

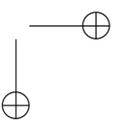
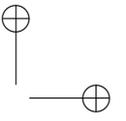
**Michael Walzer: a
diferenciação e complexidade
do «eu»**

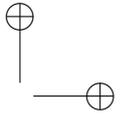
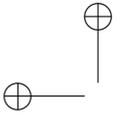


Maria João Cabrita

2018

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2018

FICHA TÉCNICA

Título: *Michael Walzer: a diferenciação e complexidade do «eu»*

Autor: Maria João Cabrita

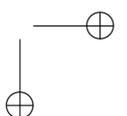
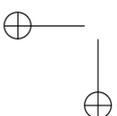
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

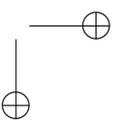
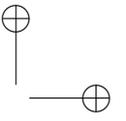
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

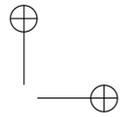
Composição & Paginação: Filomena Santos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2018





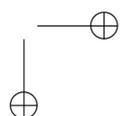
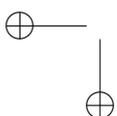


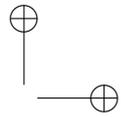
Michael Walzer: a diferenciação e complexidade do «eu»

Maria João Cabrita*

Neste artigo procurarei elucidar a posição de Michael Walzer relativamente ao debate filosófico que, na década de 80 do último século, expôs o confronto entre duas visões antípodas da identidade do sujeito: o sujeito pré-social do individualismo liberal, ou o eu radicalmente desincorporado da posição original rawlsiana, e o sujeito radicalmente situado, ou o eu de pertença à comunidade do comunitarismo radical de Sandel, MacIntyre e Taylor – remeto-me, aqui, especialmente ao primeiro. Mais do que uma querela entre valores individuais e valores comunitários, a crítica do comunitarismo ao liberalismo reflecte o conflito entre o contextualismo e o universalismo; entre a particularidade, a realidade concreta das normas dadas numa determinada sociedade, e a abstracção que esta na base dos princípios pelos quais os liberais avaliam uma sociedade. Como procurarei mostrar, Walzer assume uma abordagem teórica singular ao longo desta discussão, defendendo o comunitarismo não como uma alternativa ao liberalismo, mas como um correctivo intermitente dos seus excessos, ou transgressões. Se por um lado, evita o atomismo rawlsiano; por outro lado, e diferentemente do comunitarismo radical, coloca a ênfase na complexidade

*Professora Auxiliar Convidada da UBI e investigadora do Praxis – Centro de Filosofia, Política e Cultura (UBI) e do CEPS (UM).





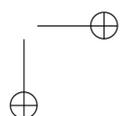
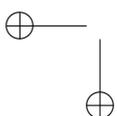
e diferenciação do eu com base no pluralismo das sociedades contemporâneas.

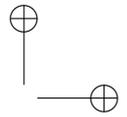
I.

Em primeira instância, e ainda que sucintamente, esta análise exige recuperar a discussão filosófica que subjaz à demarcação de Walzer da via radical comunitarista e da sua compreensão como alternativa ao liberalismo. Neste sentido, urge resgatar a leitura de Robert Nozick a *A Theory of Justice* (1971), paradigmática de um individualismo exacerbado ou possessivo. Na perspectiva do liberalismo libertário nozickiano, à vulnerabilidade prática da teoria da justiça como equidade – ou dependência da manutenção da justiça social da contínua ingerência do Estado na vida das pessoas, ilustrada pelo ou dependência da manutenção da justiça social da contínua ingerência do Estado na vida das pessoas, ilustrada pelo *Wilt Chamberlain argument* (Nozick 1974, 160-164) – subjaz uma falha teórica, respeitante ao modo como se processa a distribuição de bens na posição original; uma debilidade exposta à contraluz da concepção de haveres/bens como património de um sujeito. Enquanto a teoria do justo título de Nozick pressupõe que as coisas entrem no mundo vinculadas às pessoas, que têm direitos sobre elas, a teoria da justiça como equidade trata os bens, cuja distribuição levanta questões de justiça, como se tivessem vindo do nada.

A teoria da justiça como equidade implica, segundo a leitura nozickiana, um modelo de *maná do céu*¹: as partes na posição original começam por privar as pessoas das suas posses, distribuindo-as em seguida conforme um ideal estrutural (Idem, 199). De facto,

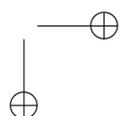
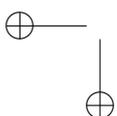
¹ «If things fell from heaven like manna, and no one had any special entitlement to any portion of it, and no manna would fall unless all agrees to a particular distribution, and somehow the quantity varied depending on the distribution, then it is plausible to claim that persons placed so that they couldn't make threats, or hold out for specially large shares, would agree to the difference principle rule distribution», in Nozick 1974, 198.

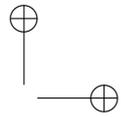




na posição original as partes não discutem sobre a partilha de bens em poder das pessoas, mas antes o modo como devem ser distribuídos os bens por adquirir, ou mesmo por produzir. Isto significa que as pessoas podem reivindicar os direitos de propriedade sobre as coisas que adquiram de uma certa forma, desde que, em primeiro lugar, estes direitos não sejam usados de modo a comprometer uma igualdade de oportunidades equitativa; e em segundo lugar, se limite os títulos de propriedade de modo que ninguém usufrua mais do que outros, a não ser que com isso se beneficie indirectamente o grupo dos mais desfavorecidos (Idem, 104). Depositada nos indivíduos, a propriedade adquire, assim, uma dimensão colectiva. O que é enigmático, segundo Nozick, é que se fale de bens apenas *a posteriori* do acordo entre as partes da posição original sobre uma distribuição conforme o princípio da diferença – na teoria do justo título o facto de alguém produzir ou adquirir algo (com o assentimento do seu produtor) é relevante para a questão de quem deve possuí-lo.

