



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**VALDY JOSÉ DE GODOY JUNIOR**

**O COMUNITARISMO DE MICHAEL WALZER E AS INTERFACES COM A  
EDUCAÇÃO**

**PORTO ALEGRE**

**2013**

**VALDY JOSÉ DE GODOY JUNIOR**

**O COMUNITARISMO DE MICHAEL WALZER E AS INTERFACES COM A  
EDUCAÇÃO**

Tese de Doutorado apresentado ao programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rosa Maria Filippozzi Martini

Linha de Pesquisa: O Sujeito da Educação:  
conhecimento, linguagem e contextos

PORTO ALEGRE

2013

### CIP - Catalogação na Publicação

Godoy Junior, Valdy José de

O comunitarismo de Michael Walzer e as interfaces  
com a educação / Valdy José de Godoy Junior. -- 2013.  
300 f.

Orientadora: Rosa Maria Filippozzi Martini.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-  
Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2013.

1. Educação. 2. Filosofia. 3. Comunitarismo. 4.  
Michael Walzer. I. Martini, Rosa Maria Filippozzi,  
orient. II. Título.

**VALDY JOSÉ DE GODOY JUNIOR**

**O COMUNITARISMO DE MICHAEL WALZER E AS INTERFACES COM A  
EDUCAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação.

Aprovado em \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Rosa Maria Filippozzi Martini – Orientadora (UFRGS)

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Gisele Guimarães Cittadino (PUC-Rio)

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Suzana Guerra Albornoz (FURG)

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Carmen Lúcia Bezerra Machado (UFRGS)

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Naira Lisboa Franzoi (UFRGS)

*Aos meus avós Ponciano e Edelvira;  
Saturnino e Manoela; e também aos que  
vieram antes e depois deles.*

## Agradecimentos

Agradecimentos são artimanhas que usamos para tentar saldar o que não tem preço.

O mais impagável é a família: meu pai Valdy, minha mãe Gerçi, minha irmã Márcia e meu irmão Vinícius, que souberam compreender a ausência nos almoços de domingo.

Aos amigos Ricardo e Patrícia pelos mates e pelas prosas inspiradoras.

Aos colegas da Pós-graduação e de meu local de trabalho, pelas trocas e sugestões.

À editora executiva da revista Dissent, Prof<sup>a</sup> Maxine Phillips, pela valiosa ajuda e intermediação quando precisei.

A todos aqueles que foram e que são meus alunos. Crianças e adolescentes pobres que me ensinam todos os dias o significado de algumas palavras: luta, dor, solidariedade e decência. Não existe um parágrafo nesta Tese, que eu não estivesse pensando em vocês.

À comunidade das Lombas no município de Viamão-RS (na perspectiva comunitarista, minha cidade), pela alegria do “regresso” e por todos que contribuíram com seus relatos na construção de minha (breve) descrição da mesma. Em especial ao Paulo Goulart, Dona Alaídes Goulart, à Cíntia Godoi e seu Dino Godoi.

Ao Sr. Milton Santos, editor e diretor do centenário jornal “Correio Rural” (Viamão-RS), pelos valiosos esclarecimentos e informações.

A todas as pessoas da comunidade de Santa Maria do Herval que de maneira extremamente cordial contribuíram com seus relatos na afirmação de algumas intuições básicas da Tese. Em especial ao Secretário Municipal de Educação, Sr. Cristiano Knorst e à Diretora da EMEF Castelo Branco, Denise Jaqueline Felten Bouffleur.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Nadja Hermann que abriu as portas e indicou o caminho.

Às Professoras Doutoradas da banca, que aceitaram a leitura de meu texto. Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Suzana Guerra Alborno, uma crítica social “conectada”, bem à moda de Walzer. Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Carmen Machado pelo que aprendi em seus seminários que, entretanto, foi pouco comparado com a aprendizagem (prática) da tolerância e do respeito à diversidade de opiniões. Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Naira Lisboa Franzoi que proporcionou minha primeira chance de falar de meu ensino na Faculdade de Educação da UFRGS. Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Gisele Cittadino, profunda conhecedora da filosofia comunitarista e de Michael Walzer, e que mesmo não sendo do campo da Educação, aceitou o convite para compor a banca e cujas contribuições foram fundamentais no encaminhamento da Tese.

A minha orientadora, Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Rosa Martini. A dívida, aqui, é grande. Por ter aceitado o desafio de orientar um trabalho estranho à educação. Sua vasta experiência e privilegiada intelectualidade, entretanto, fizeram com que meu texto tivesse muito menos erros, do que poderia ter. Todos que já compartilharam algum dia do convívio com ela, aprenderam o significado literal da palavra “humildade”. Muito obrigado!

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul que me proporcionou o ensino público de qualidade nessa longa trajetória acadêmica.

*A criança que não é nada além de estudante não existe; teria de ser criada; e desconfio que isso só seria possível numa sociedade tirânica.*

Michael Walzer

## RESUMO

Na pesquisa pedagógica, é comum que a articulação conferida entre filosofia e educação ocorra a partir de pressupostos conceituais amplos, aquilo que convencionou-se chamar de ideal de formação. Nesse sentido, caberia a outras áreas a responsabilidade de investigar temas afeitos à educação escolarizada, tais como o currículo ou avaliação. O objetivo da Tese é problematizar esse pressuposto trabalhando na ideia de uma filosofia que emergja da escola, de uma filosofia conectada. Para tanto, utiliza-se como sustentação teórica a filosofia comunitarista de Michael Walzer. O comunitarismo, enquanto filosofia política, opõe-se ao liberalismo filosófico, pois crê, em oposição a este, que a vida boa deve ser perspectivada em cada contexto específico e a partir da prática cotidiana dos indivíduos. No entanto, a filosofia comunitária não possui um corpo de doutrina unificado e para as pretensões do texto de articular escola e filosofia, utiliza-se a obra de Walzer e seus diversos conceitos no sentido de sustentar a ideia de uma boa escola alicerçada na cidadania democrática, participação e protagonismo das crianças e adolescentes. Defende-se que o comunitarismo de Walzer possui como paradigma o conceito de filosofia prática e nesse sentido todos os demais temas investigados pelo autor, tais como pluralismo, sociedade civil, tolerância, justiça distributiva, comunidade, crítica social e moralidade, estão todos ancorados no ideal de uma filosofia focada no real. Segue-se essa intuição básica, portanto, para a elaboração de vinte proposições que consolidem uma ideia de comunitarismo voltado à educação, ou mais apropriadamente, um comunitarismo voltado à escola, com o propósito de oferecer alternativas a um quadro de desarraigamento comunitário – especialmente urbano – cada vez mais proeminente.

Palavras-chave: Educação. Filosofia. Comunitarismo. Michael Walzer.



## **ABSTRACT**

In pedagogic research, it is common for the articulation between philosophy and education to happen from broad conceptual assumptions, which is usually called ideal of education. In this sense, other areas should be given the responsibility of investigating subjects related to school education, such as curriculum or evaluation. This Thesis aims at putting into question that assumption, dealing with the idea of a philosophy arising from school, a connected philosophy. For this, the communitarian philosophy of Michael Walzer is used as a theoretical support. Communitarianism, as a political philosophy, opposes to philosophical liberalism, as it sets that good life should be put into perspective in every specific context, and from one's everyday practice. However, communitarian philosophy does not have a unified doctrinal body, for attaining the aims of this text (an articulation between the school and philosophy) Walzer's work was used along with his several concepts to support the idea of a good school based on democratic citizenship, participation and protagonism of children and teenagers. Walzer's communitarianism is advocated as having as its paradigm the concept of practical philosophy, and in this sense all other subjects explored by the author, such as pluralism, civil society, tolerance, distributive justice, community, social criticism and morality, are all based on the ideal of a reality-focused philosophy. That basic perception is therefore adopted for the formulation of twenty propositions that consolidate an idea of communitarianism as focused on education or – more appropriately – as focused on the school, aiming at offering alternatives to an ever-growing scenario of community detachment (specially urban).

Keywords: Education. Philosophy. Communitarianism. Michael Walzer.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
------------------	----

### PARTE I – LIBERALISMO FILOSÓFICO E COMUNITARISMO

<b>1 COMUNIDADE X SOCIEDADE E OS PRECURSORES DO DEBATE COMUNITÁRIO-LIBERAL .....</b>	<b>20</b>
1.1 TÖNNIES E A COMUNIDADE COMO VIDA AUTÊNTICA .....	20
1.2 A IMBRICAÇÃO COMUNIDADE-SOCIEDADE EM MAX WEBER .....	33
<b>2 LIBERALISMO FILOSÓFICO .....</b>	<b>41</b>
2.1 JOHN RAWLS E A JUSTIÇA COMO EQUIDADE .....	51
2.2 WILL KYMLICKA E O DIREITO DAS MINORIAS .....	67
<b>3 COMUNITARISMO .....</b>	<b>75</b>
3.1 DÍVIDAS DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA .....	75
3.2 ESTADO, COMUNIDADE, IDENTIDADE CULTURAL.....	83
3.3 ALASDAIR MACINTYRE: POR UMA ÉTICA DAS VIRTUDES .....	97
3.4 AMITAI ETZIONI: A BUSCA DO EQUILÍBRIO ENTRE DIREITOS INDIVIDUAIS E O BEM-COMUM .....	106
3.5 MICHAEL SANDEL: PODE O <i>JUSTO</i> SER ANTERIOR AO <i>BEM</i> ? .....	117
3.6 CHARLES TAYLOR: A INDISSOCIABILIDADE ENTRE IDENTIDADE E BEM- COMUM .....	126

### PARTE II – MICHAEL WALZER

<b>4 TEORIA DA GUERRA JUSTA .....</b>	<b>139</b>
4.1 ITINERÁRIO INTELLECTUAL .....	139
4.2 <i>GUERRAS JUSTAS</i> E INTERVENÇÕES HUMANITÁRIAS .....	141

<b>5 RELIGIÃO E PERTENCIMENTO.....</b>	<b>151</b>
<b>6 ENGAJAMENTO E PRÁTICA POLÍTICA.....</b>	<b>157</b>
<b>7 ESTADO, POLÍTICA E PLURALISMO.....</b>	<b>164</b>
<b>8 SOCIEDADE CIVIL.....</b>	<b>187</b>
<b>9 TOLERÂNCIA E MULTICULTURALISMO.....</b>	<b>192</b>
<b>10 DISTRIBUIÇÃO DE BENS.....</b>	<b>197</b>
<b>11 COMUNITARISMO E COMUNIDADE.....</b>	<b>209</b>
<b>12 CRÍTICA SOCIAL E MORALIDADE.....</b>	<b>215</b>
<b>13 FILOSOFIA PRÁTICA.....</b>	<b>221</b>
<b>14 EDUCAÇÃO E POLÍTICA.....</b>	<b>230</b>
<b>15 EDUCAÇÃO E COMUNIDADE.....</b>	<b>239</b>
<b>16 EDUCAÇÃO ENQUANTO ESFERA DE DISTRIBUIÇÃO.....</b>	<b>245</b>
<b>17 OUTROS TEMAS.....</b>	<b>254</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>272</b>
<b>ANEXO.....</b>	<b>291</b>

## INTRODUÇÃO

Filósofos e pesquisadores em filosofia da educação têm buscado aproximar-se dos principais temas que perpassam e demandam reflexões a partir da articulação entre filosofia e educação. Como isso tem sido feito? A filosofia talvez seja a área do conhecimento que se ocupa com as questões mais transcendentais ou abstratas entre as ciências. Já a educação é muito provavelmente a área onde de forma mais intensa o apelo prático é presentificado. Se dicotomia for inadequado, podemos, no mínimo, falar de uma relativa distância entre uma área e outra. Como, então, elas têm-se articulado?

A distância é equacionada numa espécie de justo meio. A filosofia apanha da educação o que ela tem de mais elevado, de mais “teórico”, enquanto a educação absorve da filosofia o que ela tem de mais “prático”<sup>1</sup>. Nesse sentido, as pesquisas em filosofia da educação têm se constituído em reflexões da educação enquanto ideal de formação, de cultura, de civilização. Aquilo que os gregos chamavam *Paideia*. Portanto, a ocupação dos filiados à temática é por algo que transcende em muito esse espaço chamado escola e mais ainda o microespaço da sala de aula. Não que esses espaços “visíveis” sejam menos importantes, mas certamente – creio que pensam assim – existem intelectuais bem mais competentes para refletir sobre questões como currículo ou avaliação escolar. Naquilo que se propõem, o esforço dos filósofos da educação consubstancia-se em textos fundamentais para pensar a complexidade da educação.

Mas o esforço talvez seja insuficiente. Se estou certo que as coisas são dessa maneira, não segue que devam continuar sendo, como algo intrínseco à temática. Se for assim, qual o papel do intelectual em filosofia da educação junto às

---

<sup>1</sup> A ética e a política são consideradas temáticas da chamada *filosofia prática*. Não é à toa que a maioria dos textos em filosofia da educação versam sobre as relações entre ética e educação ou entre política e educação.

premências da escola institucionalizada ou mesmo de uma turma de alunos? Deve calar-se? Não há contribuição significativa? Pretensiosamente quero na Tese desafiar essa lógica. Pretendo mostrar algo que vai muito além de uma condição de possibilidade, quero defender a essencialidade de articulação entre filosofia e uma educação “menor”, nas palavras de Silvio Gallo, entre filosofia e as demandas da educação escolarizada.

A intenção que apresento aqui tem, creio, marcada influência com as relações que estabeleço e que perpassam minha prática e reflexão de professor do ensino básico e pesquisador. Relacionar o local de trabalho, a prática cotidiana com princípios universais ou filosóficos é algo que a tradição pedagógica brasileira fez e continua fazendo de maneira tão fundamental a ponto de tornar-se referência mundial. É suficiente lembrar que Paulo Freire – apenas como exemplo – mesmo que não tenha se ocupado, em seus textos iniciais, com a escola formal, toda fundamentação filosófica em *Educação Como Prática da Liberdade* está ancorada no apêndice de seu livro onde aborda as aulas práticas dos “Círculos de Cultura” (FREIRE, 1992). Nesse sentido é possível notar que um viés importante abordado por aqueles filósofos da educação preocupados com a realidade concreta do ensino (formal ou não) diz respeito aos valores e práticas das comunidades escolares. Anísio Teixeira num texto fundamental já anunciava que a educação é uma decorrência da comunidade. É a partir dela que vamos sedimentando nossos hábitos, construindo valores, aprendendo seus costumes. A escola “deve buscar seus moldes na própria vida em comunidade, fazendo-se ela própria uma comunidade em miniatura” (TEIXEIRA, 1999, p. 312). A descentralização administrativa, uma das bandeiras deste pioneiro da educação, proporciona à escola ligar-se à comunidade para que ela se responsabilize organicamente com a escola<sup>2</sup>. Outros tantos, como mostra a pesquisa de Moacir Gadotti, fizeram da temática *comunidade* o centro de suas reflexões, tais como Fernando de Azevedo (1932), Lourenço Filho (1930), Álvaro Vieira Pinto (1982), etc. (GADOTTI, 2006). O próprio autor defende a concepção de uma cultura universal alicerçada numa cultura local, própria de um grupo social determinado. A tarefa da educação deve necessariamente constituir-se a partir da relação dinâmica da escola com a reflexão filosófica (ibidem, p. 312). Inclusive a legislação referente à educação demonstra o

---

<sup>2</sup> Em outro texto essa relação é ainda mais explícita através da expressão hifenizada *escola-comunidade* (TEIXEIRA, 1971, p. 392).

gradual interesse e relevância que passou a ter a comunidade no debate pedagógico. Na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1971, por exemplo, a referência à comunidade aparece em três artigos<sup>3</sup>, contra as nove citações da LDB de 1996<sup>4</sup>. A Lei 10172/01, que aprovou o Plano Nacional de Educação, amplia os direitos e deveres da comunidade em relação à escola indo no sentido da participação direta da mesma na gestão escolar<sup>5</sup>. Enquanto as deliberações do último CONAE (Conferência Nacional de Educação) de 2010, apontam para a necessidade do reconhecimento das práticas culturais das comunidades diversas.

Enfim, tão somente quero mostrar que o interesse relativo às interfaces da comunidade e escola foi e continua sendo um tema caro àqueles filósofos da educação preocupados com uma reflexão mais focada no real. Além disso, os trabalhos acadêmicos têm dado relevância suficiente às relações da instituição escolar com seu entorno (moradores do bairro, associações, pequeno comércio, igrejas, etc.). Mesmo que o assunto seja por demais conhecido no pensamento pedagógico, não acho que ele seja pouco importante e tampouco esgotado. Não tenho certeza, entretanto, se os referenciais existentes e esboçados aqui dão conta de minha pretensão. De uma maneira ou de outra, percebo que a temática ligada à comunidade guarda íntima relação com aquilo que se convencionou chamar de “comunidade escolar”, qual seja o conjunto de pessoas que estão direta ou indiretamente ligadas à escola e que contribuem de alguma forma – intencionalmente ou não – com a organicidade da mesma.

Podemos referir, ainda, outros pressupostos mais ampliados de comunidade, tais como o *desenvolvimento comunitário* e *desenvolvimento local*. O primeiro surge do esforço de integrar socialmente as massas que se diluíam no crescimento econômico e na divisão do trabalho. Sob a pretensa de união comunitária, na verdade promovia os grandes ideais de modernização na esteira do individualismo e da competição. O *desenvolvimento comunitário*, em fase posterior, pode ser identificado a partir do surgimento dos novos países anteriormente colonizados e suas transições rumo à independência. Nesse momento, verifica-se o surgimento

---

<sup>3</sup> Conforme Lei nº 5692/71, artigos 10, 41 e 62.

<sup>4</sup> Conforme Lei nº 9394/96, artigos 12, 13, 14, 26, 29, 36, 42, 43 e 56 (além da referência à comunidade indígena dos artigos 32, 78 e 79).

<sup>5</sup> Conforme Anexo à Lei nº 10172/01, cap. II, letra A, item 9.

dos grandes programas de desenvolvimento comunitário (FRAGOSO, 2005). O *desenvolvimento local* está relacionado à prática cidadã naquilo que Oliveira (2001) chama “governo local”, ou seja, a cidade resgatando o ideal da *ágora* grega. O cidadão precisa da ciência de que não há possibilidade de consenso entre a cidadania e os processos globais dominantes. Por isso o conceito de *desenvolvimento local* está intimamente ligado a conflito, disputa e, fundamentalmente, aos “movimentos desregulamentadores” (ibidem, p. 19). *Desenvolvimento comunitário* e *desenvolvimento local* possuem modelos comunitários que geralmente coincidem. O *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST), o *Movimento Nacional de Luta pela Moradia* (MNLN), o *Orçamento Participativo* (OP), entre outros são citados como exemplos pelos autores aqui referidos (FRAGOSO, 2005; OLIVEIRA, 2001). Movimentos e organizações importantes à cidadania e fomentadores da justiça social. Não pretendo, entretanto, abordar os conceitos de *desenvolvimento local* e *comunitário* em meu texto. A justificativa é metodológica: se os temas referidos possuem forte ressonância em ditos movimentos sociais, não haveria outra alternativa que não fosse investigá-los. Temo, todavia, pelo desvio e amplitude do trabalho.

De qualquer maneira, se minha definição, acima, de comunidade estiver razoável, ela é insuficiente para o que preciso sustentar. Busco uma concepção ampliada de comunidade, um conceito mais antropológico, mais político, mais filosófico. É por isso que, mesmo reconhecendo a fundamentabilidade dos precursores aqui referidos, preciso de outro referencial.

Um dos principais debates da atualidade<sup>6</sup>, que abrange não só a filosofia, mas áreas como a política, a sociologia e o direito, é aquele travado entre liberais ou libertários de um lado e comunitaristas de outro. O tema, bastante recente, surge aproximadamente em 1971 a partir da publicação de *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls. No texto, o autor propõe um liberalismo renovado a partir da revisão da teoria do contrato social. Tanto Rawls como Kymlicka, Dworkin ou outros liberais – mesmo com conceitos distintos como *justiça como equidade*, *direito das minorias*, *ética igualitária* –, pretendem sustentar a possibilidade de uma sociedade justa a partir do estabelecimento da prioridade do Estado democrático liberal, onde as comunidades,

---

<sup>6</sup> Esse é o diagnóstico dos países da América do Norte, de grande parte da Europa e de países da América do Sul como Peru, Colômbia e Uruguai. No Brasil a temática liberalismo-comunitarismo é ainda bastante incipiente, com raros trabalhos de pesquisa, na sua maioria ligados ao Direito.

nesse contexto, ou são irrelevantes ou estão submetidas a ele. A isso vão se opor os comunitaristas que surgem, como dito, a partir da crítica à obra de Rawls. Dizem não ser possível fundar uma moralidade que sirva a qualquer povo, a qualquer comunidade, pois não se estabelece ou cria valores num povo, eles são constitutivos e apropriados a cada grupo humano. No comunitarismo percebemos que nascemos numa sociedade a qual já existia e que, portanto, temos de contar com ela e fazer por ela. Disso deriva a igualdade de direitos das pessoas, bem como a igualdade de responsabilidades individuais com elas, o entorno e a comunidade. Se reconhecemos em uma sociedade esses princípios, a comunidade fica estabelecida não por relações de interesse, senão por laços de compromisso recíproco: “o comunitarismo põe compromisso onde o liberalismo põe contrato” (MONCADA, 2003, 117).

