

## BENS IRREDUTIVELMENTE SOCIAIS

**H**AVERÁ BENS IRREDUTIVELMENTE SOCIAIS? Para algumas correntes políticas de pensamento de nossa cultura, é óbvio que há. Para outra tradição influente do pensamento acadêmico, é óbvio que não há. O senso comum, dividido quanto a isso, se vê confuso.

A linha de pensamento que fica com o lado negativo é dominante, entre outros campos na economia. Ela costuma ser considerada verdade auto-evidente no agregado de pensamentos, cálculos e reflexões chamado de “economia do bem-estar social”, e é a pedra de toque de uma influente tendência de pensamento filosófico que nos últimos três séculos tem ocupado boa parte do espaço intelectual de nossa civilização, aquela que podemos denominar imprecisamente “utilitarismo”.

Amartya Sen, em seu celebrado ensaio “Utilitarianism and Welfarism”, oferece uma definição:

Bem-estarismo: O juízo do bem relativo de estados de coisas alternativos tem de basear-se exclusivamente nas respectivas coleções de utilidades individuais presentes a esses estados, bem como tomado uma função crescente destas<sup>1</sup>.

Embutem-se nessa definição três pressupostos filosóficos vitais. O primeiro é o consequencialismo, a idéia de que nossos juízos de valor têm de pesar resultados, estados de coisas. Eles não devem se preocupar, ao contrário de algumas outras modalidades de pensamento ético, com a qualidade moral intrínseca dos atos. Numa teoria tradicional que atribui lugar central à noção de virtude, como a de Aristóteles, uma consideração crucial pode ser saber se uma ação é corajosa ou covarde, leal ou traiçoeira. Mas, para o

1. Amartya Sen, “Utilitarianism and Welfarism”, *Journal of Philosophy*, n. 76.9, 1979, p. 468.

consequencialista, o que conta é o resultado, aquilo que é produzido. Logo, juízos de valor podem ser feitos ponderando-se estados de coisas. Essa é a maneira racional de avaliar.

O segundo pressuposto é utilitário. A filosofia da utilidade pode ser vista como uma espécie de consequencialismo, adicionando um passo a mais rumo ao que deve ser um procedimento de avaliação racional. Os estados de coisas devem ser avaliados por sua utilidade, isto é, a felicidade ou satisfação que dão a agentes. Essa "felicidade" deve ser compreendida em sua forma bruta; isto é, não pode haver distinção metafísica por meio da qual alguns tipos ou fontes de satisfação sejam considerados depravados ou inferiores e, portanto, como não sendo fontes de felicidade real ou verdadeira. O que as pessoas julgam satisfatório é satisfatório. O que elas dizem ser mais satisfatório tem de ser julgado quantitativamente superior e assim por diante. O agente não deve ter um segundo pensamento em termos de uma doutrina da natureza humana ou da vida virtuosa. Aqui há outra vez um agudo contraste com grande parte da teoria ética tradicional, incluindo Aristóteles, para quem a felicidade tem estreitos vínculos com uma concepção da vida virtuosa.

Claro que a teoria utilitária não se compromete com a idéia de que cada pessoa sempre compreenderá melhor seus próprios interesses; um agente pode se enganar sobre o que produzirá estados que ele julgue satisfatórios. Ele pode ser ignorante o bastante para pensar que beber metanol tem precisamente as mesmas consequências de beber vinho, e ele sabe que o estado induzido pelo vinho é altamente satisfatório. Assim, ele deve ser protegido dos resultados de sua própria ignorância. Mas está claro que o garante da afirmação de que ele precisa de proteção — as consequências danosas da ingestão de álcool impróprio — vem de seus próprios gostos e reações. Esse agente não julgaria a cegueira satisfatória.

O terceiro pressuposto vem quase como um anticlímax. Trata-se do atomismo: as utilidades a ser ponderadas nos estados de coisas são as de indivíduos. Isso parece um truismo porque a moderna filosofia utilitarista sempre esteve desde o começo comprometida com o atomismo. No âmbito dessa filosofia, simplesmente parece evidente por si mesmo que todos os bens são, em última análise, bens de indivíduos. Mas quando se chega tão longe na perspectiva do bem-estarismo, o terceiro pressuposto quase desaparece de vista como pressuposto. Ele se assemelha à mais banal idéia do senso comum.

Sen dá um sóldo golpe no bem-estarismo ao mostrar a fragilidade de seu pressuposto utilitário. Desejo tratar da parte atomista. Todavia, precisamente porque esta se acha tão bem integrada às bases filosóficas das outras duas, tenho de cavar um pouco mais fundo para chegar a ela. Enquanto minha pá penetra no solo pantanoso que está na base da construção bem-estarista, dou com mais duas camadas que devem ser escavadas. Essas duas camadas contribuem para fazer parecer auto-evidente que os bens têm de ser em última análise individuais.

Claro que a expressão "em última análise" envolve uma importante qualificação. Naturalmente, toda escola de pensamento reconhece bens públicos. Há claramente medidas, instituições ou estados de coisas que oferecem satisfações a mais de um indivíduo. E em alguns casos essas satisfações não podem, dada a natureza das coisas, ser produzidas de uma maneira que beneficie um único indivíduo, mas têm de beneficiar muitos ou nenhum. A defesa nacional é freqüentemente citada como exemplo. Ou podemos pensar numa repressão destinada a impedir inundações na primavera. Isso salva minha propriedade, mas não pode ser projetada de uma maneira que salve a minha sem também salvar a sua. Bentham ofereceu o conceito de um bem que seria público não no sentido de beneficiar todos os membros de uma coletividade, mas no de levar ao bem de um número de indivíduos que não se pode identificar de antemão. Se a municipalidade faz um corrimão em degraus que provavelmente estarão cobertos de gelo no inverno, esse equipamento ajudará quem quer que venha a usar a escada depois da queda de uma chuva enregelante. Do mesmo modo, instalar um poste de luz torna a passagem mais fácil e mais segura para quem quer que venha a estar passando no local à noite.

Mas, pode-se alegar, em todos esses casos o bem só é um bem porque beneficia indivíduos. Em alguns casos, pode haver muitos deles, em verdade, os benefícios podem atingir todos os indivíduos de uma coletividade (digamos, todos os cidadãos defendidos do inimigo ou todos os que moram perto da corrente de água represada). Em outros casos, pode não ser possível dizer exatamente quem se beneficia. Mas, no final, a medida ou estado de coisas só é boa porque traz satisfação a indivíduos.

Esta última frase capta a tese crucial de que bens públicos e sociais são necessariamente "decomponíveis". Ela parece evidente por causa dos dois fundamentos que já mencionei. O primeiro é um atomismo filosófico que tem profundas raízes na moderna tradição da ciência social. Ele parte do atomismo que foi fundacional para a revolução moderna na ciência natural, tendo em Hobbes sua provável figura originadora. Todas as totalidades têm de ser compreendidas em termos das partes que as compõem — mas as sociedades se compõem de indivíduos. Os eventos e estados que constituem o objeto de estudo na sociedade são compostos em última análise dos eventos e estados dos indivíduos componentes. No final, só indivíduos fazem escolhas e agem. Pensar que a sociedade consiste em alguma outra coisa, acima e além dessas escolhas e ações individuais, é invocar alguma entidade estranha e mística, um espírito espectral da coletividade, com que nenhuma ciência sóbria e respeitável quer ter algo a ver. É vagar nas névoas hegelianas em que todos os viajores têm de terminar perdidos para sempre para a razão e a ciência.

Esse atomismo se manifesta muitas vezes no apelo em favor do que recebe o nome de "individualismo metodológico" — que nos conclama a tratar todas as coletividades como compostas por indivíduos. Para aqueles cujos sentimen-

tos se exprimem pelo parágrafo acima, isso parece simplesmente senso comum elementar, um conselho que você ignora por sua própria conta e risco. Mas então a tese de que os bens sociais são necessariamente decomponíveis vem como uma aplicação óbvia de um princípio muito mais geral, e que parece irrefutável. Essa é uma das camadas de base que a minha pá desencavou, e logo terei de tentar serrá-la.

Mas antes de levantar a serra (ou, à medida que aumenta a agressão, o machado) desejo expor a segunda camada. Chamemo-la de "subjetivismo". Ela está implícita no conceito utilitarista de felicidade, que, como vimos, é deliberadamente não crítica. A felicidade é, por conseguinte, o bem são mediados em termos do que faz as pessoas se sentir felizes. Remetem-nos em última instância a sentimentos ou satisfações subjetivos; em termos de uma versão do utilitarismo mais atualizada, há preferências. O bem, ou os objetos de valor, são determinados em última análise pelo que acontece na cabeça ou nos sentimentos das pessoas. Mas nesse caso a compreensão atomista parece ainda mais apropriada, visto que ninguém supõe que haja um *locus* do pensamento ou do sentimento além da mente dos indivíduos. A não ser que nos refugiemos numa mente grupal de algum tipo estranho, afigura-se simplesmente evidente que o bem assim compreendido tem de ser decomponível, em última instância, em estados de indivíduos. O subjetivismo reforça o atomismo ao contribuir para a força inabalável dessa tese.

Agora desejo trabalhar na primeira camada, o atomismo. O que faz o individualismo metodológico parecer tão auto-evidente a tantas pessoas? É nítido que se trata da consideração de que, em algum sentido óbvio, as sociedades consistem em seres humanos; nada mais. Claro que, se você vive em sociedade ou se estuda seu funcionamento, tem de levar em conta todo tipo de coisas que não são simplesmente pessoas ou concatenações de pessoas: papéis, cargos, status, regras, leis, costumes. Essas coisas podem facilmente distrair sua atenção. Mas se der um passo atrás e refletir por um minuto, você terá de perceber que tudo o que existe de fato aqui é um agregado de organismos humanos interagindo. Retire-os e nada restará. Sua interação pode envolver a posse de certos pensamentos, e os conteúdos destes envolvem papéis, cargos etc. Mas trata-se em última análise dos predicados dos indivíduos componentes.

Algumas reflexões desse tipo estão na base do individualismo metodológico. Podemos reconhecer a influência de um ramo sensato do naturalismo em nossa cultura científica. Contudo, plausível como é, esse raciocínio está totalmente errado. Claro que é verdade em algum sentido que a existência de coisas como papéis, cargos, leis, *status* e coisas do gênero depende da capacidade humana de pensamento; no sentido de que a seres incapazes de pensar nunca poderíamos atribuir nenhuma dessas características, que são essenciais à compreensão de nossa vida social. É até dúbio perguntar se faz sentido falar, como tendemos a fazer, de "hierarquia" acerca de um grupo de babuínos. É certo que

um macho forte pode manter os outros afastados e temerosos enquanto ele controla as fêmeas. Mas se refletimos sobre as condições do uso de um termo como "posto", torna-se evidente que aplicá-lo envolve impor à vida dos babuínos uma leitura que não temos razão de pensar que exista nela. *Deve-se* reconhecer alguém que ocupa certo posto; comete-se alguma infração quando alguém se omite ou se recusa a fazê-lo. Usar esse termo implica que os sujeitos a que é aplicado façam essas distinções, e isso significa que eles têm os pensamentos a seguir, ou alguns desse teor: "Isto é proibido", "isto é um insulto" ou "Finalmente ele está se comportando de modo adequado".

Assim, os papéis e as coisas a eles equivalentes requerem pensamentos. E os pensamentos ocorrem como eventos na mente de indivíduos. Até agora tudo é verdade. Mas ainda assim não se chega a uma justificativa do atomismo. Isso ocorre devido à natureza peculiar dos pensamentos (e, por conseguinte, de todas as coisas que requerem pensamento para existir). Os pensamentos existem, por assim dizer, na dimensão do significado, requerendo um pano de fundo de significados disponíveis a fim de ser os pensamentos que são.

Os romances históricos ruins nos lembram disso o tempo todo. Se uma personagem de um romance ambientado na Idade Média rejeita um curso de ação porque ele não é "gratificante", ou se um homem de uma história sobre uma cidade neolítica pensa em sua amante como alguém "sofisticado", a incongruência nos fere a sensibilidade. Ela é semelhante, mas também exige uma importante diferença, à incongruência que seria o uso por essas personagens da tecnologia do século XX. Em ambos os casos, sabemos que eles "não poderiam" estar dizendo/pensando/fazendo o que é descrito. Contudo, no caso do pensamento ou da fala incongruente, isso não se deve somente à ausência de certos artefatos em seu ambiente. Não se trata de algo que pudesse ser remediado por uma dobra do tempo que permitisse o envio de certos equipamentos a eles. A impossibilidade consiste antes no fato de que toda essa gama de significados não existia para eles. Não era parte do pano de fundo das descrições possíveis para eles todo o procedimento de classificar as coisas como "gratificantes" ou "sofisticadas", e todos os seus opostos e alternativas. Sua linguagem carecia desses recursos.

Isso ilustra o que é em alguns aspectos um truismo da existência humana, a maneira pela qual os pensamentos pressupõem e requerem um pano de fundo de significados para ser o tipo particular de pensamentos que são. Mas os termos "pressupõem" e "requerem" na frase acima apontam para uma relação peculiarmente forte. Não se trata de uma relação contingentemente causal, que nos permita imaginar uma saída — o tipo que invocamos quando dizemos que as cidades neolíticas não podiam ter construído pirâmides porque isso requer e pressupõe uma força de trabalho maior. Podemos sempre imaginar aqui uma constelação de circunstâncias, talvez bem distantes do curso real das coisas, mas mesmo assim não absurda como suposição em que esse requisito pudesse

ser objeto de um desvio: dizer que uma raça de pessoas com força física muito maior habitava essas cidades. Mas no caso de pensamentos e palavras, uma suposição desse gênero não teria sentido. Nada que essas pessoas pudessem dizer poderia um dia *contar como* descrevendo o equivalente a “gratificante” ou “sofisticado”, como se tivessem seu pano de fundo lingüístico particular.

A impossibilidade é mais forte aqui porque estamos no domínio do significado, domínio em que “contar como” e “validade” desempenham um papel essencial. Ter o pensamento descritivo “eis uma vida gratificante” ou “eis uma garota sofisticada” é alegar algo sobre esses objetos. A forma geral da alegação presente nesse tipo de caso pode ser resumida como a asserção de que esses são os termos justos a ser aplicados aqui. No tocante a isso, há analogias entre pensar e fazer um movimento em alguma atividade humana regida por regras em que surgem questões de validade e de não-validade — como, por exemplo, um jogo. Essa foi com efeito a base do celebrado uso da imagem do jogo que Wittgenstein fez ao discutir a linguagem e o pensamento. Sejam quais forem as fraquezas passíveis de advir da aplicação exagerada dessa imagem, ela ainda assim se justifica: encontramos-nos no domínio da validade.

Mas podemos ver prontamente por que, num sentido forte, certos pensamentos são impossíveis em certas circunstâncias. Nada poderia contar como fazendo a alegação “ela é sofisticada” entre lavradores neolíticos na Síria superior (se as nossas conjecturas sobre sua cultura estiverem certas), mais ou menos da mesma maneira como nada poderia contar como fazendo o gambito da rainha num jogo de damas. O movimento pressupõe um pano de fundo de regras ou, no caso da linguagem, condições de possível validade; e, em ambos os casos em tela, esse pano de fundo está ausente.