No pano de fundo da crítica básica de Nozick à teoria da justiça como equidade, a concepção de bem como património de um sujeito, entrelaçam-se as noções de «eu», ou de «identidade pessoal», e de «propriedade de si» – substanciando, esta última, a fundamentação filosófica do sistema de direitos lockeanos. Retenho-me, aqui, na aceção nozickiana de “eu”, ou de “identidade pessoal”, à contraluz da de Rawls: se para o libertário aquilo que eu sou, aquilo que eu faço e o que daí resulta são indistintos; para Rawls nada disto é essencial ou determinante para a definição do sujeito, de tal modo que esta ameaça diluir-se e com isso cria dificuldades à sua teoria da justiça. Conquanto depurado da bagagem hierárquica (característica das sociedades aristocráticas e de castas), o eu da teoria do justo título, ou sistema da liberdade natural, é densamente constituído; distintamente, o eu da teoria da justiça como equidade é depurado de todos os seus atributos, de forma a assegurar a sua excelência num mundo repleto de ameaças – como escreve Rawls,



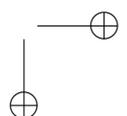
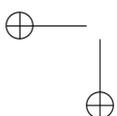


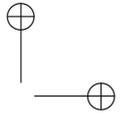
o “eu é anterior aos objectivos que defende» (Rawls 1999[1971], 491).

O eu deontológico rawlsiano é um sujeito cuja identidade é fornecida independentemente das coisas que possui, ou seja, para além dos seus interesses, dos seus objectivos e das relações que estabelece com os outros. Todavia, a solução apresentada por Rawls para a prioridade do eu sobre os seus fins, contida no projecto da posição original, alia-se à concepção do eu enquanto sujeito de posse – neste cenário o eu desliga-se dos seus fins, mas não completamente. O pressuposto do desinteresse mútuo entre as partes do contrato comprova esta concepção do eu, dado que é relativo à natureza dos sujeitos que possuem motivações, aos sujeitos dos interesses e dos fins e não ao seu conteúdo. Nesta perspectiva, os valores e fins de uma pessoa são sempre atributos e não elementos constitutivos da sua identidade². Do mesmo modo, uma pessoa é apenas depositária dos talentos e capacidades naturais que residem em si e de cujos benefícios devem melhorar a sorte dos menos afortunados.

É precisamente contra esta aceção de identidade pessoal que embate a objecção básica de Nozick. Na perspectiva da teoria da justiça como equidade, os dotes e activos naturais, na medida em que são imerecidos, são arbitrários do ponto de vista moral – é com base neste pressuposto que Rawls recusa o sistema da liberdade natural. Todavia, não faz qualquer referência ao modo como as pessoas decidem usar os seus dotes naturais – provavelmente, como sublinha o libertário, por estas escolhas serem igualmente consideradas como resultado de factores que escapam ao controlo das pessoas e, logo, serem arbitrárias do ponto de vista moral. Esta

² «Our final ends (as limited by notions of the right) depend on our abilities and opportunities, on the numerous contingencies that have shaped our attachments and affections. That we have one conception of the good rather than another is not relevant from a moral standpoint. In acquiring it we are influenced by the same sort of contingencies that lead us to rule out a knowledge of our sex and class», in Rawls 1975, 269.



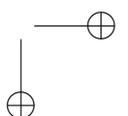
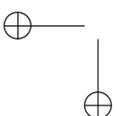


via de argumentação é tanto mais perigosa quanto nos leva a pensar que tudo aquilo que é valioso numa pessoa se deve a factores externos, impedindo-nos de apreciar as suas acções, decisões e fins como autónomas; sobretudo, denuncia as oscilações duma teoria que pretende fortificar a dignidade e o auto-respeito dos seres humanos.

Na acepção nozickiana, uma distinção tão completa entre o «eu» e as suas posses permite evitar o sujeito radicalmente situado, mas acaba por conduzir ao seu reverso, a um sujeito radicalmente incorpóreo. É difícil entender-se a razão pela qual nos devemos contentar em não sermos perspectivados como meios para fins alheios apenas quando purificados (Nozick 1974, 228). À luz de uma teoria que considera os dons e talentos naturais como constitutivos do eu, como a de Nozick, estabelecer a clivagem entre «o que eu sou» e «o que eu tenho», entre o eu e os seus atributos, assimilando-os como um acervo comum colocado ao dispor do bem-estar de todos, na prática pressupõe que a sociedade estabelece a proprietária parcial sobre as pessoas, as suas actividades e trabalho. Ou seja, a teoria de Rawls nega à partida o direito à propriedade de si.

II.

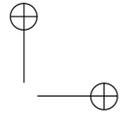
A fissura aberta na teoria da justiça como equidade rawlsiana pela crítica de Nozick ao sujeito de escolha da posição original, ao eu despojado dos seus atributos (Nozick, 1974), gerou o solo propício ao protagonismo de uma via filosófica e política alternativa, igualmente crítica em relação ao utilitarismo, ao comunitarismo. Em ruptura com o primado do justo sobre o bem, no trilho de uma ética teleológica, da concepção de homem como condição histórica e da ideia de «indivíduo situado», o comunitarismo dos anos 80 procura revitalizar os valores da comunidade e, sob esse desígnio, embate de frente com o individualismo liberal (Rawls e Nozick), acusando-o de amputar os vínculos naturais do homem



pela exacerbação dos valores individuais. Contra o individualismo liberal, sustenta que a moral decorre da política e não o inverso – na sua perspectiva, a moral enraíza-se nas práticas particulares das comunidades reais. No espaço de partilha de valores e fins, que é a comunidade, impera o «nós» e não o «eu». Sucintamente, o comunitarismo defende as seguintes máximas morais: i) a comunidade é um bem humano fundamental; ii) a participação na comunidade política constitui um ingrediente essencial à «vida boa» do homem; e iii) a participação comum em cargos de organização política constitui um elemento fundamental para uma vida melhor.