No desenvolvimento da Tese esclareço que tanto entre liberais como entre comunitários o consenso está longe de ser alcançado. Mesmo assim, é com os últimos que me filio porque entendo ser o comunitarismo a melhor teoria para sustentar uma filosofia da educação *conectada*. Mas por quê? Ao centrar a análise num contexto menor, o comunitarismo carrega consigo alguns pressupostos. A residência e a vizinhança inexistentes ou irrelevantes à análise da sociedade liberal, por exemplo, ocupam lugar de destaque entre comunitários. Veremos que para alguns, inclusive, a família seria a primeira e principal comunidade. O parentesco e a tradição igualmente consubstanciam-se como elemento constitutivo e essencial à organicidade das pessoas. A valorização, talvez acima de tudo, dos valores compartilhados historicamente entre gerações, formam o alicerce que justifica a vida em comunidade. Todos estes aspectos, apenas esboçados aqui, deixam muito claro que para essa filosofia o contexto é referência fundamental. O particular, o focado, o cidadão, a terra, o antepassado, a religiosidade, a centralidade nos concidadãos antes que em si, enfim, dão o tom de uma filosofia conectada. Entretanto, como disse, não é possível falar de comunitarismo como se fosse um corpo de doutrina unificado. Para minhas pretensões seria fundamental que houvesse um tipo de comunitarismo que aceitasse a tarefa de priorizar antes a escola que a educação, que estivesse disposto inclusive a dar “exemplos históricos”, seria importante que algum filósofo comunitário tivesse a percepção da essencialidade do intelectual conectado e, além disso, referisse que uma teoria, qualquer que fosse, deveria



voltar-se aos pobres, aos excluídos. Mas esse filósofo existe e chama-se Michael Walzer.

Walzer, filósofo judeu-americano, nasceu em 1935. É professor emérito do Instituto de Estudos Avançados de Princeton e editor da revista *Dissent*, além de colaborador sistemático do jornal *The New Republic*, entre outros. Em sua juventude fez parte da militância de esquerda marxista que se opunha à participação norte-americana na guerra do Vietnã. Possui cerca de vinte livros publicados<sup>7</sup>, além de outros cinco como organizador ou co-organizador e duzentos e cinquenta artigos aproximadamente. Junto com Charles Taylor foi um dos principais teóricos a rebater a teoria da justiça rawlsiana, tornando-se, assim, um dos precursores do comunitarismo<sup>8</sup>. Sua obra abarca temas diversos em teoria política e filosofia, entre os quais se pode destacar a teoria da guerra justa, igualdade complexa, moralidade mínima e máxima, ideal comunitário, justiça distributiva, tolerância e multiculturalismo, crítica social como interpretação, intelectual conectado, ação política, religião e política radical, sociedade civil, pluralismo, associação involuntária, direitos culturais, paixão e política, desobediência. Individualmente ou entrelaçados terei de fazer referências a esses conceitos na Tese. De qualquer forma, é à prática dos grupos concretos que Walzer confere prioridade, pois “vincula integralmente os indivíduos às culturas que eles criam e compartilham” e onde “os sujeitos primários dos valores são as comunidades históricas específicas, e não os indivíduos como preferem os liberais” (CITTADINO, 2006b, p. 853).

As teorias da justiça para Walzer, desde Platão, defendem que há apenas uma teoria ideal para os povos. Isso, entretanto, não é possível. Cada grupo possui suas próprias razões e seus próprios interesses. Se desdobrássemos a justiça em suas diversas esferas, teríamos uma compreensão bem mais satisfatória das diversas demandas das pessoas, seja o trabalho, o lazer, o poder político, a educação, etc. Nesse sentido, a análise de qualquer um desses aspectos não pode vir de outro lugar que não seja entre os cidadãos que compartilham suas vidas. A responsabilidade de um indivíduo é sempre com alguma outra pessoa e sempre aprendida com alguma outra pessoa (WALZER, 1977). Isso inclui aqueles militantes

<sup>7</sup> Apenas cinco em português: *Das Obrigações Políticas: ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania*(1977); *Da Tolerância*(1999); *Esferas da Justiça*(2003); *Guerras Justas e Injustas*(2003) e *Política e Paixão*(2008).

<sup>8</sup> Adiante mostro que a definição de Walzer como comunitarista não é absolutamente tranquila, a começar pelo próprio Walzer. Conforme meu excuro à página 45 e o capítulo 11 da Tese.

e/ou intelectuais que desejam que determinada comunidade ou instituição tenha qualidade de vida. Os objetivos daqueles que lutam em prol dos oprimidos deve se pautar pela consciência geral do grupo oprimido e não por sua filosofia. Caso contrário, não agem em benefício dos oprimidos, mas sim por eles mesmos, ou em nome de algum credo teórico (ibidem, p. 52). Esses pressupostos levam Walzer à descrença na possibilidade de uma “teoria geral” estabelecida por alguém que não conheça a vida moral e política dos indivíduos e que possa dar solução a seus problemas. Walzer constitui-se, assim, como um filósofo que está menos interessado na saúde do que nos hospitais e postos de saúde, menos interessado no mercado de trabalho do que naquilo que o dinheiro não compra, menos interessado na disputa “justa” por cargos ou vagas do que num sistema de cotas de emprego (ou reparação) para negros, menos interessado, enfim, em educação do que em escolas. Esse último aspecto me interessa sobremaneira.

Abordo na Tese as teorias dos principais representantes do liberalismo e do comunitarismo. Mas, para conduzir o argumento do problema que preciso enfrentar, apanho provisoriamente, aqui, Rawls e Walzer como representantes importantes dessas duas tendências. Se Rawls tem como conceito central o de *justiça como equidade* e sendo, como ele mesmo se define, contratualista e kantiano, isso ancora aquelas pesquisas em educação interessadas em tratar da formação humana de forma ampla e dirigidas ao público em geral. Já Walzer constrói a base de sua filosofia a partir da ideia de *esferas da justiça* ou *bens sociais compartilhados*. Como bom aristotélico e hegeliano, dá suporte àqueles que pensam na possibilidade real de bem-estar ou mesmo justiça num espaço geográfico delimitado, qual seja, a comunidade. Walzer, entretanto, não é teórico da educação e a abordagem pedagógica apenas raramente aparece em sua obra. Mas não há dúvida que seus textos sempre apologizam um contexto menor, visível não só ao intelectual, mas aos concidadãos. Se afirmei no início ser possível uma filosofia da educação, que mire antes a escola do que a *Paideia*, é com os defensores da comunidade – fundamentalmente Walzer – que busco responder **se é possível à filosofia comunitarista de Michael Walzer, com seus diversos conceitos, contribuir na formulação de perspectivas para uma filosofia conectada, para uma filosofia que emerja da escola.**

O caminho até a formulação pretendida será longo e difícil. E nem sempre terei interlocutores nessa articulação Walzer-educação<sup>9</sup>. De qualquer forma, a Tese está estruturada em duas partes. Na primeira, apresento a origem e o desenvolvimento do debate entre liberais e comunitaristas para, em seguida, apresentar a filosofia de John Rawls e Will Kymlicka pelo lado dos primeiros; e Alasdair MacIntyre, Amitai Etzioni, Michael Sandel e Charles Taylor entre os principais comunitaristas. Toda a segunda parte é dedicada ao pensamento de Michael Walzer. Início com o inventário de sua obra, esclarecendo os conceitos fundamentais do filósofo, mostro alguns fragmentos relativos à educação em seus textos para, finalmente, entrelaçar o comunitarismo de Walzer com a educação visando responder à questão posta nesta introdução. Finalmente, um anexo com a descrição do cotidiano de duas comunidades – e sem pretensão etnográfica –, encerra o texto.

---

<sup>9</sup> Até o fechamento da Tese, afóra alguns poucos artigos geralmente na área do Direito, não encontrei publicações referentes a Walzer ou ao comunitarismo. No banco de dados da CAPES existem três Dissertações/Teses que articulam Walzer com outro autor, como Taylor, por exemplo. Existe uma Tese que aborda o comunitarismo cristão de Mounier ao mesmo tempo que critica a concepção contemporânea que trato aqui. Por fim há uma única Dissertação de Mestrado que investiga exclusivamente o comunitarismo de Walzer com vistas a “uma sociedade mais justa” da Faculdade de Direito da Universidade Gama Filho. Lamentavelmente não existem pesquisas em educação que tratam do pensamento de Walzer.

## **PARTE I**

### **LIBERALISMO FILOSÓFICO E COMUNITARISMO**

*El debate entre liberales y comunitaristas sigue siendo hoy, después de más de dos décadas de intensas discusiones académicas y políticas, tema central de la agenda deliberativa en las áreas de la ética, la filosofía política, la antropología cultural, la psicología social, y en las esferas de acción públicas como el feminismo, el multiculturalismo, los nuevos nacionalismos y las luchas contra la herencia eurocéntrica del colonialismo (Francisco Cortés Rodas).*

## 1 COMUNIDADE X SOCIEDADE E OS PRECURSORES DO DEBATE COMUNITÁRIO-LIBERAL

Ferdinand Tönnies e Max Weber protagonizaram o que seria a pré-história da polêmica entre liberais e comunitários<sup>10</sup>. É prudente esclarecer que o que ocorreu no final do século XIX e início do XX foi basicamente o não acordo da questão conceitual dos termos *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*<sup>11</sup>, conceitos que se tornarão mais tarde o cavalo de batalha de contextualistas e universalistas. Mas a crítica comunitária pós-Rawls do individualismo e racionalismo moral dos liberais, por exemplo, não é o pomo de discórdia entre Tönnies e Weber. Ambos compartilham o pressuposto básico de crítica à sociedade liberal que, ampliada, tornou a humanidade mecanizada e pessoas que são “especialistas sem espírito e gozadores sem coração” (WEBER, 2008, p. 99). O diagnóstico de Weber é definitivo e não há alternativa à perda de sentido e liberdade. Já Tönnies aposta na constituição e/ou fortalecimento da comunidade como saída ao impasse. Tönnies foi quem protagonizou a distinção comunidade-sociedade (a crítica weberiana só apareceria cerca de trinta anos depois). Começo, por isso, com Tönnies.

### 1.1 TÖNNIES E A COMUNIDADE COMO VIDA AUTÊNTICA

Entre 1880 e 1887 (ano de publicação) Ferdinand Tönnies dedicou-se a elaborar *Comunidade e Sociedade*. Todo seu esforço é estabelecer a distinção entre os termos que até o final do século XIX e início do XX não existia ou era irrelevante.

---

<sup>10</sup> Essa é a opinião, entre outros, de ADÁN (2003); ETZIONI (1999); GUERRA (2004); HONNETH (2003); NAVAL (2000); RODAS (1996); VILLACAÑAS (1996).

<sup>11</sup> Respectivamente *comunidade* e *sociedade*.

A ideia de comunidade<sup>12</sup> (que posteriormente sofreu um desvio político-ideológico, particularmente na Alemanha a partir de 1930<sup>13</sup>) sustentada por Tönnies tinha o caráter de fundamentação filosófica e social. Ele próprio deixa claro isso num apêndice ao terceiro livro, reclamando que alguns – os sindicatos, por exemplo – fazem referência ao seu texto, apelando à comunidade como “salvadora” do crescimento do capitalismo. Mas ele alerta que apelar a esse espírito de comunidade sem apresentar-se dotado de um corpo e de princípios viáveis, na prática, corre-se o risco de a intenção transformar-se em negócio e o espírito em “fantasma” (TÖNNIES, 1947).

A ideia prática – confessadamente aristotélica – já é anunciada desde o começo quando declara que a nossa capacidade de agir não se determina por teoremas e ideias, mas pelo temperamento e caráter, ou ainda, pela necessidade e circunstância. O livro, por isso, se dirige apenas às relações recíprocas de *afirmação*, ou seja, àquelas que tendem à conservação do outro, da vontade alheia (ibidem, p. 19).

A união do grupo que atua de um modo unitário e se concebe como vida real e orgânica é a comunidade. Essa união, se concebida como formação ideal e mecânica, é a sociedade. A vida em comunidade é de conjunto, íntima, interior, exclusiva. Em comunidade estamos desde o nascimento. Sociedade é o público, o mundo. Entramos na sociedade como estranhos. Comunidade é o antigo e sociedade é o novo, como coisa e nome. Comunidade é a vida em comum duradoura e autêntica. Sociedade é uma vida em comum passageira e aparente, uma mera coexistência de pessoas independentes entre si (ibidem, p. 21).

A comunidade se desdobra em comunidade de sangue, de lugar e de espírito. A comunidade de sangue se desenvolve e especializa numa comunidade de lugar cuja expressão imediata é a convivência local. A comunidade de lugar, por sua vez, passa a uma comunidade de espírito, essa última significando a atuação e administração recíproca na mesma direção. O “sangue” está relacionado a uma participação comum numa “propriedade” entre seres humanos; o lugar à propriedade

---

<sup>12</sup> Amplio a problematização do conceito de comunidade no capítulo 11 referente ao comunitarismo e no capítulo 15 que relaciona educação e comunidade.

<sup>13</sup> Não é à toa que os representantes do comunitarismo na Alemanha solicitam muito cuidado ao se defender a ideia de comunidade: “devemos hoje, nos países germanófonos, colocar-nos num nível muito elevado para poder utilizar novamente o conceito de comunidade numa problemática ligada à atualidade” (HONNETH, 2003, p. 288).

da terra em comum, um vínculo de vida. Já a comunidade de espírito é a comunhão a lugares considerados sagrados ou a divindades. Esta, para Tönnies, é a mais elevada, mas todas se encontram interligadas (ibidem, p. 25-33). Onde quer que se encontrem seres humanos unidos de modo orgânico, por sua vontade e reciprocidade, existe comunidade de qualquer tipo citados.

O autor utiliza as três espécies de comunidade para a analogia com o parentesco, a vizinhança e a amizade. Esses núcleos irão influenciar comunitaristas como MacIntyre e Etzioni, que estabelecem uma preponderância à vizinhança, por exemplo, enquanto característica que assegura a organicidade comunitária. O parentesco determina a casa como sua morada e único teto protetor. Mesmo que os indivíduos estejam afastados fisicamente, podem nutrir-se pela recordação e sentimento. A recordação proporciona uma forma de veneração aos mortos: é como se esses agissem de forma tutelar sobre os vivos. Em comum presta-se culto aos Deuses. Aliás, todo texto de Tönnies perpassa a importância que ele deposita na religiosidade e nos Deuses como substrato da comunidade. As pessoas compartilham não apenas valores, a terra, refeições ou lazer. Compartilham a crença em seus Deuses que, preferencialmente, devem ser comum entre os concidadãos.

A vizinhança é o caráter da convivência no povoado, onde a proximidade das moradias, os bens comuns e a contiguidade dos campos determinam numerosos contatos entre as pessoas e faz com que se acostumem a tratar-se e conhecer-se mutuamente. O trabalho em comum impõe a ordem e o governo. Sendo a convivência algo determinante, até pode esta comunidade manter-se apesar da ausência, mas com bem mais dificuldade do que a recordação referida no parentesco. Já a amizade é independente do parentesco e da vizinhança. Costuma produzir-se a partir de um ofício ou arte igual ou semelhante. O vínculo deve ser mantido através de frequentes reuniões que podem acontecer numa cidade. A amizade neste grupo forma uma espécie de cidade e assembleia espiritual. As relações entre os indivíduos têm pouco caráter orgânico, não sendo, também, intrinsecamente necessárias: são de índole mental, baseadas na casualidade ou livre eleição<sup>14</sup>. Tönnies alerta da eventualidade das comunidades de parentesco e vizinhança tornarem-se menos naturais e espontâneas e os indivíduos sustentarem

---

<sup>14</sup> Sobre a essencialidade da amizade ou “comunidade de espírito”, conforme também páginas 252-253 do mesmo texto.

seu próprio querer e saber. Dessa forma, as relações tornam-se mais difíceis de conservar e também as que menos resistem aos transtornos. Quando os membros do grupo passam a exigir “liberdade” e “justiça” é porque já não estão firmemente ligados a um mesmo ideal. O “direito à liberdade” é uma marca importante da vida em sociedade. Na comunidade é sua dissolução.

A ênfase na família e na religiosidade, principalmente, são aspectos que influenciarão de forma importante axiólogos posteriores. Vale lembrar que à época de Tönnies a moderna teoria dos valores ou não tinha aparecido ou recém despontava ao final do século XIX e início do XX. Max Scheler e outros<sup>15</sup> apoiam-se em *Comunidade e Sociedade* para sustentar não só a distinção valor *versus* ser, mas a necessidade da objetificação dos valores para a cultura. Onde há comunidade, há um valor eminente que transcende interesses particulares. Nesse contexto, “o matrimônio vale como um ‘vínculo’ objetivamente sagrado” (SCHELER, 1994, p. 177) e tem valor de unidade que independe da avaliação da sorte ou desgraça dos envolvidos. Claro está, no entanto, que o interesse de Tönnies não reside em enfrentar o debate – atual ainda hoje – da objetificação *versus* subjetificação da moral e dos valores, mas afirmar que uma “vida autêntica” só é possível em comunidade.

A vida comunitária, prossegue Tönnies, se desenvolve em relação constante com o campo e a casa. A casa é o núcleo fundamental. Todo conjunto maior é como se tivesse sido antes uma casa. Nela existem todos os órgãos e funções de uma comunidade perfeita. Portanto, o estudo da casa é o estudo da comunidade<sup>16</sup>. Por isso a ênfase do autor na família, que é a base de todas as uniões comunitárias, seja a comunidade de sangue (parentesco), da terra (vizinhança) ou de espírito (amizade). O início da família representado pelo matrimônio constitui uma aliança importante, desde que seja constituído espontaneamente, sem interesse. É a “vizinhança” perfeita, comunidade de morada diurna e noturna (TÖNNIES, 1947).

A sociedade, como a comunidade, também é construída para convivência pacífica. Mas os homens na sociedade estão essencialmente separados. Enquanto na comunidade eles permanecem unidos, apesar de todas as separações, na

---

<sup>15</sup> SCHELER, 1994; HESSEN, 1967; FRONDIZI, 1994; HARTMANN, 1954.

<sup>16</sup> Tönnies faz referência a Aristóteles que considera a cidade como se fosse uma casa que se basta a si mesmo. Sobre as relações de Aristóteles com a comunidade amplio no item 3.1, *Dívidas da Tradição Filosófica*.



sociedade permanecem separados apesar de todas as uniões. Na sociedade cada um opera apenas para si mesmo e em permanente estado de tensão contra os demais. A atividade e o poder de cada um estão rigorosamente delimitados, de modo que cada pessoa rechace contatos e intromissões dos demais, considerando-os como atos de hostilidade. Ninguém fará ou emprestará nada aos demais. Afinal, as coisas não possuem valor em relação a algo comum, mas por necessidade racional. Enfim, não existe um bem comum. Já na comunidade, seus membros possuem um pensamento voltado a um fim determinado, o que pressupõe que são capazes de quererem trabalhar em comum. Na sociedade, seus membros são partícipes da criação dos objetivos, mas em sentido científico, ou seja, em determinadas circunstâncias, “todos” têm de pensar, e, além disso, ninguém estabelece os valores das coisas no sentido de uma estima comparativa de algo melhor ou pior: o que vale é o que o “juiz” decide como verdadeiro, e todos devem, nas palavras de Tönnies, “pesar com a mesma balança” (ibidem, p. 68). Tudo deve parecer como um juízo comum, mas, em realidade, toda relação, todo ato de troca, de dar e receber possui como conteúdo uma espécie de *vontade social fingida*. A regra suprema é a cortesia. Um intercâmbio de palavras e favores que faz parecer que todos estejam à disposição de todos e que considerem os demais como semelhantes a si, quando, na verdade, cada um pensa em si mesmo e procura impor sua importância e suas vantagens em oposição aos demais. Toda manifestação agradável para com o outro exige receber um equivalente como compensação. Para tanto, avalia seus serviços e bajulações para calcular se terão o efeito desejado. É claro que a comunidade se expressa, sim, por atos e palavras, mas não em função de um objeto ou interesse privado, mas por aquilo que é usufruído em comum. É por isso que o autor de *Comunidade e Sociedade* diz ser inadequado todo o estudo da realidade que se deu o nome de sociedade. A dita sociedade só existe para os comerciantes ou capitalistas, os portadores do dinheiro que sempre aumentam sua renda, os donos e senhores naturais da sociedade. A sociedade existe para eles, é seu instrumento. Todos os não capitalistas que tem dentro da sociedade são instrumentos mortos, são como escravos. Mas, como as pessoas possuem liberdade de arbítrio, de troca, de fazer coisas novas em seu

trabalho, etc., acaba sendo absurda a ideia de escravidão legal: a “liberdade” suprime a ideia de escravidão (ibidem, p. 89)<sup>17</sup>.