Invoquei o nome de Wittgenstein, e ele é sem dúvida o mais celebrado dos que impuseram à filosofia contemporânea essa característica crucial do pensamento e da linguagem. Um item lingüístico só tem o significado que tem contra o pano de fundo de uma linguagem inteira. O uso de dado termo, separado desse pano de fundo, é impensável. A suposição de que poderíamos, por meio da invenção da aprendizagem, pensar em tal termo não faz sentido. Wittgenstein usa esse fator com grande efeito ao contestar a possibilidade de uma linguagem privada, como é o caso quando ele nos pede para imaginar alguém que deseje dar um nome a uma sensação interior sem referência aos outros itens da linguagem<sup>2</sup>. Para saber o que eu mesmo estou dizendo, eu teria de situar essa entidade em algum lugar, teria ao menos de dizer que o que estou nomeando é uma *sensação*. Wittgenstein se apóia no mesmo ponto para mostrar as limitações da definição ostensiva. Para que os outros compreendam o que digo ao explicar o significado de uma palavra apontando para alguma coisa, eles precisam perceber a que tipo de coisa estou aludindo. Aponto para

2. Ludwig Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, Petrópolis, Vozes, 1996, pars. 258 ss.

um objeto e digo “marrom”. Mas me refiro ao tipo de objeto, à distância que está de mim, à sua forma ou à sua cor? Só se souber que é à cor, você poderá me ler corretamente.

Tendo incorporado a alegação de Wittgenstein, olhamos com assombro as teorias não sofisticadas (*nós* podemos usar este termo) do significado que dominaram a filosofia moderna inicial, as de Hobbes, Locke e Condillac<sup>3</sup>. Esta última dá um relato da origem da linguagem em que o autor vê seus originadores aprendendo a usar primeiro uma palavra, depois duas, mais tarde três e assim progressivamente. A implicação era a de que pode haver um léxico de uma só palavra, algo que não parece ter sido refutado no período clássico, mas cujo pleno caráter absurdo Wittgenstein expõe<sup>4</sup>.

Qual a base dessa concepção ingênua? A assimilação do pensamento e do uso da linguagem a tipos ordinários de eventos que não requerem um pano de fundo de significado. O que emergiu de minha discussão sobre os dois tipos de impossibilidade, exemplificados respectivamente, na cidade neolítica, pela incapacidade de pensar “sofisticada” e a de construir uma pirâmide, foi uma distinção entre dois tipos de eventos, os que pressupõem e os que não pressupõem um pano de fundo de significado que estabeleça condições de validade. Chame-mo-los de “eventos puros e simples” e “eventos de significado”. As primeiras teorias da linguagem entendiam pensar um pensamento e introduzir uma palavra como eventos puros e simples. Havia uma idéia na mente, um som por perto, e o pensador individual simplesmente estabelecia um vínculo entre os dois. Essas teorias ignoravam por inteiro a existência de eventos de significado, imaginando que podiam lidar com tudo enquanto evento puro e simples. Ora, é precisamente esse erro que subjaz ao atomismo moderno e a seu rebenito, o individualismo metodológico.

Uma vez que se diga que todos os pensamentos ocorrem em mentes individuais, podemos pensar que a defesa do individualismo metodológico já está suficientemente feita. Mas isso só basta se os estivermos tratando como eventos puros e simples. De modo paralelo, Locke alega que o vínculo entre idéia e palavra tem de ser instaurado na mente de alguém, de modo que os léxicos são sempre de indivíduos<sup>5</sup>. Uma vez que percebemos que lidamos com eventos de significado, a história fica mais complicada. Não podemos simplesmente tomar por foco o evento que ocorre; temos também de levar em conta o pano de fundo que lhe confere seu significado. Esse pano de fundo, no entanto, não é um evento, nem pode se localizar em indivíduos. Trata-se de uma linguagem,

3. Ver Hobbes, *Leviatã*, caps. 4 e 5; Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, livro 3; Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, parte 2.

4. Claro que Wittgenstein não foi o primeiro a dizê-lo. Isso foi central às teorias da linguagem da era romântica. Herder já atacara Condillac em seu *Ursprung der Sprache*, 1772. Ver o capítulo 5.

5. Locke, *Essay*, 3.2.8.

e localizá-lo não é tarefa simples. De um ponto de vista, é impossível localizá-lo; ele pode ser visto enquanto uma entidade ideal como o teorema de Pitágoras ou a regra do *modus ponens*. Mas se queremos ver de que maneira ele se enquadra na vida humana, temos de dizer algo semelhante a: uma linguagem é criada e mantida nos intercâmbios contínuos que ocorrem em certa comunidade lingüística. Esta última é seu *locus*; e é isso que em última análise descarta a existência do individualismo metodológico.

Os eventos de significado existem numa espécie de espaço bidimensional. São eventos particulares, mas só em relação a um pano de fundo de significado. Essa é a base da distinção saussuriana entre *langue* e *parole*<sup>6</sup>. A linguagem, alegou Saussure, só pode ser compreendida se fizermos essa distinção. Existe um código (*langue*), código a que se recorre em cada ato de fala particular (*parole*). Estes mantêm entre si uma relação circular característica. Os atos de *parole* pressupõem, todos eles, a existência da *langue*, mas esta é constantemente recriada neles. A qualquer momento dado, sincronicamente, a língua pode ser considerada um sistema ideal. Todavia, com o passar do tempo, ou diacronicamente, ela muda e evolui, e o faz sob o impacto da *parole*, com os erros ou inovações deliberadas das pessoas, tornando-se o uso desviante, gradualmente, padrão.

Digamos que cada ato de *parole* pode ser atribuído a um indivíduo ou (decomponivelmente) a indivíduos (não estou certo de querer conceder isso no final do dia, mas por certo essa parece ser uma suposição do senso comum). Ainda assim, não se pode concluir ser possível oferecer um relato atomista da linguagem. Fazê-lo é destruir a outra dimensão, a da *langue*, que não é uma matéria individual, mas a prática normativa de uma comunidade. Nem ajuda apontar o fato de que, ao longo do tempo, a *langue* recebe a forma que tem por meio de atos de *parole*. Isso não a faz decomponível, porque os atos que a moldam assim só são os atos que são contra o pano de fundo da *langue* de sua época. Não podemos coalescer as duas dimensões numa só.

Contudo, o individualismo metodológico envolve tentar precisamente essa coalescência. Ele se baseia na crença de que se pode ou ignorar o pano de fundo (tratando os atos de *parole* como eventos puros e simples) ou de certo modo reduzi-lo e decompô-lo nesses atos. Seja qual for a variante, trata-se de um erro fundamental.

Disso emerge, por conseguinte, a intricação muito profunda, em nossa história intelectual e cultural, de duas questões: de um lado, o atomismo *versus* a perspectiva social e, do outro, a negação *versus* o reconhecimento da dimensão do significado. Uma vez que se destrua a dimensão do significado, se ignore o papel independente da *langue*, uma vez que já não existam eventos de significado, mas só eventos puros e simples, simplesmente parece possível concluir,

6. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística geral*. São Paulo, Cultrix, 201997, cap. 4.

em bases naturalistas de aceitação geral, pela existência do atomismo na política, tal como já foi um dia a norma na física. Nessa teoria da linguagem, como tudo é explicado agora em termos de *parole* e como todos os atos de *parole* são atos de indivíduos, tem-se a impressão de que também a linguagem deve ser em última instância uma questão individual, que a ligação entre som e idéia tem de ocorrer em indivíduos, como era o pensamento dos teóricos clássicos. O que perturba essa linha de pensamento não é alguma misteriosa consciência coletiva, mas a natureza dos eventos de significado. Reconhecer o lugar independente da dimensão da *langue* significa aceitar em nossa ontologia social algo que não pode ser decomposto em ocorrências individuais. Esse é o passo crucial que nos faz sair do atomismo<sup>7</sup>.

Falei nos últimos parágrafos sobre a linguagem. A discussão, entretanto, começou com características cruciais da vida social como papéis, leis, cargos, *status*. Chegamos à linguagem porque essas características estão nitidamente vinculadas com nossa posse de certos pensamentos e porque nossos pensamentos são condicionados por nossa linguagem. Mas deve estar claro agora que, em virtude dessas ligações, essas características partilham da natureza bidimensional descrita em termos saussurianos. Estou agora desempenhando certo papel, digamos, o de pai ou professor. Não se trata evidentemente de um estado puro e simples, mas de um estado de significado<sup>8</sup>. Só posso cumprir esse papel porque há condições de validade definidas no conjunto de práticas e instituições que moldam a vida de minha sociedade. A maneira como eu e outros representamos esses papéis, ou fracassamos em fazê-lo, pode produzir mudanças diacrônicas nesse conjunto básico de condições; finalmente, as práticas e instituições são mantidas na forma particular que têm por meio dos intercâmbios contínuos de nossa vida social. Cada indivíduo que cumpre um papel é um ato de *parole* que pressupõe uma *langue* de base; e esta é mantida, por sua vez, pelos atos constantemente renovados. O círculo saussuriano aplica-

7. É igualmente essa a razão de não ser um acaso o fato de a tese do segundo Wittgenstein sobre a linguagem como o contexto de significado de termos individuais servir como parte da prova da impossibilidade da linguagem privada. Onde para as teorias clássicas a linguagem pública era apenas a convergência de léxicos privados, Wittgenstein mostra o *status* dos significados inventados privadamente como parasitários em relação à linguagem pública.

8. Em dada leitura, naturalmente, ser pai é apenas um fato biológico. Mas falo aqui do papel social, reconhecido em diferentes sociedades com diferentes significados e obrigações, bem como com diferentes significações emocionais. Em nossa sociedade, esse papel está incorporado a certa compreensão da família nuclear. Trata-se na verdade de um excelente exemplo da maneira como a *langue* muda ao longo do tempo por meio de atos de *parole*. Nossa compreensão do que é uma família e de como ela deve funcionar está sendo estendida e modificada por uma variedade de uniões em que as pessoas hoje vivem. Mas todos esses novos paradigmas se apóiam em nosso "vocabulário" existente do amor e da responsabilidade familiares, por vezes de modo surpreendente. Recentemente, em Vancouver, um membro de uma *ménage à trois* procurou o outro para obter pensão alimentícia para o filho, tendo-o dado à luz (por inseminação artificial) enquanto vivia com a parceira, que depois a abandonou por causa de outra mulher. O ocupado juiz arquivou o processo. Mas essa pode ser a onda do futuro.

se aqui também, e não podemos reduzi-lo sem nos tornar incapazes de compreender como funcionam as sociedades.

Os relatos dos processos sociais em termos do individualismo metodológico têm de ruir porque não podem lidar com esse fato. Talvez, num dado sentido, todos os atos e as escolhas sejam individuais. No entanto, só são os atos e escolhas que são contra o pano de fundo de práticas e compreensões. Mas não podemos reduzir essa *langue* a um conjunto de atos, escolhas ou mesmo de outros predicados de indivíduos. Ela tem como *locus* uma sociedade. Eis o núcleo indecomponível contra o qual o atomismo tem de quebrar os dentes.

Estive serrando e atacando a machadadas a base da tese de que os bens são decomponíveis, a qual denominei atomismo. Espero que todos concordem agora que ele se acha retalhado e em vias de desaparecer. É hora de vincular isso com a questão principal. Além de lançar fora um dos motivos fortes para acreditar que todos os bens têm de ser individuais, acaso essa compreensão da sociedade em termos do círculo saussuriano nos diz alguma coisa direta sobre os bens sociais? Talvez eu tenha removido uma das principais razões para crer *a priori* que os bens sociais têm de ser decomponíveis. Mas terei lançado alguma luz direta sobre qual a aparência possível de um bem social indecomponível?

Creio que sim. Desejo na verdade sugerir que há duas maneiras mediante as quais se pode identificar um bem como irredutivelmente social, e uma compreensão das dimensões *langue-parole* da ação social nos ajuda a esclarecê-las.

A primeira delas emerge diretamente da discussão acima. Se nos referimos ao pano de fundo de práticas, instituições e compreensões que formam o análogo da *langue* em termos de nossa ação numa dada sociedade como à nossa "cultura" (num possível uso desse termo tão exageradamente empregado), está claro que a cultura pode ser o *locus* de bens.

Um modo óbvio em que essa maneira poderia convincentemente se apresentar como tal para nós é: como indivíduos, valorizamos certas coisas; julgamos certas realizações boas, certas experiências satisfatórias, certos resultados positivos. Mas essas coisas só podem ser boas de certa maneira, ou satisfatórias ou positivas à sua forma particular, por causa da compreensão de pano de fundo desenvolvida em nossa cultura. Assim, posso valorizar a gratificação que vem da auto-expressão autêntica ou a experiência advinda de certas obras de arte, ou então resultados em que as pessoas estejam umas diante das outras numa atitude de franqueza e igualdade. Mas tudo isso só é possível contra o pano de fundo de certa cultura. Nem toda cultura humana tem lugar para a auto-expressão autêntica. Na realidade, tal como "gratificante" e "sofisticada", a própria linguagem da auto-expressão, incluindo um termo como "autenticidade", não era compreensível numa época anterior. As obras de arte que evoluíram a experiência que valorizo podem ser as de dada época, pressupondo mais uma vez uma cultura determinada. As relações de franqueza e igualdade que valorizo parecerão incompreensíveis ou mesmo repreensíveis a pessoas de uma

sociedade diferente — de sociedades hierárquicas, como, por exemplo, o Japão medieval. Onde há alguns análogos nessa sociedade, eles só se mantêm em relações de amizade íntima, entre grupos bastante restritos, e não para as relações públicas geralmente aceitas de todos os cidadãos.

Se essas coisas são bens, então, deixando de lado outras variáveis, é a cultura que as torna possíveis. Se quero maximizar esses bens, tenho de querer preservar e fortalecer essa cultura. Mas a cultura como um bem, ou, mais cautelosamente, como o *locus* de alguns bens (porque pode haver também muitos bens que são repreensíveis), não é um bem individual. Muito bem, pode-se então dizer, é um bem público da categoria reconhecida, tal como a defesa nacional ou uma represa construída rio acima para proteger nossas casas. Tal como estes últimos, ela é "pública" no sentido de que não pode ser obtida por uma pessoa sem que seja garantida a todo um grupo. Mas os bens que ela produz são por certo de indivíduos: a gratificação de X, a experiência de Y, as relações dos indivíduos nesse grupo.

Mas aqui acaba a analogia. Mesmo deixando de lado a questão das relações francas e igualitárias, a que voltarei, há algo muito distinto aqui. A represa e o exército estão numa relação causal com os bens que produzem. Esses bens poderiam ser produzidos por algum outro meio, embora possa ser empiricamente improvável. Mas uma cultura se relaciona com os atos e as experiências que torna inteligíveis de uma maneira não externa como essa. A idéia de que a cultura só tem valor instrumental nesse tipo de caso advém de uma confusão. Mas esta é essencial para a compreensão ordinária, no âmbito do bem-estarismo, de que os bens públicos são decomponíveis. A objeção que se poderia fazer a essa tese, a de que afinal a represa é uma entidade única e ajuda muitas pessoas, sendo portanto um bem social, a resposta é clara: a represa é uma única entidade, mas todos os bens são individuais — a casa de X sendo preservada da inundação, a casa de Y sendo preservada e assim por diante. A represa em si não é um bem, só seus efeitos o são. Ela só tem valor meramente instrumental.