Ao longo do debate moral sobre a primazia da justiça ou do bem, os comunitaristas denunciam a concepção de «eu» liberal que, na esteira da tradição do humanismo moderno, é irreduzível aos seus atributos e precede os valores e fins que escolhe; um eu descomprometido com o contexto da sua inserção ou, na terminologia de Charles Taylor, o eu pontual. Enquanto o individualismo liberal avalia os vários vínculos do «eu» como contingentes, o comunitarismo considera-as como partes constitutivas do «eu», retirando daí implicações normativas. O que remete não tanto para as questões do compromisso como para as questões da obrigação. Neste sentido, o comunitarismo aponta a falha do liberalismo relativamente a uma classe importante de obrigações, como são as involuntárias – caso das parentais, das obrigações dos pais para com os filhos, e das de cidadania, das obrigações dos cidadãos para com o seu país. Ao sujeito humano desincorporado, descomprometido e descontextualizado do liberalismo, o qual olvida o facto de se constituir, em parte, de obrigações comuns que não são matéria de escolha, os comunitaristas mais radicais (Sandel e MacIntyre) contrapõem o eu situado, intersubjectivo.

Focalizo-me, então, na proposta comunitarista de Sandel, a qual expressa dois propósitos fundamentais: 1) demonstrar que, numa sociedade onde o liberalismo político é implementado, o bem da comunidade é negligenciado; e 2) demonstrar que as fundamen-

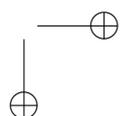
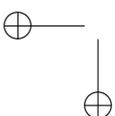


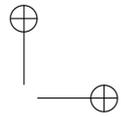
tações das teses políticas liberais incluem inferências inválidas, pressupostos falsos sobre a escolha, a obrigação, a natureza humana, o eu e a natureza da sociedade (Sandel 1998 [1982]). Nesta perspectiva, considera-se que o trabalho de filósofos como Rawls, não obstante o seu empenhamento em fornecer as bases da argumentação moral e política, limita-se a revelar a ausência de acordo quanto às bases éticas das nossas práticas.

Sandel reconhece-se como comunitarista na medida em que argumenta que o liberalismo contemporâneo não oferece uma explicação adequada da comunidade, mas não se identifica com todas as posições comunitaristas – recusa assimilar o comunitarismo a uma nova versão do jacobinismo, ou à ideia “*that rights should rest on the values that predominate in any given community at any given time*” (Idem: x). Segue a via de pensamento segundo a qual a justificação dos direitos depende da importância moral dos fins que servem³; reconhecendo, deste modo, a insuficiência comunitarista em ligar a justiça às concepções de bem, visto que considerar a justiça como produto de uma convenção equivale a retirar-lhe o seu carácter crítico.

A ideia de comunidade como produto da associação de indivíduos independentes constitui o alvo da crítica de Sandel. A teoria da justiça como equidade comprova a incoerência da ideia de que a comunidade substancia o produto do acordo de indivíduos pré-sociais, na medida em que tais pessoas carecem da capacidade para deliberar, reflectir e escolher – elas são “algarismos informes sem motivação ou capacidade de reflexão ou de escolha” (Kukathas 1995[1990], 125). É admissível que pessoas livres e independentes possam chegar a conclusões essenciais, mas para isso deve-se presumir que já existe uma comunidade em que o indivíduo se encontra plenamente integrado. Ou seja, na perspectiva de Sandel

³ «(...) The case for the right cannot wholly be detached from a substantive judgment about the moral worth of the practice it protects», in Sandel 1998 [1982], p. xiv.

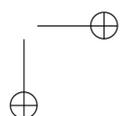
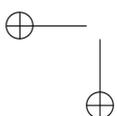


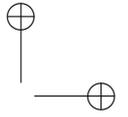


mesmo que se alcance um acordo suficientemente consistente em redor das regras do direito, como crê o liberalismo, isso não é suficiente à fundação de uma sociedade ou comunidade estável. Mais do que um acordo formal, os seus alicerces carecem de um acordo substancial ou sobre os fins.

Não obstante o esforço rawlsiano em recontextualizar o eu liberal, ao inserir a força e o conteúdo da teoria kantiana no horizonte de um empirismo razoável, o comunitarismo radical de Sandel considera-o como descontextualizado, falhando tanto por defeito como por excesso. Se por um lado, o eu liberal é insuficientemente situado relativamente àquilo de que não nos devemos abstrair na reflexão sobre a esfera humana, como a pertença/filiação a uma diversidade de comunidades cuja intersecção faz da sociedade uma comunidade de comunidades; por outro lado, quanto à ambição de definir princípios universais de direito, um ideal constitutivo da tradição dos direitos humanos, o eu rawlsiano revela-se como demasiado situado (Mesure & Renaut 2002[2000], 86s) - as coordenadas da sua localização são as de uma sociedade regida pelos princípios da justiça como equidade e não as de qualquer outra sociedade. O repto comunitarista lança a dúvida sobre a possibilidade de uma sociedade composta por uma diversidade de tradições morais ser governada pela justiça liberal, tanto mais que, rejeitando a ideia de que a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, advoga a proeminência do bem comum. A preocupação pelo bem comum constitui o verdadeiro timoneiro da sociedade comunitarista.