O indivíduo que sempre esteve em sociedade ou se desenraizou da comunidade não age com vistas a um objetivo coletivo ou independente. A vontade é aquela da massa, padronizada e heterônoma. Diferente do indivíduo em comunidade que atua por vontade própria guiado, claro, pelos interesses da coletividade. O conceito de vontade, com isso, adquire uma importância que é central no texto de Tönnies. Existem dois tipos de vontades humanas: 1) vontade essencial e 2) vontade arbitrária. A primeira contém o pensamento, é real e natural; na segunda, o pensamento é que contém a vontade, é ideal e produzida. Vontade essencial é referente à estrutura orgânica do(s) indivíduo(s), baseia-se no passado, é possível explicá-la. Possui três modalidades: a) instinto animal geral (o gosto inato por certos objetos e atividades); b) costume (vontade ou desejo decorrentes da experiência, aquilo que era indiferente torna-se agradável pela associação com outras coisas originariamente prazerosas) e c) memória (união de ideias, resultado de experiências comuns). A vontade essencial está relacionada à comunidade, independe dos objetos externos e consolida-se pela experiência de relação e convívio solidário. Já a vontade arbitrária tem a ver com o indivíduo particular, e sua realidade encontra-se diretamente ligada ao seu autor. Baseia-se tão somente no vindouro, portanto é ausente de historicidade. Podemos chamá-la “ambição”. O ambicioso não necessita escrúpulos para adotar qualquer aparência. Sabe dissimular os sentimentos, quando manifestar-se resulte prejudicial. Quer que lhe honrem, quer ver e receber os signos externos que provem que seu poder é reconhecido, temido e amado. O ambicioso quer dominar, ainda que só para estar livre do domínio dos outros e para vencer seus rivais<sup>18</sup>. Portanto, toda vantagem

---

<sup>17</sup> Tönnies escreve em 1911 um apêndice, numa reedição da sua obra, para lembrar que quando elaborava *Comunidade e Sociedade* ainda não se conhecia a totalidade do sistema marxista. De fato o segundo volume de *O Capital* apareceu em 1885, quando Tönnies encaminhava a conclusão de seu texto. Faço essa referência para ressaltar que quando o autor critica os capitalistas “ricos e poderosos”, está animado por concepção própria, antecipando em alguns anos (ou concomitante, talvez) o pensamento marxista. No referido apêndice Tönnies acompanha as intuições básicas de Marx, mas acha a *mais valia* um pouco “forçada” e “artificial” (TÖNNIES, 1947, p. 115-116).

<sup>18</sup> Tönnies considera o comércio o símbolo maior desta rivalidade. O comerciante típico da sociedade é “desarraigado, viajante, conhecedor dos costumes e artes exóticas, possuidor de vários idiomas, loquaz e falso, homem versado, acomodaticio e, no entanto, tendo sempre à vista seus objetivos, se move com rapidez e flexibilidade em idas e vindas, muda de caráter e modo de pensar (de fé ou opiniões), como se se tratasse de roupas da moda, coloca uma ou outra segundo a fronteira que

arbitrária contém algo de antinatural e falso. O indivíduo típico não tem amigos nem inimigos, nem é amigo ou inimigo de ninguém, pois só conhece aliados ou adversários em relação aos fins por ele perseguidos. Se eventualmente surge neste homem o sentimento de ódio ou paixão, trata logo de eliminar, pois considera um estorvo e até uma anomalia que atrapalha seus interesses. A pessoa perpassada pela vontade arbitrária quer dominar a natureza e receber dela mais do que ela pode dar. Mas, dentro da natureza, existe o outro indivíduo com as mesmas aspirações. Para poder permanecer um ao lado do outro (como dois sujeitos de vontade arbitrária) é necessário que não tenham contato ou que se tolerem. Se, na comunidade, as mudanças são conseqüências de seu modo próprio de existência (expressão de sua unidade comum); em sociedade, o indivíduo, ao afastar-se do convívio comunitário, vai gradativamente se isolando e esquecendo sua origem, e já não quer exercer funções para um todo. Vontade arbitrária é o mote da vida em sociedade. Podemos exemplificar a “liberdade”, em sua mais elevada expressão, pelo filho que abandona a comunidade e passa a incorporar fundamentos racionais e científicos de pessoa “cultura” e “intelectual” (ibidem, p. 119-205).

Como disse, a recorrência à importância da família é constante em *Comunidade e Sociedade*, e a infância não é negligenciada por Tönnies. As crianças têm, na comunidade, seu lugar natural tanto na família como na aldeia e encontram aí um ambiente favorável a sua natureza infantil. O trabalho é em forma de jogo, de exercício, e a aprendizagem dá-se de forma sadia. Quando se encontram em sociedade, ficam expostas a todo tipo de corrupção. São colocadas em situações incompatíveis com sua idade, como negociar, fazer lucros, ser capitalista. A falta de entendimento não lhe permite compreender que, em suas mãos, a força de trabalho é uma mercadoria e que seu esforço acaba nas mãos dos poderosos. Na sociedade, a família se converte em uma forma casual para a satisfação de necessidades naturais, e a vizinhança, a amizade são substituídas por vinculações de interesses e por companheirismos convencionais.

À mentalidade contemporânea um texto como o de Tönnies pode causar espanto por seu escancarado dualismo: de um lado encontramos tudo que não serve à humanidade; de outro, um ambiente onde a vida transcorre em plenitude; de um lado, o vício; do outro, a virtude. Mas nosso autor, ao que parece, não inventou

---

cruze, mescla e neutraliza, e mistura o novo e o velho para vantagem sua” (TÖNNIES, 1947, p. 216).

essa forma de análise. “Queda e degradação foi o imaginário central de Lutero; queda e corrupção foi o imaginário central de Rousseau; pecaminosidade consumada e egoísmo foi o imaginário central de Fichte” (VILLACAÑAS, 1996, p. 24-25). O dualismo em Tönnies permite-lhe sustentar quem deve ser condenado ou salvo; identifica tanto o mal como a solução e, com isso, caracteriza-se como pensador de uma exagerada esperança. É importante ter em conta que Tönnies vive uma época na qual o paradigma individualista e o elogio ao indivíduo autônomo está por demais acentuado. A sociedade caminha inexoravelmente para a fragmentação dos laços que a uniam. Se contemporâneos como Weber ou Nietzsche também denunciam o caráter mecânico e instrumental da época, não dão, entretanto, muitas esperanças de superação. De fato, não há alternativa aos impasses da vida em sociedade, mas isso não quer dizer que não exista salvação: a salvação está na vida em comunidade.

É claro que muita coisa não dá para acompanhar em Tönnies<sup>19</sup>. O maior problema reside na crença de uma entidade “perfeita” (comunidade) e noutra irrecuperável (sociedade). Mas o que os comunitaristas vão apanhar de Tönnies é seu diagnóstico da sociedade industrial/comerciante onde os vínculos tornaram-se escassos ou nulos. Por outro lado, a ideia salvacionista de comunidade pode ser exagerada, mas não incorreta. Walzer, Taylor, Sandel, MacIntyre e Etzioni, para citar apenas os expoentes, continuam acreditando num contexto social menor como possibilidade de compartilhamento de valores. E, provavelmente, não há maiores reparos à concepção tönniesiana de que a sociedade faz de todas as pessoas, “pessoas simplesmente”, que só se reconhecem como racionais e iguais. As grandes cidades<sup>20</sup> acabam assemelhando-se, dando a todos o mesmo rosto, atenuando as diferenças. O indivíduo abstrato é uma máquina inventada e construída, artificial e regular, “e deve contemplar-se como um fantasma na verdade mais sóbria e mais clara do dia” (TÖNNIES, 1947, p. 268). A sociedade não

<sup>19</sup> Até MacIntyre – considerado um dos mais “radicais” comunitários –, ou o mais afervorado comunitarista se escandalizaria com o fato de que os homens “*são respeitados e admirados pelas mulheres*” ou que “*a casa é feminina, o viajar masculino*” (TÖNNIES, 1947, p. 207-208).

<sup>20</sup> Não encontrei delimitação geográfica precisa para pessoas em “sociedade” ou “na comunidade”, tampouco acordo sobre isso. As referências para comunidade, por exemplo, variam desde um pequeno povoado no campo até uma comunidade nacional. Este último mais ligado ao chamado “liberalismo renovado” ou “liberalismo de esquerda”. Em outra perspectiva, temos a comunidade mundial de Habermas e Honneth. Walzer usa a expressão “tribos” quando está tratando desses agrupamentos humanos delimitados, visto que “comunidade” nem sempre possui a conotação que estou explanando aqui (conforme, adiante, capítulo 11).

depende de nenhum tipo específico de pessoa, ao contrário da comunidade, cuja existência está subordinada a um tipo especial de ser humano (solidário, honesto, etc.). As relações e os contratos na sociedade ocorrem com sua intrínseca indiferença mútua que, de modo algum, impede a possibilidade e probabilidade de seus contratos: pelo contrário, os favorece.

Sobre contrato, aliás, Tönnies não deixa de referir sobre o direito e sua íntima relação com a sociedade. O aperfeiçoamento e universalização do direito<sup>21</sup> por um lado e, por outro, a decadência da vida em comunidade sempre foram abordados como coisas distintas. Há, entretanto, umnexo entre eles. O surgimento de um direito racional, científico<sup>22</sup>, livre, só era possível devido à emancipação dos indivíduos de todos os vínculos de família, da terra, da cidade, da fé, das tradições, dos costumes, do dever. Esta emancipação foi a ruína da vida doméstica comunitária, das comunidades agrícolas, das cooperativas de “espírito religioso-patriótico”. Foi, em palavras do autor, o triunfo do egoísmo, da insolência, da mentira, da sede de dinheiro, do afã de prazeres, da ambição. Os cultos e instruídos se atreveram a enfrentar as tradições das pessoas e seus deuses. O direito tornou-se a razão “escrita”, razão dos príncipes, ricos, poderosos. Para a teoria racional a propriedade comunitária é uma anomalia. Com isso, a família se transformou em pessoas unidas juridicamente, com direitos iguais, sujeitos a mesma tutela, possuindo um contrato onde estipula o que é de quem em caso de dissolução. Mas, apesar de tudo,

a remota recordação de um direito comum, “inato em nós”, conservou-se adormecido<sup>23</sup> na alma do povo como grão de trigo mumificado, mas capaz de germinar. Com efeito, entendido como ideia de justiça, o direito natural é possessão eterna e inalienável do espírito humano (ibidem, p. 272).

A ampliação do direito positivo é um dos aspectos mais característicos da própria ampliação do Estado, tão nocivo à vida comunitária. O Estado para a massa, para os humildes quando em sociedade é como um inimigo: é estranho e frio; está contra suas necessidades e desejos. Coloca-se como protetor de uma propriedade

---

<sup>21</sup> Para Tönnies o direito filosófico racionalista da idade moderna é “irmão” do direito romano.

<sup>22</sup> A justiça da comunidade é *distributiva*, enquanto da sociedade é *comutativa*. A justiça distributiva é a mais forte influência de Tönnies na obra de Michael Walzer, como esclareço no capítulo 10 referente ao tema.

<sup>23</sup> Em língua espanhola *aletargado*.

que eles não possuem. Obriga-lhes a prestar serviço de guerra em favor de uma pátria que para eles é só aparência<sup>24</sup>. É permitido a eles contemplar tão somente a magnificência alheia. Por tudo isso, o Estado é a ruína e morte do povo, que em vão se esforça para impor seu número. Tönnies, no entanto, não fecha seu livro nesse tom pessimista, afinal ele é um teórico da “esperança”. Diz que justamente a educação pode levar as massas à consciência de sua situação e a luta de classes pode acabar destruindo tal Estado e sociedade. A condição de possibilidade é esse “germe” originário que sobreviveu no espírito de homens e mulheres, apesar do aniquilamento da comunidade (ibidem, p. 311-313).

Antes de colocar alguns conceitos-chave que resumem a distinção comunidade-sociedade em Tönnies, queria, ainda, tratar de um último aspecto da sociedade: a “opinião pública” ou a intelectualidade. A opinião pública representa o ponto de vista científico e esclarecido. Todos aqueles que fazem parte da sociedade e do Estado têm de interessar-se por ela. É uma espécie de código moral. Severa em suas condenações, não tem intenção de pôr em prática nenhum interesse especial, mas tão somente corrigir os desvios; não pretende admirar-se com os fatos, antes sua finalidade é levar os acontecimentos a sua compreensão. Não tem muito a ver com ações corretas e boas, senão, preferencialmente, com *opiniões* corretas e boas. Políticos e partidos sempre buscam aproximar-se das ideias da opinião pública, nem que seja em aparência. A imprensa é um dos principais veículos de divulgação das ideias da intelectualidade e, exatamente por isso, é temida e configura-se poderosa. Ela constitui-se, por vezes, na única voz daqueles que foram sufocados pela sociedade. Na sua utopia, tipicamente platônica, Tönnies aspira uma república universal dirigida por pensadores, sábios, escritores. Ora, de que lado, afinal, Tönnies está? República universal e comunidade não estão em campos opostos? O autor não deixa claro, mas suponho que, sim, a comunidade (ou cada comunidade independente) é a realidade que gostaria de ver; é na aldeia a única possibilidade dos concidadãos compartilharem com alegria suas vidas. Ocorre que já no apêndice, posterior ao encerramento do livro, mesmo que de forma breve, Tönnies diz que todo o desenvolvimento da comunidade se encaminha para a

---

<sup>24</sup> Um tema caro para Walzer, tratado com detalhes no capítulo 4.

sociedade<sup>25</sup>. Se assim for, se esse destino infeliz estiver inexoravelmente traçado, que a humanidade em sociedade seja, pelo menos, governada pelos sábios, pela opinião pública.

Que na sociedade só vivem em abundância as classes ricas, formadas por indivíduos “inescrupulosos, irreligiosos e inclinados à vida fácil”, já se disse. Mas, como bem comenta Villacañas, a obra de Tönnies se apresenta como um alívio, um “festim” aos olhos do humanista (VILLACAÑAS, 1996). Ao diagnóstico sombrio segue o prognóstico alentador, esperançoso. De pessoas que voltem a acreditar (como ocorria antigamente) tão somente no juramento; na palavra como um “contrato de consciência”. Mas talvez nem isso: para o sujeito racional basta uma simples reflexão para entender a necessidade de uma vida em comum.

Não é fácil esclarecer, nem me fazer entender, este ponto de vista. Mas na intuição e penetração de seu sentido se descobrirá a chave para a solução dos problemas mais importantes da formação e decadência da civilização humana, posto que a existência desta consiste em sua modificação e, como tal, ao mesmo tempo no desdobramento e dissolução das formas existentes (TÖNNIES, 1947, p. 299-300).

*Comunidade e Sociedade* receberá críticas distintas, como não poderia deixar de ser, de liberais e comunitários. Os libertários, na verdade, pouco se interessam pelo texto<sup>26</sup> e quando fazem, não raro, tratam-no como algo folclórico. Os comunitaristas costumam apegar-se a um aspecto ou outro da obra<sup>27</sup>, não acompanhando, geralmente, a concepção tönniesiana da necessidade do retorno das comunidades a nível planetário. Penso que o maior problema na apropriação das ideias de Tönnies reside na radical distinção teleológica da sociedade (o mal) e da comunidade (o bem). Entretanto, creio que as intuições básicas do autor das consequências da ampliação da sociedade são acertadas, bem como a apologia da vida que pessoas compartilham num contexto menor: a comunidade. De qualquer forma, *Comunidade e Sociedade* segue sendo (mesmo com todas as restrições), ainda hoje referência importante aos defensores do comunitarismo.

---

<sup>25</sup> Conforme página 315. Por outro lado, também de forma rápida, Tönnies refere a possibilidade de reconstruir a comunidade que foi dissolvida (conforme página 213).

<sup>26</sup> Na principal obra de Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, não há referência ao autor, tampouco uma única linha sobre Tönnies vemos em *Cidadania Multicultural* de Kymlicka, por exemplo.

<sup>27</sup> Amplio essas influências, adiante, no capítulo 3. Uma ideia inicial, nas notas 13 e 22; e na página 22.

Villacañas faz um excelente quadro-síntese, estabelecendo para cada aspecto da comunidade, seu correspondente na sociedade. Subdivide o esquema em grandes áreas: metafísica, antropologia, vida social, política, ética e estética<sup>28</sup>. Reproduzo abaixo apenas os campos da vida social, política e ética. O autor, entretanto, não é responsável pelas possíveis incorreções da área *educação*, cujo inventário é meu.

## COMUNIDADE

## SOCIEDADE

### Vida social

Totalidade	Individualismo
Campo, casa	Grande cidade
Família unidade de vida	Família unidade de consumo
Agricultura	Trabalho fabril
Consenso vivo, concórdia	Contrato
Liberdade moral, objetiva	Liberdade jurídica
Auto referencialidade comunitária	Auto referencialidade individual
Conservação	Competência
Comunismo <sup>29</sup>	Utilidade marginal
Necessidade comunitária	Valor
Força natural	Valor de troca
Sangue	Dinheiro
Posse	Patrimônio
Não alienável	Alienável
Valor de uso	Valor de troca
Status	Contrato

<sup>28</sup> O exaustivo inventário de Villacañas lista nada menos que cento e oitenta conceitos e nomes relacionados à comunidade e à sociedade, além de identificar a(s) página(s) correspondentes na tradução espanhola. As notas explicativas, entretanto, são de minha responsabilidade.

<sup>29</sup> Comunismo aqui não tem o mesmo significado que a ideologia política surgida com o *Manifesto Comunista* de Marx e Engels e que, sucintamente, está relacionado ao “materialismo histórico”, à luta de classes, à transição da sociedade capitalista para a sociedade socialista e, por fim, a “ditadura do proletariado”. Para Tönnies o termo representa simplesmente a forma de convívio em que as pessoas, dada a sua proximidade, comungam de valores e ligação histórica, relacionam-se com o princípio de respeito mútuo e solidariedade orgânica.



Retribuição <sup>30</sup>	Salário
---------------------------	---------

### Política

Autoridade	Poder
Direito natural	Convenção
Amigo-Inimigo	Coalizão
Nação	Internacional
Unidade real e metafísica	Assembleia
Representação pessoal	Representação artificial
Justiça distributiva	Justiça comutativa
Vida própria	Direito comum
Direito comunitário	Iluminismo, direito natural
Nobreza (exército, terra)	Terceiro Estado

### Ética

Voz imperativa	Auto-afirmação
Vergonha	Mentira, hipocrisia, máscara
Passado	Futuro
Bondade	Ambição, egoísmo
Bem	Felicidade, vaidade
Adequação à natureza	Domínio da natureza
Virtude	Racionalidade formal
Coração, vocação	Cabeça
Sentimento	Entendimento
Mulheres <sup>31</sup>	Homens

<sup>30</sup> O salário, na sociedade capitalista, é pago por obrigação e recebido por direito. O trabalho poucas vezes é realizado com satisfação (e sentido), assim como o pagamento não tem qualquer sentido de prazer pelo seu executante. Por isso que na comunidade não existe salário, existe reconhecimento, agradecimento, retribuição pela atividade executada.

<sup>31</sup> Para Tönnies o homem (conforme, também, nota 19), por representar o poder na comunidade, acaba sendo mais ambicioso. A mulher está mais ligada à conservação da natureza e da casa. A ambição aproxima o homem da vontade arbitrária, portanto da sociedade. A "sensibilidade" aproxima a mulher da vida comunitária. Ao sair de casa, o homem tende a querer ir "mais longe". A vergonha e a consciência moral são a força feminina de manutenção da comunidade. A consciência intelectual e a ausência de vergonha são as características masculinas que ameaçam a comunidade. Igualmente (logo abaixo na tabela) as características das crianças e adolescentes

Jovens	Homem maduro <sup>32</sup>
--------	----------------------------

### Educação<sup>33</sup>

Pertence ao grupo	Pertence ao mundo
A criança já possui uma história	A criança constrói sua história
A maior parte do tempo com a mãe	Pouco tempo com a mãe
A vizinhança é partícipe na educação da criança	A vizinhança é estranha à educação da criança
A criança aprende o ofício da família	O ofício da família é independente da criança
Crianças são protegidas por todos	Crianças são expostas à corrupção da sociedade
Trabalho em forma de jogo para a criança	Trabalho incompatível com a idade da criança
Aprendizagem da cooperação	Aprendizagem da competição
Educação moral	Educação matemática e científica
Família: forma natural	Família: forma casual
Casa: predomina a concórdia	Casa: predomina a discórdia

## 1.2 A IMBRICAÇÃO COMUNIDADE-SOCIEDADE EM MAX WEBER

É em *Economia e Sociedade*<sup>34</sup> (especificamente no primeiro volume) que aparece a problematização do par comunidade-sociedade, bem como a referência a Tönnies por parte de Weber. Já na abertura do livro o autor deixa claro suas influências no que diz respeito à metodologia, uso de alguns conceitos, etc. Mas é em relação à “matéria” que, na fala de Weber, a referência fundamental é “à bela obra de F. Tönnies” (WEBER, 1999, p. 3). O percurso de Weber, em primeiro lugar, não é, como já referi, a construção de uma defesa da sociedade. Em segundo lugar

---

aproximam-se do perfil feminino, enquanto os homens maduros e anciãos possuem características típicas dos homens.