Este tipo de réplica não é possível no tocante à cultura, ela não é mero instrumento dos bens individuais. Não pode se distinguir deles como sua condição meramente contingente, algo sem o que eles pudessem em princípio existir. Isso não faz sentido. A cultura tem um vínculo essencial com aquilo que identificamos como bem. Em consequência, é difícil ver como lhe poderíamos negar o título de bem, não somente em algum sentido enfraquecido, instrumental, como a represa, como intrinsecamente um bem. Dizer que certo tipo de heroísmo que envolve a auto-entrega é bom, ou dizer isso de certa qualidade da experiência estética, significa julgar as culturas em que esse tipo de heroísmo e de experiência são opções concebíveis como boas culturas. Se essa virtude e experiência merecem ser cultivadas, as culturas merecem ser promovidas, não como instrumentos contingentes, mas por si mesmas.

Mas agora, em segundo lugar, a cultura valiosa, ao contrário da represa, é uma característica irredutível da sociedade como um todo. A represa, que é só um instrumento, nada tem de característica da sociedade. Isso faz aflorar outra diferença crucial. Como vimos, um bem é público no senso comum da teoria bem-estarista quando seu fornecimento a um requer que ele seja fornecido a todos. Mas também isso é, no caso ordinário, uma restrição contingente. Com efeito, diante da tecnologia disponível e levando em conta os fatores de custo, a única solução para meu problema de enchente é uma represa que também proteja todos vocês. Mas, com uma gama distinta de tecnologias possíveis, ou se eu tivesse muito mais dinheiro, poderia haver outra solução: envolvo minha propriedade em algum campo de força que só opera quando a água pressiona de fora; e então vejo todos vocês, com satisfação egoísta, correr em busca de seus barcos. Mas essa possibilidade não faz sentido no caso cultural. Esse bem é inerentemente social.

Essa é uma maneira pela qual podemos identificar bens irredutivelmente sociais. Mas há outra, que se aplica a uma classe parcialmente intercambiável desses bens. Mais uma vez, podemos ver como isso se forma se começarmos com a compreensão bem-estarista ordinária de um bem público. O bem foi julgado decomponível, como vimos, porque podemos identificar seu ser bem com seu ser bem para A, para B, para C e para toda uma série de indivíduos. Mas examinemos com mais atenção o terceiro exemplo de bens culturalmente condicionados, o caso de relações francas e igualitárias. Fiz uma advertência quanto a tratar isso como apenas um bem de indivíduos, e agora desejo explicar por quê. O ponto crucial é que o próprio fato de nossas relações serem desse tipo é um fato irredutivelmente social. O fato de nossas relações serem de certo tipo não é apenas a combinação de um fato sobre mim, minha disposição, digamos, e um fato sobre você. Aquilo que essa decomposição deixa de fora é o fator crucial: não estamos só bem ou mal dispostos um com relação ao outro, mas também temos alguma compreensão comum sobre isso. E é tanto fútil quanto errôneo tentar definir a compreensão comum ou mútua como um composto de estados individuais. O fato de termos uma compreensão comum de alguma coisa se distingue de minha compreensão disso, mais sua compreensão disso, mais o fato de eu saber que você compreende e de você saber que eu compreendo. Nem adianta adicionar outros níveis, digamos, que sei que você sabe que compreendo. Esse tipo de situação *ad infinitum* às vezes existe nas relações humanas mais delicadas ou desgastadas, ou, no nível diplomático, entre Estados. Mas isso se distingue nitidamente do caso em que temos alguma coisa lá fora entre nós e chegamos a uma compreensão comum.

Há outra distinção vital aqui, que se soma à que fizemos entre eventos de significado e eventos puros e simples, distinção totalmente ignorada pela tradição empirista utilitarista, mas que tem a maior importância humana. Ela separa o que é convergente do que é genuinamente comum. Uma questão

convergente é a que tem o mesmo significado para muitas pessoas, mas onde isso não é reconhecido entre elas ou no espaço público. Uma coisa é comum quando existe não só para mim e para você mas para nós, sendo reconhecida como tal. Grande parcela da vida humana é bem ininteligível se ignorarmos essa distinção. Para começar, nunca poderíamos entender por que as pessoas se empenham em manter o tipo de relações *ad infinitum* acima mencionado. Nem poderíamos perceber em que consistem a amizade e o amor, por ser essencial a eles que se apoiem num alto grau em compreensões comuns<sup>9</sup>.

As compreensões comuns são indecomponíveis. Isso porque, como acabo de dizer, é essencial para que elas sejam o que são que não sejam só para mim e para você, mas para nós. O fato de termos uma compreensão comum pressupõe que formamos uma unidade, um "nós" que compreende junto, que é por definição analiticamente indecomponível. Se o fosse, a compreensão não seria genuinamente comum. Uma relação de amizade é um exemplo de relação que repousa sobre uma compreensão comum e que em consequência não é suscetível de uma análise atomista.

Mas a amizade costuma ser julgada um bem. E onde uma relação indecomponível é um bem, alguma condição mais forte se aplica em geral: é essencial para que ela seja uma boa relação que a compreensão comum englobe seu caráter de bem. A amizade pressupõe não só a compreensão mútua mas uma compreensão que vai além dela, a de que nossa amizade é valiosa. O reconhecimento mútuo no amor sempre inclui algum sentido comum do que isso significa para nós. Quando isso é posto em dúvida, quando parece que já não o valorizamos da mesma maneira, o amor está ameaçado.

Eis, pois, outra maneira pela qual um bem pode ser social de modo irredutível: quando é essencial para sua condição de bem que essa sua condição seja objeto de uma compreensão comum. Não encontramos esses bens somente na vida íntima, como são o amor e a amizade. Meu exemplo social de relações francas e igualitárias também é desse tipo. Na verdade, nunca estamos um diante do outro dessa maneira se não houver alguma compreensão comum disso. E não podemos manter essa postura a não ser que a compreensão comum englobe o caráter correto dessa postura. A postura só existe se houver algum sentido comum de que *somos* iguais, de que merecemos tratamento igual, de que essa é a maneira apropriada de lidarmos um com o outro. É essencial a esse conjunto de relações enquanto bem um elemento que é indecomponível.

Há assim duas maneiras de definir bens irredutivelmente comuns: (1) os bens de uma cultura que torna concebíveis ações, sentimentos, modos de vida valorizados, e (2) bens que incorporam essencialmente compreensões comuns de seu valor. Há obviamente um substancial intercâmbio entre os dois, no

9. Discuto amplamente essa distinção em meu "Theories of Meaning", *Human Agency and Language*, Cambridge, Inglaterra, 1985, pp. 248-292.

sentido de que um bem cultural também pode só existir na medida em que seja valorizado em comum. De fato, o último exemplo parece ter um pé em cada categoria; o fato de a nossa cultura oferecer a possibilidade de relações públicas marcadas pela franqueza e pela igualdade se entrelaça com a real manutenção por nós de relações como essas. É possível que nenhuma sobreviva muito tempo à queda da outra.

E daí? Talvez eu tenha razão aqui em termos de análise filosófica. Mas podemos querer perguntar o que se segue disso para nossa vida política e social. Será apenas uma disputa acadêmica?

A esta altura, a resposta já devia estar ficando aparente. Ela pode ser vislumbrada a partir dos exemplos que usei: a concepção de bens irredutivelmente sociais está vinculada com algumas importantes tendências da política moderna. Assim, ao articular esse tipo de bem, dou voz aos pressupostos filosóficos de algumas posições políticas mantidas por muitos.

O atual nacionalismo lingüístico-cultural é quase o primeiro exemplo que me vem à mente. E isso talvez aconteça porque vivo em Montreal, e tenho tentado entender o que acontece aqui há meio século. Está claro que todas as faixas de sentimento nacionalista desta província concordam em ver a cultura de Québec, o que significa na prática a língua francesa, ao menos como um bem comum no sentido 1, a pressuposição da vida que valorizam; e, por vezes, igualmente como um bem no sentido 2. O que emergiu é uma política de defesa da língua como bem comum, considerada uma meta importante o suficiente para em alguns casos ter prioridade sobre metas individuais que de outra maneira seriam consideradas infensas à restrição legítima. Assim, tem havido restrições sobre aonde os pais podem mandar os filhos a escolas mantidas pelo Estado (escolas totalmente privadas são não-regulamentadas); quer dizer, sobre a língua de escolarização que podem escolher para os filhos. Em resposta a apelos em favor de reconhecer como direito a liberdade de escolha dos pais, os teóricos nacionalistas desenvolveram teorias de direitos "coletivos", que alegam ter precedência em certos casos sobre os direitos individuais.

Não estou fazendo um julgamento aqui; apenas relato uma parcela da política contemporânea baseada em conceitos que teriam de ser explicados filosoficamente de uma maneira semelhante à que esbocei. Mas permitam-me tomar outro exemplo, talvez (para alguns de vocês) menos moralmente dúbio.

Trata-se de uma das correntes centrais da cultura democrática moderna. Refiro-me à política que toma o autogoverno participativo um bem em si — não simplesmente algo instrumental para alcançar outras metas, como a justiça, a paz ou a estabilidade, mas como algo valorizado por si e em si. Essa política tem em nossa cultura uma longa história. Ela se vincula com a tradição de pensamento do Ocidente moderno que recebeu o epíteto de "cívico-humanista" e que tomou a antiga *polis* ou república como modelo. Seus principais pensadores incluem Maquiavel (um caso idiossincrático; mas ele origi-

nou uma influente tendência na Renascença), Montesquieu, Rousseau, Tocqueville e, em nossa época, Arendt. Seus momentos de impacto político decisivo foram, depois da Renascença italiana, o período da guerra civil na Inglaterra; a revolução e a elaboração da constituição americanas; a Revolução Francesa. Depois disso, ela veio a ser uma importante corrente da autocompreensão das democracias liberais ocidentais.

Ela toma a vida do cidadão — de uma pessoa que não está simplesmente sujeita ao poder, mas participa de seu próprio governo — como componente essencial da dignidade humana. E contrasta a vida em que o cidadão se volta para as grandes questões, em que o destino de pessoas e culturas está em jogo, dos limites estreitos de uma vida focada apenas no enriquecimento pessoal ou nos prazeres privados. O humanismo cívico cunha um sentido especial do termo "liberdade" (ou o toma de empréstimo dos antigos), distinto do senso comum de liberdade "negativa", a fim de descrever essa condição política. Tocqueville descreveu eloquentemente os atrativos desse tipo de liberdade:

Ce qui, dans tous les temps lui a attaché si fortement le coeur de certains hommes, ce sont ses traits mêmes, son charme propre, indépendant de ses bienfaits; c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu e des lois. Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle même est fait pour servir.

E Tocqueville encerra a paisagem grandiosamente, dizendo que ou se entende esse gosto pela liberdade ou não: "On doit renoncer à le faire comprendre aux âmes médiocres qui ne l'ont jamais ressenti."<sup>10</sup>

Mas, deixando de lado a sensibilidade aristocrática de Tocqueville, reconhecemos uma aspiração e um valor político disseminados de nossa época. Ora, um regime em que as pessoas se autogovernam como cidadãos iguais é um bem comum no sentido 2 acima. Ele não pode existir sem alguma compreensão comum de ser essa a base a partir da qual ocupamos uma dada posição uns com relação aos outros, e a compreensão comum tem de englobar a justiça dessa base. Claro que essa intuição remonta bastante à tradição cívico-humanista de pensamento sobre o regime republicano, alcançando os antigos. Esse tipo de regime requer absolutamente que partilhemos um amor pelas "leis", aquilo que Montesquieu definiu como "vertu".

Mas a perspectiva que, seguindo Sen, descrevo aqui como bem-estarista não pode assimilar esse tipo de bem; ela não pode permitir uma descrição indistorcida dele. A política do nacionalismo, ou o regime republicano, emerge em sua linguagem como a valorização de algum bem público instrumental. Ou então seu *status* como bens é compreendido de uma maneira puramente

10. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la révolution*, 1856; reimpresso: Paris, 1967, pp. 267-268 [ed. br.: *O antigo regime e a revolução*, São Paulo, Hucitec, 31989].



subjetivista: são bens na medida em que as pessoas os desejam. Certa proporção dos habitantes de Québec tem um "gosto" pela preservação da língua francesa, e por essa razão isso é um bem, tal como sorvete com gotas de chocolate e rádios transistores.

Mas ambas as visões distorcem lamentavelmente a natureza do bem procurado, particularmente a última delas. O porta-voz do nacionalismo, ou do regime republicano, não vê seu valor como contingência de sua popularidade. Pensam que esses são bens quer os reconheçamos ou não, bens que deveríamos reconhecer. Essa atitude às vezes não é percebida visto ser um tanto moralmente repreensível: que direito têm essas pessoas de nos dizer que devemos dar à nossa cultura nacional uma maior prioridade em nossa vida? Ou de que devemos participar de nosso próprio governo? Elas vão nos obrigar a ser livres? Parece haver algo de antidemocrático nessa atitude.

Mas isso é uma confusão. A democracia concerne a nossos procedimentos coletivos de tomada de decisões. Um proponente do nacionalismo ou de um regime dos cidadãos pode ser tão democrata quanto qualquer outra pessoa no sentido de respeitar esses procedimentos (é um paradoxo que um proponente do regime republicano fracasse em respeitá-los, como tem sido ilustrado de modo suficientemente trágico repetidas vezes na história moderna). Mas não temos de talhar as opiniões sobre o bem segundo os gostos da maioria. O que um indivíduo *defende* tem por certo de ser independente do gosto da maioria. A tentação de pensar o contrário vem do subjetivismo galopante de boa parte da filosofia moderna.

Ora, para os propósitos desta discussão, não tomo posição em favor do nacionalismo nem do regime dos cidadãos. Em verdade, dificilmente eu poderia fazê-lo, visto haver inúmeras correntes de nacionalismo moderno, algumas delas visivelmente maléficas. Na realidade, tenho passado boa parte de minha vida política combatendo certas correntes de que não gosto. Confesso que sou um forte partidário do autogoverno dos cidadãos, mas tudo isso é irrelevante. O que quero mostrar aqui é a maneira pela qual um importante conjunto de questões que figuram na política moderna se apresenta distorcidamente na perspectiva do bem-estarismo. Há alternativas que não podem ser formuladas sem distorções no âmbito dessa perspectiva. Se estas fossem intelectualmente coerentes, o bem-estarismo teria todo o crédito por tê-las exposto como tais. Mas como afirmo que esse tipo de bem comum é perfeitamente coerente, chego à conclusão oposta. A idéia de que todos os bens sociais são decomponíveis é uma visão que temos de rejeitar, e não só por razões de rigor intelectual, porque ela está errada — mas também porque ela nos impede de compreender adequadamente aspectos importantes da vida social e política moderna.

Mas ainda não acabei meu ataque. A perspectiva bem-estarista não se limita a distorcer as aspirações políticas a bens comuns; ela de certo modo produz a oclusão da oposição a essas aspirações, porque essa filosofia não é

neutra. A visão utilitarista está alinhada com um dos participantes da moderna batalha pela definição da democracia liberal.