Se no âmbito epistemológica o comunitarismo radical considera que o liberalismo rawlsiano não logra romper com o domínio metafísico, no horizonte político propõe-se como alternativa ao liberalismo igualitário rawlsiano. Distintamente, a via moderada do comunitarismo não se propõe como via alternativa mas como correctivo da subversão liberal (Walzer) e assinala a irrelevância da abstracção filosófica ante os problemas da realidade mundana. Neste sentido, lembrando que o conhecimento político é caracteris-



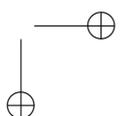
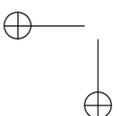


ticamente particular e pluralista, enquanto o conhecimento filosófico é universal e singular, os comunitaristas moderados seguem na senda da advertência de Hannah Arendt: "existem muitas cavernas, mas apenas um sol". Como Walzer salienta, o sucesso político dos filósofos pode ter por efeito a subversão da verdade pluralista, o aniquilamento das singularidades em prol da universalidade (Walzer, 1981).

III.

No seguimento desta introdução, centralizo-me na via comunitarista de Michael Walzer e na sua apreciação sobre a complexidade e diferenciação do eu. Como previamente anunciado, este teórico concebe o comunitarismo como um correctivo à subversão liberal – neste sentido, e não obstante o seu significado cultural ser muito mais vasto, a crítica do comunitarismo ao liberalismo "é uma característica intermitente consistente da política e organização social liberais"(Walzer 1990, 6). A singularidade da sua posição comunitarista fica-se a dever à recusa em abandonar a via normativa - usualmente associada ao horizonte universalista e crítico - em nome do particularismo das comunidades e das tradições. Walzer considera inevitável recorrer-se à linguagem dos direitos individuais, legado do liberalismo moderno; tanto mais que perceber a complexidade da identidade moderna é perceber até que ponto nela estamos empenhados, conquanto os nossos esforços para a repudiarmos. De resto, esta reflexão está na base da distinção walzeriana entre uma moral espessa (thick), ou a moralidade maximalista das comunidades particulares, e uma moral fina (thin), ou a moralidade minimalista universal – uma espécie de esperanto que nos permite comunicar com qualquer indivíduo do mundo (Walzer 2006[1994], 7).

Enquanto a via radical do comunitarismo procura substituir as referências aos direitos individuais políticos e civis por uma gramática sobre os bens da comunidade ou sobre os direitos do grupo e,



ao colocar sob suspeita a prioridade do direito sobre o bem, exige o abandono do pluralismo liberal; a via moderada reconhece tais direitos, mas nega a prioridade que lhe é conferida pelo liberalismo. Sob a forma de apelo ao bem da comunidade, esta via indaga o tipo de justificação que legitima infringir ou restringir esses direitos⁴. Se isso implica o abandono do projecto iluminista da auto-legitimação, não implica o abandono do projecto político da modernidade, a conquista da liberdade e da igualdade para todos.

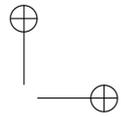
Walzer perfilha o comunitarismo por razões metodológicas, ou filosóficas, e não por razões políticas – em ruptura com o primado do justo sobre o bem e no rasto da noção de indivíduo como «indivíduo em sociedade», e não «indivíduo em si», sustenta que a justiça é sempre relativa aos significados partilhados por uma comunidade particular e, por isso mesmo, plural. A adversidade walzeriana ao individualismo liberal enraiza-se no reconhecimento da vacuidade da promessa filosófica num mundo caracteristicamente pluralista⁵. Destacando o abismo entre o conhecimento universalista e singular e o conhecimento particular e plural⁶, considera que a comunidade política nada tem a ganhar com a contenda sobre a constituição do eu, cerne da discussão filosófica entre liberais e comunitaristas, na década de 80. Na sua perspectiva a teoria política deve-se focalizar não nesta problemática, mas na descoberta das ligações entre sujeitos constituídos, na estrutura das relações sociais⁷; ou seja, deve circunscrever-se aos contextos constituídos pela particularidade e diferença cultural.

⁴ «The moderate communitarian can be seen as denying that only the need to protect another individual right can justify infringement or limitation», in Buchanan 1988/9, 855.

⁵ Veja-se Walzer 1983.

⁶ Tal como existem muitas cavernas e apenas um sol, o conhecimento político é caracteristicamente particular e pluralista, enquanto o conhecimento filosófico é universal e singular. O sucesso político dos filósofos pode ter por efeito a subversão da verdade pluralista – o aniquilamento das singularidades em prol da universalidade – veja-se Walzer 1981.

⁷ «The central issue for political theory is not the constitution of the self but

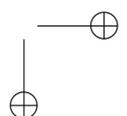
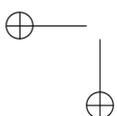


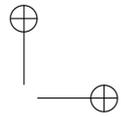
Compreende-se melhor o liberalismo, segundo Walzer, quando encarado como uma teoria das ligações entre pessoas, cujo âmago é a associação voluntária e que interpreta «voluntária» como o direito “de romper-se com” ou de “retirar-se de”. O que torna uma identidade voluntária é a facilidade de acesso às identidades alternativas, mas quanto maior for esta acessibilidade mais as nossas relações se arriscam a tornar-se instáveis. Walzer evidencia que o liberalismo não se distingue tanto pela liberdade de formar grupos com base nas identidades das pessoas, como pela sua liberdade de sair desses grupos – na sociedade liberal a “qualidade de membro” constitui um risco, pela simples razão das fronteiras dos grupos não serem controladas. Através da arte de separação, o liberalismo moderno delimitou as formas de intervenção, as lógicas de funcionamento e os princípios de legitimidade das instituições⁸; engendrou um mundo em que a autonomia institucional exprime um meio do indivíduo livre, no seio do seu círculo de direitos, se abrigar de qualquer interferência exterior. Considerando-se, assim, que a verdadeira liberdade reside em assegurar a autonomia individual pela autonomia que separa e divide as instituições.

Na melhor das hipóteses, na acepção do comunitarismo moderado, uma sociedade liberal é uma união social das uniões sociais,

the connection of constituted selves, the pattern of social relations», in Walzer 1990, 21.