<sup>32</sup> Até aqui conforme VILLACAÑAS, 1996, p. 26-28.

<sup>33</sup> Tönnies não aborda a educação formal escolarizada.

<sup>34</sup> Villacañas observa que o termo *Gesellschaft* (sociedade) praticamente desaparece da obra de Weber, o que acaba sendo um mistério seu lugar no título do livro (VILLACAÑAS, 1996).

busca romper o dualismo tönniessiano que está baseado nas entidades comunidade e sociedade. Pois se entidades podem opor-se, processos não precisam ser assim necessariamente (VILLACAÑAS, 1996). Não faz sentido dividir a realidade em aspectos solidários e afetivos de um lado, e calculista e lógico de outro. Todas as facetas encontram-se de forma homogênea sejam num contexto maior ou menor.

Weber dedica-se a esclarecer alguns conceitos importantes da sociologia. Para ele, “Estado” não significa apenas esse ente juridicamente ordenado. Tanto o Estado, como a nação, mas também uma associação cultural, grupo religioso, sindicatos, aldeia e até a família fazem parte do que denomina *ação social*. Ao menos conceitualmente, Estado e família não se opõem. Como, então, Weber define *ação social*? A ação social tem a ver com o comportamento das pessoas, que tanto pode ocorrer no presente, como no passado e futuro (como, por exemplo, a vingança). As pessoas tanto podem ser indivíduos conhecidos como estranhos. Como qualquer ação, a ação social pode estar relacionada às condições para que sejam atingidos os fins de forma racional (modo racional referente a fins); aos valores ético, estético, religioso cuja crença é independente do resultado (modo racional referente a valores); aos afetos (modo afetivo, especialmente emocional) e; aos costumes (modo tradicional). Posto que a ação social não possui um sentido, orientação ou probabilidade de um agir desta ou daquela maneira ou, dito de outra forma, não tem a ver com relacionamento recíproco, Weber precisa, portanto, construir o conceito de *relação social* para dar conta de definir o par comunidade-sociedade. Relação social “*nada mais* significa do que a presença dessa *probabilidade*<sup>35</sup>, maior ou menor, de que ocorra uma ação correspondente ao sentido” (WEBER, 1999, p. 17). Ela é uma forma de ação social.

Existem dois tipos de relação social: a comunitária<sup>36</sup> e a associativa, sendo esta última sinônimo – ou algo muito próximo – do termo sociedade<sup>37</sup>. A relação comunitária para Weber refere-se àquela atitude relacionada ao sentimento subjetivo das pessoas de pertencer a um grupo determinado. A relação associativa é quando

---

<sup>35</sup> Nas citações de Max Weber – aqui e adiante – os grifos são do autor.

<sup>36</sup> Weber quando problematiza, mais adiante, as interfaces da economia com as relações comunitárias, trata do conceito de comunidade de uma forma bastante distinta de Tönnies. Está interessado, ali, nas comunidades econômicas, políticas e religiosas (WEBER, 1999, p. 229-242). Naquilo que estou interessado, entretanto, a abordagem não merece ampliação.

<sup>37</sup> Conforme nota 34.

a atitude tem a ver com a união motivada por interesses racionais, sejam referentes a valores ou finalidade. Vale a pena reproduzir o único comentário à obra de Tönnies que aparece em *Economia e Sociedade*:

A terminologia lembra a distinção estabelecida por F. Tönnies em sua obra fundamental *Gemeinschaft und Gesellschaft*, entre 'comunidade' e 'sociedade'. De acordo com seus próprios fins, contudo, Tönnies atribuiu desde logo a esta distinção um conteúdo muito específico, que não tem utilidade para nossos propósitos (ibidem, p. 25).

Sustenta Weber que não é possível separar o que é dimensão comunitária e o que é associativa. Mesmo aceitando que o comunitário prende-se a contextos onde afeto, emoção, tradição predominam, assim mesmo a maioria das relações sociais possuem marcas tanto associativas como comunitárias. Se um grupo com caráter associativo (um exército, por exemplo) vai além de uma ação momentânea voltada a um fim determinado, ou seja, se esse grupo estabelece relações sociais que ultrapassam as tarefas objetivas, adquire contornos comunitários. Por outro lado, uma relação social de caráter comunitário, se estiver orientada – mesmo que parcialmente – de modo racional a fins determinados, adquire características associativas. Mesmo a família, por vezes, estabelece relação associativa (em franca oposição a Tönnies).

O conflito é considerado, normalmente, a marca daqueles grupos orientados a fins racionais. Entretanto, para Weber, mesmo no interior das relações íntimas, não é incomum a ocorrência de desavenças originadas das atitudes violentas dos indivíduos intransigentes. Por isso não é pelo fato de as pessoas terem qualidade ou comportamento comum e estarem na mesma situação, que necessariamente compartilham um ambiente comunitário. Se possuem, por exemplo, uma mesma raça ou etnia, mas encontram-se afastadas ou em flagrante oposição, estão mais próximas da característica associativa do que comunitária. Porque possuem o “sentimento” de comunidade, não segue a existência dela. Quando esse sentimento começa a orientar o comportamento de outras pessoas, podemos, tão somente, falar de uma *relação social*. E só quando os indivíduos passam a querer pertencer a um grupo comum que alcançamos uma realidade comunitária. Nesse sentido, nem mesmo a linguagem comum, que nasce de uma tradição familiar, entre vizinhos, na pequena vila – que fomenta a compreensão mútua –, é determinante para afirmar o convívio em comunidade. Claro que a linguagem auxilia as relações entre os

indivíduos, mas não pelo fato de falarem a mesma língua e sim em função de interesses tais como a facilitação do entendimento mútuo. Portanto, a linguagem é um meio para o convívio comunitário e não o próprio conteúdo.

Weber detalha alguns<sup>38</sup> tipos e características de comunidades. A primeira delas, composta pelo pai, mãe e filhos, chama de *comunidade sexual duradoura* que, entretanto, se não estiver ligada à comunidade econômica torna-se frágil, sem possibilidade de continuidade. A comunidade de irmãos vem em seguida e também é dependente da economia. Apenas a relação mãe-filho é autônoma, assim permanecendo até o momento em que a criança consegue procurar o próprio alimento. Essas “sub-comunidades” formam um contexto maior, qual seja, a comunidade doméstica que se consubstancia como a comunidade econômica mais difundida, além de ser contínua e intensa. Nela brotam os fundamentos da piedade e da autoridade: piedade daqueles submetidos à autoridade, e autoridade representada pelos “mais fortes” e “mais experientes”. Mas, reforça Weber, comunidade doméstica pura significa comunidade econômica. Para sua manutenção é essencial uma moradia comum na qual, dadas as circunstâncias, poderá haver a necessidade de divisão e/ou fundação de novas comunidades domésticas separadas, sempre que houver o aumento no número de pessoas.

A vizinhança para Weber possui um conceito mais ampliado que aquele de Tönnies. Aqui é representada não só pela proximidade física, como também significa aquelas aldeias próximas com afinidade cultural, bem como os vizinhos “temporários”. A ajuda da vizinhança é importante nos episódios de necessidade extraordinária de serviços, naquelas ocasiões especiais e situações de emergência e perigo. “O vizinho é o típico ‘prestador de socorro’, e a vizinhança, portanto, a portadora da ‘fraternidade’” (ibidem, p. 247). Nos momentos mais difíceis, nascem no seio da comunidade os “empréstimos de favor” e “trabalho de favor”, isto é, auxílio emergencial sem expectativa de retorno ou recompensa. Qualquer impressão de alguma semelhança com a concepção tönniesiana de vizinhança é logo desfeita ao vermos a conclusão de Weber: isso tudo não passa de uma “prosaica fraternidade” em momentos de necessidade. No entanto, guarda similaridade o diagnóstico da

---

<sup>38</sup> Max Weber, ao que parece, planejava uma descrição mais ampliada das várias comunidades, mas que, infelizmente, não concluiu (conforme nota 1, p. 243, do revisor de *Economia e Sociedade*).

dissolução da comunidade doméstica<sup>39</sup>. Paralelamente ao aumento das condições materiais oportunizadas pela sociedade, também a própria pessoa passa a desejar estabelecer novos contatos e “provar” sua capacidade individual. O início da decomposição é fomentado por outras formações sociais que começam a competir entre si. Ao ampliar-se a divisão das comunidades, a casa deixa de ser o lugar da produção comum para tornar-se o de consumo comum<sup>40</sup>. Junta-se a isso o crescimento das possibilidades de relação e cultura com o decorrer dos anos. O jovem conhece a escola, a loja, o clube, etc. e vai gradativamente perdendo o vínculo com a localidade onde foi criado. Mas isso não decorre de qualquer fenômeno externo – como a existência da sociedade –, antes pelas condições objetivas de maturidade da comunidade doméstica e da *calculabilidade* crescente (ibidem, p. 258-265).

Em resumo, a comunitarização e a socialização para Weber são processos que podem estar presentes na relação social. Enquanto o primeiro diz respeito aos vínculos de co-pertencimento, o outro reforça a dimensão da racionalidade teleológica. Essa diferença não pode perpetrar-se em realidades distintas, visto que o individual e o social são indissolúveis na vida das pessoas. Aqueles que se encontram na sociedade, por vezes, podem estabelecer uma organização que proporcione relações próximas e manutenção de vínculos, bem como os indivíduos vivendo em comunidade necessitam ações reflexivas individuais em variados contextos. O co-pertencimento que se origina da tradição e fundado em elementos sentimentais, não pode ser pensado como absolutamente irracional (VILLACAÑAS, 1996). Tampouco o mero viver juntos implica sentimento de solidariedade. A intuição básica de Weber parece ser esta: se uma comunidade compartilha valores e interesses e for completamente encerrada em si mesma, configura-se uma “ditadura”. Se for aberta a tradições diversas e fomenta a racionalização e liberdade individual, adquire contornos de sociedade democrática. O que não significa, necessariamente, uma “boa” sociedade.

---

<sup>39</sup> Semelhança no que diz respeito à família vivendo em sociedade, seja por mudança ou ampliação da comunidade. O diagnóstico não é o mesmo se for considerada a família numa comunidade que compartilha valores. Nesse caso, Tönnies não acha possível (ou ao menos bastante improvável) o esfarelamento familiar.

<sup>40</sup> É a fase de *oikos*, ou a transição da comunidade doméstica para o capitalismo.

Tão somente, em Tönnies e Weber, a polêmica comunidade-sociedade tem seu início, que segue ainda hoje e está longe de consenso<sup>41</sup>. A leitura e a análise dos dois textos podem conduzir, a princípio, à percepção de que a obra de Max Weber seja mais fundamentada e rigorosa, enquanto a de Ferdinand Tönnies mais emocional e ideológica. Mesmo minha impressão estando correta, não impede que veja inconsistência em Weber ou virtudes em Tönnies, algo que, em parte, tenho feito na abordagem das obras dos dois autores e que apenas complemento aqui. Weber aponta a família como uma espécie eventual de relação associativa ou de caráter societário. Mas a que família ele se refere? Considerando que não abre exceção ao seu diagnóstico da modernidade que perdeu o sentido e a liberdade e que se despediu “de uma era de plenitude e beleza humana” (WEBER, 2008, p. 99), então é provável que tenha razão. Em tal cenário é bastante provável que inclusive a primeira das relações humanas tenha caráter instrumental. Não aceitar esse diagnóstico não é privilégio, entretanto, da “passionalidade” tönniesiana. Walzer, por exemplo, ao comentar a análise de Foucault da sociedade, pergunta de forma crítica *de quem* e principalmente *para quem* ele escreve, ou seja, mesmo estando correta a investigação sombria da humanidade, o intelectual não pode se enclausurar na crítica sob pena de irresponsabilidade. À família weberiana Tönnies também não oferece muita esperança, mas, ao insistir nela como primeiro e fundamental *modus vivendi*, tem sua mirada num contexto completamente distinto daquele de Weber: Tönnies, com ou sem exagero, pensa numa comunidade de tradição e valores compartilhados. Na mesma linha vem a posição weberiana da comunidade de vizinhos. Ou encontram-se próximos, mas “separados” por vontades distintas e interesses racionais, ou eventualmente podem até cooperar, mas isso só ocorre em emergências e não passa de uma “prosaica fraternidade”. A vizinhança em Tönnies não significa apenas aquilo que a grande cidade acostumou-se a pensar como o sujeito da porta ao lado cujo vínculo assemelha-se àquele que temos com o desconhecido da cidade vizinha<sup>42</sup>. Os concidadãos na comunidade não necessitam “enxergar” a casa da outra família para serem vizinhos. A solidariedade, a ajuda,

---

<sup>41</sup> É no mínimo curioso, por exemplo, que Pierson ao elaborar suas colunas com os antagonismos entre comunidade e sociedade, coloque no campo da comunidade os *indivíduos como simples utilidades* enquanto na sociedade os *indivíduos com sentimentos comuns*; na primeira a *divisão do trabalho*, na outra a *solidariedade*; *propósito inconsciente na luta pela existência* na primeira; *ação conjugada para fins comuns* na outra (PIERSON, 1977, p. 125-126).

<sup>42</sup> Conforme, também, nota 104.

nesse sentido, não ocorre devido a nenhuma “emergência”: ela é orgânica, é constitutiva da forma como historicamente a mesma estabeleceu-se; é sua razão de existência. Claro que se concordamos com o autor de *Economia e Sociedade* quando sustenta o caráter inexorável da ampliação e dissolução da comunidade, as consequências, entre outras, são o natural afastamento dos indivíduos do convívio com seus concidadãos, a partir do momento em que entra em contato com as “facilidades” decorrentes da modernização, ao mesmo tempo que amplia seu círculo de relações. As comunidades, todavia, não se caracterizam como aglomerados de amplitude geográfica universal. Somos capazes de imaginar, a partir de Weber, uma pequena vila com alguns poucos quilômetros quadrados, com ausência de relações sociais/culturais mais amplas e onde a monotonia é sua marca. Em primeiro lugar, transportando a ideia tönnesiana do século XIX para o século XXI, podemos dizer que uma comunidade para manter suas tradições não necessita viver com equipamentos de seus antepassados (ao menos, claro, se efetivamente as facilidades do “progresso” não são conhecidas tampouco queridas pelos indivíduos). Se as inovações passam a compor o cotidiano das pessoas de forma natural, não há nenhuma consequência danosa nisso. Dito de outra forma: se as incorporações da modernidade não se constituem a partir dos extremos *conhecemos, mas não queremos* ou *queremos o que não conhecemos*, não há porque temer pelo fim da comunidade. Por outro lado, se ambiente comunitário for entendido como algo suficientemente extenso a ponto de compor algo mais que a moradia; se houver opções de lazer e cultura – não importa se associação de mães, sociedade de canto, festa religiosa, etc., quem sabe não seja possível o fortalecimento dos laços recíprocos.

Enfim, não tenho certeza se é possível que uma comunidade retome uma forma de convívio perdida ou que mantenha essa convivência através dos tempos e das gerações. Mas a própria realidade – em pleno século XXI – ao mostrar a existência concreta de comunidades com fortes vínculos sociais, onde tradição e valores compartilhados se fazem presente, me parece que sustenta a defesa de uma filosofia comunitarista<sup>43</sup>. Talvez em função desta evidência, os liberais nem

---

<sup>43</sup> Vou detalhar, adiante, nos itens 3.3, 3.4, 3.5 e 3.6 a maior ou menor proeminência que ocupa a comunidade nas filosofias comunitaristas de Alasdair McIntyre, Amitai Etzioni, Michael Sandel e Charles Taylor. Na segunda parte da Tese, especialmente nos capítulos 7, 8, 9, 11, 12 e 13, poderemos perceber que a comunidade em Walzer não só constitui-se numa ideia mais ampliada, como é apenas um conceito – apesar de importante – entre outros da filosofia do autor.



sempre se opõem ou negam a fundamentabilidade das comunidades na contemporaneidade. É sobre eles que trato no próximo capítulo.

## 2 LIBERALISMO FILOSÓFICO

Mesmo que meu objetivo na Tese não seja realizar uma pesquisa pormenorizada do pensamento liberal, preciso, no entanto, dizer algo da constituição do mesmo para que fique claro qual o liberalismo tenho interesse e que se rivaliza com o comunitarismo.

A origem do liberalismo é situada geralmente nos séculos XIX e XX, mas podemos falar de um momento anterior referente a sua formação. O republicanismo, por exemplo, é uma tradição bem mais antiga e que só perdeu sua força justamente com o advento do liberalismo<sup>44</sup>. Possui os primeiros vestígios na Roma antiga, reaparecendo no Renascimento através das ideias de Maquiavel. O republicanismo dominou a política do Ocidente moderno, particularmente no período que precedeu a independência americana e a revolução francesa, eventos animados pelo pensamento de Harrington e Montesquieu (PETTIT, 2003). Tratava de defender o indivíduo em relação às leis do Estado, fomentando a consciência pessoal no que diz respeito às liberdades básicas de pensamento e crença, apesar de que não estava colocado – naquele momento – o problema da identidade pessoal, mas apenas a proteção frente ao controle do Estado. O “liberalismo antigo” (como também é conhecido o republicanismo), pensa serem desnecessários os direitos das culturas, além de criarem discriminação no princípio da igualdade dos direitos: é suficiente o reconhecimento dos direitos dos indivíduos e não faz sentido a defesa dos coletivos. Os membros do grupo são protegidos pelo direito do Estado, independente da comunidade que faça parte. O republicanismo, precursor do liberalismo do fim do século XVIII e início do XIX, prega que todas as pessoas são iguais em direitos e, nesse sentido, não podemos aceitar condições especiais para uns ou outros. Isso seria o mesmo que considerar alguns com mais direitos que outros. A consequência do princípio para esse sistema é sua contrariedade ao

---

<sup>44</sup> Não posso ampliar o tema, além do exposto aqui. De qualquer maneira, a questão do republicanismo é complexa e nem sempre historiadores e filósofos identificam-o como um antecessor do liberalismo. Basta dizer da existência de uma política republicana na contemporaneidade, assim como pensadores identificados com o republicanismo como é o caso de Hannah Arendt e Charles Taylor. Para Walzer o renascimento de um “republicanismo neoclássico” influencia decisivamente as concepções comunitaristas na atualidade (WALZER, 2005c, p. 233).

favorecimento de determinados grupos, mesmo que em situações de miséria ou discriminação (SORIANO, 2004).

Os princípios do individualismo republicano podem ser descritos em suas linhas doutrinárias, através dos seguintes instrumentos: a) *jus naturalismo* – assim como o cartesianismo reivindica autonomia da razão no campo filosófico/científico, o *jus naturalismo* faz essa reivindicação no campo moral e político, o indivíduo possui direitos originários e inalienáveis; b) *contratualismo* – a origem do Estado está num contrato feito entre seus indivíduos. O contrato serve para estabelecer os limites do poder político. Hoje em dia praticamente não é mais utilizado o conceito de contrato, que é substituído por outros princípios como convenção, acordo, compromisso, etc.; c) *liberalismo econômico* – os assuntos econômicos devem seguir seu curso natural, sem intervenção do Estado; d) *redução do Estado* – a ação do Estado deve restringir-se a limites definidos, mediante a divisão de poderes. O postulado principal é a coincidência entre interesse privado e interesse público. Se alguém busca sua própria felicidade, estará automaticamente proporcionando felicidade aos demais. O Estado deve gradativamente reduzir sua influência junto aos indivíduos (ABBAGNANO, 2000).

O liberalismo moderno tem raízes, como referi, no século XIX. A distinção básica da fase anterior é que a defesa do indivíduo não está ligada à proteção do Estado. A opção é pela liberdade das pessoas antes que pelos coletivos que passam a ser considerados um empecilho aos interesses individuais. No raiar do século XX, todavia, ampliam-se as concepções do liberalismo, e a questão do afastamento do Estado deixa de ser consensual. Pensadores políticos e ideólogos do liberalismo chegaram a ter posições antagônicas. Circulam desde aqueles que negam o valor do Estado aos que o exaltam; que recusam a ingerência estatal na economia, aos que defendem sua presença nos negócios; partidos políticos que colocam a liberdade acima de qualquer outro bem, aos que pensam a liberdade um valor como outros. Essa pluralidade ou, melhor seria, nas palavras de Abbagnano, essa “confusão” decorre da falta de rigor com que foi tratado o tema *liberdade* na história do pensamento político (ibidem, p. 604-605).