Com efeito, há várias correntes de aspiração de pensamento e política que contribuíram para moldar as sociedades ocidentais contemporâneas. A cívico-humanista é apenas uma delas, e talvez não seja a mais forte. Também tem tido grande importância a compreensão da sociedade como uma associação de portadores de direitos, bem como o quadro da sociedade como uma associação de portadores de interesses, sejam grupos ou indivíduos. A perspectiva dos direitos remonta às grandes teorias do direito natural do século XVII, e até além delas, se as acompanharmos adequadamente<sup>11</sup>. O quadro da sociedade como âmbito estabelecido para servir aos interesses de seus membros também remonta a autores fundacionais setecentistas. Locke é uma importante figura de ambas as tendências. Mas o pleno desenvolvimento da corrente dos interesses só ocorre no século XVIII, com a Ilustração utilitarista. Hoje, o quadro da sociedade como instrumento comum de diversos interesses de grupo é visível, por exemplo, nas teorias do pluralismo dos grupos de interesse ou nas teorias "econômicas" ou elitistas da democracia<sup>12</sup>.

Essa interessante corrente tem estado em tensão com a republicana quase desde o começo do moderno Estado liberal representativo. J. G. Pocock estudou o conflito intelectual na Inglaterra oitocentista<sup>13</sup>. Essa tensão pode ser vista na obra dos autores da constituição americana. E é evidente hoje.

Em nossa época, ela se acha ligada à nossa atitude com respeito à centralização e à burocracia. Em certa perspectiva, estas podem receber um valor positivo, visto que parecem ser as condições de uma produção mais eficaz de bens que as pessoas (individualmente) desejam. Além disso, pode-se pensar a maior produção como requisito de uma distribuição mais justa, já que é mais fácil dar a quem tem menos se não se tiver de tirar dos que têm mais. O rápido desenvolvimento pode tornar a redistribuição social mais distante de um jogo de soma zero. E a justiça na distribuição sempre foi uma preocupação central da perspectiva dos interesses.

Por outro lado, a concentração e a organização burocrática são consideradas os maiores adversários do autogoverno, que o enrijecem ou o tornam irrelevante gradualmente, além de produzir desespero e cinismo numa época de gigantescas e irresponsáveis aglomerações de poder.

Ora, uma dessas correntes de pensamento deseja pensar em termos de bens individuais; quer ver a sociedade em meros termos instrumentais. Deseja

11. Ver os interessantes livros de Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Inglaterra, 1979 e de James Tully, *A Discourse on Property*, Cambridge, Inglaterra, 1980.

12. Sobre grupos de interesse, ver por exemplo David B. Truman, *The Governmental Process*, Nova York, 1951, e David Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, Nova York, 1965. Sobre teorias econômicas, ver por exemplo Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nova York, 1950, e Robert Dahl, *Who Governs?*, New Haven, 1961.

13. J. G. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975, parte 3.

ter claro quem está obtendo que bem, porque se preocupa em "oferecer os bens" maximalmente, assim como (de modo geral) igualmente. A perspectiva bem-estarista é boa para se adotar a fim de deliberar sobre alternativas, desde que se disponham dos bens pelos quais ela se interessa. O bem-estarismo é tão simpático a essa corrente de pensamento quanto hostil à republicana.

Ora, se desafiada a se defender como posição moral, essa tendência teria algo a dizer, visto advir de uma tradição moral dotada de alguma profundidade. Há uma importante linha de pensamento moral moderno que denominei em outro trabalho a "afirmação da vida cotidiana"; ela se inicia com a Reforma e é secularizada na Ilustração<sup>14</sup>. Designo por "vida cotidiana" a vida da produção e da reprodução, do trabalho e da família. A idéia central é a de que a boa vida para seres humanos não está em alguma atividade superior para além da vida cotidiana — seja a contemplação ou o ascetismo religioso, ou mesmo o governo dos cidadãos. Ela está no próprio centro da existência do dia-a-dia, na aquisição, por meio do trabalho, dos meios de vida e reprodução da vida na família. Essa idéia talvez comece com a ênfase puritana no "chamado", mudando-se depois na concepção iluminista de que a felicidade humana está numa vida em conformidade com a natureza. Rousseau também a tornou central, tentando combiná-la, paradoxal e talvez impossivelmente, com uma ética do regime dos cidadãos. É é visível na exaltação do homem como produtor na obra de Marx.

Polemicamente, pensadores dessa corrente dirigiram seus ataques ao que julgam ser o falso prestígio dos bens "superiores", que com frequência serviam de pretexto para justificar o status privilegiado de uma classe "superior" dedicada exatamente a esses bens — seja os que têm tempo para contemplar, os que se dedicaram à ascese religiosa ou aqueles que buscam a honra e a fama na vida pública. Nesse contexto, vale a pena lembrar que a ética do regime republicano foi num sentido muito real uma ética aristocrática durante boa parte da história humana. Mesmo as democracias antigas estavam longe de ser abrangentes, tendo existido nas costas de uma subclasse de escravos, para não mencionar a exclusão dos metecos e o status inferior das mulheres. A ética da vida cotidiana sempre foi hostil à da honra e da fama.

Assim, os proponentes do bem-estarismo, uma política da razão instrumental voltada para a produção da felicidade individual, têm uma resposta para a alegação desdenhosa de Tocqueville. Podem alegar que não se interessam pela ilusão de preocupações supostamente superiores; que muito já foi sacrificado da felicidade humana nesses altares; que buscam o bem-estar humano concreto e tangível; que a sua é a política da verdadeira filantropia, do altruísmo e da preocupação com o bem humano.

Uma discussão moral total está prestes a irromper aqui, discussão dotada de alguma profundidade e paixão, discussão que pode iluminar nossa atual

14. Ver meu "Humanismus und moderne Identität", in Krzysztof Michalski, ed., *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, Stuttgart, 1985.

tarfa se a levarmos adiante. E é isso o que há de errado com o bem-estarismo. Ele impede que essa discussão ocorra. Porque não só distorce a posição do oponente como oclui a sua. Enquanto pensar que todos os bens têm de ser individuais, e que qualquer outra concepção é incoerente, você não pode ver que há aqui um argumento moral. O ônus da defesa da posição bem-estarista de política parece recair por inteiro em argumentos lógicos. A questão parece ser de pensar certo em vez de agir bem. O bem-estarismo, como doutrina sobre a natureza do bem, deve ser refutado antes de a discussão realmente interessante — entre o bem-estarismo como teoria sobre *que coisas são bens* e seus oponentes — poder entrar em foco.

Como doutrina filosófica, o bem-estarismo age como uma cortina que nos impede de ver nossa tarefa moral real e de identificar as verdadeiras alternativas. Ele pretende ter uma neutralidade de que na realidade não goza. O resultado é que distorce o que dizem seus oponentes e, talvez de modo ainda mais fatídico, esconde de si mesmo a rica perspectiva moral que motiva aqueles. Rejeitá-lo é mais do que uma exigência de rigor intelectual; é também um requisito da lucidez política e moral.

E é por isso que vale a pena mostrar a todos os lados do debate que existem de fato bens irredutivelmente sociais.

## PROPÓSITOS ENTRELACADOS: O DEBATE LIBERAL-COMUNITÁRIO

**O**UVIMOS FALAR COM FREQUÊNCIA da diferença entre liberais e comunitários na teoria social, em particular na teoria da justiça<sup>1</sup>. É certo que parece se ter iniciado um debate entre dois “partidos”, com pessoas como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e T. M. Scanlon, de um lado (partido L), e Michael Sandel, Alasdair MacIntyre e Michael Walzer, do outro (partido C). Há diferenças genuínas, mas creio que há também grande quantidade de propósitos entrelaçados e confusão pura e simples nesse debate. Isso ocorre porque duas questões sobremodo distintas uma da outra tendem a ser abordadas em conjunto. Podemos denominá-las, respectivamente, questões ontológicas e questões de defesa.

As questões ontológicas referem-se ao que vocês reconhecem como os fatores que invocariam a fim de explicar a vida social. Ou, dito de maneira formal, concerne aos termos que vocês aceitam como últimos na ordem da explicação. O grande debate nessa área, que a essa altura já vem se travando há mais de três séculos, separa “atomistas” de “holistas”. Costuma-se chamar os atomistas de individualistas metodológicos. Eles acreditam que em (a), a ordem da explicação, você pode e deve explicar ações, estruturas e condições em termos das propriedades dos constituintes individuais; e em (b) a ordem da deliberação, você pode e deve explicar os bens sociais em termos de concatenações de bens individuais. Em décadas recentes, Karl Popper declarou-se defensor militante de (a), enquanto (b) é um componente-chave daquilo que

---

1. Este capítulo aplica uma distinção que foi definida e explorada em profundidade por Mini Bick em sua dissertação para Oxford, “The Liberal-Communitarian Debate: A Defense of Holistic Individualism”, Trinity College, 1987. Minha discussão deve muito ao trabalho dela.

Amartya Sen definiu como bem-estarismo, crença central, se bem que com frequência inarticulada, da maioria dos autores no campo da economia do bem-estar social<sup>2</sup>.

As questões de defesa referem-se à posição moral ou à política que se adota. Há aqui uma ampla gama de posições que, numa extremidade, dá primazia aos direitos individuais e à liberdade e, na outra, dá maior prioridade à vida comunitária ou ao bem das coletividades. Poderíamos descrever as posições nesse gradiente como mais ou menos individualistas e coletivistas. Num extremo, encontraríamos pessoas como Robert Nozick e Milton Friedman e outros libertários; no outro, a Albânia de Enver Hodja ou a Guarda Vermelha da revolução cultural chinesa definem os padrões últimos. Naturalmente, a maioria das pessoas sadias, quando não se vêem presas a alguma ideologia resistente, acham-se muito mais próximas do meio; mas ainda há importantes diferenças entre, digamos, liberais como Dworkin, que acreditam que o Estado deve ser neutro entre as diferentes concepções da boa vida esposada pelos indivíduos, de um lado<sup>3</sup>, e aqueles que acreditam que uma sociedade democrática precisa de alguma definição aceita em comum da boa vida, do outro — concepção que defenderei adiante.

A relação entre esses dois agregados de questões é complexa. Elas são distintas, no sentido de que tomar uma posição com relação a uma não nos faz inclinar-nos para a outra. Não são, no entanto, independentes por completo, já que a posição que se toma no nível ontológico pode ser parte do pano de fundo essencial da concepção que se defende. Ambas as relações, a de distinção e a de vinculação, são avaliadas inadequadamente, o que instala a confusão no debate.

Ora, quando se referem a “liberais” e “comunitários”, as pessoas falam muitas vezes como se cada um desses termos descrevesse um conjunto de visões, vinculando assim as duas questões. O pressuposto de base parece ser o de que estas não se distinguem, que dada posição numa compromete a pessoa com uma concepção correspondente na outra. Desse modo, enquanto o principal ponto do importante livro de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of the Justice*, é ontológico em meus termos, enquanto a resposta liberal a ele tem sido em geral um trabalho de defesa<sup>4</sup>, Sandel tenta mostrar que os diferentes modelos da maneira como vivemos juntos em sociedade — atomista e holista — se vinculam com diferentes concepções do *self* e da identidade: *selves*

2. Amartya Sen, “Utilitarianism and Welfarism”, *Journal of Philosophy*, n. 76, 1979, pp. 463-489. Discuto o componente atomista do bem-estarismo no capítulo 7.

3. Ver Ronald Dworkin, “Liberalism”, in Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality*, Cambridge, Inglaterra, 1978, e “What Liberalism Isn’t”, *New York Review of Books*, n. 20, janeiro de 1983, pp. 47-50.

4. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Inglaterra, 1982. Exemplos de crítica liberal: Amy Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, n.14, verão de 1985, pp. 308-322. Brian Barry oferece um exemplo particularmente crasso da confusão. Ver sua resenha do livro de Sandel em *Ethics*, n. 94, abril de 1984, pp. 523-525.

“libertos” versus *selves* situados. Trata-se de uma contribuição à ontologia social, que pode ser desenvolvida de várias maneiras. Podemos usá-la para afirmar que como um eu totalmente liberto é uma impossibilidade humana, o modelo atomista extremo da sociedade é uma quimera. Ou poderíamos alegar que tanto eus (relativamente) libertos como eu (relativamente) situados são possibilidades, tal como seriam sociedades (relativamente) atomistas e sociedades (relativamente) holistas, mas que as combinações viáveis desses dois níveis são res-tritas: seria difícil combinar uma sociedade altamente coletivista com uma identidade liberta, assim como uma forma de vida altamente individualista seria impossível onde os *selves* fossem estritamente situados.

Em ambas as direções, o teor dessas teses sobre a identidade ainda seria puramente ontológico. Elas não equivalem à defesa de coisa alguma. O que se propõem a fazer, como toda boa tese ontológica, é estruturar o campo de possibilidades de uma maneira mais clara. Mas isso de fato nos deixa com escolhas para cuja resolução precisamos de alguns argumentos normativos, deliberativos. Mesmo se seguirmos a primeira direção, que se propõe a mostrar a impossibilidade da sociedade atomista, ficamos com importantes escolhas entre sociedades mais ou menos liberais; a segunda direção volta-se precisamente para definir opções deste tipo.

Ambas as relações são ilustradas aqui. Assumir uma posição ontológica não equivale a defender alguma coisa; contudo, ao mesmo tempo, o ontológico ajuda de fato a definir as opções que é importante sustentar por meio da defesa. Esta última conexão explica que as teses ontológicas podem estar longe de ser inocentes. Sua proposição ontológica, se verdadeira, pode mostrar que a ordem social favorita de seu vizinho é uma impossibilidade ou acarreta um preço que ele ou ela não leva em conta. Mas isso não nos deve induzir a pensar que a proposição equivalha à defesa de alguma alternativa.

Podemos ver no debate em torno do livro de Sandel tanto esse impacto do ontológico como a percepção errônea deste. Sandel fez uma afirmação sobre a invocação por Rawls das “condições de justiça” humanas. De acordo com Hume, a justiça é uma virtude relevante quando há escassez e as pessoas não são movidas espontaneamente por vínculos de afeição à benevolência mútua. Onde a primeira não existe, não há sentido em dividir parcelas; onde esta última não existe, não há como convocar as pessoas a aceitar alguma regra de distribuição. E, mais do que isso, no segundo caso, tentar fazer entrar em vigor uma regra muito possivelmente provocará a disrupção dos vínculos existentes: insistir de maneira estrita em dividir despesas com um amigo é deixar implícito que os vínculos de benevolência mútua são de algum modo carentes ou impróprios. Não há maneira mais fácil de perder amigos<sup>5</sup>. Do mesmo modo, a insistência em direitos claramente definidos pode criar distanciamento numa família próxima.