⁸ Opondo-se ao mapa do mundo político e social pré-liberal, de um continente único em que cada homem configurava uma peça, os teóricos do liberalismo preconizaram e aplicaram a arte de separação (Walzer 1997[1984]) – começaram por elevar um muro entre a Igreja e o Estado e prosseguiram a edificação de vedações, configurando cada uma a emergência de uma nova liberdade. Filosoficamente assente numa teoria do individualismo e dos direitos naturais, que estabelece os limites necessários à segurança e à livre actividade do indivíduo, a arte de separação do liberalismo constitui um projecto radical: engendra um mundo em que cada pessoa, cada indivíduo, é separado dos outros; e no qual a autonomia institucional representa um meio do indivíduo livre, no seu círculo de direitos, se abrigar de qualquer interferência exterior.



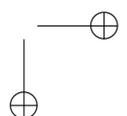
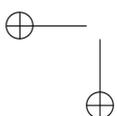


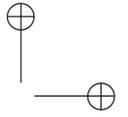
tal como concebida por Rawls em *A Theory of Justice*⁹ – um pluralismo de grupos cimentado pela partilha de ideias de tolerância e de democracia; e, dado padecer do mesmo mal que atormenta os grupos, da falta de controle das suas fronteiras, carece de um Estado central. Este preside à demanda individual da vida boa e ao seu incentivo por parte dos grupos, mas não participa em nenhuma das duas empresas, dado o seu carácter ser singular e não plural. Em consequência da fragmentação social, já que os indivíduos desassociados jamais chegam a acordo sobre o que é a vida boa, o Estado assume uma posição neutra. Mas quanto maior for a desagregação entre os indivíduos, mais se arrisca a ser um Estado forte, pois representa a única e mais importante das uniões sociais. Para Walzer esta concepção é inaceitável – o Estado não constitui a única, nem a mais importante das uniões sociais. Por outro lado, a sua manutenção depende do encorajamento dos grupos com o perfil e os objectivos que melhor reflectem os valores comuns da sociedade liberal.

A ideologia separatista do liberalismo priva-nos, segundo esta leitura, da consciência que temos da nossa individualidade e dos nossos laços sociais; despojamento que se reflecte, em seguida, na política liberal¹⁰. Ela explica quer a nossa incapacidade para gerar solidariedades sólidas, movimentos e partidos estáveis; quer a nossa total dependência de um Estado neutro. Todavia, a política liberal enraiza-se numa figura absolutamente mítica ou heróica – paradigma do indivíduo desvinculado de qualquer elo social, des-

⁹ «(...) we can now see how the principles of justice are related to human sociability. The main idea is simply that a well-ordered society (corresponding to justice as fairness) is itself a form of social union. Indeed, it is a social union of social unions. Both characteristic features are present: the successful carrying out of just institutions is the shared final end of all the members of society, and these institutional forms are prized as good in themselves», Rawls 1999[1971], 462.

¹⁰ Remeto para Walzer 1990, 10s.





comprometido e criador único da sua própria vida¹¹ – que reflecte um individualismo exacerbado e não faculta uma defesa firme ao ataque comunitarista.

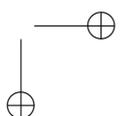
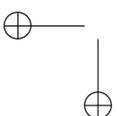
Contra a ideia de um eu pré-social, do indivíduo solitário e heróico que afronta a sociedade, a crítica comunitarista decorre da concepção de eu radicalmente socializado, do indivíduo que encarna os valores sociais e que, conseqüentemente, jamais os pode afrontar¹². Ao eu *a priori* aos seus fins e cujos contornos são definidos previamente, do liberalismo rawlsiano, o comunitarismo de Sandel opõe o eu constituído pelos seus fins e cujas fronteiras são fluídas. Mas, como contrapõe Will Kymlicka (1982)¹³, o seu argumento revela que a esta divergência subjaz uma conformidade fundamental, a saber: a aceitação de que a pessoa é *a priori* aos seus fins. A apreciação de Sandel de que as pessoas são capazes de algo mais que a mera auto-descoberta, de que podem re-examinar os seus fins, acaba por encurtar a distância entre estas duas concepções de sujeito e, conseqüentemente, por minar a crítica comunitarista ao liberalismo.

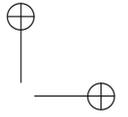
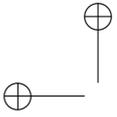
Na esteira desta objecção, Walzer avalia estas concepções de sujeito como simples tomadas de posição que desabam na sua própria justificação. O debate comunitarista/liberal dos anos 80 coloca a nú quer a crença dos liberais num sujeito capaz de reflectir criticamente sobre os valores que regem a sua sociabilização, e não

¹¹ «Le héros libéral, qui est son propre auteur et celui de ses rôles sociaux, n'est qu'un mythe: il est incarné par le Coriolan de Shakespeare, ce guerrier aristocratique, véritable anti-citoyen qui affirme, en vain, "vivre comme s'il était l'auteur de ses jours et ne se reconnaître aucun semblable», in Walzer 1997[1984], 44.

¹² «(...) there is no imaginable community that would not be alien to the eternally transgressive self. If the ties that bid us together do not *bind* us. There can be such thing as a community. If it is anything at all, communitarianism is antithetical to transgression. And the transgressive self is antithetical even to the liberal community which is its creator and sponsor», in Walzer 1990a, 15.

¹³ Neste âmbito, veja-se Kukathas 1995[1990], 128-129; e Gutmann 1985, 317.





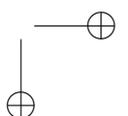
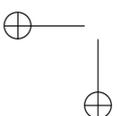
num eu pré-social; quer a debilidade dos comunitaristas em garantir que tudo se reduz à sociabilização¹⁴. Na perspectiva de Walzer, o eu pós-social constitui o verdadeiro sujeito da prática liberal – o eu liberal que reflecte a fragmentação da sociedade liberal é inteiramente subdeterminado e dividido, constringido a reinventar-se em cada nova aparição pública.