A discussão contemporânea a respeito da liberdade tem em Isaiah Berlin sua mais forte influência. Para ele, os pensadores do liberalismo e da liberdade ao fixarem-se em categorias por demais abstratas acabaram proporcionando a falta de clareza que predomina no pensamento político. Tematizar a liberdade é antes de

tudo, entendê-la no contexto das relações políticas. Compreender as atitudes relacionadas à vida concreta dessas relações significa compreender que elas não são apenas eventos naturais, mas parte da história humana. Decisões em política só se tornam compreensíveis se tomadas no contexto dos problemas vividos por homens e mulheres. A consequência do predomínio da análise abstrata sobre a política é que as atitudes e ações das pessoas encontram-se como que sob um “pano preto”. O dilema que surge é aquele entre *obediência* e *coerção*. Quando, pergunta Berlin, preciso obedecer e quando serei coagido se desobedecer? A partir disso, Berlin constrói os conceitos de *liberdade negativa* e *liberdade positiva*<sup>45</sup>. A liberdade negativa significa ser livre da tutela de qualquer pessoa, poder exercer qualquer atividade sem depender de ninguém, é ser livre tanto para as ideias como para as ações. A liberdade positiva sai da exclusividade individual e volta-se à coletividade; livre das amarras da inveja, ganância, prepotência, o indivíduo pode construir uma liberdade junto com a comunidade e para a comunidade (BERLIN, 1981)<sup>46</sup>.

O breve inventário que fiz da origem e formação do liberalismo tem duas intenções. A primeira é mostrar que, apesar do liberalismo a partir de Rawls seguir um rumo distinto, esse momento anterior se constitui como fundamento do debate posterior. Não é preciso dizer que Rawls não “inventou” sua concepção de liberalismo de uma exclusiva originalidade. A segunda é esclarecer quão ligado ao Estado, e fundamentalmente à política, encontrava-se o liberalismo pré-Rawls. Ou seja – e isso é importante na Tese – o liberalismo até então tinha vínculos exclusivos com a discussão política, seja em relação ao confronto capitalismo *versus* socialismo, ou à discussão direita *versus* esquerda. Liberal é o “conservador”, “de direita”, aquele que prioriza o capital em detrimento do indivíduo, que está ao lado dos endinheirados e negligente com os miseráveis. Em minha opinião, o antagonismo *capital versus trabalho* não só continua – e ampliado – como constitui

---

<sup>45</sup> Em parte, uma reformulação dos conceitos de *liberdade dos modernos* e *liberdade dos antigos* de Benjamin Constant. Michael Walzer utiliza a expressão *política negativa* com um sentido, entretanto, distinto da *liberdade negativa*. A *política negativa* é quando os cidadãos diante de um regime autoritário têm que lutar, não para conseguir algo mas contra o medo e a opressão (conforme WALZER, 1996f).

<sup>46</sup> Michael Sandel, organizador da publicação “Liberalism and Its Critics”, comentando o ensaio condensado de Berlin que apareceu nesse livro como “Two Concepts of Liberty”, considera o texto o mais importante ensaio em teoria política do pós-guerra pelo fato do autor dar uma expressão vigorosa aos valores humanos salientando, ao mesmo tempo, a impossibilidade de sempre reconciliá-los (SANDEL, 1984, p. 7).

um debate cada vez mais importante. Não tenho certeza, entretanto, se tenho condições de estabelecer a problematização aqui. Desconfio que precisaria de outro texto. Interesso-me tão somente por aqueles com quem os comunitaristas irão se enfrentar e cuja teoria costuma ser chamada de *liberalismo filosófico*. É necessário tratar disso sem pressa, mas a título de anúncio: Rawls não é teórico da “direita” e o que pretende é resgatar alguns fundamentos da concepção anterior para construir uma teoria liberal com princípios filosóficos<sup>47</sup>.

Dizer que Rawls funda o liberalismo em outra base, não significa que após *Uma Teoria da Justiça* – e ainda hoje – não existam teóricos do liberalismo que continuam a sustentar as virtudes teóricas do sistema, partidários do *laissez faire* e do relativismo moral. Taylor defende que existem duas espécies de liberalismo: *processual* e *não processual*<sup>48</sup>. O liberalismo processual está comprometido com os direitos individuais e com um Estado neutro; um Estado sem conexão com as crenças e cultura de um povo e sem qualquer tipo de objetivos coletivos, a não ser aqueles relacionados à liberdade pessoal, segurança e bem-estar. Já o liberalismo não processual permite que o Estado se comprometa com a manutenção e desenvolvimento de uma nação, bem como de sua cultura e religião; os direitos básicos dos cidadãos em seus distintos interesses são respeitados e protegidos (o primeiro tipo é exemplificado com a realidade dos Estados Unidos, enquanto o outro com a sociedade multicultural canadense). Com variações significativas, Rodas também fundamenta sua análise do liberalismo em duas vertentes. Parte da legitimação política do Estado para afirmar um liberalismo do tipo *humanitarista* a partir da tradição kantiana, e outro chamado *individualista* ou *libertarianismo* inspirado em John Locke. O liberalismo humanitário ancora-se no procedimento racional – argumentativo, em que os membros de uma comunidade discutem o que é melhor ou pior aos concidadãos e podem, portanto, aceitar ou não os princípios da sociedade. O argumento principal diz que uma sociedade justa pressupõe a possibilidade de garantir a todos os indivíduos as condições básicas de sentirem-se

---

<sup>47</sup> Se for necessário cotejar a teoria de Rawls com suas posições sociais e políticas para confirmar o que foi dito, basta dizer que suas opiniões seja em relação ao imperialismo americano, guerra, relações internacionais, não diferem, em essência, das de Walzer, Sandel, Taylor ou outros comunitaristas. “A discordância entre liberais e comunitários não se traduz em propostas diferenciadas de regimes políticos, mas sim em um debate *no interior* da própria democracia liberal acerca de suas prioridades” (CITTADINO, 2006, p. 136-137, grifo da autora).

<sup>48</sup> Conforme Charles Taylor, *Multiculturalismo*, p. 71-82. Sigo, em parte, a descrição e comentário deste texto feito por Walzer no mesmo livro, p. 117-121.

livres e iguais. Apresenta o modelo democrático-participativo de justificação do Estado como contraponto ao individualismo do outro sistema. O liberalismo individualista se legitima através do procedimento racional-instrumental. Utiliza-se da norma democrática para a justificação de uma ordem política que “precisa” da exclusão dos mais pobres, para que apenas os proprietários dos bens e capitais participem da construção das regras fundamentais. A proteção dos indivíduos relaciona-se ao fato de serem ou não proprietários privados. A tese central deste tipo de liberalismo é que uma sociedade para ser chamada *justa* precisa garantir a proteção dos direitos e liberdades civis e principalmente o direito inalienável da propriedade privada. Quando atribui prioridade ao sujeito em relação à comunidade, acaba estabelecendo uma relação entre o indivíduo e a sociedade onde a última nada mais é do que o resultado da vontade pessoal: a relação comunitária e política vêm em segundo lugar. Fica criado, assim, o antagonismo entre moral individual e moral social, entre privado e público, entre ética e política. O estabelecimento da prioridade da propriedade privada e dos direitos civis enquanto direitos essenciais acabam por legitimar uma determinada ordem social, política e econômica. A sociedade que não está conforme essa ordem institucional corre o perigo – segundo o libertarianismo – de retroceder ao estado de natureza primitiva, à ausência de ordem (RODAS, 1996).

Um pequeno excuro. Estou tratando aqui do liberalismo filosófico que surge após *Uma Teoria da Justiça*. O texto de Rawls é um divisor não só do surgimento do comunitarismo, mas também de um outro (melhor seria *outros*) liberalismo. Acima, quando abordo os conceitos distintos de liberalismo, o texto pode prestar-se a uma ambiguidade. No entanto, é provável que não tenha culpa nisso. Afinal, quem são os liberais? Eles mesmos, seus comentadores e os comunitaristas não possuem a mesma resposta. Uns entendem que comunitarismo não só é oposto como nenhuma conexão entre o liberalismo é possível<sup>49</sup>, enquanto outros afirmam que o comunitarismo é uma vertente deste liberalismo renovado<sup>50</sup>. Vou seguir essa última tendência, mas é preciso justificar-me. Em primeiro lugar, porque é a posição aceita pela grande maioria dos teóricos comunitários, além do que alguns que na aurora do debate adotavam a antítese liberal-comunitária de forma radical, abandonaram esse

---

<sup>49</sup> Conforme Alasdair MacIntyre (2001), Pablo Guerra (2004), José Pérez Adán (2003) e outros.

<sup>50</sup> Conforme o próprio Michael Walzer (2005c), Charles Taylor (2000) e outros.

pressuposto. Michael Walzer é um deles, e essa é a segunda e talvez mais importante razão, visto ser ele o autor a que dedico minha análise pormenorizada. Em *Das Obrigações Políticas*, um livro do “jovem” Walzer (publicado em língua inglesa em 1970), expressa-se assim:

Há, nas experiências do mundo moderno, uma distinção entre estado e sociedade. O liberalismo sempre enfatizou essa distinção para controlar o estado sob certos aspectos e também para libertar a sociedade e seus membros individuais das limitações da cidadania ativa e fervor patriótico. A sociedade liberal é considerada como uma associação voluntária de indivíduos privados, centrados em si mesmos e em suas famílias, um mundo não de amigos e camaradas, mas de estranhos. [...] A administração impessoal, a igualdade diante da lei e o processo sistemático de justiça do estado liberal resolvem o problema de se governar uma sociedade de estranhos. Então, em certo sentido, ninguém está em casa no estado moderno; somos todos estrangeiros (WALZER, 1977, p. 99-100).

Em 1989, escreve o artigo intitulado *A Crítica Comunitarista do Liberalismo*<sup>51</sup>, cuja repercussão provocou a republicação muitas vezes. Gostaria de me deter um pouco nele.

Se um título pode conter uma promessa, a de Walzer, aqui, é bem pouco cumprida: o liberalismo escapa quase incólume às críticas do autor. Mas que liberalismo é esse? Certamente não o mesmo de *Obrigações*. Aqui encontramos a virada de Walzer: o comunitarismo faz parte da tradição da democracia liberal. Bem humorado, conta que as “modas” intelectuais são como as calças pregueadas ou as saias curtas: são breves, mas podem sempre retornar. A crítica comunitarista do liberalismo é desse tipo. Por mais ácida que possa ser, ela nunca deixará de ser um viés do liberalismo. O problema da crítica comunitarista, continua Walzer, é que ela propõe argumentos contraditórios no enfrentamento com os libertários. O primeiro deles afirma que a teoria política liberal é idêntica à prática social liberal, ou seja, o indivíduo egoísta, o lar isolado, o esfarelamento cultural, dá-se em cada casa real de cada indivíduo concreto. Mas se isso for assim, se a dissolução for total, como esperar um retorno a um modo de vida compartilhado? Onde a fragmentação comunitária é radical, sem vestígios algum desses grupos menores, não é na apologia exclusiva da comunidade que vamos encontrar saída. A alternativa só pode ser no interior do próprio pensamento liberal. Não o liberalismo contratual, mas outro que leve em conta as “concepções substantivas do bem” (WALZER, 2005c, p. 146).

---

<sup>51</sup> Sigo a versão que foi publicada em *Politics and Passion* (2005) como apêndice ao livro.

A segunda crítica comunitarista ao liberalismo afirma que não é possível realizar no cotidiano aquilo que pregam. O liberal diz que na sociedade contemporânea os indivíduos estão separados, cada um tendo seu próprio interesse e livre para agir como quiser (dentro dos limites do Estado). Comunitários replicam, pois as pessoas possuem família, amigos, vizinhos, e não podem ser tão estranhos como dizem que são. O problema dos dois argumentos é que ambos estão apenas parcialmente corretos. Em primeiro lugar, é fato que os indivíduos na sociedade atual encontram-se relativamente dissociados uns dos outros, o que causa certa instabilidade nas relações humanas<sup>52</sup>. Já não nos conhecemos tão bem como antigamente, e a falta de vizinhos e amigos íntimos provoca em nós esse sentimento de estar só. E isso tudo é verdadeiro. Quanto à segunda tese, a qual afirma que no fundo somos todos cidadãos de comunidade, infelizmente isso não é bem assim. Temos saudades de um estilo antigo, mas em muitos casos é improvável que persista. Entretanto, o segundo argumento também contempla uma verdade. Seja qual for a distância provocada pela instabilidade social, não é grande o suficiente que nos impeça de alguma forma de relação. Muitas vezes discordamos, mas discordamos de uma forma que possamos nos entender.

Walzer não abandona a ideia inicial de *Obrigações* que considera o liberalismo a forma de associação que dificulta que mantenhamos “os laços que nos unem”. É uma doutrina que, ao negar a força da tradição, joga contra si mesmo quando ignora o liberalismo histórico e cria esperanças – nem sempre cumpridas – nas gerações subsequentes. É aqui que se dá a entrada do comunitarismo, não – como pretende Etzioni e MacIntyre – como uma antinomia ao liberalismo.

O liberalismo é uma doutrina auto-subversiva; por esse motivo, realmente exige correções comunitaristas periódicas. Mas não é uma forma particularmente útil de correção afirmar que o liberalismo é literalmente incoerente ou que possa ser substituído por alguma comunidade pré-liberal ou antiliberal que está à espera logo abaixo da superfície ou logo além do horizonte. Não existe nada à espera; [...] a correção comunitarista do liberalismo não pode ser outra coisa senão um reforço seletivo desses mesmos valores (ibidem, p. 154).

Seria estranho defender um Estado alternativo, com pressupostos comunitaristas, que fosse antiliberal. Isso iria contra a tradição ao mesmo tempo do

---

<sup>52</sup> A instabilidade é causada por quatro tipos de mobilidade: *geográfica, social, conjugal e política* (WALZER, 2005c, p. 148-150).



Estado democrático e das comunidades no seu interior. A correção comunitarista do liberalismo solicita, isso sim, um outro tipo de sistema liberal que seja, antes de tudo, não-neutro. Na prática, isso significa a autorização e incentivo no estabelecimento de entidades de trabalhadores, isenção de impostos às creches, asilos, hospitais, etc., proteção contra o desemprego e programa de geração de renda (evitando, assim, o mero assistencialismo), fomento aos distritos e comitês de bairro<sup>53</sup>. Correções, a bem da verdade, sempre provisórias e recorrentes. As associações do liberalismo, por serem necessariamente voluntárias<sup>54</sup>, levam consigo o fato de serem invariavelmente instáveis (ibidem, p. 154-163). Sintetizando o excuro: sim, defenderei o comunitarismo na Tese e de uma forma, algumas vezes, mais vigorosa que a concepção do próprio Walzer, nem que tenha que pagar o preço de afastar-me do autor; entretanto reconheço o comunitarismo como fazendo parte da tradição liberal democrática. Volto ao texto.

Fiz um esclarecimento atrás<sup>55</sup> da impropriedade de trazer a problematização mais política do que filosófica nesta pesquisa. Em virtude disso, não aprofundo o pensamento de alguns libertários que, mesmo sendo pós-Rawls, costumam ser identificados com o chamado *neoliberalismo*<sup>56</sup>, tais como Milton Friedman, James Buchanan, Robert Nozick, Michael Novak, etc. Em comum o fato de que rechaçam incluir os direitos sociais na lista dos direitos, que inclusive são um empecilho às liberdades básicas. As necessidades de alimentação, saúde, habitação não podem

---

<sup>53</sup> Os exemplos que Walzer apresenta no artigo, constituem-se como centralidade de seu principal livro *Esferas da Justiça*.

<sup>54</sup> O que torna um casamento voluntário, explica Walzer, é a possibilidade permanente da separação; o que torna a identidade e a filiação voluntária é o acesso facilitado a identidades e filiações alternativas.

<sup>55</sup> Conforme páginas 43 e 44.

<sup>56</sup> A utilização do termo – neste contexto – é tanto dos partidários do comunitarismo como do liberalismo democrático (conforme PAPACCHINI, 1996; SOLÓRZANO, 1996 e outros). Não entrar no debate político de crítica ao neoliberalismo, me coloca em franca oposição ao comunitarista Pablo Guerra: “A nosso critério, **a crítica da modernidade individualista** [grifo do autor] que deu origem às primeiras versões comunitaristas, tem significativa validade para o caso latino-americano, sobre tudo quando essa crítica tem como referência não tanto a liberais de inspiração neokantiana, interessados em buscar os vínculos necessários entre os princípios liberais e o sentido da justiça (Rawls, Dworkin, etc.), senão fundamentalmente aos embaixados de um liberalismo e individualismo extremo, representado pelos seguidores de Frederick Von Hayek, que nesta parte do mundo se conhece como neoliberalismo. Justamente estes neo-liberais foram promotores de uma noção de sociedade absolutamente mercantilizada donde muito pouco papel lhe toca a julgar o Estado, ou as normas e comportamentos morais e virtuosos dos atores” (GUERRA, 2003, p. 100). Meu desacordo é ao fato do autor opor o comunitarismo ao neoliberalismo, e não ao seu diagnóstico do neoliberalismo que acompanho em seus pressupostos gerais.

ser consideradas direitos, visto que isso tudo deve ser regulado pelo mercado. Ajudar as pessoas em situação de miserabilidade compromete a riqueza da nação ao impor desordem ao mercado. Os *neoliberalistas*, ao retirarem as necessidades essenciais da esfera do direito, autorizam o adiamento de soluções *ad infinitum*. O Estado não deve envolver-se em tais demandas, pois isso ameaçaria os direitos à liberdade. E quem reivindica direitos sobre o produto do trabalho “dos outros” para satisfazer suas necessidades, age de forma imoral (PAPACCHINI, 1996).

Mas isso não tem nenhuma relação com o pensamento de Rawls, Kymlicka ou Dworkin. Creio, inclusive, que se assemelha o enfrentamento de liberais e comunitários com as concepções neoliberalistas esboçadas aqui. O liberalismo que interessa à Tese, repito, é aquele que alguns chamam *não processual*, outros *humanitaristas* e, inclusive, liberalismo *de esquerda*. Todos sob um guarda-chuva de *liberalismo filosófico*. Estou, portanto, assumindo que, em minha opinião, o *neoliberalismo* não faz parte deste campo. Qual liberalismo, afinal, os comunitaristas têm enfrentado?

A melhor resposta foi dada por Michael Sandel. Mesmo considerando a diversidade teórica dos liberais, de uma forma geral podemos dizer que os comunitários opõem-se àquela fundamentação de inspiração kantiana, onde predomina a ideia de justiça, direitos individuais e equidade. Sua filosofia moral dá prioridade ao justo em detrimento do bem e cuja tese central poderia ser resumida assim:

[...] sendo a sociedade composta por uma pluralidade de pessoas, cada uma com os seus objetivos, interesses e concepções do bem, estará mais bem organizada quando for governada segundo princípios que, em *si mesmos* [grifo do autor], não pressupõem uma qualquer concepção do bem (SANDEL, 2005, p. 21).

Qualquer organização social deve partir do conceito de *justo*: ele tem prioridade e é independente do bem. O que os comunitários questionam é o primado da justiça sobre o bem, pois nessa perspectiva a justiça não é apenas um valor da vida: ela é a mais alta virtude da sociedade, que antecede qualquer outra reivindicação das pessoas. Dessa forma, é a justiça que estabelece os limites e possibilidades do bem. Não há lugar algum a se alcançar, nenhum objetivo moral idealizado, pois a concepção do justo é o bem em si mesmo.

O liberalismo falha primeiramente porque a neutralidade é impossível, visto que nunca seremos capazes de fugir de nossas idiossincrasias<sup>57</sup>. Seja qual for o contexto haverá sempre valores envolvidos. A questão é saber que valores são esses, quem são seus portadores, quem sai ganhando ou perdendo com eles. Os libertários, ao pretenderem independência em termos morais, não percebem que homens e mulheres são, em essência, seres sociais e políticos. A ilusão liberal supõe um sujeito transcendental que esteja fora da vida cotidiana ou da experiência. A cada instante nos constituímos a partir de constantes transformações do/com nosso meio. Dar prioridade ao sujeito acaba conduzindo ao individualismo, típico da filosofia liberal. Onde a liberdade é a máxima, invariavelmente surgirão os conflitos de interesses e, conseqüentemente, a justiça como princípio surge para arbitrar as disputas. E se a cooperação é praticamente impossível nessa forma de sociedade, os liberais acabam apelando às virtudes “curativas”, tais como o altruísmo e a benevolência. No entanto, continua Sandel, como esperar essas ou quaisquer outras virtudes circulando naturalmente numa sociedade individualista? O liberalismo, com isso, vive a contradição da busca de uma neutralidade ao mesmo tempo em que elogia os valores individualistas (a liberdade, por exemplo). Essa neutralidade, ou o ideal de uma sociedade regida por princípios neutros, é justamente o engano do liberalismo filosófico (ibidem, p. 22-37).