5. Sandel, *Liberalism*, p. 35.

Sandel foi por vezes lido como se seu objetivo fosse defender uma sociedade que teria relações próximas análogas às de uma família e que, portanto, não precisaria preocupar-se com a justiça. Essa proposta foi ridicularizada — e com razão. Mas me parece que isso perde de vista a relevância de seu argumento. Antes de tudo, temos de ver que a escolha não é simplesmente entre uma comunidade próxima, semelhante a uma família e uma sociedade moderna, impessoal. Mesmo no âmbito desta última, há importantes escolhas acerca do zelo que empregamos em termos de legislação ou que fazemos entrar em vigor por meio de ações judiciais, várias facetas da igualdade que a justiça possa ditar. O que confiamos de fato ao espírito da solidariedade social e dos costumes sociais que disso emergem? Em certas sociedades, a resposta pode ser: bem poucas coisas. Mas nesse caso esse espírito é fraco ou deixa a desejar. Onde é forte, pode haver problemas com a excessiva insistência na vigência de nossas intuições acerca das relações justas. Tentar definir e pôr em vigor de maneira detalhada alguns de nossos sentimentos comuns sobre a igualdade pode enfraquecer o senso comum do compromisso moral e da solidariedade mútua de que surgem esses sentimentos. Às vezes, naturalmente, a legislação pode ajudar a cristalizar um crescente consenso: as leis dos direitos civis dos Estados Unidos na década de 1960 são um bom exemplo. Mas às vezes a insistência excessiva na vigência pode trabalhar de maneira contrária. A posição de Sandel sobre as condições de justiça deve servir para evocar toda essa questão, que fica na sombra se perguntarmos apenas quais deveriam ser os princípios de justiça entre indivíduos contratantes mutuamente indiferentes.

Voltarei a esse ponto de outro ângulo mais tarde, ao considerar as vantagens relativas de dois modelos de dignidade do cidadão, um que se baseia na participação política e o outro na recuperação judicial.

A mesma tese sobre o impacto do ontológico emerge com muito mais clareza de uma das críticas centrais de Sandel a Rawls. Ele alega que o princípio da diferença igualitária de Rawls, que envolve tratar os talentos de cada um como parte dos recursos mantidos em conjunto em benefício da sociedade como um todo<sup>6</sup>, pressupõe um alto grau de solidariedade entre os participantes. Esse sentido de compromisso mútuo só pode ser mantido por *eus* libertos que partilhem um forte sentido de comunidade. E, no entanto, as partes contratantes são definidas em larga medida como mutuamente indiferentes. Aqui mais uma vez fica nítido que o sentido do argumento, esteja ele certo ou errado, é definir as alternativas numa escolha importante. O que Sandel diz nos traz a questão de saber se o tipo de redistribuição igualitária recomendado por Rawls pode ser mantido numa sociedade que não esteja ligada em solidariedade mediante um forte sentido de comunidade; e se, em contrapartida, é possível forjar uma comunidade forte em torno de uma compreensão comum que faça

6. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, 1971, p. 101. [ed. br.: *Uma teoria de justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 1990].

da justiça a principal virtude da vida social, ou se algum outro bem deveria ter de figurar também na definição de vida comunitária. Minha perspectiva é justamente que esse tipo de escolha definida é a função central daquilo que venho chamando de proposições ontológicas. Assim foi lida aqui a crítica de Sandel a Rawls, e não como uma contradefesa.

Isso não quer dizer que Sandel não deseje igualmente fazer uma importante afirmação normativa sobre o curso futuro da sociedade americana. Isso se tornou cada vez mais evidente com aquilo que ele escreveu a partir de 1982<sup>7</sup>. Diz simplesmente que sua contribuição para o debate ontológico não deve ser perdida de vista por trás desses escritos. Isso seria uma perda, não só por causa da importância que tem a contribuição em si, mas também por ser ela parte do pano de fundo daquilo que ele defende; apreender essa relação nos ajuda a compreender com exatidão qual sua posição. Mas quando essas afirmações normativas são tomadas erroneamente como recomendações, emergem as mais bizarras interpretações e o debate é coberto por uma nuvem que não há como dissipar.

Creio que as compreensões errôneas acontecem porque tem havido uma ampla insensibilidade à diferença entre os dois tipos de questão. Os termos gerais “liberal” e “comunitário” provavelmente terão de ser escavados antes de podermos chegar a isso, visto que trazem a implicação de que há apenas uma questão aqui ou de que sua posição numa delas determina o que você sustenta na outra. Mas uma rápida passagem sobre a gama de posições filosóficas reais mostra precisamente o contrário. Cada posição do debate atomismo-holismo pode ser combinada com qualquer posição da questão individualista-coletivista. Há não apenas individualistas atomistas (Nozick) e coletivistas holistas (Marx), mas também individualistas holistas (Humboldt) — e até coletivistas atomistas, como no caso da utopia programada, um verdadeiro pesadelo, de B. F. Skinner, “além da liberdade e da dignidade”. Esta última categoria pode ser de interesse apenas para o estudioso do bizarro ou do monstruoso, mas eu diria que Humboldt e seus pares ocupam um lugar extremamente importante no desenvolvimento do liberalismo moderno. Eles representam uma tendência de pensamento plenamente cônica da inserção social (ontológica) dos agentes humanos, mas que, ao mesmo tempo, valoriza muito a liberdade e as diferenças individuais. Humboldt foi uma das fontes importantes da doutrina da liberdade de Mill. Diante disso, é surpreendente que alguém deva ler uma defesa do holismo como implicando advogar em favor do coletivismo. Contudo a rica tradição que Humboldt representa parece ter sido esquecida pelos herdeiros de Mill no mundo anglofônico.

Em consequência, vale a pena se dar ao trabalho de recuperar a distinção que faço aqui se esta puder permitir que essa tradição volte a seu lugar de

7. Ver, por exemplo, Michael Sandel, “Democrats and Community”, *New Republic*, 22 de fevereiro, 1988, pp. 20-23.

direito no debate. Trata-se de grande parte de minha agenda (não tão oculta), por ser a linha de pensamento com que me identifiquei. Mas creio igualmente que a confusão de questões contribuiu para uma espécie de eclipse do pensamento ontológico na teoria social. Sendo esse o nível em que enfrentamos importantes questões sobre as reais escolhas a que temos acesso, esse eclipse é um verdadeiro infortúnio. O primeiro livro de Sandel foi importante porque trouxe à luz algumas questões que um liberalismo adequadamente consciente tem de enfrentar. A reação do consenso "liberal" (para usar um dos termos gerais que acabei de impugnar) foi de que introduzir questões sobre identidade e comunidade no debate sobre a justiça era irrelevante. Minha tese é de que, pelo contrário, essas questões têm extrema relevância, e a única alternativa a discutí-las é apoiar-se numa concepção implícita e não examinada delas. Além disso, como as concepções não examinadas sobre essas questões tendem, na cultura filosófica anglo-saxã, a ser profundamente infectadas por preconceitos atomistas, a compreensão implícita tende a ser — de acordo com minha perspectiva holista — errada. O resultado é que um liberalismo ontologicamente desinteressado inclina-se à cegueira a certas interrogações importantes. E por que isso acontece?

**HÁ UMA FAMÍLIA DE TEORIAS LIBERAIS** hoje muito popular, para não dizer dominante, no mundo anglofóno que denominarei "procedimental". Ela vê a sociedade como uma associação de indivíduos, cada um dos quais tem uma concepção de uma vida boa ou válida e, correspondentemente, um plano de vida. A função da sociedade deve ser facilitar esse plano de vida o máximo possível e seguir algum princípio de igualdade. Isto é, a facilitação não deve ser discriminatória, embora haja evidentemente margem para um sério questionamento sobre o significado exato disso: sobre se a facilitação deve buscar a igualdade de resultados, de recursos, de oportunidades, de capacidades ou do que quer que seja<sup>8</sup>. Mas muitos autores parecem concordar com a proposição de que o princípio da igualdade ou da não-discriminação seria desrespeitado se a sociedade esposasse ela mesma alguma concepção da boa vida. Isso equivaleria a uma discriminação, porque supomos que na moderna sociedade pluralista haja uma ampla gama de concepções sobre o que constitui uma boa vida. Toda concepção endossada pela sociedade como um todo seria a de alguns cidadãos e não de outros. Aqueles que vêem negado às suas concepções o favor oficial não seriam tratados com igual respeito com relação a seus compatriotas que esposassem a concepção estabelecida.

Assim, afirma-se, uma sociedade liberal não deveria se fundar em nenhuma noção particular da boa vida. A ética central a uma sociedade liberal é antes

8. Ver o debate entre Amartya Sen, "Equality or What?" in *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, 1982, e "Capability and Well-Being", *Wider Research Paper*; G. A. Cohen, "Equality or What? On Welfare, Resources and Capabilities", *Wider Research Paper*; Ronald Dworkin, "What is Equality? Part 2. equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, n. 10, 1981, p. 283.

uma ética do direito do que do bem. Isto é, seus princípios básicos referem-se a como a sociedade deve responder às exigências concorrentes dos indivíduos e arbitrar entre elas. Esses princípios incluíam evidentemente o respeito aos direitos e às liberdades individuais, mas no cerne de todo conjunto que pudesse ser chamado liberal estaria o princípio da facilitação maximal e igual. Isso não define em primeira instância que bens a sociedade promoverá, mas antes como ela vai determinar os bens a ser promovidos, dadas as aspirações e exigências dos indivíduos que a compõem. O que é fundamental aqui são os procedimentos de decisão, sendo por isso que desejo chamar esse ramo da teoria liberal "procedimental"<sup>9</sup>.

Há nesse modelo do liberalismo graves problemas que só podem ser propriamente articulados quando abordamos questões ontológicas de identidade e comunidade. Há questões sobre a viabilidade de uma sociedade que de fato atendesse a essas especificações, e uma interrogação sobre a aplicabilidade dessa fórmula a sociedades que não os Estados Unidos (e talvez a Inglaterra), onde recebeu seus principais desenvolvimentos, sociedades que também têm um direito *prima facie* de ser chamadas liberais. Em outras palavras, pode-se acusar a teoria de irrealista e etnocêntrica. Ambas as objeções se dirigem à exclusão do liberalismo procedimental de uma concepção socialmente endossada do bem.

A questão da viabilidade foi levantada por pensadores da tradição cívico-humanista. Um dos temas centrais dessa linha de pensamento concerne às condições para uma sociedade livre. "Livre" é entendido aqui não no sentido moderno de liberdade negativa, porém mais como o antônimo de "despótica". Autores antigos, seguidos por modernos como Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville, tentaram, todos eles, definir as condições em termos da cultura política em que um regime participativo pode florescer. O raciocínio subjacente, em suas diferentes formas, tem tido o seguinte teor. Toda sociedade política exige alguns sacrifícios e requer algumas disciplinas de seus membros: eles têm de pagar impostos, ou servir nas Forças Armadas e, de modo geral, respeitar certas restrições. Num despotismo, regime em que a massa dos cidadãos está sujeita ao governo de um único mestre ou de um grupo, as disciplinas exigidas são mantidas pela coerção. Para ter uma sociedade livre, é preciso substituir a coerção por alguma outra coisa. Essa outra coisa só pode ser a identificação voluntária com a *polis* por parte dos cidadãos, um sentido de que as instituições políticas em que vivem são uma expressão deles mesmos. As "leis" têm de ser vistas como reflexo e defesa de sua dignidade como cidadãos, ser por conseguinte, num certo sentido, extensões deles mesmos. Essa idéia de que as ins-

9. Tentei esboçar algumas características comuns que unem as teorias de Dworkin, Rawls e Scanlon em *Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen e Bernard Williams, eds., Cambridge, Inglaterra, 1982.

tuições políticas são uma garantia comum da dignidade dos cidadãos é a base do que Montesquieu denominou "vertu", o patriotismo que é "une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre"<sup>10</sup>, um impulso que não pode ser situado facilmente na classificação de uma verdadeira egoísta-altruísta. Ela transcende o egoísmo no sentido de que as pessoas se acham de fato vinculadas ao bem comum, à liberdade geral. Mas é muito diferente do vínculo apolítico com o princípio universal que os estoícos defendiam ou que é central à ética moderna do regime de direito. A diferença é que o patriotismo se baseia numa identificação com os outros num empreendimento comum específico. Não me dedico a defender a liberdade de qualquer um, mas sinto o vínculo de solidariedade com meus compatriotas em nossa empresa comum, a expressão comum de nossa respectiva dignidade. O patriotismo está em algum lugar entre a amizade ou o sentimento familiar, de um lado, e a dedicação altruísta, do outro. Esta última não cuida do particular: inclino-me a agir pelo bem de todos em qualquer lugar. Aquela me vincula com pessoas particulares. Minha lealdade patriótica não me obriga diante de pessoas individuais dessa maneira familiar; posso não conhecer a maioria de meus compatriotas e posso não desejar particularmente tê-los como amigos quando de fato os conheço. Mas a particularidade entra em cena porque meu vínculo com essas pessoas passa por nossa participação numa entidade política comum. As repúblicas que funcionam são como famílias neste aspecto crucial: o de que parte daquilo que une as pessoas é sua história comum. Os vínculos familiares ou as velhas amizades são profundos por causa do que vivemos juntos, e as repúblicas recebem coesão do tempo e das transições climáticas.

É neste ponto que nos vemos lançados de volta às questões ontológicas da comunidade e da identidade. Claro que houve um tempo (pré-moderno) na história de nossa civilização em que o patriotismo era intelectualmente sem problemas. Mas os três últimos séculos testemunharam o crescente poder de modalidades atomistas de pensamento, particularmente no mundo francófono, e, além disso, essas modalidades promoveram a constituição de um senso comum irrefletido evadido de preconceitos atomistas. De acordo com essa perspectiva, há indivíduos, com inclinações, metas e planos de vida. Essas inclinações incluem a afeição por outras pessoas, que pode ser mútua e produzir assim vínculos. Famílias e amizades encontram um lugar. Além destas, contudo, as estruturas institucionais comuns têm de ser compreendidas como tendo a natureza de instrumentos coletivos. Sociedades políticas, na compreensão de Hobbes, Locke, Bentham ou do senso comum do século XX que eles ajudaram a moldar, são estabelecidas por conjuntos de indivíduos a fim de obter benefícios, por meio da ação comum, que eles não poderiam conseguir individualmente. A ação é coletiva, mas sua meta permanece individual. O bem comum

10. Montesquieu, *O espírito das leis*, São Paulo, Martins Fontes, 21996, 4.5.

é constituído a partir de bens individuais, sem deixar restos. Esse modo de ver a sociedade incorpora o componente atomista do bem-estarismo de Sen.

Essa ontologia implícita não tem lugar para repúblicas que funcionam, para sociedades ligadas por patriotismo. Porque estas estão fundadas num bem comum de um tipo mais forte do que o atomismo permite. Para ver isso, temos de mergulhar mais fundo nas águas ontológicas. Desejo dar um mergulho agora por alguns parágrafos e levantar uma questão mais ampla do que o político, antes de voltar a esta questão da natureza das repúblicas.

**HÁ UMA DISTINÇÃO AMPLAMENTE IGNORADA**, ou caracterizada de modo errôneo, no pensamento pós-cartesiano: a que separa questões que são para mim e para você, de um lado, e aquelas que são para nós, do outro. Tem ela um papel tremendamente importante e pervasivo nas questões humanas, de maneiras tanto banais como fatídicas. Num contexto banal, transferimos questões de uma para a outra categoria quando iniciamos uma conversação ordinária por cima da cerca dos fundos. "Bom o tempo" — digo a meu vizinho. Antes disso, ele viu como estava o tempo, pode ter estado atentando para ele; evidentemente, isso se aplica também a mim. Foi uma questão para ele e também para mim. O que o introdutor da conversação faz é torná-la uma questão para nós: estamos agora atentando juntos para o tempo. É importante ver que esse atentar juntos não é redutível a uma agregação de atentares em separado. Isso envolve obviamente algo mais do que a fruição do tempo por parte de cada um de nós. Mas nossos preconceitos atomistas podem nos tentar a explicar esse algo mais em termos de agregações de estados mentais monológicos: por exemplo, agora sei que você está atentando, e você sabe que eu estou atentando, e você sabe que eu sei que você sabe, e assim por diante<sup>11</sup>. Mas a mera adição desses estados monológicos não nos leva à condição dialógica em que as coisas são para nós. Em certas circunstâncias, posso saber só por ver você que você está fruindo o tempo e você sabe o mesmo de mim, e como nós dois somos perfeitamente visíveis um pelo outro, cada um vai saber que o outro sabe e assim por diante. Entretanto, tudo muda de figura quando de fato começamos a conversar.