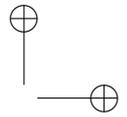
A originalidade da teoria de Walzer quanto à questão da identidade pessoal deve-se a duas características fundamentais: à evitação do atomismo rawlsiano – por ele considerado um desvio, e não um resultado, do liberalismo; e à colocação da ênfase na diferenciação e complexidade do «eu» nas sociedades modernas, caracteristicamente pluralistas. Distancia-se, deste modo, da concepção monolítica do “eu” partilhada pelo libertarismo e pelo republicanismo cívico – trate-se do indivíduo racional e calculista concentrado na maximização do seu proveito do libertarismo ou do indivíduo politicamente activo e soberano do republicanismo está em causa esta unicidade. Distintamente, e do mesmo modo que se opõe ao imperialismo do mercado, na senda da tradição democrática liberal, Walzer empenha-se em mostrar que a política é apenas uma das muitas esferas da actividade social, ainda que a mais importante.

A identidade das pessoas depende, neste sentido, da sociedade particular em que se encontram inseridas - os homens e as mulheres adquirem identidade na sua forma de conceber, de criar, de possuir e de utilizar os bens sociais. Na medida em que o indivíduo vive no seio de um mundo que não é engendrado por si¹⁵ – tal como não cria as instituições em que participa, não determina

¹⁴ «Contemporary liberals are not committed to a presocial self, but only to a self capable of reflecting critically on the values that have governed its socialization; and communitarian critics, who are doing exactly that, can hardly go on to claim that socialization is everything», in Walzer 1990, 21.

¹⁵ «L'individu ne crée pas les institutions auxquelles il participe, pas plus qu'il ne détermine entièrement ses contraintes et les obligations qu'il assume. L'individu vit au sein d'un monde qu'il n'a pas fait lui-même», in Walzer 1997 [1984], 44.



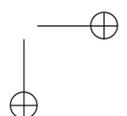
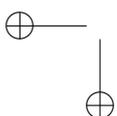


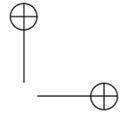
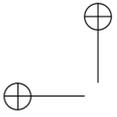
inteiramente os seus constrangimentos e obrigações – é sempre um «indivíduo em sociedade». Todavia, a consciência que o indivíduo tem da sua identidade determina o tipo de sociedade em que vive – a forma particular das sociedades deve-se ao facto dos seus membros serem um «eu» específico. Isto não significa que exista uma única concepção de eu, como não significa que exista um só tipo de sociedade, nem que cada tipo de sociedade corresponda a um eu específico; diferentemente, a complexidade social revela a coexistência de diferentes tipos de sujeitos.

A capacidade para construir e habitar mundos significativos, de doar sentido e valor ao mundo natural e aos objectos em bruto, constitui, segundo Walzer, a característica mais relevante das pessoas. Esta edificação não é fruto da actividade do indivíduo isolado, mas do indivíduo em sociedade – Walzer insiste na ideia de mundo social. Enquanto a teoria da justiça como equidade identifica a primeira ordem de interesses das pessoas com a capacidade individual para modelar, rever e prosseguir concepções de bem, a teoria walzeriana conduz-nos ao ponto em que tais processos são necessariamente parasitas das construções culturais, que são fundamentalmente comuns¹⁶.

Os princípios da justiça procedem dos significados que as pessoas conferem à sua vida, e traduzem uma certa concepção de vida ordinária – o enaltecimento do princípio da igualdade de oportunidades, por exemplo, pressupõe que se considere a vida como um projecto, uma carreira que gerimos e empreendemos. Trata-se de uma compreensão específica e historicamente situada da vida humana. Neste prisma o descomprometimento é absolutamente impraticável – a própria ideia de eu descomprometido está ligada à história da modernidade liberal; ou seja, reside numa narrativa particular. O eu moderno é um eu profundamente dividido entre as diversas esferas da vida – a família, o trabalho, a cidade, etc – e as sociedades justas e igualitárias reflectem esta complexidade. A so-

¹⁶ Veja-se Mulhall & Swift 1999[1996], 139.



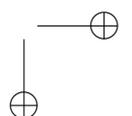
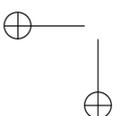


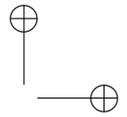
cidade será justa, neste sentido, quando nenhum bem social sirva ou venha a servir como meio de dominação. Todos os seus membros beneficiam da distribuição de bens sociais e participam nos debates sobre o significado dessa partilha e da sua concretização.

Na sua análise sobre a moralidade fina (universalista) e a moralidade espessa (particularista), Walzer enfatiza a auto-divisão, ou diferenciação internada, de todos os eus em três formas distintas: i) entre os seus interesses e os seus papéis; ii) entre as suas identidades; e iii) entre os seus ideais, princípios e valores (Walzer 2006 [1994], 85). Se a i) é especialmente importante nas performances do(s) eu(s) nas diferentes esferas da justiça, e a ii) identifica-os com diferentes histórias, tradições, rituais, etc, a iii) revela-os simultaneamente como sujeito e objecto de autocrítica. Esta última divisão, sobreposta às outras duas, faz do eu “uma entidade maravilhosamente complexa” (Ibidem), que reproduz e é reproduzida na complexidade do mundo social. As sociedades complexas específicas são o lar desses eus espessos. Mas, como escreve, “não há um padrão ideal das relações internas” (Idem, 101) - todo o eu difere de um outro, tal como cada sociedade é distinta de todas as outras.

