

NEM UMA BESTA, NEM UM DEUS

Ruth Anna Putnam

Aristóteles escreveu na *Política* que uma pessoa que não pudesse ou não precisasse de ter companheiros seria ou uma besta ou um deus. Penso que Aristóteles queria chamar a atenção para o seguinte: um ser humano que seja incapaz de viver em sociedade, seja ela de que tipo for, com outros seres humanos, ou — o que não é a mesma coisa — um ser humano que seja incapaz de estabelecer relações íntimas com outros seres humanos, não possui certas capacidades essenciais do que é ser uma pessoa, sofre de um atraso mental extremo ou de um distúrbio extremo da personalidade. Para estabelecer relações com outras pessoas temos de ser capazes de comunicar uns com os outros; para estabelecer relações íntimas, temos de ser capazes de nos sentirmos como elas; para colaborar plenamente com outros seres humanos num género qualquer de ordem social, temos de ter a capacidade para compreender, aceitar e viver segundo os seus costumes e tradições. Distinguimo-nos das bestas solitárias por precisarmos e por sermos capazes de ser sociáveis. Distinguimo-nos de um deus auto-suficiente por precisarmos de companheiros humanos não apenas para nos tornarmos agentes morais, mas também para sermos a pessoa que cada um de nós é em particular, em virtude das nossas ligações emocionais às outras pessoas. Se podemos ou devemos, no entanto, adoptar uma perspectiva semelhante à de um deus quando pensamos acerca de uma sociedade justa é precisamente uma das questões de que trata este artigo.

Porém, os seres humanos não são os únicos animais sociais. Parece-me tão importante ver como nos distinguimos de outros animais sociais, como ver como nos distinguimos de um deus. Uma resposta provisória é a de que nos distinguimos dos outros animais sociais por sermos capazes de raciocinar, tal como nos distinguimos de um deus por sermos sociais. Somos os únicos seres, tanto quanto sabemos, que são simultaneamente sociais e capazes de raciocinar, simultaneamente semelhantes aos animais e semelhantes a um deus. Ser social e ser capaz de raciocinar não é como ser um filósofo e ser capaz de cozinhar bem, duas características independentes que por vezes se podem encontrar numa mesma pessoa. Os seres humanos não seriam capazes de raciocinar se não fossem sociais, e a sua maneira de ser social

distingue-se da dos brutos sociais não-rationais. Quero demorar-me um pouco na última distinção. John Dewey, que pensou profundamente esta questão, observou que, ao contrário dos outros animais sociais, nós somos capazes de reflectir acerca das formas da nossa cooperação e acerca dos efeitos que o nosso modo de associação exerce em nós próprios e nos outros, e, impelidos por estas reflexões, somos capazes de mudar as nossas organizações sociais¹. Como resposta a tal reflexão, uma pessoa pode decidir tornar-se um eremita, ou trocar a sua comunidade por outra (emigrando ou, menos drasticamente, indo viver para outro bairro; mudando de religião, ou menos drasticamente, de partido político), embora também se possam fazer estas coisas por outras razões, e é mais vulgar que a resposta de uma pessoa à reflexão seja tentar mudar certas coisas da sua comunidade, querendo preservar outras. O que é importante notar aqui é que somos capazes de reflectir e de decidir mudar as nossas relações sociais porque não somos apenas animais sociais, mas também animais racionais. Somos tentados a dizer que, porque raciocinamos, somos menos firmemente sociais, estamos menos fortemente comprometidos com as comunidades — sendo elas próprias menos rigidamente estáticas que as dos outros animais sociais. No entanto, isto parece paradoxal, pois não poderíamos raciocinar se não tivéssemos sido criados, poder-se-ia dizer educados, poderá o leitor dizer, numa determinada sociedade humana. Portanto, estamos muito conscientes do facto de que estamos enraizados em comunidades, mesmo quando nos esforçamos por desenvolver e manter a nossa individualidade; chegamos, eventualmente, a questionar as nossas relações com as sociedades a que pertencemos. Por vezes, a questão levanta-se no contexto de tentar dar forma a um maior espaço, a uma maior autonomia para o indivíduo; outras vezes, a questão levanta-se no contexto de acentuar as exigências da comunidade. Em questão estão, precisamente, os limites da comunidade e as fronteiras do eu.

Creio que esta questão dos limites da comunidade e das fronteiras do eu é uma das duas questões sérias e englobantes da filosofia política contemporânea, assim como da política prática; a outra questão tem a ver com a diferença entre ricos e pobres, dentro de um país e entre países. Esta questão, a questão das desigualdades económicas e sociais que são tão grandes que põem em causa vidas, tem claramente uma importância imediata. Pelo contrário, a questão levantada pelo *dictum* de Aristóteles parece bastante académica, um luxo próprio de pessoas abastadas, mas creio que essa aparência é enganadora, como o demonstram a questão dos conflitos entre as comuni-

¹ Veja-se, por exemplo, *The Public and Its Problems*, em John Dewey, *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, pp. 235-372. Veja-se em particular pp. 250-251.

dades, por um lado, e questões como, por exemplo, se os pais que pertencem à Ciência Cristã podem impedir o tratamento médico convencional dos seus filhos, por outro. De qualquer modo, as questões estão, em última análise, ligadas entre si: desigualdades económicas intoleráveis põem em causa a liberdade; uma preocupação excessiva com a comunidade de que se faz parte torna mais fácil ignorar a pobreza das outras comunidades.

Falar dos limites da comunidade e das fronteiras do eu parece ser ambíguo. Estamos a perguntar até que ponto os eus são moldados pelas comunidades a que pertencem e até que ponto cada um deles é único, ou estamos a perguntar até que ponto devem as comunidades tentar moldar os seus membros e até que ponto devem deixar espaço para o desenvolvimento individual? Creio, no entanto, que esta aparência de ambiguidade é enganadora, pois defendo que o que parece ser um desacordo acerca de como *são* os eus é, na verdade, apenas um desacordo acerca das obrigações que os eus *têm*. É claro que estas questões se levantam em relação a cada uma das comunidades mais ou menos entrecruzadas umas com as outras a que pertencemos: a nossa família, as nossas organizações profissionais e políticas, as nossas comunidades religiosas, as nossas comunidades étnicas, e finalmente, o nosso país, um facto de que não nos devemos esquecer, embora não me possa alongar sobre ele aqui. Estando interessada em questões de filosofia política e de educação pública, posso apenas referir de passagem outras comunidades que não o nosso próprio país. Saber se o nosso país é uma comunidade é precisamente, como é óbvio, uma das questões de que trata este artigo.