Uma conversação não é a coordenação de ações de indivíduos diferentes, mas uma ação comum nesse sentido forte, irredutível; é nossa ação. Ela é do mesmo tipo que — para dar um exemplo mais óbvio — a dança de um grupo ou de um casal ou a ação de dois homens serrando uma tora. Iniciar uma conversa é inaugurar uma ação comum. Esta é sustentada por pequenos rituais de que mal nos damos conta, como as interjeições de concordância ("hum, hum") com que o parceiro que não está falando pontua o discurso do que fala, e por rituais que cercam e medeiam a passagem do "turno semântico" de um para o outro<sup>12</sup>.

11. Ver o relato de Stephen Schiffer sobre o "conhecimento mútuo", in *Meaning*, Oxford, 1972, pp.30 ss.

12. Ver Greg Urban, "Ceremonial Dialogues in South America", *American Anthropologist*, n.88, 1986, pp. 371-386.

Esse limiar que a conversação nos faz transpor é relevante para todas as espécies de maneiras e todos os tipos de níveis da vida humana. Em termos humanos, mudamos de posição quando começamos a falar sobre o tempo. Esse é o ponto principal da conversação, em que com frequência as informações realmente novas trocadas podem ser escassas ou inexistentes. Claro que não digo a você nada de novo com meu introdutor de conversação. Num nível mais profundo, aqueles com quem falo sobre coisas que me interessam são íntimos. A intimidade é um fenômeno essencialmente dialógico: é uma questão sobre o que partilhamos, sobre o que é para nós. Nunca podemos descrever o que é ter intimidade com alguém em termos de estados monológicos. Num nível transpessoal, institucional, essa mesma diferença pode desempenhar um importante papel. A explosiva vida pessoal de um político que se candidata pode ser um segredo aberto, conhecido por todos os que com ele convivem, por jornalistas, políticos e mesmo pelos motoristas de táxi da capital. Mas cruza-se uma importante linha quando isso irrompe na mídia e se torna de conhecimento público. Isso tem a ver com o número e com o tipo de pessoas (camponeses privados de sofisticação, por exemplo) que sabem disso, mas não só com isso. É também uma questão da maneira pela qual aqueles que “sempre” souberam passam a sabê-lo agora: esse conhecimento está agora à nossa disposição, no espaço público. Existem limiares semelhantes no mundo das relações diplomáticas. Podem-se tolerar algumas coisas não ditas, ou cercadas pela criação, coisas às quais se tem de reagir uma vez que se tornem públicas. A passagem do para-mim-e-você ao para-nós, a passagem para o espaço público, é uma das mais importantes coisas que fazemos vir à existência na linguagem, e toda teoria da linguagem tem de levar isso em conta<sup>13</sup>.

Examinamos um exemplo de um foco comum de atenção. Mas a distinção monológico-dialógico é igualmente evidente com relação aos bens. Algumas coisas têm valor para você e para mim, e algumas têm essencialmente valor para nós. Isso é, seu ser para nós é incorporado a seu valor para nós e o constitui. Num nível banal, é muito mais engraçado contar piadas acompanhadas. A piada realmente engraçada é parte integrante da conversação, usando-se a palavra em sentido amplo. O que faz brotar um sorriso quando eu a leio sozinho pode me fazer chorar de rir ao ser mediado pelo ritual de contar a piada, o que a põe no espaço comum. Ou, mais uma vez, se somos amantes ou amigos íntimos. Mozart-com-você é uma experiência bem diferente de Mozart-sozinho. Denominarei bens desse tipo bens “mediatamente” comuns. Mas há outras coisas que valorizamos ainda mais, como a própria amizade, em que o que nos importa centralmente é precisamente o haver ações e significados comuns. O bem é aquilo que partilhamos. A esses darei o nome de bens “imediatamente” comuns.

13. Essa é minha posição em meu “Theories of Meaning”, *Human Agency and Language*, Cambridge, Inglaterra, 1985.

Estes últimos contrastam com outros bens que fruimos coletivamente, mas que desejo chamar de “convergentes”, a fim de marcar a diferença. Para tomar os exemplos clássicos da economia do bem-estar social, gozamos de segurança com relação a vários perigos por meio de nosso sistema de defesa nacional, de nossas forças policiais, de nossos corpos de bombeiros etc. Trata-se de bens coletivamente proporcionados e que não podem ser obtidos de outra forma. Nenhuma pessoa pode pagar por eles sozinha. Trata-se de casos clássicos de ação instrumental coletiva tal como compreendidas na tradição Hobbes-Locke. Podemos falar normalmente desses bens como “comuns” ou “públicos”, a fim de assinalar que eles não são de fato garantidos coletivamente mas que não podemos obtê-los de outra maneira. Em minha linguagem, eles são convergentes, porque tudo isso se refere apenas à maneira pela qual temos de proceder a fim de proporcioná-los. Isso nada tem a ver com o que faz deles bens. A segurança como fim valorizado é sempre segurança para A, para B e para C. Não se trata de modo algum de um bem distinto, e menos ainda de um bem mais valorizado, porque ele é na verdade garantido coletivamente. No caso improvável de um indivíduo poder assegurá-lo para si mesmo, esse indivíduo estaria obtendo a mesma condição valorizada que todos obtemos agora a partir do fornecimento social.

Uma historinha pode ilustrar a diferença. Jacques vivia em Saint Jérôme, e seu maior desejo era ouvir a Orquestra Sinfônica de Montreal, sob a direção de Charles Dutoit, num concerto ao vivo. Ele a ouvira em discos e no rádio, mas estava convencido de que esses meios nunca poderiam oferecer total fidelidade, e ele queria ouvi-la ao vivo. A solução óbvia era ir a Montreal, mas sua mãe idosa ficava muito ansiosa sempre que ele ia além da cidade mais próxima. Assim, Jacques teve a idéia de convidar outros amantes da música da cidade a fim de levantar os fundos necessários para levar a Orquestra a Saint Jérôme. Chega por fim o grande momento. Quando entrou no auditório aquela noite, Jacques viu a visita da sinfônica de Montreal como um bem convergente entre ele e as outras pessoas que haviam contribuído para ela. Mas quando de fato viveu seu primeiro concerto ao vivo, ele ficou enlevado não apenas pela qualidade do som, que esperava que fosse bem diferente daquela que se obtém com discos, como também pelo diálogo entre orquestra e público. Seu próprio amor à música fundiu-se com o da multidão no salão em penumbra, ressoou com o dela, e encontrou expressão num entusiástico ato comum de aplauso no final. Jacques também gostou do concerto de uma maneira que não esperava, como um bem imediatamente comum.

O que tem tudo isso a ver com repúblicas? O fato de lhes ser essencial, de que elas são animadas pelo sentido de um bem comum imediato partilhado. Nessa medida, o vínculo lembra o da amizade, tal como a viu Aristóteles<sup>14</sup>. O

14. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Brasília, UnB, 1992, 1167b3.



cidadão está ligado às leis como repositório da dignidade sua e dos outros. Isso poderia parecer a mesma dívida que tenho com a prefeitura de Montreal por seu serviço policial. Mas a diferença crucial é de que o relacionamento com a polícia garante aquilo que todos compreendemos como um bem meramente convergente, ao passo que a identificação do cidadão com a república como empreendimento comum é essencialmente o reconhecimento de um bem comum. Meu vínculo com a prefeitura no tocante a seu serviço policial baseia-se no auto-interesse esclarecido. Meu compromisso moral (frequentemente inoperante) com o bem-estar de todos os seres humanos é altruísta. Mas o vínculo de solidariedade com meus compatriotas numa república que funcione se baseia num sentido de destino partilhado em que o próprio partilhar tem valor. É isso que confere a esse vínculo sua importância especial, aquilo que confere a meus vínculos com essas pessoas e com esse empreendimento seu caráter peculiarmente obrigatório, aquilo que anima minha "virtu" ou patriotismo.

Em outras palavras, a própria definição de um regime republicano em sua compreensão clássica requer uma ontologia distinta do atomismo, encontrando-se fora do senso comum infectado por ele. Ela exige que submetamos a escrutínio as relações de identidade e de comunidade, e distingamos as diferentes possibilidades, em particular o possível lugar das identidades-nós em oposição a identidades-eu meramente convergentes, bem como o conseqüente papel dos bens comuns em oposição aos convergentes. Se abstrairmos de tudo isso, correremos o risco de perder de vista a distinção entre instrumentalidade coletiva e ação comum, de entender a república, erroneamente, como uma versão aumentada da prefeitura de Montreal, versão que oferece um produto de importância bem maior e com relação ao qual o sentimento dos beneficiários (a partir de elementos difíceis de perceber, mas que possivelmente têm raízes irracionais) é particularmente forte<sup>15</sup>.

Talvez isso não importe muito na prática se esse regime não tiver relevância para o mundo moderno. E é essa a visão de muitos estudiosos da política moderna. Mas se formos ao menos considerar a tese básica da tradição cívico-humanista, não podemos pressupô-lo simplesmente desde o começo. Essa tese, para repeti-lo, é a de que a condição essencial do regime livre (não despótico)

15. Há outra versão da tradição cívico-humanista e do que mais tarde denominarei tese republicana articulada por Quentin Skinner e por ele atribuída a Maquiavel. Ver Skinner, "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives", in Richard Rorty, J. B. Schneewind e Quentin Skinner, eds., *Philosophy in History*, Cambridge, Inglaterra, 1984. Segundo essa versão, o recurso à história é puramente instrumental. A única maneira de defender quaisquer de minhas liberdades está em sustentar um regime de participação na atividade, visto que de outra maneira fico à mercê de outras pessoas que estão longe de prezar meus interesses. Assim, prescindimos por inteiro de bens comuns, sendo a liberdade redefinida como valor convergente. Skinner pode estar certo quanto a Maquiavel, mas sua interpretação não contempla, por exemplo, Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, Mill (em *On Representative Government*) ou Arendt. (Skinner não afirma que o faz.) Nesse sentido, minha descrição permanece historicamente relevante. A questão está em saber que variantes têm relevância para a política atual. Estou convencido de que a minha tem.

é que os cidadãos tenham uma identificação patriótica mais profunda. Isso pode ter parecido auto-evidente aos olhos de seus adeptos por causa de seu conceito de liberdade, que não se definia principalmente em termos da chamada liberdade negativa. A liberdade era pensada como liberdade do cidadão, a do participante ativo nos negócios públicos. Esse cidadão era "livre" no sentido de ter voz nas decisões do domínio político, que moldaria a vida de todos. Como o próprio autogoverno participativo costuma ser concretizado em ações comuns, talvez seja normal vê-lo como animado adequadamente por identificações comuns. Como exercemos a liberdade em ações comuns, pode parecer natural que a avaliemos como um bem comum.

O raciocínio subjacente a essa tese é, como eu disse, que as disciplinas que seriam exteriormente impostas pelo medo num despotismo têm de ser auto-impostas na ausência deste, e só a identificação patriótica pode proporcionar a motivação para isso. Mas também se pode argumentar em favor disso em termos ligeiramente diferentes. Poderíamos dizer que um regime livre, isto é, participativo, conclama os cidadãos a proporcionar por si mesmos coisas que um despotismo pode proporcionar em lugar deles. O exemplo mais importante disso é a defesa nacional. Um regime despótico pode levantar fundos e contratar mercenários para que lutem em seu favor; um regime republicano de modo geral chama os cidadãos para que lutem em prol de sua própria liberdade. Os vínculos causais seguem em ambas as direções. Os exércitos de cidadãos garantem a liberdade porque são um obstáculo à tomada despótica do poder, do mesmo modo como grandes exércitos à disposição de generais poderosos convidam a um golpe, como o ilustra a agonia da república romana. Todavia, ao mesmo tempo, só pessoas que vivem num regime livre e o valorizam vão se sentir motivadas a lutar em favor de si mesmas. Essa relação entre exércitos de cidadãos e liberdade foi um dos principais temas da obra de Maquiavel.

Podemos, portanto, dizer que a solidariedade republicana está na base da liberdade, por ser ela que proporciona a motivação para a disciplina auto-imposta; ou então que ela é essencial a um regime livre, porque é pedido a seus membros que façam coisas que meros súditos evitam. Num caso, pensamos as exigências feitas aos membros como as mesmas, referindo-se a diferença à motivação para atendê-las: medo de punição *versus* um sentido de honra e de obrigação gerado interiormente. No outro, as exigências da liberdade são definidas como mais onerosas, e a questão concerne ao que pode motivar esse esforço adicional.

A segunda formulação depende muito de que se veja a liberdade em termos participativos. Os regimes livres são mais onerosos porque requerem serviço na vida pública, tanto militar como político, que os não-livres não exigem. A importância do serviço na tradição cívico-humanista mostra o grau até o qual a liberdade era entendida em termos de participação. Mas é possível extrair dessa tradição uma tese mais ampla acerca das bases essenciais da

sociedade não-despótica. Essa tese definiria o não-despotismo não somente em termos de participação como também a partir de um conjunto mais amplo de liberdades, incluindo liberdades negativas. Ela se apoiaria na primeira formulação, a fim de afirmar a existência de um vínculo entre a solidariedade do patriotismo e as instituições livres, fundando-se no fato de que uma sociedade livre precisa desse tipo de patriotismo a fim de proporcionar aquilo que os despotismos obtêm mediante o medo; a fim de engendrar as disciplinas, os sacrifícios, as contribuições essenciais de que precisa para manter-se, bem como mobilizar apoio em sua defesa quando ameaçada.

Se chamarmos essa proposição básica que vincula patriotismo e liberdade de "tese republicana", poderemos falar de formas mais estreitas e mais amplas dela, com as primeiras concentradas apenas na liberdade participativa e estas últimas assumindo uma gama mais ampla de liberdades. Com todas essas preliminares nos dando sustentação, podemos finalmente tratar da primeira crítica ao liberalismo procedimental, aquela segundo a qual ele oferece uma fórmula inviável para um regime livre.

Podemos ver agora que esse tipo de liberalismo parece contrapor-se à tese republicana. Ele concebe a sociedade como composta por indivíduos com planos de vida baseados em suas concepções do bem, mas sem uma concepção comumente mantida aceita pela própria sociedade. Essa parece contudo ser a fórmula para uma sociedade instrumental, projetada para buscar bens meramente convergentes; ela parece excluir por inteiro a forma republicana.

Essa é a reação comum de pessoas que beberam da fonte da tradição cívico-humanista quando se deparam com as definições do liberalismo procedimental. Confesso que me vejo reagindo dessa maneira. Mas a crítica tal como formulada não é muito correta. Há confusões aqui, e o interessante é que elas não estão todas de um lado, não se acham apenas na cabeça do crítico.

