeiro atributo definidor e a uma primeira tese: os problemas dos quais formas de vida tratam são problemas de segunda ordem.

Problemas de segunda ordem são problemas que dizem respeito aos recursos conceituais-culturais que uma forma de vida tem à sua disposição para resolver problemas de primeira ordem. Imaginemos uma sociedade rural que está sofrendo com a fome porque não tem chovido há meses. A ausência de alimentos é certamente um problema (de primeira ordem) para a reprodução desta sociedade. Pessoas estão morrendo de fome. Mas isso não é necessariamente um problema para ela enquanto uma forma de vida. Por si só, o fato da população morrer de fome não põe em questão nenhuma das práticas e instituições

estabelecidas da sociedade confrontada com o problema (a seca). Esse problema só se revelará um problema da forma de vida se essa sociedade se demonstrar incapaz de reagir ao problema da seca por razões específicas. Levando esse exemplo um passo adiante: se for visto que as secas são um evento bastante recorrente e previsível na área e que a sociedade em questão ainda não forneceu a devida atenção ao problema – construindo instalações de armazenamento de água, por exemplo –, e se esse fato está, além disso, relacionado à sua concepção (inadequada) de natureza ou mesmo a alguma doutrina abrangente em razão da qual se aceita que a fome é uma punição divina, então a comunidade em questão está se confrontando com o que eu chamo de problema de segunda ordem. Os problemas de segunda ordem, portanto, nunca tratam de “fatos puros”, mas de fatos que se desenvolvem a partir de práticas e interpretações estabelecidas – mesmo que esses problemas possam resultar de um problema (contingente) de primeira ordem.

*b) O caráter normativo dos problemas e a explicação de Hegel sobre a família*

Assim como ocorre com o caráter ético-funcional das normas inerentes às práticas, no modo como se argumentou acima, a própria questão sobre se alguma situação social é, afinal, problemática, e de como compreender o problema nela envolvido, está conectada com determinado entendimento da meta e do *telos*, [que são] as implicações normativas de uma determinada forma de vida. Formas de vida tornam-se problemáticas quando fracassam em atender determinadas expectativas normativas que elas mesmas estabelecem. E essas expectativas, novamente, têm uma história; elas evoluem a partir de uma dinâmica historicamente informada de estabelecimento de problemas e suas soluções.

Um caso paradigmático disso é a análise de Hegel sobre a família burguesa moderna.<sup>8</sup> Mesmo que agora discordemos (como deveríamos) de muitos atributos que ele discute, por exemplo, a misoginia, talvez também a monogamia, que considera o parceiro como propriedade, e certamente a conexão com o alistamento militar, nós ainda lidamos com isso, ou pelo menos é o que eu aqui argumento, nos moldes de uma normatividade que emergiu de um processo histórico de resolução de problemas. Quando Hegel introduz a família como um exemplo de *Sittlichkeit* [eticidade] em sua *Filosofia do direito*, ele tem em mente uma forma particular e historicamente distinta de família: a família nuclear burguesa da Europa cristã.

---

<sup>8</sup> Ver Hegel (1986, § 158-181).

Hegel quer fornecer tanto uma descrição como uma justificção para essa forma de família. O que torna sua discussão interessante para nós é que ele busca demonstrar como a família burguesa emergiu de um contexto “ético” historicamente específico (na minha terminologia: uma “constelação historicamente específica de problemas”) e como é superior às formas alternativas de organização da vida familiar. Ele faz isso investigando o modo como a instituição da família respondeu às tensões específicas dessa constelação histórica. Para traduzir isso em meu vocabulário: a família burguesa era uma estratégia superior de resolução de problemas, e isso somente se torna aparente se o analisarmos, como Hegel faz, como uma solução impregnada de normatividade para um problema normativo. A família tradicional, como Hegel a entende, tem que ser modificada devido às expectativas normativas dos indivíduos de maior autonomia e à transformação em curso das práticas em torno da família. Hegel demonstra como a família moderna, que favorece a exogamia em relação à endogamia, e – como expresso na formação de um núcleo familiar independente – favorece um vínculo recém-formado de cônjuges em relação à família consanguínea de origem, é superior aos seus precursores pré-modernos. Entretanto, ele também demonstra que uma maneira particular de entender essa prática moderna – uma interpretação particular – é mais adequada do que alternativas [a ele] contemporâneas. Por um lado, ele argumenta contra o ideal romântico de amor que ameaça o caráter ético-institucional da família através de uma supervalorização dos aspectos emocionais e eróticos do casamento. Por outro lado, ele argumenta que reduzir a família a um contrato leva a uma falha na compreensão dos aspectos emocionais das relações familiares, bem como na maneira que as relações éticas estabelecidas na vida familiar são tomadas como um fim em si mesmo.