Somos tentados a ver simultaneamente uma questão metafísica e normativa porque os comunitários acusam os liberais de ter uma concepção empobrecedora do eu enquanto que os liberais receiam que o tipo de filosofia pública ou religião cívica desejado pelos comunitários só possa ser estabelecido por meios despóticos. Começarei por examinar estas teses e as réplicas relevantes tal como as podemos encontrar em *Democracy's Discontent*² de Michael Sandel (*DD*, de agora em diante) e em *Political Liberalism* de John Rawls (*PL*, de agora em diante)³. Vou defender que, em ambos os casos, estão envolvidas questões mais profundas do que estas formulações sugerem. A concepção mais rica do eu que os comunitários defendem tem consequências normativas; mesmo uma filosofia política tão limitada como o liberalismo político será encarada por alguns indivíduos como subversiva

² Sandel, Michael, *Democracy's Discontent*, Cambridge, MA e Londres, Inglaterra: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

³ Rawls, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

para as suas concepções de si próprios. No final, argumento a favor de um liberalismo abrangente, contra o liberalismo político do último Rawls, mas também contra o comunitarismo. Considero a tese que quero defender como deweyana, mas também se pode encará-la como uma versão da tese defendida por Rawls em *A Theory of Justice (TJ, de agora em diante)*⁴ visto que Rawls considera agora essa tese incorrecta na medida em que é abrangente. Uma doutrina moral é abrangente, ou parcialmente abrangente, na terminologia de Rawls, se articula mais ou menos exactamente, todos, ou pelo menos alguns, valores e virtudes não políticos (*PL*, 13 e 175).

I

Segundo Sandel, a ideia liberal de

um eu dado prévio e independentemente dos seus objectivos e fins [...] não é capaz de dar sentido à nossa experiência moral [...] porque não consegue dar conta de certas obrigações morais e políticas que normalmente reconhecemos e até valorizamos. Entre estas incluem-se as obrigações de solidariedade, os deveres religiosos, e outros laços morais a que estamos sujeitos por razões que nada têm a ver com a escolha. (*DD*, 12-13)

Os liberais não podem admitir estas obrigações porque defendem que todas as obrigações têm de resultar de compromissos realizados livremente ou, então, que só se nos aplicam em virtude da nossa humanidade.

Qual é a objecção de Sandel? Os liberais não negam que os seres humanos têm sentimentos, que se encontram em várias relações com muitos outros seres humanos e que pertencem a várias comunidades humanas mais ou menos coesas, que muitas destas relações não são escolhidas, e que algumas delas são de tal natureza que não é possível anulá-las. Rawls diz que não só é uma «ilusão» acreditar que o liberalismo

pressupõe uma determinada concepção metafísica da pessoa; por exemplo, que a natureza essencial das pessoas é independente e anterior aos seus atributos contingentes, incluindo os seus objectivos e compromissos últimos, e mesmo as suas concepções do bem e do carácter como um todo (*PL*, 27),

mas também que as pessoas

⁴ Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

podem ter, e muitas vezes têm, num dado momento, afectos, devoções e lealdades das quais crêem não poder, de facto não conseguiriam nem deveriam, distanciar-se e avaliar objectivamente. Podem encarar como simplesmente impensável verem-se a si mesmas independentemente de certas convicções religiosas, filosóficas e morais, ou de certos vínculos e lealdades permanentes. (*PL*, 30-31)

Mas esta descrição dos nossos eus como eus onerados e situados é incompatível com o papel que a noção de posição original tem no argumento de Rawls a favor da concepção de justiça como equidade. Quando os liberais pensam acerca dos princípios de justiça que devem ser realizados na estrutura básica da sua sociedade, pretendem fazê-lo por detrás de um «véu da ignorância», isto é, pretendem distanciar-se de («verem-se a si mesmos independentemente de») quaisquer obrigações que resultem do facto de serem membros de uma família, grupo étnico ou religioso, classe social ou de outra associação qualquer, ou ainda que resultem dos seus principais objectivos, fins ou outros compromissos morais. Rawls sustenta simultaneamente que, por um lado, os princípios de justiça podem ser derivados de um conjunto restrito de premissas que nos estaria disponível se fôssemos eus não coagidos, e, por outro, que podemos em qualquer momento raciocinar para estabelecer «os princípios de justiça de acordo com as restrições de informação enumeradas.» (*PL*, 27) É isto que provoca a «ilusão» de que o liberalismo rawlsiano pressupõe a concepção de um eu independente dos seus vínculos e dos seus objectivos.

Mas como reconciliar a tese de que podemos em qualquer momento raciocinar como se fôssemos estes eus com a tese de que acreditamos que nos poderá ser impossível pensar acerca de nós próprios a não ser como onerados por vários compromissos para com ideais e pessoas? Talvez Rawls diga que a crença é falsa, que *não* é impossível distanciarmo-nos dos nossos vínculos e compromissos quando *construímos* a concepção de justiça. Tal como se pode resolver um problema de geometria com apenas régua e compasso, sabendo no entanto que existem vários instrumentos de medição, também se pode resolver um problema moral, ou, pelo menos, o problema de formular uma concepção de justiça para um Estado democrático moderno, ignorando tudo o que distingue os seres humanos uns dos outros, sabendo no entanto que têm estas características distintivas. Porém, quando nos *comprometemos* a nós próprios com uma concepção de justiça construída deste modo, fazemo-lo como seres humanos plenamente situados a partir do interior das nossas várias teorias abrangentes, pelo que Rawls fala agora de um «consenso de sobreposição.» (*PL*, Lição IV). Não sei se é verdade que se possam resolver problemas de justiça a partir de um ponto de vista univer-

salista e depois apoiar e viver de acordo com essas soluções. Sinto-me inclinada a pensar que podemos fazer isto até um certo ponto. Posso classificar os meus alunos de uma forma justa embora me sinta mais próxima de uns do que de outros; posso reconhecer a justiça de pagar impostos embora fazê-lo me impeça de gastar o meu dinheiro como gostaria. Mas a maioria de nós é incapaz de adoptar a perspectiva do olho de Deus quando nos parece que a sobrevivência dos nossos filhos, da nossa tribo ou do nosso país está em causa. De modo ainda mais geral, encontramos-nos perante dilemas morais que têm lugar precisamente porque nos vemos a nós próprios como membros de certas comunidades; será possível resolvê-los pondo de lado os compromissos que os suscitam?

Estas especulações psicológicas são, no entanto, bastante irrelevantes. Uma longa tradição de filósofos de renome tem-nos incitado a fazer um esforço para considerar as questões morais a partir de um ponto de vista imparcial e para universalizar as nossas máximas, e é precisamente isto que Sandel não aceita. Embora ele diga que a concepção liberal do eu não onerado «não é capaz de dar sentido à nossa experiência moral», o que é importante não é que os liberais escreveriam biografias ou autobiografias inadequadas; o que é importante é que o liberalismo «não consegue dar conta de certas obrigações morais e políticas que normalmente reconhecemos e até valorizamos», por outras palavras, os liberais vêem-se a eles mesmos (vêem-nos) como estando sujeitos a menos obrigações do que aquelas a que realmente estamos (*DD*, 13).