O que há de errado com essa crítica? O liberal pode responder ao repulicano que não tem nenhum compromisso com uma sociedade meramente instrumental. Sua fórmula na verdade exclui um *bem* comum societalmente endossado, mas de modo algum uma compreensão comum do *direito*; na realidade, ela pede essa compreensão. A incompreensão gira em torno de dois sentidos de "bem". No sentido amplo, "bem" significa todas as coisas valiosas que buscamos; no sentido estrito, refere-se a planos de vida ou modos de vida assim avaliados. O liberalismo procedimental não pode ter um bem comum no sentido estrito porque a sociedade tem de ser neutra no tocante à questão da boa vida. Mas, no sentido amplo, em que uma regra de direito também pode contar como "bem", pode haver um bem partilhado extremamente importante.

Dessa maneira, o liberalismo procedimental pode refutar a objeção de inviabilidade. Para recordar, essa objeção adveio da tese republicana e, lendo esse tipo de sociedade liberal como meramenta instrumental, viu-a como carente da identificação do cidadão com um bem comum. Mas como esse é a condição de

um regime não-despótico, ela julgou essa forma de liberalismo auto-solapadora por natureza. Uma sociedade livre, que por isso mesmo precisa se apoiar numa forte lealdade espontânea da parte de seus membros, estaria rejeitando a base indispensável disso: uma forte identificação dos cidadãos em torno de um sentido de bem comum — aquilo que estive denominando patriotismo.

Uma réplica a esse ataque permaneceria inteiramente no âmbito dos pressupostos do atomismo moderno. Ela simplesmente rejeitaria a tese republicana e suporia que sociedades liberais viáveis podem assentar-se em bases bem distintas: ou a visão do século XVIII, segundo a qual a lealdade dos cidadãos poderia apoiar-se no auto-interesse esclarecido, ou a idéia de que a civilização moderna educou as pessoas para padrões morais mais elevados, de modo que os cidadãos estão suficientemente imbuídos do *ethos* liberal para apoiar e defender sua sociedade; ou ainda a idéia corrente na teoria democrática "revisionista" moderna, segundo a qual uma sociedade liberal madura não exige muito de seus membros, desde que proporcione os bens e torne sua vida próspera e segura. A bem dizer, dessa perspectiva é melhor que os cidadãos não participem demasiado ativamente, mas em vez disso elejam governos a certos intervalos de anos e deixem que estes cuidem disso<sup>16</sup>.

Mas o liberalismo procedimental não precisa replicar assim. Ele pode aceitar a tese republicana e alegar que tem *de fato* lugar para um bem comum e, portanto, para o patriotismo, e que pode ser viável como sociedade livre.

Que resposta deveria o liberalismo dar? Os que seguem a perspectiva atomista optarão pela primeira. Pensarão que a tese republicana, seja qual tenha sido sua validade em tempos antigos, é irrelevante na moderna sociedade burocrática de massas. As pessoas da era moderna tornaram-se individualistas, e as sociedades só podem se manter coesas em uma das maneiras que acabei de descrever. Buscar a unidade de repúblicas anteriores é deixar-se levar por uma nostalgia estéril. Se isso estiver correto, toda a discussão ontológica das páginas precedentes, voltadas para entender as sociedades republicanas, tem interesse apenas para os antiquários, se podendo descartar crítica cívico-humanista do liberalismo.

Todavia, por mais plausível que possa parecer, essa visão atomista é totalmente fora de propósito. Podemos ver isso se examinarmos a história recente dos Estados Unidos, que são afinal a principal sociedade de referência dos liberais procedimentais. Pensemos na reação a Watergate e, em menor grau, nas transgressões do caso Irã-Contras. No primeiro caso, o ultraje dos cidadãos chegou a afastar um presidente do poder. Quero agora fazer duas afirmações, reconhecidamente contestáveis, sobre essas reações, que juntas equivalem a uma importante confirmação de que a tese republicana permanece relevante.

16. Para essa teoria revisionista da democracia, ver Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nova York, 1950.

A primeira é que a capacidade dos cidadãos de reagir com ultraje a esse tipo de abuso é um importante bastião da liberdade na sociedade moderna. É verdade que os americanos talvez sejam especialmente sensíveis a atos de abuso executivo em comparação com outras democracias contemporâneas — pensemos, por exemplo, na ausência de reação francesa ao bombardeio do navio do *Greenpeace*, *Rainbow Warrior*. Mas a afirmação geral é a de que, embora os alvos possam variar de sociedade para sociedade, a maioria dos eleitorados democráticos se dispõe a reagir a violações das normas do autogoverno liberal, o que constitui um apoio crucial a esses regimes. Onde essa disposição se mostra relativamente fraca — por exemplo, em alguns países latino-americanos, em que muitas pessoas estão prontas a tolerar “desaparecimentos” perpetrados por setores semiclandestinos dos militares ou a receber bem *putschés* do exército —, corre-se o risco de terminar com uma junta argentina ou com um regime assassino de um Pinochet.

Em segundo lugar, essa capacidade de sentir ultraje não é alimentada por nenhuma das fontes reconhecidas pelo atomismo. A maioria das pessoas não responde assim por calcular ser esse seu interesse de longo prazo. Nem reage a maioria por causa de seu compromisso geral com os princípios da democracia liberal. Isso também tem seu papel, mas não faria por si só que, digamos, um americano reagisse mais vigorosamente às violações de Nixon do que às de Pinochet ou de Enver Hodja. Há por certo algumas pessoas que se preocupam muito com o destino da democracia em toda parte, mas também essas são, para dizer a verdade, uma minoria relativamente pequena na maioria dos eleitorados. Além disso, as pessoas mal reagiriam se julgassem sua sociedade em termos puramente instrumentais, como dispensadora de segurança e de prosperidade.

O que gera o ultraje é algo que não se enquadra em nenhuma das categorias acima, nem no egoísmo nem no altruísmo, mas numa espécie de identificação patriótica. No caso dos Estados Unidos, há uma ampla identificação com o “american way of life”, um sentido de que os americanos partilham uma identidade e uma história comuns, definidas por um compromisso com certos ideais, articulados famosamente na Declaração de Independência, no Discurso de Gettysburg, de Lincoln e em outros documentos desse gênero, que por sua vez derivam sua importância do vínculo que têm com certas transições climáticas de uma história partilhada. É esse sentido de identidade, e o orgulho que o acompanha, que é ultrajado pelas ações ocultas de um Watergate, e é isso o que provoca a reação irresistível.

Minha segunda afirmação é a de que o patriotismo continua a ser uma força na sociedade moderna, força que talvez se tenha feito sentir nos dias de Watergate. Ele passa despercebido, em parte por causa da dominância dos preconceitos atomistas sobre o pensamento teórico moderno, e, em parte, devido ao fato de suas formas e seu foco serem um tanto diferentes do que o

foram na época clássica. Mas ele ainda se faz muito presente entre nós, desempenhando um papel essencial na manutenção de nossos regimes democráticos liberais contemporâneos. Claro que o patriotismo também é responsável por muitos males, hoje como sempre. Ele pode tomar a forma de um nacionalismo virulento e, em suas formas mais sombrias, encorajar alguém como Oliver North a violar as normas de uma sociedade livre, ainda que gerando uma saudável defesa contra o perigo assim criado. Mas seja qual for a ameaça disseminada por seus efeitos malignos, os benignos têm sido essenciais à manutenção da democracia liberal<sup>17</sup>.

Trata-se naturalmente de uma afirmação controversa. Ela envolve determinada leitura da história recente que está longe de ter aceitação universal. Mas vou lhe dar um peso ainda maior. O patriotismo não apenas tem sido um importante bastião da liberdade como continuará a sê-lo insubstituívelmente. As várias fontes atomistas de lealdade não se limitaram a ser insuficientes para gerar uma reação defensiva vigorosa a crimes como Watergate; elas também nunca vão ser capazes de fazê-lo, dada a própria natureza das coisas. O puro auto-interesse esclarecido nunca moverá um número suficiente de pessoas com força bastante para constituir uma real ameaça a déspotas e *putschistas* potenciais. Do mesmo modo, não haverá um número suficiente de pessoas movidas pelo princípio universal, não misturado com identificações particulares, cidadãos morais da cosmópolis, estóicos ou kantianos, capaz de deter os ataques desses vilões. Quanto aos que apóiam uma sociedade por causa da prosperidade e segurança, trata-se apenas de amigos dos momentos bons, que não estarão presentes na hora da necessidade. Em outras palavras, desejo alegar que a tese republicana é tão relevante e verdadeira hoje quanto o foi na idade antiga ou nos primórdios da idade moderna, quando foram articulados os paradigmas do humanismo cívico.

Se estou certo quanto a isso, o liberalismo não pode responder à acusação de inviabilidade simplesmente supondo o atomismo e descartando a tese liberal. Fazê-lo seria negar-se a ver a dinâmica crucial da sociedade moderna. Mas isso deixa de lado a outra resposta: uma sociedade liberal procedimental pode ser republicana num aspecto essencial. E essa é na verdade uma maneira de ler a reação a Watergate. O que os cidadãos ultrajados viram como violada foi

17. Os Estados Unidos são peculiarmente felizes pelo fato de que, desde o começo, seu patriotismo uniu o sentido de nacionalidade a um regime representativo liberal. Em outras nações ocidentais, houve uma configuração distinta mesmo em termos de tensão. Pensemos na França, em que até décadas recentes um forte sentido de identidade nacional convivia com uma grande cisão na sociedade, um importante segmento rejeitava a democracia liberal, vendo mesmo que a grandeza do país implicava essa rejeição. A estabilidade das democracias ocidentais contemporâneas resulta da fusão entre identidade nacional e regimes livres, de modo que, hoje, os países de língua inglesa têm orgulho de partilhar uma civilização democrática. Mas aquilo que ocorreu no começo nos Estados Unidos foi alcançado mais tarde, e por vezes de modo doloroso, por outros países, como a Alemanha e a Espanha. Discuto isso em “Alternative Futures”, in Alan Cairns e Cynthia Williams, eds., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Toronto, 1985.

precisamente uma regra de direito, uma concepção liberal do regime de direito. Foi com isso que eles se identificaram e foi para defendê-lo como seu bem comum que se levantaram. Já não precisamos dizer que, na teoria, o liberalismo procedimental admite o patriotismo; temos um exemplo vivo ou, ao menos, algo de disso se aproxima, de tal patriotismo de direito. A confusão na mente do crítico seria ter pensado que o liberalismo procedimental envolve uma ontologia atomista com base no fato de que ele se refere a planos de vida individuais, e que, por conseguinte, ele só poderia obter adesão a partir de fontes atomistas. Mas na prática um liberal procedimental pode ser holista; e, mais do que isso, o holismo captura muito melhor a prática real de sociedades que se aproximam desse modelo. Isso produz uma resposta convincente ao crítico — resposta que incidentalmente ilustra mais uma vez como é essencial não confundir a questão ontológica do atomismo-holismo com questões de defesa que opõem individualismo a coletivismo.

Ora, aqui são os críticos que parecem ter sido vítimas dessa confusão. Mas eles podem não ser as únicas vítimas. Porque uma vez que compreendamos holisticamente o liberalismo procedimental, surgem questões que seus protagonistas raramente levantam.

**PODEMOS QUESTIONAR SE UM REGIME LIBERAL PATRIÓTICO atende de fato às exigências procedimentalistas.** O bem comum é, na verdade, uma regra de direito. Mas temos de nos lembrar de que o patriotismo envolve mais do que princípios morais convergentes; trata-se de uma adesão comum a uma comunidade histórica particular. O cultivo e o apoio a isso têm de ser uma meta comum, sendo mais do que o simples consenso quanto à regra de direito. Dito de outro modo, o patriotismo envolve, além de valores convergentes, um amor ao particular. O apoio a esse conjunto histórico específico de instituições e formas é e tem de ser um fim comum socialmente endossado.

Em outras palavras, embora o estado liberal procedimental possa de fato ser neutro diante de (a) crentes e não-crentes em Deus, ou de (b) pessoas com orientações homossexual e heterossexual, ele não pode sê-lo entre (c) patriotas e não-patriotas. Podemos imaginar suas cortes ouvindo e dando satisfação àqueles que, sob (a), objetam às orações escolares ou àqueles que, sob (b), solicitam a proibição de um manual de educação sexual que trata a homossexualidade como perversão. Mas suponha que alguém, sob (c), objete ao tom pio com que a história americana e suas principais figuras são apresentadas aos jovens. Os pais poderiam declarar-se prontos a aceitar as regras da república procedimental e a educar seus filhos para fazê-lo, mas eles o farão por suas próprias razões hiperagostinianas, de que, neste mundo decaído de vontades depravadas, tal *modus vivendi* é o arranjo menos perigoso. Mas eles seriam amaldiçoados (e não se trata de mera figura de linguagem) se deixassem que seus filhos sofressem uma lavagem cerebral que os fizesse tomar como heróis o infiel Jefferson ou o criptolivre-pensador Washington, com toda a sua cantilena oca e ímpia

sobre a perfectibilidade humana. Ou podemos imaginar uma objeção menos ideológica em que os pais que adotam um estilo de vida apolítico façam objeção ao endosso implícito da cidadania ativa que emana da visão que tem o patriota da história americana.

Esses exemplos parecem fantasiosos, e é de fato improvável que aconteçam. Mas por quê? Certamente porque, embora a batalha em torno da religião nas escolas tenha se tornado uma coisa bastante americana a fazer e embora essa batalha tenha ido bem além do ponto em que um povo menos litigioso poderia ter chegado a um compromisso operacional — pela simples razão de que americanos de ambos os lados sentem que aquilo que defendem é ditado pela constituição —, um questionamento do valor do patriotismo é profundamente anamericano e perto do impensável como ato público<sup>18</sup>. É lógico que tal contestação é possível, e que ela não seria mais ilegítima nos termos do liberalismo procedimental do que as que se enquadram em (a) e (b). Mas todo tribunal que desse importância a tal causa estaria solapando o próprio regime que foi estabelecido para interpretar. É preciso traçar aqui uma linha limítrofe diante das exigências do procedimentalismo.

Isso pode não ser um grande problema. Nenhuma teoria política pode ser implementada em toda a pureza de seu modelo original. Tem de haver alguns compromissos com a realidade, e uma república procedimental viável teria de favorecer o patriotismo. Mas outra questão, em que tocamos antes, tem de ser explorada.

Esse regime liberal patriótico difere do modelo republicano tradicional. Imaginamos que os valores entronizados nas instituições historicamente endossadas sejam puramente os do regime de direito, incorporando algo como a regra da lei, os direitos individuais e princípios de lealdade e tratamento igualitário. O que isso deixa de fora é o bem central da tradição cívico-humanista: o autogoverno participativo. Com efeito, poder-se-ia dizer que o centro de gravidade da teoria clássica estava no extremo oposto do espectro. As teorias antigas não se preocupavam com os direitos individuais e permitiam alguns procedimentos sobremodo questionáveis se julgados por nossos modernos padrões de imunidade pessoal, como é o caso do ostracismo. Além disso, suas noções de tratamento igual eram aplicadas, de nosso ponto de vista, seletivamente. Mas essas teorias de fato pensavam que o governo dos cidadãos era da própria essência da república.