A concepção contemporânea do liberalismo filosófico a respeito do Estado, diz que ele não tem competência para administrar os projetos de vida de cada cidadão. Uma concepção de vida “ideal” não existe e, portanto não pode ser assumida pelo Estado que, tampouco, tem responsabilidade de favorecer interesses singulares. Isso não quer dizer que não possua função. O Estado tem que fomentar toda espécie de pré-requisito que proporcione a que todos os cidadãos possam realizar seus planos de vida. Ele atua regulando a vida social naquelas ocorrências onde os indivíduos se colocam numa mesma esfera. Todos possuem direitos iguais e precisam respeitar o direito de todos. Se eventualmente as políticas sociais não derem conta da demanda dos mais necessitados, a crença liberal afirma que se deve repensar/reformular tais políticas, mas jamais atender especificamente um

---

<sup>57</sup> As considerações de caráter “sociológico” com que abro o parágrafo não constituem o argumento principal de Sandel. No texto, o autor ao tratar do que chama “objeções sociológicas”, quer sustentar que as mesmas – apesar de verdadeiras – não são suficientes. Seu principal enfrentamento com o liberalismo dar-se-á a partir da perspectiva deontológica (conforme SANDEL, 2005, p. 33-37). Trato da filosofia de Michael Sandel adiante no item 3.5, do capítulo 3 referente ao comunitarismo.

grupo e outros não. A liberdade é o bem maior. De qualquer maneira, mais do que uma questão ideológica, ou seja, de um Estado mais ou menos comprometido com os indivíduos, a distinção que caracteriza liberais e comunitários é que para os primeiros o pluralismo significa a diversidade de concepções a respeito da vida boa, enquanto os comunitaristas creem na multiplicidade de identidades sociais de um ponto de vista histórico e cultural (CITTADINO, 2009).

Mas como pode a liberdade ser pensada isolada do *eu*? Essa é uma das oposições importantes dos comunitários. A possibilidade de ser livre depende exclusivamente de um sujeito concreto: homens, mulheres, crianças, idosos, pobres, ricos, incapacitados, pessoas reais. A construção de nossa identidade ocorre nesse horizonte de sentido que compartilhamos com nossos concidadãos. A necessidade de reconhecimento é resolvida – se for – na convivência, no diálogo. Isso tudo não segue – como pensam os liberais – que nossa identidade ficará obscurecida devido às identidades divididas: a sua construção depende exclusivamente de todos que convivem direta ou indiretamente conosco (CEPEDA, 1996).

Já estou antecipando demais a crítica comunitária que só pormenorizo adiante. Feito alguns esclarecimentos das influências primeiras dos liberais, bem como de alguns pressupostos mais ou menos comuns desta concepção, passo a descrever a especificidade do liberalismo de Rawls, cuja importância nesse debate não preciso repetir. Para uma ideia liberal que não acompanha as intuições da *justiça como equidade*, apresento a perspectiva de Will Kymlicka<sup>58</sup>.

## 2.1 JOHN RAWLS E A JUSTIÇA COMO EQUIDADE

A problematização principal que faço de Rawls é em relação a *Uma Teoria da Justiça*, visto ser o texto no qual os comunitaristas irão se confrontar. Apenas eventualmente – quando julgar pertinente ao esclarecimento de *Uma Teoria da*

---

<sup>58</sup> A introdução da alternativa de Kymlicka cumpre dois objetivos. O primeiro é mostrar que apesar da importância de Rawls, existem alternativas liberais que não seguem o autor da *Teoria da Justiça* e até rivalizam com ele. O outro objetivo é descrever a filosofia de um politólogo liberal que provavelmente mais se preocupa com as comunidades. Ou seja, na linha de meu excuro (atrás, páginas 45 a 48), mostrar que da mesma maneira que temos um comunitarista como Walzer que reconhece a importância do indivíduo, também temos um liberal como Kymlicka que sustenta a fundamentabilidade das comunidades.

*Justiça* – farei referência a *Liberalismo Político*, que faz uma espécie de revisão da obra anterior<sup>59</sup>.

O século XX trouxe desafios importantes às ciências sociais e mais visivelmente ao debate político. A crise do socialismo real do leste europeu, por um lado, e, por outro, a globalização que a cada dia mostra os limites do capitalismo em proporcionar qualidade mínima de vida às populações mais miseráveis, provocaram intensa reflexão a respeito do destino ou da melhor alternativa aos impasses surgidos. A década de 60 nos Estados Unidos é crucial para compreender a motivação rawlsiana. Conflitos sociais de toda ordem – imigrantes, negros, mulheres, pobres – dão o tom do radicalismo até então estranho àquele país. Somase a isso a crítica social à invasão americana no Vietnã, crise econômica e o ceticismo da classe média, até então baluarte do *american way of life*. Surge, então, um intenso debate sobre os limites do liberalismo e sua capacidade de fomentar uma sociedade justa. É nesse contexto que surge *Uma Teoria da Justiça* (LOIS, 2005). O texto de Rawls foi elaborado durante um longo período (1958 a 1971) e constitui-se numa obra plural – como de outros intelectuais de sua época –, que transita pela filosofia, ciência política, economia e direito.

Todo esforço de Rawls é sustentar seu conceito de *justiça como equidade*<sup>60</sup>, cuja intenção não tem a finalidade de ser um instrumento nem do capitalismo nem do socialismo. Se o momento histórico determina a posse dos meios de produção aos trabalhadores ou a iniciativa privada, nada há que fazer senão seguir seu curso. Deseja o autor apresentar uma alternativa ao que, segundo ele, tem sido predominante em filosofia moral: o utilitarismo<sup>61</sup> e o intuicionismo<sup>62</sup>. Pretende uma

---

<sup>59</sup> Algo não admitido por Rawls (conforme Introdução, p.11 e cap. I, § 1 de *Liberalismo Político*).

<sup>60</sup> Sônia T. Felipe traduz *fairness*, além de equidade, como “lisura”, “jogo limpo” (FELIPE, 2000, p. 133).

<sup>61</sup> Jeremy Bentham (1748-1832) é considerado o fundador do utilitarismo. Busca coordenar a avaliação moral e a ação moral. A ação moral só pode ser julgada boa se as consequências forem boas aos indivíduos. A justificativa tem que ser a maior felicidade possível para o maior número de pessoas possível. O povo ao buscar coletivamente o melhor para si, será sempre melhor do que um único indivíduo buscar sua própria felicidade.

<sup>62</sup> Um importante intuicionista foi Reid T. que redigiu sua principal obra – *Ensaio sobre as forças ativas da mente humana* – em 1788. Para ele, bastaria que escutássemos a voz da nossa consciência para que pudéssemos agir corretamente. Por sermos seres morais, já possuímos o conhecimento imediato do bem e do mal. Quem escreve obras de filosofia moral apenas nega as evidências. É por isso que o intuicionismo busca as filosofias do senso comum: a filosofia moral diz de maneira abstrata o que o senso comum diz espontaneamente.

teoria que generalize e, ao mesmo tempo, leve a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social aos moldes de Locke, Rousseau e Kant. Porém, não para introduzir uma sociedade ou forma de governo particular. O resultado, nas palavras de Rawls, é uma teoria “altamente kantiana<sup>63</sup>” (RAWLS, 2002, p. XXII).

Como as pessoas possuem interesses e motivações distintas, é necessário que haja uma concepção compartilhada de justiça a fim de que se mantenham os vínculos de convivência. Se isso for possível, então a parte fundamental de uma teoria da justiça é a natureza e os objetivos de uma sociedade perfeitamente justa. A ideia é que os princípios da justiça para a sociedade têm como origem o consenso. São esses princípios que pessoas livres, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam como definidores dos princípios fundamentais de sua associação (numa posição inicial de igualdade). Esses princípios devem regular todos os acordos subsequentes. A essa maneira de considerar os princípios da justiça, Rawls chama *justiça como equidade* (ibidem, cap. I, § 3).

Na justiça como equidade os envolvidos são racionais e mutuamente desinteressados. Mas não são egoístas, ou seja, não desejam apenas uma coisa, como dinheiro e poder. As pessoas não possuem interesses nos interesses dos outros. Os acordos estabelecidos são exclusivamente racionais e não contemplam nenhum elemento ético. A partir dessas premissas é possível considerar a justiça como equidade constituída de duas partes: a) uma interpretação de uma situação inicial e do problema da escolha colocada naquele momento; b) um conjunto de princípios que seriam aceitos consensualmente. Na aplicação dessas duas ideias, a justiça sempre precede o bem, como em qualquer teoria de viés contratualista. Dar prevalência à visão ética – segundo Rawls – é confiar demais na intuição. Além disso, quando um grupo perde a fé em valores tradicionais, existe a tendência ao apelo de que sejamos “sinceros”, “honestos” ou “lúcidos”. Se não sabemos mais a verdade, passamos a construir nossas crenças de forma idiossincrática. E se as regras morais deixaram de se aplicar, podemos fingir que isso já foi decidido e devemos “aceitar os fatos”. As virtudes acima não deixam de ser importantes numa teoria da justiça, mas não são suficientes, pois podem permitir qualquer conteúdo. Um tirano pode reivindicar honestidade, por exemplo, dado que, para a justiça como equidade, não podemos construir uma visão moral a partir, apenas, dessas virtudes,

---

<sup>63</sup> Ao final dos anos 80 Rawls começa abandonar o universalismo kantiano.

pois são secundárias. Mas se elas acoplam uma adequada concepção de justiça, tornam-se fundamentais (ibidem, cap. IX, § 78).

A crítica de Rawls às teorias que dão prevalência ao bem em detrimento do justo fundamenta-se no que ele chama de *tendência ao hedonismo*<sup>64</sup>. As concepções teleológicas, de alguma forma, tentam formular um raciocínio claro e possível de ser posto em prática. No entanto, não devemos orientar nossa vida para um bem definido de modo independente. O que caracteriza nossa natureza são os princípios básicos acordados entre os indivíduos e não os objetivos independentes.

Pois o eu é anterior aos objetivos que são afirmados por ele; até mesmo um objetivo dominante deve ser escolhido dentre várias possibilidades. Não há como ir além da racionalidade deliberativa. Devemos, portanto, inverter a relação entre o justo e o bom proposta pelas doutrinas teleológicas, e considerar o justo como prioritário. A teoria moral se desenvolve então trabalhando na direção oposta (ibidem, cap. IX, § 84).

O contraste pode, ainda, ser esclarecido da seguinte forma: a teoria teleológica estabelece o bem de maneira uniforme, como um valor, por exemplo, e constitui uma grandeza que deve ser priorizada em relação a outra; já a doutrina contratualista vai na direção contrária, observando várias formas de conduta correta até alcançar uma estrutura geral que defina com mais clareza suas partes.

Na justiça como equidade não é uma questão a ser enfrentada, por exemplo, se houver sérias oposições a determinado(s) grupo(s) que possuem uma prática religiosa ou sexual que vai de encontro – mesmo radicalmente – ao costume da maioria. Teremos que provar que eles nos prejudicam ou que as instituições que referendam suas práticas são injustas conosco. Na teoria rawlsiana, os fundamentos da liberdade são desvinculados de preferências concretas. Pode ocorrer que a oposição forte da maioria possa ocasionar uma decisão de limitar as referidas práticas, mas isso será feito por “pressão” e não tem a ver com a justificação de que “deveria ser feito”. Mesmo que tudo isso pareça um tanto vago, não há outro jeito: a solução aos problemas morais se dá na especificidade das situações reais. Caso

---

<sup>64</sup> Rawls interpreta o hedonismo de uma perspectiva distinta da(s) tradicional(is). Para ele significa a tentativa de implementar a concepção da deliberação regida pelo objetivo dominante. Trata-se de demonstrar como uma escolha racional é sempre possível, pelo menos em princípio. Mas isso – na opinião de Rawls – está fadado ao fracasso (RAWLS, cap. IX, § 84).

contrário, a justificativa moral cairia nos dois tipos básicos existentes, quais sejam o cartesianismo<sup>65</sup> e o naturalismo<sup>66</sup> (ibidem, cap. IX, § 87).

Como vemos, desde o princípio Rawls vai deixando claro seu afastamento de um liberalismo mais ortodoxo de viés individualista. Entretanto, mantém-se ligado a aspectos da doutrina liberal que não quer abandonar. A consequência disso é a ênfase exagerada na liberdade por um lado e, por outro, a pouca importância dada aos grupos menores de cidadãos. A *justiça como equidade* consubstancia-se como uma espécie de nova versão de um velho problema da tradição liberal: a pessoa é definida prioritariamente a partir de seus interesses ou planos de vida e secundariamente como ser de moralidade. Na teoria da justiça, cada um escolhe os princípios capazes de proporcionar uma sociedade igualitária. Os participantes desta eleição são “todos” aqueles que se constituem aptos a seguir e/ou revisar os planos de vida. “Todos”, neste sentido, são “quase todos”. De acordo com Rawls, além das crianças, não fazem parte do mundo moral os deficientes mentais e funcionais<sup>67</sup>. Portanto, as pessoas são livres e iguais, mas nem tão iguais em termos de proposição política e deliberação (RODAS, 1996). Os indivíduos não capazes de decisão ficam sujeitos à escolha dos demais. A legitimidade do Estado, neste caso, ficaria tremendamente prejudicada a esses que foram excluídos do debate. O que Rawls esquece é que tanto os concidadãos como principalmente o Estado deve não só criar condições de participação de todos (ou quase todos) como fomentar formas diversificadas de apoio à cidadania. Eu penso que a sociedade que Rawls tem em mente é por demais ampla para refletir essas particularidades. Resta que, em termos morais, “as concepções do leitor e do autor são as únicas que contam” (RAWLS, cap. I, § 9)<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> Rawls chama de *justificativa cartesiana* a tentativa dos filósofos de encontrar princípios evidentes de forma que as premissas tornem-se a própria conclusão.

<sup>66</sup> A justificativa moral do tipo *naturalista*, para Rawls, consiste em “comparar” duas ou mais asserções morais e não morais, e o próprio senso comum ou intuição ou *juízo ponderado* alcançará a resposta ideal.

<sup>67</sup> Não posso desenvolver o tema aqui. O problema é que Rawls não deixa claro qual tipo de incapacidade está se referindo. Sabemos que muitos tipos de deficiência mental não impedem os indivíduos de participação crítica na sociedade.

<sup>68</sup> Cabe destacar que em *Liberalismo Político* Rawls tenta responder às críticas de que sua ideia de *natureza humana* parte de uma doutrina metafísica da pessoa. Diz que sua pretensão é caracterizar uma concepção *política* da pessoa, entendida como indivíduos livres. São três os aspectos no qual as pessoas são concebidas como livres, e esses aspectos – insiste Rawls – não são metafísicos, mas políticos. São eles: a) os cidadãos são livres no sentido de que concebem a si



No contratualismo rawlsiano existem princípios que, segundo o autor, qualquer pessoa com o mínimo de lucidez escolheria. São dois princípios de justiça básicos que serão reelaborados no decorrer da teoria. A primeira versão do primeiro princípio (§11) diz que cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais, semelhante às de outras pessoas; a reformulação do primeiro princípio (§46) afirma que cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos. Já o segundo princípio em primeira versão (§11) fala que as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo vantajosas e acessíveis a todos; a reformulação (§46) diz que as desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo, tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições da poupança justa<sup>69</sup>, e sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos aqueles em condições de igualdade equitativa de oportunidades. Os dois princípios pretendem sustentar que o bem-estar de todos depende de um sistema de cooperação sem o qual ninguém pode ter uma vida satisfatória: a divisão das vantagens deve acontecer de modo a estimular a cooperação voluntária de todos os envolvidos. Devem ainda os princípios serem compreensíveis e aceitos na vida real ou, pelo menos, factíveis pelo argumento filosófico.

A condição de plausibilidade dos primeiros princípios é a existência de um acordo original ou *posição inicial*. Pessoas racionais aceitariam os princípios da justiça na posição inicial<sup>70</sup>. Rawls constrói uma extensa lista das condições ideais em que homens e mulheres devem encontrar-se no princípio do acordo<sup>71</sup>. Resumidamente: a) ninguém pode ter tudo que quer; b) as partes são sempre

---

mesmos com faculdade moral para ter uma noção de bem; b) entendem a si mesmos como fontes “auto-autentificatórias” de exigências válidas e c) são concebidos como capazes de responsabilizar-se de seus objetivos, o que afeta o modo como avaliam suas exigências (Rawls, 2006, cap I, §5).

<sup>69</sup> Cada geração deve não apenas preservar os ganhos de sua cultura e cuidar das instituições justas, como também poupar para as gerações seguintes. Essa poupança pode ser tanto em meios de produção, como em educação, saúde, ciência (RAWLS, 2002, cap. V, §§ 44 e 45).

<sup>70</sup> Amitai Etzioni critica a expressão “qualquer pessoa racional desejaria...”, utilizada por Rawls. Segundo ele “utilizar este tipo de enunciado é o equivalente filosófico a argumentar com insultos, porque implica de um modo vigoroso que se não estás de acordo com minha posição és irracional” (ETZIONI, 1999, p. 256).

<sup>71</sup> Conforme cap. III, §§ 20,21,22 e 23 da obra citada.

representadas por pessoas dignas; c) dentre as opções de justiça, as pessoas escolheriam uma e a melhor de todas; d) ninguém possui deficiência de julgamento ou falha moral; e) as concepções de bem de cada um são irrelevantes; f) os laços afetivos têm que ser desfeitos; g) as escolhas devem servir para uso público de forma irrestrita; h) as pessoas compreendem os princípios estabelecidos por seus pares; i) o egoísmo deve ser eliminado. A hipótese de Rawls é que na posição inicial as pessoas nem sabem de sua própria condição sócio-histórica, tampouco de seu compatriota. Estão todos sob um *véu de ignorância* (ibidem, cap. III, § 24). Nessa situação, as partes desconhecem certos fatos particulares. Ninguém sabe seu lugar na sociedade ou sua classe. Não sabem suas habilidades, inteligência ou força. Ninguém é otimista ou pessimista. E, mais que isso, não conhecem a cultura e a realidade de sua própria civilização e tampouco a qual geração pertencem. Um exemplo: se um homem soubesse que fosse rico, na posição inicial iria se colocar contra a cobrança de impostos; se fosse pobre, proporia o contrário.

A insistência no caráter abstrato de sua teoria é o primeiro complicador no texto rawlsiano. A posição original é “meramente hipotética” e “não é preciso que nada semelhante ocorra concretamente” (ibidem, cap. III, § 20). Parece, entretanto, que o autor se enreda na própria teoria, especialmente quando trata dos princípios individuais e, mais adiante, dos deveres e obrigações. Cita alguns “deveres naturais” de qualquer indivíduo plenamente racional. Vou me deter no “respeito mútuo”. Ora, quando pormenorizadamente explica as condições de eleição na posição inicial – condição sob um “véu de ignorância” – deixa explícito que sentimentos, emoções ou qualquer valor moral deveriam ser suspensos. Para sustentar a liberdade individual, tão cara ao liberalismo, precisa abordar algumas particularidades das pessoas, entre elas, o “respeito mútuo”. O “respeito mútuo” é o dever de preocupar-se com a situação dos outros. O respeito é demonstrado através da prestação de pequenos favores e cortesias devido à percepção dos sentimentos da outra pessoa (ibidem, cap. VI, § 51). Portanto, o respeito mútuo seria escolhido na posição inicial. A mim não cabe dúvida de que respeito é um valor moral. Afinal, deve ou não a moralidade ser excluída da posição inicial? A impressão é a de que, no esforço de sustentar e/ou responder aos críticos a respeito de sua neutralidade moral, Rawls acaba tornando-se incoerente. Mas não é só.

Na posição inicial, qualquer sujeito com princípios rigorosamente justos concordaria no momento de afirmar a(s) ideia(s) original (is). MacIntyre mostra que

talvez isso não seja assim. Se entre os próprios libertários os primeiros princípios são distintos e às vezes até discordantes – como Rawls e Nozick, por exemplo – como pensar a correção na decisão confiando tão somente no *véu da ignorância*? O problema aqui é a noção de *mérito*. Se temos “justiças” concorrentes, rivais, isso se deve, em larga medida, à deliberada exclusão do critério de merecimento na *justiça como equidade*. Havendo justiça na distribuição do bem tanto para A como para B, temos que saber quem é mais merecedor, quem tem a maior necessidade. Para isso, é necessário uma concepção política<sup>72</sup> em termos distributivos. Infelizmente, a ideia de *mérito* está ausente na posição original. O pressuposto mais importante é o indivíduo racional. A consequência é a colocação em segundo plano da comunidade, dos laços morais ou sociais: o protagonista é, desde já, o sujeito. Toda ideia de moralidade (virtude, nas palavras de MacIntyre) deve ser excluída no momento de formular os princípios da justiça. Só os bens nos quais todos se interessam devem ter relevância.

É como se fôssemos náufragos encalhados numa ilha deserta com um grupo de indivíduos, todos estranhos para mim e entre si. É preciso elaborar normas que salvaguardem cada um de nós o máximo possível em tal situação (MacINTYRE, 2001, p. 419-420).