Assim, quando Robert E. Lee, um general do exército dos Estados Unidos e natural da Virgínia, escolheu oferecer os seus serviços à Confederação, na altura da deflagração da Guerra Civil, apesar de pessoalmente se opor à secessão e à escravatura, escolheu, segundo os comunitários, entre obrigações de lealdade em conflito. Os liberais, pelo contrário, ao não reconhecerem obrigações de lealdade, pensam que Lee quebrou o seu juramento de obediência ao exército devido a ter cedido a sentimentos mais fortes. Ou os liberais podem dizer que Lee estava enganado ao acreditar que tinha obrigações que realmente não tinha nem podia ter⁵. Mas não tem importância saber como Lee encarou o seu dilema. Sandel tem seguramente razão ao afirmar que os liberais rawlsianos não reconhecem, nem podem reconhecer, os deveres universais da lealdade. Rawls escreve: «[...] não é possível estar

⁵ O que Lee escreveu é o seguinte: «Tenho sido incapaz de me decidir a levantar a minha mão contra os meus familiares, os meus filhos, a minha casa [...] Se a União for dissolvida, e o governo derrubado, voltarei ao Estado onde nasci e partilharei as misérias do meu povo. A não ser em sua defesa, nunca mais desembainharei a minha espada.» (*DD*, 15)

sujeito a obrigações para com instituições injustas» mesmo se não se puder, digamos, emigrar com vista a evitar receber quaisquer benefícios de um governo injusto (*TJ*, 112). De modo ainda mais geral, Rawls tem dúvidas em relação à existência de uma «obrigação política tal como esta se aplica ao cidadão médio, em vez de, digamos, aos cidadãos que ocupam cargos públicos» porque «não é claro qual é o necessário acto vinculativo nem quem o realizou» (*TJ*, 113-114). Existe, no entanto, o que ele chama um dever natural de justiça, «de apoiar e agir de acordo com instituições justas» e «demais organizações sociais justas» (*TJ*, 115). Por muito que possam louvar a agonia de Lee, os liberais têm de concluir que Lee agiu mal. Os comunitários podem, evidentemente, chegar à mesma conclusão. Não há, tanto quanto sei, regras de prioridade que determinem qual das exigências das nossas várias comunidades é mais urgente em caso de conflito⁶.

Qual é então a diferença crucial entre liberais e comunitários quanto a esta questão? É a seguinte: os comunitários acreditam que temos obrigações para com as comunidades onde nascemos ou, em virtude da possibilidade de adopção multicultural, para com as comunidades onde fomos criados, simplesmente porque não seríamos as pessoas que somos se não fosse a educação proporcionada por estas comunidades. Estas obrigações podem entrar em conflito umas com as outras, ou com os deveres que temos simplesmente como seres humanos, ou com as obrigações que livremente adoptámos. Os liberais, por outro lado, só têm obrigações para com as comunidades onde foram criados se as tiverem escolhido livremente. De um modo mais sucinto, os comunitários defendem que temos uma obrigação de permanecer nas comunidades de origem, enquanto que para os liberais rawlsianos isso é uma

⁶ Sandel citou o caso de Robert E. Lee em defesa da sua tese de que os liberais não são capazes de apreciar o dilema moral de Lee porque não reconhecem que Lee esteja sujeito a obrigações de lealdade em conflito. Os liberais poderiam, evidentemente, responder que os comunitários não reconhecem que a justiça exige que Lee seja contra a escravatura e que, portanto, lute ao lado da União. Por outras palavras, os liberais podem argumentar que os comunitários não são capazes de apreciar o dilema moral de Lee porque não reconhecem obrigações de justiça e portanto são incapazes de encarar o dilema de Lee como um conflito entre os valores da justiça e da lealdade. A esta réplica dos liberais, para a qual Kate Abramson me chamou a atenção, os comunitários responderiam que são capazes de reconhecer obrigações de justiça, tal como, assim irei defender um pouco mais à frente, os liberais são capazes de reconhecer e apreciar obrigações de lealdade. A questão de saber se uma resposta deste género por parte dos comunitários seria bem sucedida só pode ser determinada apresentando os argumentos. Não prosseguirei esta linha de pensamento neste artigo; estou interessada, nesta parte do artigo, em mostrar que os liberais podem aceitar — e alguns liberais, de facto, aceitam — obrigações de lealdade.

questão de escolha. De facto, Rawls defende uma posição mais forte: o facto de permanecermos numa tal comunidade só prova que escolhemos permanecer nela se existir uma oportunidade real de deixarmos essa comunidade. Para Rawls, a liberdade de deixar a comunidade religiosa em que se nasceu é, portanto, um sinal característico de uma sociedade justa. Mas repare-se, isto é uma questão de direito e não de psicologia.

Quaisquer doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas ou morais que defendemos são também livremente aceites, politicamente falando [...] Não quero dizer com isto que o fazemos por um acto livre de escolha, independentemente, por assim dizer, de todos os compromissos, obrigações, vínculos e afectos anteriores. (PL, 221-222)

O liberalismo político não mede até que ponto somos quem somos em virtude dos nossos diversos compromissos e lealdades; em qualquer dos casos, é esta a sua posição no que diz respeito às diversas comunidades a que se pode pertencer para além do próprio país a que se pertence. Rawls distingue a liberdade ilimitada que temos para deixar a comunidade religiosa na qual fomos criados da liberdade mais limitada que temos para deixar o nosso país,

Pois normalmente deixar o nosso país é um passo muito sério: envolve deixar a sociedade e a cultura em que fomos criados, a sociedade e a cultura cuja linguagem usamos no discurso e no pensamento para nos exprimirmos e nos compreendermos a nós mesmos, os nossos objectivos, fins e valores; a sociedade e a cultura de cuja história, costumes e convenções dependemos para encontrar o nosso lugar no mundo social [...] Estes laços começam a moldar a nossa vida tão cedo e são normalmente tão fortes que o direito à emigração (devidamente qualificado) [...] não é suficiente para fazer com que a aceitação da autoridade (do governo) seja livre, politicamente falando, no sentido em que a liberdade de consciência é suficiente para que a aceitação da autoridade eclesiástica seja livre, politicamente falando. No entanto, no decurso da vida, podemos vir a aceitar livremente, como resultado da reflexão e do raciocínio, os ideais, princípios e critérios que especificam os nossos direitos e liberdades básicas, e, com efeito, conduzir e moderar o poder político a que estamos sujeitos. Este é o limite exterior da nossa liberdade. (PL, 222)

Parece-me que Rawls está a confundir liberdade psicológica com direitos jurídicos: a nossa capacidade, ou incapacidade, *emocional* para nos separarmos do nosso país — por que razão é ela, supostamente, mais difícil do que a separação da nossa comunidade religiosa ou do nosso grupo étnico? — é seguramente irrelevante para a questão *política* de saber se deve haver um direito ilimitado à emigração (Rawls parece ter dúvidas quanto a isso; por

que razão é o direito à emigração «devidamente qualificado», enquanto que o direito de mudar de comunidade religiosa é absoluto?) Por último, temos o facto óbvio de que o patriotismo não pode ser legislado; o patriotismo, se é uma virtude, é uma virtude moral; para os liberais, só é uma virtude numa sociedade justa ou quase justa, pois só os princípios condutores de tal sociedade podem ser livremente aceites. A disputa entre Rawls e Sandel não parece ser, como diz Rawls, metafísica, mas sim política.