Ora, surge aqui a questão do que torna isso bom em nossa moderna sociedade liberal. Os liberais procedimentais tendem a negligenciá-lo, tratando

18. É claro que houve desafios à promessa de fidelidade, e a questão de sua imposição foi motivo de certa demagogia nas eleições presidenciais de 1988. Mas esse desafio pontual a um ritual em particular sobre, digamos, bases religiosas, embora seja um dilema para um regime republicano, não ataca frontalmente as crenças centrais e atitudes sobre o patriotismo, de acordo com os exemplos por mim mencionados.

o autogoverno como mero instrumento do regime de direito e de igualdade. Com efeito, tratá-lo como o trata a tradição republicana, que o vê como essencial a uma vida de dignidade, como sendo em si o bem político mais elevado, nos faria ultrapassar as fronteiras do liberalismo procedimental. Uma sociedade organizada ao redor dessa proposição partilharia e endossaria, *qua* sociedade, ao menos essa noção da boa vida. Trata-se de um claro e nítido ponto de conflito entre liberais procedimentais e republicanos. Pensadores como Hannah Arendt e Robert Bellah têm sem dúvida um ideal político incompatível que esse liberalismo não pode incorporar.<sup>19</sup> Bem, e daí? Por que esse é um problema para o liberalismo procedimental? Talvez não seja, mas antes de podermos ter certeza, advém importantes questões. A dúvida é: pode nosso patriotismo sobreviver à marginalização do autogoverno participativo? O patriotismo é uma identificação comum com uma comunidade histórica fundada em certos valores. Estes podem variar amplamente, podendo de fato haver patriotismos em sociedades não livres, por exemplo, fundados em vínculos raciais ou de sangue e que encontram expressão em formas despóticas, como no fascismo, bem como o patriotismo dos russos, sob *czares* e bolcheviques, que era/é ligado a formas autoritárias de governo. Uma sociedade livre requer um patriotismo, diz a tese republicana. Mas tem de ser um patriotismo cujos valores essenciais incorporem a liberdade. Historicamente, o patriotismo republicano incorporou o autogoverno em sua própria definição de liberdade.

Isso tem de ser assim? A questão é que o patriotismo de uma sociedade livre tem de celebrar suas instituições como realizadoras de uma liberdade significativa, uma liberdade que salvaguarde a dignidade dos cidadãos. Podemos definir uma liberdade significativa nesse sentido capaz de obter a adesão das pessoas sem incluir o autogoverno como elemento central?

Poderíamos discutir essa questão em termos gerais: o que os modernos reconhecem como genuína dignidade do cidadão? A definição disso não pode ser apenas em termos do que deve ser *garantido* a um cidadão; a noção moderna da dignidade da pessoa é essencialmente a de um agente capaz de afetar sua própria condição. A dignidade do cidadão envolve uma noção da capacidade desse cidadão. Em boa parte de minha discussão estão implícitos dois grandes modelos.

O Modelo A concentra-se nos direitos individuais e no tratamento igualitário, bem como numa ação governamental que leve em conta as preferências dos cidadãos. É isso que deve ser garantido. A capacidade do cidadão consiste principalmente no poder de reivindicar esses direitos e assegurar tratamento igual, bem como no de influenciar os reais tomadores de decisões. Essa reivindicação pode ocorrer em larga medida por meio dos tribunais, em sistemas com

19. Ver Hannah Arendt, *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, s.d.; Robert Bellah et. al., *Habits of the Heart*, Berkeley, 1985; e William Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley, 1982.

um corpo de direitos reconhecidos, como encontramos nos Estados Unidos (e recentemente no Canadá). Mas também se concretizará por meio de instituições representativas que, segundo o espírito desse modelo, têm uma significação inteiramente instrumental. Tendem a ser vistas tal como o eram no modelo “revisionista” antes mencionado. Assim, não se valoriza a participação no regime por si própria. O ideal não é “governar e ser governado alternativamente”<sup>20</sup>, mas ter voz ativa. Isso é compatível com o não-envolvimento no sistema participativo, desde que se possa fazer uma ameaça crível aos que estão nele engajados, a fim de fazê-los prestar atenção, podendo-se igualmente ter um engajamento antagônico no sistema, vendo-se os governantes como “eles” em oposição a nosso “nós”, e pressionando-os por meio de campanhas específicas, petições ou *lobbies*, a nos levar em consideração.

O Modelo B, em contraste, define a participação no autogoverno como a essência da liberdade, como parte daquilo que tem de ser assegurado. Ela é também vista como componente essencial da capacidade do cidadão. Em consequência, uma sociedade em que a relação dos cidadãos com o governo é normalmente antagônica, e mesmo onde estes conseguem fazer o governo render-se a seus propósitos, não garantiu a dignidade dos cidadãos, permitindo apenas um baixo grau de capacidade do cidadão. A plena participação no autogoverno significa, ao menos parte do tempo, ter alguma participação na formação de um consenso de governo, com o qual podemos nos identificar junto com outros. Governar e ser governado alternativamente significam que ao menos parte do tempo os governantes podem ser “nós”, não sempre “eles”. Considera-se o sentido da capacidade do cidadão incompatível com uma nossa condição de partícipes de um universo político alheio que talvez possamos manipular, mas com o qual nunca poderemos nos identificar.

Esses dois tipos de capacidade são incomensuráveis. Não podemos dizer simplesmente qual deles é maior. Para as pessoas de inclinação atomista, não há dúvida de que o Modelo A parecerá preferível e, para republicanos, o Modelo B parecerá o único genuíno. Mas estabelecer entre eles um gradiente no abstrato está fora de questão. O que importa é ver qual deles pode figurar na definição da dignidade do cidadão num patriotismo viável. Isso exige de nós a partilha de uma adesão em comum a um conjunto histórico de instituições como o pilar comum de nossa liberdade e de nossa dignidade, bem como sua valorização. Pode o Modelo A ser o foco de algum sentimento comum desse gênero?

As razões para o ceticismo residem no fato de esse modelo da capacidade do cidadão ser tão antagônico a ponto de parecer impossível combiná-lo com o sentido de que nossas instituições são um garante partilhado de dignidade. Se consigo as coisas manipulando as instituições comuns, como posso vê-las como refletindo um propósito comum para mim e para aqueles que delas parti-

20. Aristóteles, *A política*, Brasília, UnB, s.d., 1259b5.

cipam? Mas também há razões de uma lógica demasiado simples para ser cépticos. Mais uma vez, a realidade da experiência dos Estados Unidos nos faz parar para pensar. Poderíamos dizer que a América caminhou no último século cada vez mais para uma definição de sua vida pública baseada no Modelo A. Ela se tornou uma república menos participativa e mais procedimental<sup>21</sup>. A reivindicação judicial tornou-se mais importante, ao mesmo tempo que a participação em eleições parece estar declinando. Enquanto isso, comitês de ação política e lobistas ameaçam aumentar a importância da política das questões singulares.

Esses são exatamente os desenvolvimentos que os republicanos deploram, vendo neles um declínio do espírito cívico e em última análise um perigo para a sociedade livre. Mas os liberais podem replicar que o contínuo vigor da vida política americana mostra ser viável um patriotismo do Modelo A, que, sob a relação antagonista com as instituições representativas, há um sentido contínuo de que a estrutura política de que estas são partes permanece sendo uma defesa comum da liberdade. A lei nos convida a litigar como adversários a fim de conseguir o que queremos; mas ela assegura e defende para ambas as partes sua liberdade e capacidade como cidadãos. Afinal, podem acrescentar eles, o *agon* de cidadãos lutando por cargos e honra foi central à *polis* clássica. Esse regime também uniu adversários em solidariedade.

Não sei qual se mostrará verdadeiro. Os republicanos alegam que o contínuo crescimento da sociedade burocrática, centralizada, e a conseqüente exacerbação da alienação participante só podem solapar o patriotismo no longo prazo. Replicarão os liberais que os recursos da reivindicação de direitos aumentarão o poder das pessoas *pari passu* com a disseminação do poder burocrático. Medidas como os atos de liberdade de informação já mostram que se pode opor a este último um poder contrário.

Mas a questão não pode ser resolvida em termos puramente gerais. Não se trata somente de uma questão de saber em termos de pessoas abstratas a possibilidade de aceitação de um ou do outro modelo da dignidade do cidadão. Tem-se de particularizar a questão em termos da tradição e da cultura de cada sociedade. Os liberais procedimentais parecem supor que algo como o Modelo A é compatível com a tradição americana, mas isso é vigorosamente contestado por outros, que alegam que a participação foi uma parcela importante do primeiro patriotismo americano e permanece parte integrante do ideal por meio do qual os cidadãos americanos julgarão em última análise sua república<sup>22</sup>.

21. Ver Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, n. 12, fevereiro de 1984, pp. 81-96.

22. Rawls parece definir a tradição liberal americana, de maneira bem exclusivista, em termos do ideal procedimental. Ver "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, n. 14, verão de 1985, pp. 223-251. Sandel discorda dessa visão da história americana, alegando que a hegemonia da república procedimental é recente; ver seu "Procedural Republic" e um livro a ser publicado. A questão é também objeto de acirrado debate entre historiadores americanos.

Não pretendo resolver a questão. Trago-a à luz apenas para mostrar que a consideração do liberalismo procedimental contra o pano de fundo de uma ontologia holista, embora responda à acusação demasiado simplificada da inviabilidade em princípio, abre uma ampla gama de questões concretas acerca de sua viabilidade na prática. Essas questões só podem ser adequadamente tratadas depois de resolvermos a questão no nível ontológico, para dizer a verdade em favor do holismo. Minhas duas teses principais sobre a relação entre os dois níveis são ilustradas aqui: uma vez que se opte pelo holismo, permanecem abertas importantes questões no nível da defesa; ao mesmo tempo, a ontologia estrutura o debate entre as alternativas e força o enfrentamento de certas questões. O esclarecimento da questão ontológica reestrutura o debate sobre a defesa.

Quando disse que os liberais procedimentais, e não apenas aqueles que profere a crítica republicana simples, poderiam confundir-se no tocante a esses níveis, eu me referia a isso. Esse liberalismo por certo tem resposta para a objeção da inviabilidade, e talvez se mostre viável na prática. Mas os liberais procedimentais parecem não se dar conta em nenhuma medida de ser preciso tratar da questão. Seria por estarem ainda demasiado presos a noções atomistas, ao modelo instrumental da sociedade ou às várias fontes atomistas de adesão para ver que há questões aqui? Serão eles insensíveis em demasia às questões ontológicas para se dar conta do que diz a crítica republicana? Suspeito que sim. E, desse modo, eles não conseguem articular a distinção entre questões ontológicas e questões de defesa, entendendo que seus críticos comunitários simplesmente propõem uma *política* diferente, que eles apreendem vagamente como de cunho mais coletivista, em vez de ver que a contestação se baseia num mapa redesenhado de possibilidades políticas.

Tendo examinado com alguma amplitude a objeção da viabilidade, tenho pouco espaço para tratar da acusação de etnocentrismo. Felizmente, posso falar da questão de modo conciso, tendo já assentado parte da base para isso. Seja ou não o Modelo A o que está incluído na tradição americana e o que é capaz de garantir uma sociedade livre nos Estados Unidos, está claro não ser ele o único modelo possível. Outras sociedades orientam-se mais para o Modelo B, como é o caso do Canadá. Na realidade, essa é uma importante diferença entre as culturas políticas dos dois países, que se exprimem de todas as maneiras, como é o caso da participação relativamente maior nas eleições e da maior ênfase no fornecimento coletivo no Canadá, que se reflete, por exemplo, no serviço de saúde pública canadense.

Há outras sociedades em que a fusão entre patriotismo e instituições livres não é tão total como nos Estados Unidos, cuja cultura política definitiva sempre esteve centrada em instituições livres. Há também sociedades democráticas modernas em que o patriotismo gira em torno de uma cultura nacional, que em muitos casos chegaram a incorporar instituições livres, mas que tam-

bém se definem em termos de alguma língua ou história. Québec é o exemplo de destaque em minha experiência, mas há muitos outros.

O modelo procedimental não se adequará a essas sociedades porque elas não podem declarar neutralidade entre todas as definições possíveis da vida virtuosa. Uma sociedade como Québec não pode deixar de se dedicar à defesa e à promoção da língua e da cultura francesas, mesmo que isso envolva alguma restrição às liberdades individuais. Ela não pode fazer da orientação cultural-lingüística uma questão de indiferença. Um governo capaz de ignorar esse requisito ou não estaria refletindo a vontade da maioria ou mostraria uma sociedade a tal ponto desmoralizada que estaria próxima da dissolução. Seja como for, as perspectivas da democracia liberal não seriam boas.

Mas então ficamos autorizados a levantar questões sobre o modelo procedimental como definição adequada de uma sociedade *liberal*. Será que esses outros tipos de sociedade, organizados em torno do Modelo B ou de uma cultura nacional, não seriam propriamente liberais? Isso talvez pudesse ser tornado verdadeiro por um *fiat* definicional, caso em que a alegação não teria interesse. Mas se o procedimentalismo é uma tentativa de definir a essência do liberalismo moderno, cabe-lhe encontrar um lugar para essas alternativas. A discussão até agora padeceu de um certo paroquialismo. Ela tem de chegar a um acordo com o mundo real da democracia liberal, para fazer eco a um de meus compatriotas, mundo cuja maior parte fica fora das fronteiras dos Estados Unidos.

Mas essas paisagens só podem se mostrar se pudermos esclarecer as questões ontológicas, permitindo que o debate entre liberais e comunitários seja o embate complexo e multifário que na verdade é.

## INVOCAR A SOCIEDADE CIVIL

A NOÇÃO DE SOCIEDADE CIVIL voltou à circulação em anos recentes. Pretende-se com ela invocar algo como o conceito, desenvolvido na virada do século XIX, que contrasta com “o Estado”. Mas na verdade seus introdutores tentavam articular características do desenvolvimento da civilização ocidental que remontam a um período bem anterior.

Um dos principais campos de aplicação do termo revivido são as comunicações políticas da Europa Oriental. “Sociedade civil” definia aquilo de que essas comunidades têm estado privadas e se empenhavam em recriar: uma rede de associações autônomas, independentes do Estado, que reúne cidadãos em torno de questões de preocupação comum e cuja simples existência ou ação podem ter efeito sobre as políticas públicas. Nesse sentido, pensam-se as democracias liberais modernas como tendo sociedades civis em funcionamento.

“Sociedade civil” refere-se, nesse sentido, àquilo que o modelo leninista de regime político negara em termos essenciais. Esse modelo surgiu primeiramente na União Soviética, sendo então reproduzido em outros regimes “marxistas-leninistas” e por fim imitado de maneira mais ou menos completa, e por vezes caricaturalmente, por alguns países recém-independentes do Terceiro Mundo. A virtude essencial do modelo para seus protagonistas era o fato de oferecer uma espécie de mobilização total da sociedade rumo ao que se consideravam metas revolucionárias. O instrumento central disso era um partido de vanguarda dominado por uma elite revolucionária. E uma característica crucial desse sistema era a satelização de todos os aspectos da vida em torno desse partido. Sindicatos, clubes recreativos e mesmo igrejas, todos eram permeados e tornados “correias de transmissão” dos propósitos do partido. O leninismo em seu auge foi uma das principais fontes do totalitarismo moderno.

Esse sistema está em decadência há algumas décadas — desde a morte de Stálin em sua terra natal, e um pouco mais tarde em países que seguiram o