Não é coincidência ou insignificante o fato de que Hegel desenvolva seu ponto de vista não como uma espécie de pretensão normativa pairando de modo solto, mas em relação ao pano de fundo de alternativas e tensões que se manifestavam a ele como tensões e conflitos efetivos. Quando a instituição do casamento burguês é mais sensível do que suas predecessoras aos problemas que ela mesma apresenta, e quando a interpretação ética do matrimônio alcança melhor a “verdade” dessa instituição (ainda que não necessariamente a sua realidade vívida) do que as alternativas discutidas, então a adequação dessa formação ética (e sua interpretação) é evidenciada pelo fato de que ela pode melhor compreender e enfrentar os conflitos atuais do que as alternativas disponíveis. Quando formas de vida têm êxito ou fracassam, elas o fazem em relação às pretensões normativas e desafios que elas mesmo geraram.



*c) Caráter imanente: feito por si mesmo e, todavia, também encontrado como um dado*

Um quarto atributo decorre dessas últimas observações: a noção normativamente complexa de “problema” a que estou recorrendo é aquela na qual os problemas normalmente não vêm – por assim dizer – “de fora”, mas são, de um modo particular, “feitos por si mesmos”. Onde formas de vida se deparam com problemas ou crises enquanto formas de vida, elas fracassam não somente por conta de obstáculos externos, mas também por conta de problemas internos, criados por si mesmos, mesmo que em determinados casos seja “o mundo exterior” (ou a natureza) que coloca o problema (o fato dos seres humanos serem de tal modo que necessitam de alimento e abrigo; o fato de que determinado clima ou condições geográficas configuram determinados limites – ou condições – para a capacidade de cultivo de alimentos).

Como discutido acima, isso se aplica à qualidade de segunda ordem dos problemas em geral. Porém, esse atributo torna-se cada vez mais interessante quando é reformulado à luz do caráter normativo dos problemas. Isto é, tais problemas não são sobre pretensões normativas realizadas por algum observador externo, mas sim sobre as próprias pretensões da forma de vida, que ela não é capaz de satisfazer. O sentido em que se diz que essas pretensões são próprias das formas de vida não é o de que elas sejam pretensões axiológicas ou normas explícitas às quais a sociedade adere da boca para fora. Elas são antes pontos de referência já contidos nas práticas sociais e compartilhados por aqueles que delas participam – elas constituem a prática mesmo que não sejam totalmente realizadas e mesmo que, numa situação particular, não possam ser de todo realizadas (o que quer dizer que estar à altura das normas poderia necessitar da transformação de ambas, das normas e das práticas).

*Problemas: subjetivos ou objetivos?*

Entretanto, se o conceito de “problema” é entendido como exposto acima, uma dificuldade ainda persiste. Essa dificuldade encontra-se no fato de que os problemas e as soluções dependem de interpretação. Colocando-o como uma questão: problemas ou crises são puramente “subjetivos” – isto é, puramente construídos por nós, “feitos” por nossas interpretações? Ou eles são “objetivos” – isto é, existem independentemente de nossa interpretação da situação? Minha resposta, resumidamente colocada, é que eles são ambos. Problemas são simultaneamente dados e criados.

Problemas devem ser primeiramente entendidos como problemas e, portanto,

interpretados como tais. No entanto, isso não significa que são “somente construídos”. Problemas “se anunciam” como maneiras pelas quais a esfera prática é confrontada com obstáculos sem que já tenham adquirido a forma particular que caracteriza um “problema”. Com isso, podemos resolver o que aparenta ser um paradoxo na descrição dos problemas. Um problema é dado na medida em que uma situação fornece indicações de crise. Ele é feito na medida em que a identificação de alguma coisa como um problema “faz” algo a partir de um material prévio. Mesmo quando um problema se anuncia como algo “objetivo” que não pode ser ignorado, o que se mostra é ainda tão indefinido que somente pode se tornar um problema concreto por meio de interpretação.