Ou será talvez uma disputa moral? Não nos esqueçamos que Rawls está interessado em oferecer uma teoria política *restrita*. Dizer que não temos obrigações de lealdade para com, digamos, as nossas comunidades religiosas, os nossos sindicatos ou organizações profissionais, ou para com os nossos amigos, é dizer apenas que o Estado numa sociedade justa não nos pode castigar se preferirmos ser desleais. De facto (voltarei a este problema mais tarde), Rawls vai um pouco mais longe: este facto — de que ser membro de uma comunidade é um acto voluntário — é um facto que deveria ser *ensinado* a todos os cidadãos. Mas Rawls também acredita que cada cidadão tem uma visão abrangente do mundo mais ou menos bem desenvolvida, e esta visão pode muito bem considerar a lealdade em geral, ou para com um grupo específico, uma virtude importante, dando grande valor aos respectivos deveres. Tudo o que se exige de uma teoria abrangente é que dê conta de uma forma coerente dos «principais aspectos religiosos, filosóficos e morais da vida humana» e que estabeleça prioridades e organize os valores de tal modo «que sejam compatíveis entre si e expressem uma visão inteligível do mundo»; para além disto, uma doutrina abrangente razoável «pertence a, ou continua uma, tradição de pensamento e doutrina.» (PL, 59) Finalmente, e da maior importância, todas as doutrinas abrangentes razoáveis

apoiam uma concepção política de justiça que subscreve uma sociedade democrática constitucional cujos princípios, ideais e critérios satisfazem o critério de reciprocidade [...] as doutrinas abrangentes que não apoiam tal sociedade democrática não são razoáveis⁷.

Por outras palavras, os partidários das doutrinas razoáveis serão tolerantes para com os partidários de outras doutrinas abrangentes razoáveis. Mas não é isso perfeitamente compatível com a atribuição de grande valor à lealdade

⁷ John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review*, v. 64, n.º 3, pp. 765-807 (Verão de 1997), pág. 801. De agora em diante, este artigo será citado como *PR*. Agradeço a John Rawls por me ter chamado a atenção para este artigo.

como uma virtude? Para que a crítica comunitária tenha alguma relevância, tem de defender uma ou outra ou ambas das seguintes teses:

- a) Nenhuma teoria abrangente que seja «razoável» no sentido de Rawls consegue justificar a lealdade.
- b) O patriotismo é uma virtude *moral*; temos obrigações perante o nosso país, seja ou não justo ou quase justo.

Considere-se a primeira tese. A filosofia moral de Kant é uma doutrina abrangente razoável⁸ e os filósofos tendem a citá-la como um exemplo acabado de uma teoria que não consegue explicar, ou mesmo admitir, a existência de relações pessoais especiais e das obrigações por elas suscitadas. Mas isto entra em flagrante contradição com a discussão de Kant acerca da amizade tanto na *Metafísica da Moral* como nas *Lições de Ética*. Kant fala de um ideal de «igualdade de amor e de respeito mútuo», e de um «dever de amizade», isto é, um dever de nos esforçarmos por alcançar a amizade, ainda que o ideal nunca venha a ser perfeitamente realizado⁹. Kant distingue este tipo de amizade da «amizade moral», que caracteriza como

a plena confiança entre duas pessoas para revelarem uma à outra os seus sentimentos e pensamentos mais íntimos, na condição de estas confidências serem consistentes com o respeito mútuo;

acerca deste tipo de amizade, Kant diz que existe não apenas como um ideal, mas «por toda a parte, na sua verdadeira essência»¹⁰. Uma mera amizade moral fica aquém do máximo de amor mútuo, mas atinge o respeito mútuo. O dever de fazer e manter amizades é, para Kant, um dever universal; dele se seguem determinadas obrigações de lealdade para com determinados amigos, como, por exemplo, a de não trair a sua confiança. Também existe, para Kant, um dever universal de procurar estabelecer um Estado cuja «constituição se conforme plenamente com os princípios de Direito»¹¹. Tanto quanto sei, Kant não considera o caso de associações ou comunidades particulares diferentes do Estado. No entanto, o tipo de raciocínio que está por detrás da sua exigência de que temos o dever de fazer amizades pode também ser alargado a outras formas de associação.

⁸ Veja-se a nota na pág. 135 de *PL* que identifica os liberalismos de Kant e Mill como doutrinas abrangentes que promovem instituições democráticas.

⁹ Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals* (Introdução, tradução e notas de Mary Gregor). Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pág. 261 (Ak. 470).

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 263. (Ak. 472).

¹¹ *Op. cit.*, pág. 129 (Ak. 318).

Christine Korsgaard fez notar que, para Kant, as relações pessoais, longe de serem incompatíveis com as relações morais, constituem o melhor exemplo destas.

Trata-se da diferença entre as exigências morais absolutas, que temos de respeitar para que as relações humanas sejam minimamente aceitáveis, e o espaço mais vasto da virtude em sentido positivo [...] As amizades são realizações morais humanas boas em si mesmas e atestam a virtude dos que as conservam¹².

Por outras palavras, precisamos de amigos para sermos tão completamente morais tanto quanto seja humanamente possível. Analogamente, os comunitários afirmam que temos de viver e de nos conceber a nós próprios como membros de comunidades. Tanto da concepção de nós próprios como membros de uma certa comunidade ou como da concepção de nós próprios como amigos de certas pessoas se irão seguir consequências normativas. De facto, nós nascemos em certas comunidades e escolhemos outras; as nossas concepções de nós mesmos podem mudar ao longo do tempo, como resposta à reflexão que pode, ou não, ser provocada por conflitos. Segundo Korsgaard, a descoberta importante do comunitarismo não é a de que temos de pertencer a uma comunidade particular, mas a de que temos de pertencer a alguma comunidade, temos de ter uma certa concepção daquilo a que chama as nossas identidades práticas. «Mas», chama a atenção,

esta razão para aceitarmos as nossas identidades práticas não é uma razão que resulte de uma dessas identidades práticas particulares. É uma razão que resulta da nossa própria humanidade, da identidade de cada um apenas enquanto ser humano, um animal reflexivo que precisa de razões para agir e para viver. E, portanto, só é uma razão de que dispomos se concebermos a nossa humanidade como uma forma de identidade prática e normativa, isto é, se dermos valor a nós próprios como seres humanos¹³.

Creio que o que foi dito é suficiente para mostrar que é simplesmente falso que a doutrina kantiana ou outras doutrinas abrangentes do mesmo tipo não possam justificar as obrigações de lealdade. Analogamente, pode defender-se — como fez Bernard Williams¹⁴ — que precisamos de projectos, compromissos para com objectivos que dêem forma e propósito às nossas vidas;

¹² Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pág. 194.

¹³ Korsgaard, Christine M., *et al.*, *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pág. 121.

¹⁴ Williams, Bernard, «Persons, Character and Morality», no seu livro *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, cap. 1.