A visão individualista de Rawls acaba sendo coerente com a realidade da sociedade contemporânea, qual seja, um conjunto de estranhos procurando egoisticamente seu próprio interesse sem interferência de ninguém. O diagnóstico rigoroso de MacIntyre é acompanhado também de pouca esperança: o que nos restou são conceitos morais divergentes e em excesso – no caso de Rawls e Nozick conceitos de justiça antagônicos. E não será mais a racionalidade objetificadora que resolverá a controvérsia. Da forma como está organizada “nossa sociedade não pode esperar alcançar um consenso moral” (ibidem, p. 423).

O autor de *Uma Teoria da Justiça* deixa claro que sua investigação não pertence à sociologia política e que a *justiça como equidade* não deve ser confundida com a teoria do sistema político. Teorias assim, ou melhor seria dizer, afirmações desse tipo deveriam pressupor a ausência da problematização dos

---

<sup>72</sup> Em *Liberalismo Político*, publicado em 1993, Rawls revisa esse ponto, tratando da questão política de sua teoria da justiça (conforme cap. I, § 2).

pobres<sup>73</sup> no mundo ou, no mínimo, sua irrelevância. Mas Rawls não faz nem uma coisa nem outra: ele é por demais explícito sobre o lugar dos empobrecidos em sua teoria.

Apesar da intenção de que os princípios da justiça possam ser utilizados para dar conta das situações de desigualdade, elas são, ao mesmo tempo, inevitáveis. Talvez seja em função disso que não tenha interesse em levantar as questões de justiça em instituições sociais particulares ou mesmo de práticas comunitárias cotidianas. Na posição inicial, a distribuição do que cabe em riqueza para cada um deve ser feita de maneira igualitária, mas logo em seguida vem a ressalva tipicamente liberal: se a distribuição desigual de um ou de todos esses bens trazer alguma vantagem para todos, ela deve ser efetivada. Nem precisa um comunitário fazer a crítica, o próprio Rawls admite que se o esquema enveredar a uma liberdade do tipo “natural” (que ele quer superar), eventualmente poderá constituir-se injusto visto que o mesmo estará sujeito à “boa sorte” ou eventualidade na distribuição. Mas se a existência de ricos e pobres no princípio pode não ser o ideal, no entanto isso parece ser inexorável. Por ser assim, grande parte do esforço da teoria da justiça (§13 e §14) é tentar responder o que justifica esse tipo de desigualdade nas perspectivas de vida. Não vou me ater aos detalhes desta explicação, mas dentro de uma perspectiva comunitarista, a resposta em nenhum momento é clara ou plenamente justificável. O autor pensa que pelo fato de alguém possuir, por exemplo, maior responsabilidade ou autoridade política, seja dado o direito de ser favorecido em alguns aspectos. Se todos entram em acordo sob o *véu da ignorância*, inclusive “desigualdades econômicas e sociais são justas” (RAWLS, 2002, cap. II, § 16).

É importante dizer – para não parecer tendencioso – que frente às condições de pobreza e injustiça, Rawls constrói uma série de alternativas de “reparação” a essas condições, como, por exemplo, a alocação de recursos diferenciados para a melhoria da educação e saúde públicas. Meu debate, entretanto, refere-se a condição de inevitabilidade da desigualdade e àquilo que ele denomina “distribuição de talentos naturais”. Sua defesa é essa:

---

<sup>73</sup> Rawls utiliza expressões tais como os “menos beneficiados” (cap. III, § 29), “menos favorecidos” (cap. IX, § 81), “menos felizes” (cap. II, § 17) e “menos afortunados” (cap. IX, § 81) da *Teoria da Justiça*; e “classe dos trabalhadores não especializados” (cap. II § 1) e “pessoas que ganham menos” (cap. VII, § 9) de *Liberalismo Político*. Entendi que poderia usar a palavra *pobre* sem prejuízo do sentido pretendido por Rawls.

A distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que pessoas nasçam em alguma posição particular na sociedade. Esses são simplesmente fatos naturais. O que é justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos.[...].Na justiça como equidade os homens concordam em se valer dos acidentes da natureza ou das circunstâncias sociais, apenas quando disso resulta no benefício comum (ibidem, cap. II, § 17).

Não há motivos para ignorar ou eliminar a distinção entre os mais e menos favorecidos. Os mais favorecidos podem usufruir de sua condição, desde que trabalhem em benefício dos menos favorecidos<sup>74</sup>. A isso Rawls chama “princípio da fraternidade” e arremata (deixando qualquer comunitarista estupefato) dizendo que, organizando as desigualdades de modo que haja vantagens mútuas, as pessoas acabam expressando o respeito umas pelas outras, afinal os males sociais não podem ser eliminados (ibidem, cap. II, § 11). Em vista desta realidade é que os menos favorecidos reconhecerão sua condição como “normal” e não se rebelarão ou terão inveja dos mais favorecidos (§81).

Não quero afirmar a possibilidade real de uma sociedade que erradique a miséria de sua realidade – e nem creio que algum comunitário sustente isso. Outra coisa bastante diferente é dar por assentada a desigualdade<sup>75</sup>, como parece ser o pressuposto rawlsiano. Novamente a dificuldade de Rawls é a amplitude da sociedade que ele pretende melhorar. Buscar princípios consensuais num mundo globalizado onde já faz tempo os valores se esgarçaram só pode resultar na redução dos itens que seriam aceitos na posição inicial. Pouco adianta que, sob o véu da ignorância, não saibamos nossa classe ou condição social, pois estabelecidos os princípios a desigualdade será constitutiva e até “aceita”. O que enfraquece a teoria da justiça é a pouca relevância dada às culturas particulares. Nem é verdade que Rawls não as considere, visto que em mais de uma ocasião afirma a importância das comunidades e seu fortalecimento. O problema é que, também elas estão subordinadas ao contrato original, por demais amplo, por demais alheio aos grupos. Minha convicção, que adiante defendo, é que acordos não só são possíveis em

---

<sup>74</sup> “As disparidades mais extremas na renda e na riqueza são permitidas, contanto que sejam necessárias para elevar as expectativas dos menos afortunados em um grau mínimo” (RAWLS, 2002, cap. III, § 26).

<sup>75</sup> A ideia de *desigualdade inevitável* está presente tanto na *Teoria da Justiça* (RAWLS, 2002, cap. I, § 2), como em *Liberalismo Político*. Nesse último, Rawls vai mais longe: “Tais desigualdades – podemos presumir – são inevitáveis, ou ao menos necessárias, ou muito vantajosas na hora de manter a cooperação social” (RAWLS, 2006, cap. VII, § 5).

culturas particularizadas, mas que somente nelas isso é possível. O acordo na comunidade garante o fim da desigualdade? Não sei, mas ao menos não a considera nem normal, nem fato consumado.

Parece inquestionável que o texto de Rawls consegue superar muitos dos limites do liberalismo individualista que se transformou na ideologia de justificação do modelo capitalista, indiferente às desigualdades extremas. A *justiça como equidade* tenta reparar a situação dos que vivem numa desvantagem social significativa, pondo ênfase – contra o liberalismo econômico – na função do Estado de proteger minimamente o cidadão. Até aqui não há reparos, o problema é que “mínimo” é esse. Nosso autor ao pretender reparar as desigualdades através de mecanismos sociais ou materiais, fala do lugar de quem não abre mão do essencial ao liberalismo: a liberdade. Ainda que as pessoas possam reconhecerem-se como iguais, na verdade jamais serão iguais se na origem (posição inicial) existem imensas desigualdades sociais e econômicas (RODAS, 1996). A saída seria admitir os direitos econômicos e sociais como direitos fundamentais, algo realizado de maneira tênue por Rawls cujo Estado “se assenta sobre uma concepção negativa da liberdade” o qual “deve proteger e assegurar a esfera privada do indivíduo definida através dos direitos subjetivos de ação” (ibidem, p. 201). No entanto, sem um mínimo de condições econômicas que favoreça viver dignamente e fomenta a cidadania, os direitos básicos perdem sua legitimidade aos olhos dos indivíduos. Enfim, se a proteção “mínima” a que se refere Rawls não proporcionar uma qualidade de vida pelo menos razoável, jamais poderemos chamar essa teoria de *justa*.

Quero concluir a análise da teoria da justiça com os dois temas que mais interessam à Tese: a comunidade e a educação. Aquilo que tenho insistido da compreensão de Rawls enquanto um intelectual que se ocupa do liberalismo filosófico e contra o liberalismo econômico (por vezes sendo chamado, inclusive, “liberal de esquerda”<sup>76</sup>), é comprovado de maneira clara no valor que confere às culturas particulares. Seria um erro supor a sociedade como um todo orgânico com vida própria e separada das realidades concretas. Por isso é necessário estabelecer o lugar da comunidade e das atividades institucionais na teoria. A ideia é que adquirimos o senso de relevância naquilo que fazemos cotidianamente, na vida

---

<sup>76</sup> Conforme PETIT, 2003, p. 58.

associativa. O reconhecimento advém de forma natural pelas atividades realizadas no seu interior. Geralmente a sociedade é composta por uma pluralidade de comunidades e seus membros podem possuir ideais distintos, *desde que* sigam os princípios da justiça. O fundamental é que seja dada liberdade para que os indivíduos possam pertencer a alguma comunidade de interesses. E é improvável que haja conflitos, visto que “a natureza do eu como uma pessoa moral livre e igual é *idêntica* [grifo meu] para todos” (RAWLS, 2002, cap. IX, § 85) e, além disso, a sociedade entendida como uma união de diversas associações conduz a que cada um aprecie o que o outro faz. Sendo a realização de um, a realização de todos, os princípios da justiça acabam sendo aceitos normalmente e os valores comunitários tornam-se orgânicos. Como podemos ver, Rawls, por vezes, assemelha-se aos teóricos comunitaristas. Entretanto, talvez seja só impressão e meus grifos dão uma pista disso.

Inicialmente, é importante ressaltar que fazer referência à comunidade é distinto de colocá-la no centro da análise e de considerar os seus elementos constitutivos. Dizer que a comunidade é importante é o mesmo que dizer que as mulheres, os negros, os deficientes são importantes. Óbvio? Nem tanto: importante por que e em que sentido? Isso extrapola a *justiça como equidade* e esmiuçar a vida em comunidade, dar ênfase aos grupos menores é, nas palavras de Rawls, entender os seres humanos de um modo *trivial*. Afirmar simplesmente que a socialização é necessária para a vida, que o convívio comunitário estabelece relações solidárias, estimulando que todos trabalhem pelo bem comum, é algo natural e sua defesa é praticamente desnecessária. Já o fato da vida em comunidade ser condição importante para o desenvolvimento da capacidade de falar e pensar e de participar das atividades de sua cultura, isso para o autor é uma trivialidade e não deveria servir para caracterizar nossos vínculos mútuos (ibidem, cap. IX, § 79). Esses vínculos para o comunitarismo têm seu alicerce na proeminência dada à tradição e às gerações. Já na teoria da justiça chama à atenção, primeiramente, o fato do termo “tradição” praticamente não aparecer no texto rawlsiano. Por sua vez, “gerações” é problematizado de modo distinto da concepção comunitária: as “gerações” equivalem tão somente ao vindouro, ao futuro<sup>77</sup>; a comunidade deve trabalhar para preparar o ambiente cultural àqueles que virão. Penso que essa

---

<sup>77</sup> Conforme cap. IV, § 33; cap. V, § 44; cap. IX, §§ 78, 79 e 79b de *Uma Teoria da Justiça*; e cap. VII, § 6 de *Liberalismo Político*.

perspectiva pode fracassar, pois não levar em conta o acúmulo dos antepassados (em todos os sentidos) é simplesmente não reconhecer, parafraseando Alasdair MacIntyre, que somos – querendo ou não – aquilo que foram nossos avós.

A eficácia do liberalismo filosófico também depende, em alguma medida, que não se leve em conta laços afetivos ou de sentimento natural. A possibilidade da *justiça como equidade* dar certo, é determinada pelo rigor com que a mesma é tratada e, nesse sentido, “a família pode ser uma barreira para a igualdade de oportunidades entre os indivíduos” (ibidem, cap. V, § 46). Qualquer noção de apreço entre os membros da comunidade deve ser colocada num plano secundário. Tanto o amor no seio familiar ou social como a religiosidade das pessoas são aspectos que não condizem com os princípios de uma “sociedade bem organizada”. Na teoria contratualista o fato do justo ser prioritário em relação à eticidade, faz com que elementos básicos da concepção comunitária, tais como o respeito pelas pessoas, o reconhecimento de sua dignidade e seus valores intrínsecos, não sejam essenciais nos princípios da *justiça como equidade*. A resposta de Rawls é que respeitamos as pessoas quando elas sentem-se “justificadas” em seus direitos (ibidem, cap. IX, § 87). Claro que a resposta só pode ser considerada satisfatória para quem, nessa discussão, está filiado ao universalismo e contra o contextualismo. Ademais, se formos levar em conta cada direito humano de cada comunidade específica, poderia falhar o projeto da sociedade liberal.

No conceito de “interpretação liberal” de Rawls, está posta a necessidade de se manter oportunidades iguais de educação<sup>78</sup> para todos. O fato de se adquirir conhecimento cultural e qualificação não deveria depender da posição de classe de uma pessoa e, assim, o sistema escolar – seja público ou privado – deveria destinar-se a eliminar barreiras de classe. O mesmo princípio da reparação referido aos mais pobres, também deve ser aplicado à educação daqueles que mais precisam, destinando maiores recursos pelo menos durante um certo tempo da infância, como os primeiros anos de vida. A educação, nessa perspectiva, não deveria ser tratada como eficiência econômica e bem-estar social, pois o mais importante é oferecer à pessoa a possibilidade de apreciar a cultura de sua sociedade e de tomar parte em suas atividades e, desse modo, proporcionar a cada indivíduo um sentimento de confiança, seguro de seu próprio valor (ibidem, cap. II, § 17). Para isso, é necessária

---

<sup>78</sup> O tema *Educação* retorna em *Liberalismo Político* (conforme cap. V, § 6; cap. VI, § 8).



uma formação qualificada para todos e em todos os níveis. Esse tema é ampliado em *Liberalismo Político*, quando o autor esclarece que o papel da educação na sociedade tem a ver com a formação de futuros cidadãos. Que as crianças e adolescentes possam compreender a cultura política de seu país de modo a tornarem-se pessoas ativas e independentes (RAWLS, 2006, cap. V, § 6). No entanto, além dos ensinamentos que conduzem ao ingresso na profissão, a educação também tem que contemplar a “instrução moral”. Ela não se constitui numa sequência determinada de procedimentos que levarão ao surgimento da moralidade e sim em estágios que anunciam algumas explicações e ensinamentos da justiça, que mais tarde serão reconhecidos e justificados. A educação moral nada mais é que a educação para a autonomia. Na prática, isso significa que no devido tempo todos saberão o motivo pelo qual devem acatar os princípios da justiça e, conseqüentemente, que esses princípios decorrem daquelas condições prévias que nos caracterizam como seres propensos à moralidade. O que nos leva a agir desta maneira é – mais uma vez – a racionalidade que construímos de forma independente. Sendo assim, ficam praticamente excluídos elementos como a tradição, a autoridade ou mesmo a opinião de nossos confrades.

Na parte final da Tese<sup>79</sup>, pretendo articular o comunitarismo de Michael Walzer com a educação e, para isso, precisarei referir minhas discordâncias com a teoria liberal sobre a educação. Aqui, portanto, faço apenas algumas observações preliminares. Quando Rawls sustenta uma “educação para todos” ou compensações aos desfavorecidos, é provável que tenha em mente a sociedade de seu país<sup>80</sup>. Os Estados Unidos, em que pese as recentes crises econômicas, ainda possuem condições prévias de qualidade de vida melhores que países em desenvolvimento como o Brasil. Falar de reparação aos mais pobres numa nação onde a maioria possui condições – no mínimo – razoáveis de sobrevivência, é distinto de um país como o Brasil onde, ainda, as crianças sofrem e/ou morrem de desnutrição, por exemplo. Em nossa realidade, propor uma teoria igualitária que ofereça oportunidade a todos com algumas compensações, creio bastante improvável. Afirmar uma “educação para todos” é dizer muito pouco das necessidades de nosso país. Mais do que nunca, em virtude da imensidão de nosso território, é preciso

---

<sup>79</sup> Capítulos 14, 15, 16 e 17.

<sup>80</sup> Conforme CEPEDA (1996); RODAS (1996); SORIANO (2004); SOLÓRZANO (1996).

pensar uma educação que leve em conta não apenas a atenção às comunidades mais pobres, como também as particularidades de sua cultura. Cada povo, cada agrupamento humano constrói sua identidade a partir da sucessão de gerações. Ao contrário do que preconiza a teoria da justiça, a eticidade não se consolida pelo fato de sermos indivíduos racionais, mas antes por pertencermos a uma comunidade de tradições; a tradição<sup>81</sup> é afirmada – em oposição à concepção liberal – através da opinião de nossos concidadãos, do reconhecimento da autoridade e do respeito às gerações. Conseqüentemente, as ideias comunitaristas em educação devem pautar-se não por proposições “para todos”, mas antes por considerações que afirmem, acima de tudo, a cultura existente nas comunidades particularizadas.

As considerações sobre a criança aparecem no texto de Rawls sob o conceito de “moralidade de autoridade”. Refere-se ao primeiro estágio do desenvolvimento moral. O senso de justiça vai sendo adquirido gradualmente à medida que as crianças vão crescendo. Faz parte da condição humana que os mais velhos ensinem atitudes morais aos mais jovens. Nesse contexto, a família faz parte de uma *sociedade bem-ordenada*, e os pais constituem a primeira referência de autoridade para as crianças. Como não possuem capacidade de crítica ou justificação, carecem da possibilidade de duvidar dos preceitos de seus pais. A princípio, o pai e a mãe amam a criança e no decorrer dos anos ela retribuirá esse amor<sup>82</sup> (RAWLS, 2002, cap. VIII, § 70). O amor dos pais é representado pela intenção clara de zelar por ela e no prazer da convivência cotidiana. Isso provoca na criança o sentimento do amor incondicional e sem exigência de reciprocidade imediata. Com o passar do tempo, ela recompensará esse amor aos seus pais e também a outras pessoas de seu convívio. Isso ocorre devido à confiança na autoridade dos pais na primeira fase, algo que irá formar a sua personalidade futura, ou seja, que amar e respeitar é obrigação de todos que vão adquirindo maturidade e está longe de ser contingência.

---

<sup>81</sup> Até aqui tenho utilizado a palavra *tradição* de forma alargada. Na segunda parte da Tese (especialmente no capítulo 11) quando abordo a filosofia de Walzer, esclareço o sentido dado por ele, ao qual acompanho. De qualquer maneira, concordo com que “as múltiplas formas de violação da dignidade humana nas experiências totalitárias, a tortura e os desaparecimentos nas ditaduras militares, enquanto práticas ocultas sob uma aparente normalidade, aniquilam inteiramente esta confiança nas tradições” (CITTADINO, 2009, p. 217).

<sup>82</sup> Ideia que Rawls apanha do *Emílio* de Rousseau: “embora desde o início gostemos do que contribui para a nossa preservação, esse apego é inconsciente e instintivo” (conforme nota 9, do capítulo VIII).

A cada momento da infância ocorrerão, por vezes, sanções por atos incorretos. Entretanto,

[...] a aceitação da moralidade de autoridade pela criança consiste na sua disposição de seguir, independentemente da perspectiva de uma recompensa ou punição, preceitos que não só podem lhe parecer altamente arbitrários, mas que vão no sentido oposto ao de suas inclinações naturais. Se ela adquirir o desejo de obedecer a essas proibições, é porque percebe que elas lhe são dirigidas por pessoas poderosas que têm o seu amor e a sua confiança, e que também agem em conformidade com eles. A criança conclui então que elas expressam formas de ação que caracterizam o tipo de pessoa que ela gostaria de ser (ibidem, p. 516-517).

A moralidade de autoridade é temporária e ocorre apenas durante um curto espaço de tempo. Nesse período, as consequências da ação são de responsabilidade dos adultos, e tanto questionar como não agir conforme o que é ensinado terá como consequência a quebra na sequência natural de respeito e obediência dos mais novos para com os mais velhos.

O tratamento dispensado por Rawls relativamente à infância e seu processo de aprendizagem (§70 e parte do §71) tem uma intenção que pode passar despercebida. Por que em meio a sua teoria da justiça, composta de conceitos gerais do que seria uma sociedade “perfeitamente justa”, surge a problematização da aprendizagem da criança, inclusive com minúcias surpreendentes? Além da ideia de *moralidade de autoridade*, Rawls constrói outros dois conceitos: *moralidade de grupo* e *moralidade de princípios*. Enquanto a *moralidade de autoridade* refere-se à infância e suas inter-relações com seus pais, a *moralidade de grupo* tem a ver com a fase posterior da criança em que começa a atuar não mais por obediência mas por convicção, no contexto da família, dos amigos e dos grupos mais próximos. Finalmente, a *moralidade de princípios* é o momento em que plenamente ciente de seus deveres e obrigações, o indivíduo passa a agir de forma justa, não desejando romper os acordos do princípio original. Na primeira infância, portanto, Rawls quer preparar o argumento decisivo na *moralidade de princípios*. Dadas todas as condições familiares básicas, a criança necessariamente seguirá a autoridade e os princípios dos seus pais. Aprendido isso, na medida em que cresce, desejará naturalmente obedecer e apoiar o que é estabelecido pelo grupo. Enfim, estará pronta para prosseguir na vida social, desta vez com a plena consciência do que é certo e errado ou do que é justo e injusto.