Em outros termos, um problema não pode ser construído “a partir do nada”. Deve ter fundamento em algo “independente de nós” que se manifesta por meio de uma perturbação. Por isso, problemas não podem ser simplesmente removidos ou ignorados. Pode-se saber se um problema foi interpretado com precisão e se sua solução ostensiva foi bem-sucedida se a pressão criada pelo problema se abrandava. E mesmo que seja uma questão de interpretação, pode-se abordar o “real conteúdo de um problema” através do processo de ajustamento do problema e de sua descrição.<sup>9</sup>

### **A imanência da crítica**

Podemos agora extrair conclusões sobre as vantagens e possibilidades inerentes de uma abordagem baseada na noção de problema que aqui venho desenvolvendo para as formas de vida:

O sucesso das formas de vida pode ser mensurado pela extensão em que atendem às demandas da resolução de problemas. Elas podem ser racionais ou irracionais, apropriadas ou inapropriadas; podem ter êxito ou fracassar no processo de resolução de problemas, sem que esse processo tenha necessariamente de ser consciente ou intencional. Observe que, ao me referir às formas de vida como “instâncias de resolução de problemas”, não as conceituei como alguma espécie de entidade supra-individual com vontade própria que se engaja intencionalmente na detecção e na resolução de problemas. Mas antes: as práticas e instituições inerentes às formas de vida têm o efeito de resolver problemas – pode-se dizer que persistem (isto é, não se deterioram nem afundam numa crise) por conta de suas vantagens e efeitos a

---

<sup>9</sup> A concepção de “problema” é claramente inspirada nas ideias de John Dewey tal como desenvolvidas em sua *Logic: the theory of inquiry* (Dewey, 1938).

respeito dos problemas que emergem dentro das formas de vida. O modelo patriarcal de família como consanguinidade, ao qual Hegel se refere como precursor e alternativo à família nuclear burguesa, não é somente “errado”, mas instável; formas de vida que não mais são capazes de resolver problemas entram em crise ou se deterioram e conseqüentemente engendram uma dinâmica de mudança.

### *A questão da crítica imanente*

Assim sendo, a crítica das formas de vida da maneira que eu a concebo inicia-se precisamente lá onde problemas, crises e conflitos emergem, mesmo que não sejam publicamente manifestados. Essa é a razão pela qual a crítica não é orientada por uma perspectiva externa autoritária, mas por uma perspectiva imanente. Ela abandona o terreno da “ética” propriamente dito e adentra na análise de feixes inertes de práticas de acordo com a normatividade da posição deles e em um processo histórico de resolução de problemas.

Entretanto, esse processo é exatamente isso: um *processo*. E é no sucesso ou na insuficiência do processo – na avaliação de sua constituição interna – que finalmente a crítica das formas de vida encontra *o critério* que estava em busca. Para não simplesmente deslocar o ônus da prova, a tese de resolução de problemas necessita ser dinamizada e complementada por uma segunda tese:

O sucesso ou fracasso das formas de vida como instâncias de resolução de problemas só pode ser julgado “procedimentalmente”, isto é, com relação a uma história de resolução de problemas. Se os problemas, como alego, são impregnados de normatividade e historicamente situados como resultados de tentativas de soluções para problemas anteriores, então as tentativas de resolver problemas desenvolvem-se historicamente através do enfrentamento de outras estratégias de resolução de problemas. Formas de vida devem ser entendidas em relação a sua posição em uma história de tentativas de resolução de problemas. Esta história não é a história das soluções (ou antes, das repetidas tentativas de solução) para o mesmo problema, mas sim uma história de tentativas de resolução de problemas que, sob determinadas condições, leva a um acúmulo histórico de tentativas de resolução de problemas – um processo de aprendizagem de algum tipo ou, dito de outra forma, um processo de acumulação de experiências (um *Erfahrungsprozess* no sentido hegeliano do termo).

O resultado geral de meu projeto pode, portanto, ser formulado da seguinte maneira: formas de vida têm êxito quando podem ser entendidas como resultado de processos bem-

sucedidos de acumulação de experiências (ou: processo de aprendizagem) e quando permitem aprendizagem posterior. E a tarefa de uma crítica de formas de vida é colocar a metaquestão sobre o critério para reconhecer se determinada espécie de dinâmica teve sucesso como processo de aprendizagem ou (com Dewey) de aprofundamento da experiência.

Assim sendo, examinando os méritos relativos (e mesmo a racionalidade) de uma forma de vida, temos que nos atentar à qualidade de sua dinâmica transformadora: a adequação ou inadequação é, pois, manifestada em termos de seu modo regressivo ou não regressivo de confrontar problemas, por exemplo, se podemos observar bloqueios de experiência (*Erfahrungsblockaden*) ou outros obstáculos que nos impedem de desatramos caminhos para futuras experiências. Esses critérios parecem ser ferramentas interessantes para avaliar formas de vida sem serem moralistas/normativistas, nem se restringirem a alguma espécie de crítica interna que se limita a um restabelecimento da aderência a normas que uma determinada comunidade já detém.