é devido ao facto de as nossas identidades práticas envolverem os nossos projectos que Kant pode dizer que tratar outro ser humano como um fim é tornar nossos os *seus* fins. Mas isto é um aparte; a afirmação relevante de momento é a de que os liberais abrangentes podem justificar a lealdade a comunidades particulares.

Mas, podem responder os comunitários, estas doutrinas têm de insistir que, em caso de conflito, as obrigações universais se sobrepõem às obrigações particulares, enquanto que nós, comunitários, achamos que é ao contrário. De que maneira, perguntam-se os comunitários, podem os liberais defender que a lealdade ao grupo particular a que se pertence é consistente com a decisão de a pôr de lado quando estão em causa questões de justiça? De facto, uma das maneiras pela qual Sandel explica o que quer dizer ao afirmar que a concepção liberal do eu é demasiado limitada clarifica a minha posição. Sandel argumenta da seguinte maneira: dado o limitado conjunto de suposições na base do qual os liberais rawlsianos constroem a sua concepção de justiça, não lhes é possível fazer uma distinção entre os seus concidadãos menos favorecidos e outros cidadãos menos favorecidos. Isto é, escreve Sandel, se os igualitários defendem

que os direitos sociais e económicos são justificados como uma questão de igual respeito pelas pessoas, fica o problema de saber por que motivo *estas* pessoas, que por acaso vivem no meu país, me dizem mais respeito do que as outras. Basear o argumento moral a favor da previdência social na ideia do respeito pelas pessoas *qua* pessoas põe o argumento moral a favor da previdência social ao mesmo nível do argumento a favor da ajuda externa — um dever que devemos aos estrangeiros, com os quais partilhamos a mesma humanidade, mas possivelmente apenas isso. Dada a sua concepção da pessoa, é pouco claro de que modo pode o liberalismo defender as fronteiras particulares de interesse que a sua ética de partilha tem de pressupor. (*DD*, 7)

Sandel tem toda a razão em afirmar que os liberais não podem levar as fronteiras nacionais tão moralmente a sério como os comunitários, tal como foi indicado acima relativamente à discussão do caso de Robert E. Lee. Nesse caso, para os cidadãos individuais, ainda que talvez não para os representantes eleitos e nomeados, o argumento moral a favor da ajuda externa pode de facto ser tão forte como o argumento a favor da previdência social. O liberalismo não pode defender, nem a sua «ética de partilha» o pressupõe, ao contrário de Sandel, que as fronteiras do interesse coincidem com as fronteiras nacionais¹⁵. O que acaba de ser dito, bem como o que disse a

¹⁵ Rawls é responsável por ter criado a impressão contrária. Constrói a sua concepção de justiça como equidade para uma sociedade fechada (uma sociedade na qual se

respeito do caso de Robert E. Lee, mostra que os liberais não apoiam uma concepção do patriotismo tão robusta como os comunitários. Da mesma maneira, a sua adesão às diferentes espécies de lealdade para com as várias comunidades a que se pertence, inclusivamente para com os amigos, é bastante moderada. Na construção da doutrina política do liberalismo político não só é necessário pôr de lado todas as exigências das comunidades nas quais se cresceu, mas uma vez que qualquer doutrina abrangente razoável inclui o liberalismo político, digamos, nos moldes da justiça como equidade, o compromisso para com a justiça, ou o compromisso para com a humanidade, tem de ser posto acima de quaisquer compromissos para com as comunidades de menor dimensão¹⁶. Na sua discussão acerca do ideal do consenso de sobreposição, Rawls afirma repetidamente que

os valores políticos prevalecem normalmente sobre quaisquer outros valores que se lhe oponham, pelo menos nas condições razoavelmente favoráveis que tornam possível uma democracia constitucional. (*PL*, 155)

Nessas circunstâncias, e apenas nelas, o patriotismo é apenas o compromisso para com os valores políticos do próprio país. Em resumo, ainda que pelo menos algumas doutrinas abrangentes razoáveis possam justificar o dever de lealdade, é, no melhor dos casos, pouco claro se essas doutrinas podem justificar um patriotismo incondicional. O liberalismo político de Rawls, como doutrina independente, aceita as obrigações do patriotismo apenas em sociedades justas ou quase justas.

II

Passo agora à segunda disputa entre o liberalismo político e o comunitarismo. Neste caso, o repto parte de Rawls, que define uma comunidade

entra apenas pelo nascimento e se sai apenas pela morte), porque, diz, «isso nos permite focar certas questões principais sem ter em conta detalhes que nos distraiam.» (*PL*, 12) Expliquei noutro lugar por que motivo esta suposição e, de modo mais geral, a tendência de Rawls para falar de «cidadãos» em vez de pessoas me parecem um pouco preocupantes. Veja-se «Why not a feminist theory of justice?» in Nussbaum, Martha e Glover, Jonathan, *Women, Culture and Development: A study of Human Capabilities*. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 298-331.

¹⁶ Identificar, como acabei de fazer, um compromisso para com a justiça com um compromisso para com a humanidade sai fora da linguagem do liberalismo político rawlsiano; está mais próximo dos de Kant ou de Korsgaard. Como se indica na nota anterior, Rawls fala apenas de cidadãos. Como irá ficar claro na segunda parte do ensaio, esta diferença de terminologia não é trivial; distingue o liberalismo político de uma doutrina mais abrangente.

como uma associação unida por uma doutrina abrangente, ou por uma concepção abrangente do bem (*PL*, 40n, 146n). Dado que uma sociedade liberal promove uma pluralidade de doutrinas abrangentes, não pode ela mesma ser uma comunidade: não pode estar unida por uma concepção abrangente do bem. Mas não será isso que de facto se passa? Não será viver e florescer numa sociedade democrática justa um bem apreciado por cada cidadão individualmente? E não será a própria finalidade de garantir a justiça política, fundando e conservando instituições justas, um bem comum partilhado? É claro que sim. Mais do que isso, reconhece Rawls,

o objectivo da justiça política pode estar entre os fins mais básicos dos cidadãos, mediante os quais expressam o tipo de pessoa que querem ser. (*PL*, 202)

Mas, insiste sempre, estes bens são bens políticos, ainda que para algumas pessoas também façam parte da sua doutrina abrangente. Pelo contrário, como observei na minha introdução, o comunitarismo, ou, em todo o caso, uma das suas versões a que Rawls chama «humanismo cívico» e que atribui a Charles Taylor (*LP*, 206n), caracteriza-se, segundo Rawls, pela perspectiva de que

o homem é um animal social, e mesmo político, cuja natureza essencial só é plenamente realizada numa sociedade democrática na qual exista uma participação generalizada e activa na vida política. A participação não é encorajada como uma condição necessária para a protecção das liberdades básicas da cidadania democrática, nem é em si mesma um tipo de bem entre outros, independentemente da importância que possa ter para muitas pessoas. Pelo contrário, tomar parte na política democrática é visto como o *locus* privilegiado da vida boa. (*LP*, 206)

Rawls rejeita esta perspectiva:

Do ponto de vista do liberalismo político, a objecção a esta doutrina abrangente é a mesma que se põe a todas as outras doutrinas abrangentes [...] (*ibid.*)