Sob a convicção de que todos os membros da sociedade beneficiam da distribuição de bens sociais, e por antagonismo à «igualdade simples» difundida na teoria da justiça como equidade, Walzer advoga uma teoria pluralista da justiça social que tem por objectivo substanciar uma «igualdade complexa»¹⁷. Dada a natureza distinta dos bens, uma distribuição igualitária de todos eles entre todos os membros da comunidade não só é impossível como insustentável. Como enfatizado pelo teórico, as razões que subjazem à distribuição dos diversos bens sociais são distintas, tal como os

¹⁷ «Equality is a complex relation of persons, mediated by the goods we make, share, and divide among ourselves; it is not an identity of possessions. It requires then, a diversity of distributive criteria that mirrors the diversity of social goods», in Walzer 1983,18.





agentes e as pessoas implícitas nesses processos de distribuição; de forma que nenhuma pessoa ou grupo conserve o domínio de uma esfera de bens para uma outra (Walzer 1993, 184s). Isto significa que o facto de uma pessoa beneficiar pouco numa determinada esfera de distribuição não impede que beneficie mais numa outra; assim como o facto de alguém possuir algo não impede os restantes de desejarem esse bem. A teoria walzeriana dos bens pelega contra as injustiça tanto dos monopólios quanto do predomínio de um bem social específico.

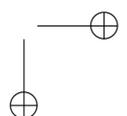
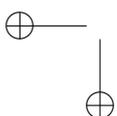
Ao advogar o pluralismo dos bens sociais e das identidades culturais, Walzer compreende a existência da diversidade através de uma asserção simultaneamente universalista e particularista – enquanto aquilo que é reconhecido é local e particular, o reconhecimento é universal¹⁸. Não se trata aqui de um universalismo formalista, que se abstrai de todo o elemento empírico, mas de um universalismo reiterativo, que acentua como a geração de bens e de identidades ocorre constantemente e sempre de forma distinta¹⁹. Contudo, da mesma forma que é necessário valorizar a criatividade e respeitar os seus frutos, é necessário colocar certos limites aos processos sociais de criação, pois os seus protagonistas não devem impor as suas próprias concepções políticas e culturais. Neste sentido, ao filósofo político cabe mostrar que se deve aceitar os conflitos entre as diferentes aceções, desde que estas se mantenham parciais²⁰. Esta perspectiva veicula tanto uma apologia da tolerância, como a ideia de que todas as coisas humanas são necessariamente particulares e incompletas.

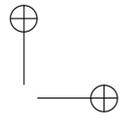
Na sua análise sobre o mérito individual, como desenvolvida em *Spheres of Justice*, Walzer lança a suspeita sobre a noção de sujeito incorpóreo de Rawls. Sublinha como a perspectiva igualitária

¹⁸ Remeto para Mouffe 1997[1992], 214.

¹⁹ Sobre a distinção entre as duas formas de universalismo, veja-se Walzer 1997 [1990].

²⁰ Mouffe 1997 [1992], 219.

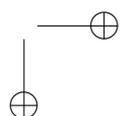
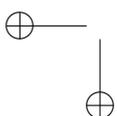


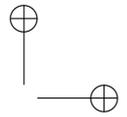


que, tendo por objectivo colocar-nos face a pessoas com direitos iguais, é compelida a negar a realidade do mérito pela distinção entre «o que somos» e «o que temos», acaba por nos colocar ante pessoas irreais. Walzer questiona: «como poderemos conceber estes homens e mulheres se opinarmos no sentido de que as suas capacidades e êxitos são acessórios accidentais, como se fossem chapéus e casacos que por acaso trouxessem vestidos?» (Walzer 1983, 261). Esta concepção das qualidades pessoais como fruto do acaso está intimamente ligada à tendência para se ignorar o significado concreto dos bens sociais – pessoas abstraídas das suas qualidades e bens abstraídos dos seus significados entregam-se a distribuições reguladas por princípios abstractos.

Os filósofos tendem a considerar que existe um único sistema distributivo – Rawls descreve este sistema como aquele que é escolhido pelas partes na posição original. Mas uma tal escolha pressupõe restrições tanto ao conhecimento do que somos como à nossa capacidade reivindicativa. É com toda a certeza duvidoso, sublinha Walzer, que uma vez estes sujeitos transformados em pessoas comuns – cientes da sua identidade, na posse de bens e enleados nos problemas do quotidiano – reconheçam essa escolha como sua. A abstracção inerente à teoria rawlsiana compreende uma desatenção em relação às escolhas que efectivamente as pessoas fazem e que estão arreigadas na sua cultura, na sua compreensão particular dos bens a distribuir.

Diferentemente, na concepção walzeriana a justiça começa pelas pessoas-no-mundo social que detém bens materiais ou espirituais – a justiça concerne à questão da distribuição de bens a uma multidão de pessoas, de modo a ter em conta os seus eu(s) concretos e globais. Ao considerar que a justiça assenta numa comunidade política específica, na tradição e nos significados sociais, Walzer afasta-se de um ponto de vista universalista abstracto e propõe uma concepção pluralista e concreta. Na sua perspectiva os membros de uma comunidade política não se questionam sobre



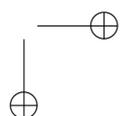
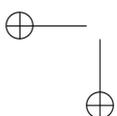


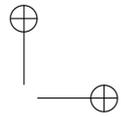
a escolha de indivíduos ideais, mas sobre a escolha de indivíduos inseridos numa determinada cultura e dispostos a nela continuar a participar²¹.

A sociedade humana é uma comunidade distributiva em que se procede à produção e divisão de uma multiplicidade de bens. Tal como Nozick, Walzer considera que os bens não aparecem sem mais nem menos nas mãos de agentes distribuidores, que fazem com eles o que bem quiserem ou os distribuem de acordo com um certo princípio geral. Contrariamente, do ponto de vista walzeriano os bens constituem o instrumento crucial das relações sociais. Dada a pluralidade de bens sociais, e a diferenciação dos simbolismos em que estes assentam, não se pode falar da existência de um processo único de distribuição, nem de agentes e critérios únicos. Isto significa que existem várias esferas de justiça, e não uma única, cuja demarcação fundamenta-se na asserção de que todos os bens sociais desenvolvem, pela compreensão que os grupos afectados têm deles, uma lógica interna, as razões reguladoras da extensão da validade e do limite da reivindicação (Ricouer, 1995: 107). Esta concepção pluralista é, segundo Walzer, mais adequada à defesa e propósito do igualitarismo político – uma sociedade liberta da dominação – que a concepção da justiça como equidade, dado minimizar o papel do Estado na luta contra a monopolização e a emergência de novas formas de dominação.