Desse modo, a crítica das formas de vida que desenvolvo pode legitimamente afirmar ser imanente e transformativa ao mesmo tempo. É imanente pois toma como ponto de partida a referência às crises imanentes e ao desgaste de práticas e instituições sociais. E é transformativa porque a avaliação de processos de resolução de problemas permite uma transcendência do contexto – e introduz a mudança.

Não é coincidência, portanto, que eu investigue o sucesso das formas de vida numa perspectiva de crise e crítica. O objetivo não é desenvolver uma concepção geral de uma forma de vida correta. Não é tampouco traçar as condições para tal concepção. A construção desse sistema ético não me parece nem desejável nem promissora. Em vez disso, meu foco está no fracasso das formas de vida, nas crises às quais elas podem sucumbir e nos problemas que podem emergir para elas e dentro delas – em resumo, os aspectos que as tornam propensas à crítica. O momento de “distúrbio ético-funcional” ou “crise” nesse contexto demonstrou ser um importante *Movens* (ou força motora) daquilo que entendo por “crítica” e deveria prevenir qualquer suspeita de paternalismo. A crítica aqui é somente um catalisador de um processo histórico de resolução de problemas nos quais a crítica e a autocrítica estão entrelaçadas.

### **Conclusão: um pluralismo experimental**

A concepção de formas de vida como estratégias de resolução de problemas e a noção relacionada de um processo de aprendizagem ética conduzem a um monismo das formas de vida? Os “problemas” esboçados em minhas observações têm apenas uma única solução correta

de tal modo que se encontra à distância uma imagem distópica de uma forma de vida única, completa e unificada? A resposta é não. Gostaria de retomar uma observação de Hilary Putnam, que exhibe uma compreensão diferente do pluralismo, bem como um reconhecimento fundamentado da pluralidade de formas de vida. Como Putnam (1995, p. 194) observa, “o problema não consiste no fato de que estamos familiarizados com um número enorme de formas da vida boa que são incompatíveis, mas sim no de que não conhecemos nenhuma boa forma de vida, ao menos não uma que não tenha tantas deficiências quanto virtudes”. Dito de outro modo: não conhecemos uma forma de vida que resolva problemas sem criar novos.

Analisando a situação por esse ângulo, observa-se, por um lado, diferentes formas de vida competindo umas com as outras para ser a melhor. Elas se comparam com outras e criticam-se mutuamente e a si mesmas por sua incapacidade de resolver os problemas que põem para si próprias. Por outro lado, entretanto, essa mesma atividade pode ser vista como motivo para reconhecer (ou mesmo para valorar) um pluralismo ineliminável. Esse estímulo não é nem puramente pragmático, nem simplesmente uma romantização da diversidade. Ele é antes um outro tipo de pluralismo: não uma comunidade de mônadas segregadas umas das outras, mas sim uma pluralidade de experimentos na resolução de problemas cujos resultados não podem ser previstos com segurança. E deve haver tantas quanto possível, uma vez que a experimentação é o único caminho para novas soluções. Se o que temos não são soluções em excesso, mas, na realidade, nem sequer uma única solução para o problema de como viver, então a pluralidade aparenta ser necessária porque (na tradição pragmática) uma diversidade de tentativas é necessária para que algo seja tratado como uma solução aceitável.

E – num “espírito pragmático” – quando as consequências de nossas ações não podem ser antecipadas apenas por meios conceituais, elas necessitam ser avaliadas através da observação do modo no qual elas regridem ou avançam no processo de enfrentamento dos produtos de suas ações.

Desse modo, minha concepção não conduz a um monismo, mas a um pluralismo experimental das formas de vida. Isto é, no entanto, essencialmente diferente do pluralismo da “abstinência ética” que discuti no início do artigo. O tipo de pluralismo que aqui defendo não é aquele que exclui por princípio questões éticas, mas sim o que permite um pluralismo de debate sobre a solução correta do problema de como conduzir a vida. Simplificando: um agnosticismo liberal que remove questões éticas obstaculiza o caminho do experimento.

## Referências

ARENDT, H. **Vita activa oder Vom tätigen Leben**. Munich: Piper, 1958.

DEWEY, J. **Logic: the theory of inquiry**. New York: H. Holt and Company, 1938.

HABERMAS, J. **Faktizität und Geltung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

\_\_\_\_\_. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: \_\_\_\_\_. **Erläuterungen zur Diskursethik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. S. 100-118.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Werke in 20 Bänden, Bd. 7).

JAEGGI, R. **Kritik von Lebensformen**. Berlin: Suhrkamp, 2014.

LARMORE, C. **Patterns of moral complexity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

PUTNAM, H. **Words and life**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.