A objecção é a de que

um consenso permanente acerca de uma abrangente doutrina religiosa, filosófica ou moral só pode ser mantido pelo uso opressivo do poder do Estado. (*PL*, 37)

Isto é evidente no caso de doutrinas que afirmam a legitimidade do uso do poder do Estado para eliminar dissidentes. Mas como Rawls mostrou

[...] se, por hipótese, viesse a existir uma sociedade na qual toda a gente apoiasse uma doutrina liberal razoável, não poderia durar muito tempo. (*PL*, 37n)

Surgiriam inevitavelmente outras doutrinas abrangentes razoáveis que teriam de ser toleradas e que acabariam por florescer. Mas outras doutrinas políticas, doutrinas incompatíveis com o liberalismo político, também poderão surgir. Poderão ser doutrinas intolerantes, ou poderão, como o libertarismo, opor-se apenas ao segundo princípio de justiça¹⁷. Não tem Rawls de admitir que uma sociedade na qual toda a gente apoie o liberalismo político também só pode ser «mantida pelo uso opressivo do poder do Estado»?

Quando os liberais pensam acerca da justiça, são já membros adultos de uma sociedade democrática. Usam uma linguagem, e isso significa que pensam numa linguagem que se desenvolveu nessa sociedade, uma linguagem que carrega consigo certos significados. Por exemplo, para fazer uso de uma observação de Sandel, eles compreendem o termo «liberdade» no sentido liberal em vez de no sentido republicano, como «a nossa capacidade de escolher os nossos objectivos» e não como «a partilha de autogoverno» (*DD*, 5). Da mesma maneira, não pensamos acerca de questões políticas numa linguagem que seja neutra relativamente aos compromissos pessoais mais gerais de natureza moral, religiosa ou, talvez, profissional. O uso de Rawls da expressão «razoável» é um exemplo disso. Após ter explicado que uma sociedade liberal tolera uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, pergunta-se de que modo lhe é possível fazer planos, estabelecer prioridades entre os valores e chegar a decisões. A resposta é que essa sociedade irá adoptar «directrizes de investigação» que limitam os tipos de razões que se podem apresentar na discussão de questões de importância pública

às crenças gerais actualmente aceites e às formas de raciocínio do senso comum e aos métodos e conclusões da ciência quando estas não são controversas. (*PL*, 224)

Esta é claramente uma noção liberal ou iluminista de razoabilidade.

Em resumo, antes de ser possível reflectirmos acerca de questões de justiça, antes de ser possível preocuparmo-nos, por exemplo, se temos liber-

¹⁷ Este princípio diz que «as desigualdades sociais e económicas têm de satisfazer duas condições: em primeiro lugar, têm de estar relacionadas com posições e cargos abertos a todos sob condições de uma justa igualdade de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de resultar no maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade» (*PL*, 6 e noutras passagens tanto na *TJ* como no *PL*).

dade de consciência, bem como as liberdades de expressão e associação associadas, se devemos conceder estas liberdades a outros ou que significado têm estas liberdades, temos já de ser membros de uma sociedade. Embora seja possível, ao pensar sobre a justiça, pôr de lado as obrigações resultantes dos vínculos pessoais a pessoas ou grupos específicos dentro da sociedade, ou da adesão a uma doutrina abrangente, não é possível pensar em termos neutros. O que se considera suposições admissíveis e formas aceitáveis de raciocínio, os significados que se dão a certos termos ostensivamente não morais e os juízos ponderados que se trazem para o empreendimento no seu conjunto, irão determinar o conteúdo dos princípios de justiça construídos. Quer se queira, quer não, o eu é sempre um eu onerado ou situado, mas isso não significa que esse eu não possa defender princípios de justiça liberais. Pois se esses eus forem razoáveis no sentido de Rawls, acreditarão que existe mais do que uma doutrina abrangente razoável, pelo que serão tolerantes para com doutrinas abrangentes razoáveis alternativas. Isso significa que as doutrinas abrangentes razoáveis que essas pessoas defendem serão, pelo menos, compatíveis com e, muito provavelmente, partidárias da, liberdade de consciência¹⁸.

Mas pessoas razoáveis podem discordar sobre que doutrinas são razoáveis. Pessoas razoáveis podem discordar, por exemplo, sobre o problema de saber até que ponto ensinar às crianças os direitos de que gozam numa sociedade liberal irá pôr em causa a sua disposição para viver em certas comunidades religiosas, que sigam um modo de vida aparentemente bastante limitado de um ponto de vista secular. Pessoas razoáveis podem discordar sobre se o ensino do respeito por uma pluralidade de perspectivas razoáveis irá levar ao relativismo e ao cepticismo, ou se irá inculcar uma atitude saudável de humildade e de falibilismo. Rawls considera os problemas levantados por *Wisconsin vs. Yoder* de um modo bastante abstracto¹⁹. Um casal membro da Antiga Ordem Amish opôs-se a uma lei do estado de Wisconsin que exigia que os seus filhos frequentassem a escola até aos 16 anos e reclamaram o direito de concluir a educação dos seus filhos no final do 8.º ano do ensino básico. Os pais alegaram que, de outro modo, se estaria a violar a sua liberdade religiosa e a pôr em causa o seu modo de vida. Rawls acredita que liberais abrangentes como Kant e Mill exigiriam que as crianças fossem

¹⁸ Como diz Rawls, «Para concluir: as pessoas razoáveis vêem que os fardos do juízo colocam limites ao que pode ser razoavelmente justificado aos outros e, portanto, aprovam uma certa forma de liberdade de consciência ou de liberdade de pensamento. Não é razoável usar o poder político, caso o possuíssemos, ou partilhá-lo com outros de modo a reprimir posições abrangentes que não são não razoáveis.» (*PL*, 61)

¹⁹ 406 US. 205 (1972)

educadas de modo a promover a individualidade e a autonomia, valores claramente em conflito com o modo de vida da Antiga Ordem Amish. Pelo contrário, o liberalismo político exige apenas que as crianças conheçam os seus direitos constitucionais, que sejam preparadas para serem membros auto-suficientes da sociedade e que adquiram as virtudes políticas próprias dos cidadãos numa democracia. Rawls reconhece que, como resultado deste ensino, as crianças possam vir a preferir o liberalismo, i.e., a abandonar o modo de vida Amish, mas minimiza a gravidade do problema:

É possível que tenham de ser aceites, muitas vezes com pesar, as consequências inevitáveis da aplicação de exigências razoáveis na educação das crianças. (LP, 200)

Amy Gutman chamou a atenção para o facto de os efeitos práticos do ensino do liberalismo político serem idênticos aos do ensino do liberalismo como doutrina abrangente. De facto, de modo a evitar tanto o cepticismo como o dogmatismo, a educação cívica num Estado democrático tem de abranger a reflexão acerca de princípios democráticos e de perspectivas políticas rivais. No entanto, Amy Gutman observa que a reflexão política não é claramente separável da reflexão acerca do nosso próprio modo de vida, e ensinar as crianças a reflectir sobre os problemas de justiça social ensina-lhes que é possível virem a discordar dos seus pais, dos seus professores e doutras figuras de autoridade sem deixarem de ser razoáveis. Por outras palavras, não podemos ensinar às nossas crianças as virtudes exigidas aos cidadãos de uma sociedade democrática liberal sem lhes ensinar a ter um certo grau de independência e de autonomia²⁰. Num Estado democrático liberal, faz ela notar, a educação pública acaba por ser

o único, mais poderoso e legítimo meio de um governo ensinar o respeito pelo desacordo político razoável [...] O ensino da tolerância, do respeito mútuo e da capacidade de decisão [...] promove o mais possível o alargamento da diversidade social que é consistente com a busca permanente da justiça democrática liberal. Esta mesma educação cívica também promove a individualidade e a autonomia, tanto quanto esta possa ser promovida por uma forma de autoridade educativa pública²¹.