A ampla distribuição de bens constitui uma das muitas maneiras de se limitar o poder político. Para além de ser um bem como qualquer outro, o político é o guardião das fronteiras entre as várias esferas da justiça e, por essa razão, deve ser restringido – o governo limitado constitui, na perspectiva walzeriana, uma das vias essenciais para a igualdade complexa que, politicamente, se traduz numa maior participação dos cidadãos, em oportunidades e ocasiões de poder. A auto-estima do cidadão enraíza-se quer na sua capacidade para entrar na luta política, colaborar e competir no exercício

²¹ Idem, p. 5.



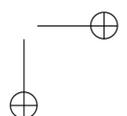
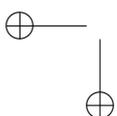


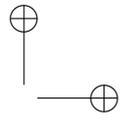
e busca de poder, quer na sua capacidade de resistência à violação dos seus direitos em qualquer das esferas de distribuição – a resistência constitui uma forma de exercício de poder.

Conclusão

Elucidar o confronto entre o sujeito pré-social liberal e o sujeito radicalmente social do comunitarismo constitui um exercício filosófico interessante, mas pouco esclarecedor das convicções contemporâneas destas duas tradições do pensamento relativamente ao mundo entre os homens. No âmbito da teoria política o enigma da constituição do eu é um pseudoproblema, absolutamente descitrado do eixo deste domínio: a conexão entre os eu(s) constituídos, ou padrão das relações sociais. Neste sentido, o liberalismo focaliza-se no eu pós-social provido de uma visão crítica dos valores sociais, que se reinventa em cada aparição e em conformidade às novas situações. Por outro lado, como acentuado por Walzer, a sociedade pluralista contemporânea reflecte a complexidade do eu, um sujeito profundamente dividido entre as diversas esferas da vida – a família, o trabalho, a cidade, etc – e espesso. Mas não é susceptível falar-se de um padrão de eu, nem de um tipo único de sociedade correspondente a um eu específico.

Na teoria de Walzer é visível a co-implicação entre a identidade pessoal e a sociedade. Pois se, por um lado, a identidade das pessoas depende da sociedade particular em que se inscrevem - do modo como concebem, criam, possuem e utilizam os bens sociais; por outro lado, a consciência que as pessoas têm da sua identidade determina o tipo de sociedade em que vivem. Neste sentido, o atomismo é tido como um desvio do liberalismo – os indivíduos nascem no seio de uma certa família, de grupos e de associações, com os quais poderão, *a posteriori* e por vontade própria, vir a romper; e o acento recai sobre a diferenciação e complexidade do eu nas sociedades contemporâneas. Internamente dividido, cada eu

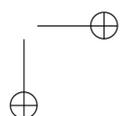
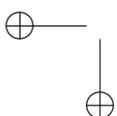




é distinto de qualquer outro e acomodado pela igualdade complexa e autodeterminação das sociedades coevas. A cada sociedade corresponde, naturalmente, um conjunto limitado de eus espessos, que partilham um mesmo conjunto de considerações morais e autocríticas, uma história e uma língua comuns.

Bibliografia

- Buchanan, A. (1988/9). «Communitarian Critique». *Ethics*, 99 (1988/9), 852-882.
- Gutmann, A. (1985). Communitarian Critics of Liberalism. *Philosophy and Public Affairs*, 14(1985), 308-322.
- Kukathas, C. & Pettit, P. (1995[1990]). *Rawls: «Uma Teoria da Justiça» e os seus Críticos*. Lisboa: Gradiva.
- Kymlicka, W. (1988). Liberalism and Communitarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, 18(2), 181-204.
- Mouffe, C. (1997[1992]). Éloge du Pluralisme Démocratique. Entretien avec Michael Walzer. *Pluralisme et Démocratie* (pp. 207-220). Paris : Éditions Esprit.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
- Mesure, S. & Renaut A. (2002[2000]). *Alter Ego*. Lisboa : Instituto Piaget.
- Mulhall, S. & Swift A. (1999[1996]). *Liberals & Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishers, Oxford, Second Edition.
- Rawls, J. (1999[1971]). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, Revised Edition.



- Rawls, J. (1999[1975]). A Kantian Conception of Equality. In S. Freeman (ed.), *Collected Papers* (pp. 254-266). Cambridge: Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (1995). A Pluralidade das Instâncias da Justiça. *O Justo ou a Essência da Justiça* (pp. 105-123). Lisboa: Instituto Piaget.
- Sandel, M. (1998[1982]). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: University Press. Second Edition.
- Walzer, M. (1981). Philosophy and Democracy. *Political Theory*, 9(3), 379-399.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice – A Defense of Pluralism and Equality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Walzer, M. (1997[1984]). La Justice dans les Institutions. *Pluralisme et Démocratie* (pp. 29-51). Paris : Éditions Esprit.
- Walzer, M. (1990). The Communitarian Critique of Liberalism. *Political Theory*, 18(1), 6-23.
- Walzer, M. (1997[1990]). Les Deux Universalismes. *Pluralisme et Démocratie* (pp. 83-110). Paris : Éditions Esprit.
- Walzer, M. (1997[1993]). Exclusion, Injustice et État Démocratique. *Pluralisme et Démocratie* (pp. 183-205).
- Walzer, M. (1997[1996]). Communauté, Citoyenneté et Jouissance des Droits. *Pluralisme et Démocratie* (pp. 167-181).
- Walzer, M. (2006[1994]). *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Indiana: University of Notre Dame.