Precisamente por esta razão, a educação cívica será encarada como opressiva pelos pais que subscrevam modos de vida que não valorizem a autonomia

²⁰ Amy Gutman, «Civic Education and Social Diversity», *Ethics*, vol. 105, N.º 3 (Abril, 1995), pp. 557-579.

²¹ *Op. cit.*, pág. 579.

e a individualidade. Por outras palavras, Rawls não tem razão ao acreditar que estes valores não seriam ensinados se a filosofia pública se restringisse ao liberalismo político; na prática, o liberalismo político é tão opressivo para os não-liberais como qualquer outro tipo de liberalismo mais abrangente. Haverá então alguma diferença entre os liberalismos político e abrangente? O liberalismo abrangente, embora envolva alguns valores morais não-políticos (é isso que o torna abrangente), é uma doutrina parcial que pode ser completada de muitas maneiras, tanto do ponto de vista secular como religioso; cada um dos modos de articulação deve ser respeitado pelos partidários dos respectivos pontos de vista, ainda que cada indivíduo se sinta mais identificado e tenha um compromisso maior para com o seu modo de articulação específico. É possível que Rawls acredite, como eu penso que acredita, que um liberalismo meramente político tem a vantagem de ser compatível com algumas formas de religião dogmáticas ao contrário de um liberalismo abrangente. Mas ambas as formas de liberalismo toleram comunidades dogmáticas que sejam suficientemente pequenas e isoladas para não constituírem uma ameaça credível, pois proibi-las ou persegui-las seria pôr em causa o compromisso liberal fundamental para com a liberdade de consciência. No entanto, ambas as formas de liberalismo terão a preocupação de limitar o crescimento destas comunidades e estarão prontos a reprimi-las caso isso seja considerado necessário para a preservação do liberalismo. Finalmente, os liberais dos dois tipos estão dispostos a pôr de lado as sensibilidades religiosas e morais dos pais quando se trata de educar os futuros cidadãos do Estado democrático liberal. Onde reside então a diferença?

Quando os liberais tentam justificar as suas práticas educativas «opressivas» (ou, no caso dos libertários, as suas políticas fiscais «opressivas»), os liberais políticos só podem fazer apelo à concepção pública de justiça — mas é precisamente essa concepção (ou algumas partes dela) que é rejeitada por aqueles que criticam essas políticas educativas (ou fiscais). Os liberais abrangentes podem, pelo contrário, fazer apelo a alguns valores não políticos, não apenas aos valores controversos da individualidade e da autonomia, mas à nossa humanidade comum e a quaisquer valores que possam partilhar com um determinado interlocutor. Recentemente, Rawls chamou a atenção para o facto de os liberais políticos poderem fazer apelo às suas próprias doutrinas abrangentes e até mesmo, para fins argumentativos, aos diferentes valores dos seus interlocutores, na medida em que se pronunciem na qualidade de cidadãos (chama a isso a «cultura de fundo») (*PR*, 768). Só no «fórum político público», nomeadamente quando se pronunciam na qualidade de juízes, de representantes do Estado (tanto do poder executivo como do legislativo) ou de candidatos a cargos públicos falando acerca de questões «essencialmente constitucionais de matérias de justiça básica» é que os liberais políticos são obrigados a apelar apenas à «razão pública» cujo con-

teúdo é especificado por uma «família de concepções políticas de justiça» (PR, 767). Rawls diz ainda:

Participar na razão pública é fazer apelo a uma destas concepções políticas — aos seus ideais, princípios, critérios e valores — no debate de questões políticas fundamentais. Esta exigência permite-nos, apesar de tudo, introduzir em qualquer momento da discussão política a nossa doutrina abrangente, religiosa ou não, na condição de que, na devida altura, apresentemos razões públicas apropriadas para apoiar os princípios e as políticas que, por hipótese, a nossa doutrina abrangente apoia. (PR, 776)

Rawls confirma, portanto, claramente a minha suspeita de que os liberais abrangentes têm à sua disposição mais meios argumentativos do que os liberais políticos, uma vez que para estes o seu uso é sempre temporário²².

Ainda que seja possível encarar um argumento como coercivo — certos argumentos foram encarados dessa maneira pelos membros da Antiga Ordem Amish —, a questão não está na argumentação, mas na coerção. Parece-me simplesmente falso que uma sociedade que subscreva o liberalismo enquanto doutrina abrangente seja *mais* opressiva que uma sociedade que o subscreva enquanto liberalismo político, para não falar da hipótese de que este não possa nunca vir a ser opressivo. Ambos podem ter de usar o seu poder coercivo contra os partidários do que Rawls chama perspectivas abrangentes não razoáveis. Mas uma vez que qualquer tipo de coerção é claramente uma afronta para a dignidade dos que a ela são sujeitos, um liberalismo que justifique, com base na dignidade humana, questões como a liberdade de consciência e liberdades associadas, bem como princípios de justiça económica e de igualdade social, em resumo, um liberalismo parcialmente abrangente, terá mais relutância em usar a coerção e não ao contrário.

É interessante que os comunitários (tomo uma vez mais Sandel como exemplo) negam que o Estado comunitário tenha de ser coercivo, ou mais coercivo do que um Estado liberal; tudo depende do tipo de comunitarismo que se defende. O tipo de comunitarismo a que Sandel chama republicanismo, e que considera adequado para os Estados Unidos, pressupõe, por um lado, que todos os cidadãos são capazes de adquirir as virtudes cívicas necessárias para o autogoverno e, por outro, que as virtudes cívicas podem, e têm, de ser ensinadas. Esta tarefa, reconhece, «acentua os perigos da política republicana e aumenta o risco de coerção.» (DD, 319) Felizmente, a experiência americana sugere que a república democrática pode apoiar muitas

²² «The Idea of Public Reason Revisited» lança uma luz considerável no pensamento recente de Rawls. De maneira a tornar clara a ideia de razão pública, Rawls discute várias questões políticas polémicas; apesar do seu interesse inegável, analisá-las mais de perto afastar-nos-ia do tema deste artigo.

instituições (será que Sandel tem em mente associações?) que, independentemente dos seus vários objectivos, enquanto

instrumentos da educação cívica, inculcam o hábito de participar na coisa pública. E, no entanto, dada a sua multiplicidade, evitam que a vida pública se dissolva num todo indiferenciado. (*DD*, 321)

A descrição de Sandel de uma sociedade democrática comunitária parece aproximar-se perigosamente de uma sociedade liberal. Em qualquer dos casos, defende que o que a objecção de Rawls tem de verdadeiro consiste apenas no facto de que

atribuir um papel à comunidade política na formação do carácter dos seus cidadãos é conceder a possibilidade de más comunidades virem a formar maus caracteres. (*DD* 321)

Mas isso é conceder simultaneamente de mais e de menos. De menos, porque Rawls não se preocupa apenas com comunidades más, como é o caso das comunidades racistas. De mais, porque os liberais políticos também concedem que a sociedade tem «um papel na formação dos caracteres dos seus cidadãos». O Estado liberal, através das suas políticas e instituições, particularmente através das suas escolas, não pode evitar favorecer certas doutrinas abrangentes, certos modos de vida, em detrimento de outros, que desencoraja. Rawls conclui que «é inútil tentar contrariar estes efeitos e influências» (*PL*, 193). Mas não é inútil preocuparmo-nos com eles. As fronteiras do eu são permeáveis, pelo que se devem impor limites à comunidade. Os comunitários têm razão em defender que qualquer país tem uma filosofia pública; os liberais têm razão em querer limitar essa filosofia pública, reduzindo-a a uma doutrina parcial destinada a ser completada pelos indivíduos de muitas maneiras diferentes. Essa restrição constituirá uma protecção das nossas liberdades, tornando menos provável que a filosofia pública contradiga as nossas convicções privadas mais profundas. Essa restrição irá diminuir as ocasiões em que as nossas obrigações de lealdade entram em conflito. Finalmente, a existência de uma grande variedade de pontos de vista permite o debate activo e inteligente das questões públicas. Uma vez mais, os comunitários têm razão em sublinhar a importância da nossa pertença a várias comunidades para a nossa concepção de nós próprios e têm razão em defender que alguns liberais não reconhecem quaisquer obrigações de lealdade. Sandel cita Montesquieu: «Antes de ser francês, sou um homem, ou melhor... sou necessariamente um homem, enquanto que sou francês apenas por acaso.» (*DD*, 342) Mas Montesquieu engana-se ao concluir que «Se os homens fossem plenamente virtuosos, não teriam amigos.» (*Ibid.*) Vimos que o liberalismo dispõe de meios para valorizar a amizade e a pertença a comunidades, bem como para reconhecer a lealdade como uma

virtude. No entanto, em caso de conflito entre deveres de lealdade, os liberais defendem que as exigências da justiça se sobrepõem (ou, pelo menos, deviam sobrepor-se) a qualquer outra. Pelo contrário, Sandel escreve:

A ética cosmopolita é incorrecta, não por afirmar que temos certas obrigações para com a humanidade no seu conjunto, mas antes por insistir que as comunidades mais universais em que habitamos devem sempre ter precedência sobre as mais particulares. (*DD*, 343)

Mas os liberais políticos não afirmam que a comunidade mais inclusiva deva sempre ter precedência; é a justiça e não a capacidade de inclusão que está em questão. Assim, os liberais afirmam que Lee deveria ter combatido pelo Norte, não por querer manter a União (a comunidade mais inclusiva) mas por ser contra a escravatura²³.

Sugeri repetidamente que um liberalismo abrangente, não uma doutrina que abarcasse todos os problemas filosóficos, religiosos e morais, mas uma doutrina que fundamentasse uma concepção liberal de justiça em algo como a noção kantiana da dignidade humana, seria preferível ao liberalismo político exíguo que Rawls defende no livro com o mesmo título. Para concluir, quero dizer algo em defesa desta posição. É precisamente por partilhar a preocupação de Rawls em diminuir o uso opressivo do poder do Estado que pretendo fazer referência em cada argumento político aos modos pelos quais nós, e os nossos pensamentos, estamos profundamente situados e inevitavelmente sujeitos a preconceitos. É precisamente porque é muito importante que a coerção seja encarada como um mal que pretendo fazer apelo à dignidade humana como valor fundamental. Há um outro argumento: leva-nos de volta a outra questão política contemporânea muito polémica. Sandel sustentou que os liberais não podem defender eficazmente as preocupações igualitárias. Tendo em conta o facto de que parece altamente improvável que se consiga alcançar nos Estados Unidos, neste momento, um consenso de sobreposição a favor do princípio da diferença de Rawls, a crítica de Sandel parece ser embaraçosamente verdadeira²⁴. Sandel sugeriu que os liberais poderiam defender um princípio económico igualitário fazendo apelo à dignidade humana; a sua objecção quanto a essa opção foi a de que ela não permite dar suficiente valor às fronteiras nacionais. Mas há boas razões,

²³ Os liberais abrangentes diriam que ser contra a escravatura é adoptar o ponto de vista da humanidade e podem acrescentar que a humanidade é a comunidade mais inclusiva. Mas não precisam de o dizer; para mim, não é claro se se pode dizer que a humanidade é uma comunidade, ou se é algo de natureza menos homogénea. Apesar disso, podemos aspirar e procurar torná-la uma comunidade.

²⁴ Acerca do princípio da diferença, veja-se a nota 14. Um consenso de sobreposição existe quando as pessoas apoiam uma concepção política de justiça, digamos, a justiça como equidade, com base nas suas várias doutrinas abrangentes, não por razões de prudência mas morais (veja-se *PL*, Lição IV).

tanto de prudência como morais, para não dar tanto valor às fronteiras nacionais como temos vindo a dar, o que é bastante diferente de dizer que não lhe devemos dar qualquer valor. Este é um tópico que não poderei tratar aqui. Uma vez mais, sinto-me inclinada a defender um liberalismo abrangente.

Quer isso dizer que defendo o comunitarismo? Sim e não. Sim, creio que qualquer país precisa de uma filosofia pública; até o liberalismo político é uma filosofia pública. Sim, creio que o liberalismo político é inadequado como filosofia pública pelas razões que apresentei, bem como por algumas outras. Mas não, não penso que as comunidades e as fronteiras nacionais sejam tão importantes como os comunitários têm tendência para sugerir; e não, apesar de pertencermos necessariamente a uma certa comunidade, não penso que seja necessário ficar preso para sempre àquelas em que por acaso nascemos. Finalmente, Sandel não aceitaria muito bem os liberais abrangentes como seus pares — eles são liberais, no fim de contas. Nem os liberais abrangentes se vêem a si próprios como comunitários; somos, no fim de contas, liberais, nem bestas nem deuses, dependemos da companhia uns dos outros, protegemos as nossas fronteiras; nas palavras de Emerson, somos áureas impossibilidades²⁵.

Tradução de Ana Cristina Domingues
e Miguel Fonseca

Ruth Anna Putnam
Philosophy Dept.
Wellesley College
Wellesley MA, 02181, USA
rputnam@wellesley.edu

²⁵ Emerson, Ralph Waldo, «Experience» in *Essays, Second Series*.