Creio que, na visão comunitarista, não há maiores reparos a fazer no que diz respeito às minúcias da relação entre os pais e as crianças quando em tenra idade. O problema é o caráter hipotético – expressão do próprio autor – da característica da família. Rawls dá por assentada a ideia de que os pais amam os filhos e, mais que isso, a existência da própria família. Mas, de alguma forma, ele mesmo denuncia algumas dificuldades que podem surgir na sociedade liberal no que concerne à criança e às famílias. Denuncia, mas não enfrenta. Se o autor investigasse as origens e/ou explicações de suas breves observações, isso poderia provocar uma fissura na *justiça como equidade*. Admite, por exemplo, ser possível que alguma outra instituição, que não a família, possa ser preferível. Isso, no entanto, pode “ser ajustado”. Ou ainda, quando está construindo a concepção de família na sociedade “bem-organizada”, afirma que vai considerar os preceitos justificáveis “para evitar complicações desnecessárias”. Não tenho certeza se são tão desnecessárias assim. O que estou tentando dizer é que uma concepção comunitária não estabelece um perfil apriorístico seja da criança ou da família: é difícil “inventar” uma comunidade.

Ao descrever a teoria da justiça de Rawls, procurei mostrar que, apesar de inegável o esforço em tornar sua concepção liberal apropriada tanto às comunidades menores como aos segmentos sociais em desvantagem, permanece a ideia de um liberalismo abstrato. E a abstração carrega consigo algo mais que essa pretensa neutralidade (cujo emblema maior é o *véu da ignorância*), que se chama *idealização*. Espera que os desfavorecidos se conformarão com seu *status*, que as pessoas se ajudarão em vista do ideal de justiça ou que as famílias “por princípio” se amarão. Não resta dúvida que “tais idealizações tem vantagens teóricas”, pois elas “nos permitem construir modelos que podemos manipular facilmente” (O’NEILL, 1996, p. 401). Ademais, mesmo que as culturas particulares sejam constitutivas da *justiça como equidade*, ainda assim a ressonância rawlsiana está mais para o conceito singular de “comunidade” do que o pressuposto de distintas “comunidades”. A crítica liberal pode contra-argumentar duvidando da possibilidade de coexistirem culturas particulares e ao mesmo tempo diferenciadas num mundo globalizado. Os comunitaristas apresentam soluções. Antes, entretanto, gostaria de referir a alternativa de outro liberal: Will Kymlicka.

## 2.2 WILL KYMLICKA E O DIREITO DAS MINORIAS

A ênfase de Rawls numa concepção justa e abrangente, contra as particularidades das culturas diversas, não é absolutamente condição intrínseca do pensamento liberal-filosófico. Kymlicka, ao mesmo tempo em que se assume como liberal, está interessado exclusivamente em sustentar a fundamentabilidade de prover as comunidades de proteção e direitos. Não é à toa que chegou a ser chamado de “defensor comunitarista do liberalismo” (RODAS, 1996, p. 198). A tarefa fundamental a que se propõe é analisar a diversidade cultural e ética do problema dos direitos das minorias. No início do século XX, houve algumas tentativas de proteger as minorias culturais que acabavam sendo inadequadas por alguns motivos: a) o Estado só concedia proteção se tivesse interesses pelos grupos; b) os tratados serviam como pretexto para invadir os territórios que não estavam “respeitando” os cidadãos do Estado “protetor”. Após a Segunda Guerra, passou-se a crer que os direitos humanos substituiriam as preocupações com as minorias, visto que todos passariam a ser “iguais”. Com isso desaparece paulatinamente qualquer referência específica aos direitos étnicos e nacionais dos documentos oficiais. A consequência é que as pautas relacionadas aos direitos humanos, não dão conta da maioria das demandas dos grupos específicos. O esforço de Kymlicka, portanto, reside em complementar os princípios dos direitos humanos com uma teoria dos direitos das minorias.

O autor divide os grupos culturais em dois tipos básicos. As *minorias nacionais* são grupos que anteriormente desfrutavam de autonomia e governo próprio, e foram incorporados a um Estado maior; desejam seguir como sociedades distintas da cultura majoritária, e exigem formas de autonomia ou autogoverno para sobreviverem como comunidades distintas<sup>83</sup>. Os *grupos étnicos* surgem da imigração individual ou familiar; unem-se em associações que são pouco rígidas e tendem a desaparecer; desejam integrar-se na comunidade em que formam parte e que os aceite como cidadãos de direito. A distinção é importante para que nenhum grupo fique esquecido (KYMLICKA, 1996).

---

<sup>83</sup> Kymlicka refere-se a algumas particularidades das minorias do “novo mundo”, como a Nova Zelândia, a Austrália e os países da América do Sul. Diz que o Brasil foi especialmente insistente ao afirmar junto às Nações Unidas que não possuía minorias nacionais, inclusive com certo orgulho. E os povos indígenas? O esquecimento, para Kymlicka, pode representar o precário reconhecimento desses grupos como pertencentes à população nacional. Ao ignorá-los enquanto cidadãos brasileiros, faz com que “o quase total extermínio de suas tribos indígenas esteja próximo de ratificar dita afirmação” (KYMLICKA, 1996, p. 40).

Em relação às *minorias nacionais*, aparece a contundente crítica a Walzer, o qual, segundo Kymlicka, considera os direitos das minorias sob uma perspectiva por demais restrita. A desconfiança às prerrogativas dessas populações tem como origem o chamado “ressurgimento étnico”, que ebuliu nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970 quando diversos grupos passaram a requerer direitos de cidadania e, principalmente, preservação de seus usos e costumes. Nesse momento os liberais passam a temer pela unidade nacional, visto que – diziam eles – não poderia existir em uma mesma nação distintas “pátrias”. Mas, para Kymlicka, existe uma confusão na análise desses dois grupos. De fato, espera-se que os *grupos étnicos* – e nesse ponto o autor acompanha Walzer –, como vieram espontaneamente ao novo país, aceitem as leis e boa parte dos costumes do país. Entretanto, as *minorias nacionais* são grupos que, via de regra, foram incorporados à nação contra sua vontade ou, pelo menos, sem nenhuma espécie de consulta prévia. Ou seja, são povos colonizados. Em função disso que o filósofo canadense sustenta que as *minorias nacionais* possuem, legitimamente, equidade de direitos, afinal “a liberdade individual está relacionada com o pertencimento ao próprio grupo nacional, e que os direitos específicos em função do grupo podem fomentar a igualdade entre a minoria e a maioria” (ibidem, p. 102).

O fato de o liberalismo possuir compromisso com a liberdade e igualdade dos indivíduos, não significa – como pensa Rawls – que as reivindicações dos grupos ou minorias devam ser minimizadas. Kymlicka não concorda que essa seja uma preocupação exclusiva dos comunitaristas. Na raiz da controvérsia está a falsa dicotomia entre direitos individuais e direitos coletivos. É um erro achar que os direitos coletivos, que são exercidos no grupo, sejam opostos aos direitos dos indivíduos deste mesmo grupo, afinal as pessoas têm capacidade de aceitar e seguir os papéis que herdaram. Os individualistas<sup>84</sup> dizem que o sujeito é moralmente anterior à comunidade. Ela é importante apenas porque contribui para o bem-estar dos indivíduos. Se as pessoas consideram que já não vale a pena manter as práticas culturais existentes, então a comunidade não possui mais nenhuma legitimidade em sustentar essas práticas, bem como não tem nenhum direito a impedir que os indivíduos as modifiquem ou as rejeitem. Nesse sentido, os

---

<sup>84</sup> Kymlicka, por vezes, usa os termos *individualistas* e *coletivistas* para referir-se, respectivamente, aos liberais e comunitaristas.

individualistas rejeitam a ideia de que os grupos étnicos ou nacionais tenham qualquer tipo de direito coletivo.

Já os coletivistas dizem que os interesses de uma comunidade não são reduzíveis aos interesses dos indivíduos que a compõe. Equiparam os direitos coletivos aos individuais e os defendem de forma paralela. Enquanto as teorias sobre os direitos individuais começam explicando o que é um indivíduo, que interesses possuem, para depois estabelecer um conjunto de direitos individuais que protejam estes interesses; os coletivistas começam dizendo o que é uma comunidade, que interesses possuem, para só depois estabelecer um conjunto de direitos comunitários que protejam esses interesses. Então, para os coletivistas, como os direitos individuais derivam de cada indivíduo em sua liberdade pessoal, eles acabam sendo antagônicos aos direitos comunitários. A afirmação de que as comunidades possuem interesses independentes de seus indivíduos é importante no que diz respeito àquilo que Kymlicka denomina *restrições internas*, qual seja, o fato dos cidadãos estarem obrigados a manter as práticas culturais. Entretanto não pode explicar porque alguns direitos são distribuídos de forma desigual entre comunidades diferentes, ou porque os membros de um grupo reivindicam direitos em relação aos membros de outro grupo (*restrições externas*). De qualquer maneira, o debate sobre a primazia do indivíduo ou da comunidade acaba sendo inútil na hora de avaliar a maioria das questões referentes à *cidadania diferenciada* (direitos diferenciados em função do grupo). A maioria das questões de grupos particulares não tem a ver com a prevalência da comunidade sobre o indivíduo, mas ao fato de que a justiça entre comunidades distintas exige que sejam concedidos direitos diferentes às comunidades diferentes. Kymlicka quer enfrentar o que ele chama de erro dos liberais, que costumam opor-se aos direitos das minorias. Tais demandas formaram uma parte importante da teoria e da prática liberal no século XIX e na primeira metade do XX, que o autor quer retomar, visto que os liberais contemporâneos pouco ou quase nada falam sobre grupos diferenciados (ibidem, p. 57-78; KYMLICKA, 2007, p. 413-414).

O propósito de Kymlicka é construir uma teoria liberal do direito das minorias, não a partir de um liberalismo clássico, mas resgatando algumas ideias dos primeiros libertários. Diz que apesar de não acompanhar muitos dos pressupostos comunitários, afirma algo comum que é um vínculo profundo com determinado tipo de grupo social. Os membros de uma nação, mesmo que não compartilhem valores

ou estilos de vida, estão vinculados à língua e cultura própria. Os desacordos a respeito das concepções de bem da sociedade moderna só podem ser acomodados no âmbito de uma sociedade liberal, que ofereça liberdade, igualdade e confiança<sup>85</sup>. Como o Estado, inevitavelmente, fomenta determinadas identidades culturais e, conseqüentemente, prejudica outras, é necessário repensar a “neutralidade” liberal em relação aos grupos culturais. Os liberais podem e devem aceitar uma ampla gama de direitos diferenciados em função do grupo para as minorias, sem sacrificar seus compromissos básicos com a liberdade individual e com a igualdade social. Os direitos das minorias não deveriam ser um debate entre individualistas e comunitaristas; universalistas e contextualistas; imparcialistas e teóricos da diferença; racionalistas e pós-modernos (ibidem, p. 180). Isso porque os teóricos em geral não discutem as diferenças entre Estado-nação e Estado-poliétnicos ou multinacionais, nem tampouco os princípios liberais relacionados àqueles países que são uma *federação de povos*. O que oporia concepções filosóficas e políticas seria o fato de serem ou não favoráveis aos direitos das comunidades. Mas, diz Kymlicka, todos deveriam apoiar tais direitos. E a discussão fundamental, portanto, não seria do tipo “contra” ou “a favor”, mas qual ou quais minorias devemos cuidar.

Afirmar – como fazem a maioria dos libertários – que as pessoas não concedem relevância política ao seu pertencimento cultural é um equívoco. Os princípios liberais de justiça são coerentes com a realidade das comunidades. Pode ocorrer que determinada cultura rejeite os princípios liberais, mas esse fato não será resolvido através da imposição ou simplesmente da afirmação de que a sociedade liberal é a melhor sociedade, como pretende Rawls. Falar como se o mundo estivesse dividido entre sociedades completamente liberais ou completamente iliberais, inibe a construção de um diálogo construtivo, além de tornar as pessoas reticentes às exigências da justiça comum: estabelece-se uma crise de legitimação. “Pede-se aos cidadãos para fazerem cada vez mais sacrifícios em nome da justiça, mas eles partilham cada vez menos coisas com aqueles em proveito dos quais consentem esses sacrifícios” (KYMLICKA, 2003, p. 297)<sup>86</sup>. O que mantém a unidade

---

<sup>85</sup> Compreendo a apologia à sociedade liberal feita por Kymlicka conforme meu excuro às páginas 45 a 48. A concepção será criticada por mim enquanto oposição ao comunitarismo, e não como “direita” política.

<sup>86</sup> Não deixa de ser curioso que a citação que fiz aqui do verbete *Comunitarismo* do *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* tenha sido escrita por um liberal. O resultado – como não poderia ser diferente – é bem mais críticas do que explicações de Will Kymlicka.



social não são os valores compartilhados, mas a identidade compartilhada que pode originar-se, por exemplo, do orgulho do país onde residem os grupos ou da “lealdade” ao governo nacional.

A problematização da educação – como “educação crítica para a cidadania” – aparece apenas em uma nota (uma longa nota) no texto de Kymlicka. Para a construção da identidade compartilhada (acima) que se baseie na história compartilhada, os governos deveriam pensar a cidadania enquanto um sentimento de identidade afetiva baseada nos símbolos e ícones de seu país, algo que muitas nações já fazem. No entanto, existe o perigo de transformar a veneração em manipulação. Sobre isso o autor usa os Estados Unidos como exemplo. Para ele muito do orgulho e identidade que os estadunidenses possuem derivam de uma tergiversação da história ou de descrições revisadas da mesma.

Uma descrição histórica centrada no ‘panteão de heróis’, ao mesmo tempo em que ignora o maltrato histórico dado às mulheres, aos negros, aos índios e a outros setores da população, constitui essencialmente uma descrição da história dos homens brancos de classe alta. E, ademais, é precisamente essa visão da história a que muitas minorias encontram-se ofendidas. Se sentem insultadas pela maneira como suas lutas foram relegadas à invisibilidade nos livros de texto das escolas (KYMLICKA, 1996, p. 258-259, nota 14).

Não deixam de ser sedutoras essas palavras vindas de um liberal<sup>87</sup>. E, de fato, Kymlicka provavelmente está bem mais próximo dos comunitários do que Rawls, a quem critica de forma recorrente. Mas há algo curioso não só no texto de Kymlicka como de resto em outros liberais. Sua afirmação como *liberal* exige-lhe que sustente alguns pressupostos. No entanto isso é feito de forma tão rápida ou subliminar, que dá a impressão de ele e outros terem medo de serem confundidos com os partidários do liberalismo econômico ou neoliberalismo. Por sorte, eu não estava distraído nesses momentos. Um exemplo é quando trata da ideia de *cidadania liberal*. Quando aborda os direitos das minorias e dos grupos étnicos, não inclui as reivindicações dos movimentos sociais específicos, como trabalhadores em determinado setor, pessoas com necessidades especiais, homossexuais, etc. Segundo ele esses grupos sociais existem em “todos os lugares”, e sua teoria da justiça acabará incluindo-os normalmente. Não conheço a realidade canadense – de

---

<sup>87</sup> O apresentador de *Cidadania Multicultural* diz que após o colapso do neoliberalismo e do comunismo totalitário, Kymlicka nos brinda com “um novo projeto para a esquerda” (AULEDA, 1996, badana da capa).

onde o autor descreve seus exemplos – mas certamente os segmentos marginalizados no Brasil, sejam os negros, deficientes, lésbicas e outros, não concordariam com a ideia de que uma justiça para as minorias ou mesmo políticas públicas inclusivas, dariam conta das demandas históricas desses esquecidos. A *luta continua* representa a necessidade permanente da militância vigilante por um lado e a problematização cotidiana no interior da comunidade de novas configurações sociais.

Sobre a tradição, parece que os liberais coincidem opiniões, incluindo Rawls e Kymlicka. A breve observação deste último deixa claro que para o autor a tradição pode comprometer o liberalismo e oprimir os grupos minoritários. Em lugar da tradição opta por “uma teoria liberal da justiça comprometida com a autonomia individual e a igualdade social” (ibidem, p. 36-37 – nota 10). Cabe refletir aqui o conceito de *grupo minoritário*. Por que a tradição é essencial aos grupos para os comunitaristas e desnecessária para Kymlicka? Novamente estamos diante da amplitude dos contextos sociais de uns e outros. Por mais que o autor afirme seu interesse pelas culturas particularizadas, o suporte liberal não consegue dissociá-las nem do conceito por demais amplo de nação, tampouco da ideia universalista de justiça “para todos”. Minha convicção é que a intenção é boa, apenas tenho dúvida da efetiva pertinência às distintas comunidades. Por fim, a explícita crítica de Kymlicka ao pensamento comunitário. Para ele, os partidários do contextualismo exageram em sua preocupação com os “subgrupos” nacionais como as igrejas, a vizinhança, a família, os sindicatos, etc. Deveriam ater-se prioritariamente ao conjunto da sociedade. Ao defenderem as comunidades por partilharem uma mesma concepção de bem, os comunitaristas negligenciam a nação, visto que o bem-comum do grupo particular não é aplicável à totalidade do Estado. Além disso, no país, as pessoas “raramente compartilham valores morais ou formas de vida tradicionais” (ibidem, p. 122-133). Ora, mas a crítica comunitária não inicia exatamente por essa constatação do autor de que as pessoas *raramente compartilham valores morais ou formas de vida tradicionais*? Onde em uns é fato, em outros é problema. Liberais – e Kymlicka não está só – creem que a sociedade deve ser pensada a partir da inexorabilidade da dissolução de todo e qualquer vínculo entre os indivíduos. E nesse sentido, cada um a sua maneira, tentam uma forma de atenuar a frieza e o distanciamento das pessoas. Acho que a tarefa é difícil, visto que a própria teoria liberal parte justamente do distanciamento de

contextos concretos e de pessoas reais. O necessário é que se reflita tanto o lugar do Estado a partir da visão comunitarista, como o lugar da comunidade na concepção liberal. Talvez não seja tão raro pessoas que compartilham valores, e crer nisso faz toda a diferença na hora de construir uma teoria.

No próximo capítulo, detalho algumas dessas teorias. Já referi que comunitários (como liberais) possuem, entre si, desacordos importantes nos conceitos de *comunidade*, *tradição*, *pluralismo* e, inclusive, *liberalismo*. Como fiz no capítulo 2, referente ao liberalismo, esboço primeiramente alguns pressupostos mais ou menos comuns da filosofia comunitarista, a começar pelas influências mais antigas da tradição filosófica. Em seguida, apresento as alternativas de alguns dos principais filósofos comunitários: Alasdair MacIntyre, Amitai Etzioni, Michael Sandel e Charles Taylor.

### 3 COMUNITARISMO

#### 3.1 DÍVIDAS DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

É frequente a referência dos comunitaristas à tradição filosófica mais antiga. A partir dos quatro filósofos comunitários tratados aqui, além de Walzer, interessa saber qual o motivo da recorrência, fundamentalmente, a três filósofos antigos. Por que, por exemplo, Walzer volta-se a Aristóteles nos momentos em que precisa sustentar a vida política enquanto uma prática comunitária? Por que MacIntyre ancora-se em Tomás de Aquino na hora de defender uma ética baseada nas virtudes? E Taylor, por que sua constante referência a Hegel ao assinalar que a vida pública do cidadão e a política não podem estar dissociadas? Enfim, o que significa dizer que o comunitarismo se baseia em Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel<sup>88</sup>?

Diferentemente de Platão, Aristóteles não pretendia com sua filosofia que ela fosse inacessível às pessoas comuns. O cidadão ateniense deveria ser capaz de compreender o ensino aristotélico. Não é suficiente a correção no ordenamento das ideias, também deve o pensamento ligar-se à realidade. Nesse sentido afirma, contra Platão, que não existe a ideia do objeto, existe o próprio objeto e somente a partir dele podemos construir conceitos. E como isso pode ser acessível ao homem comum? Em primeiro lugar, através de uma linguagem que deve ser simples e compreensível (ARISTÓTELES, 1996c) apreendida de uma forma que valorize o processo ao invés daquele ensino “rápido” e “grosseiro” dos sofistas (ARISTÓTELES, 1996b). O povo também terá acesso ao saber devido à orientação ao passado, afinal não é necessário ser um intelectual para que as pessoas compreendam, por exemplo, uma forma de agir correto. Para Aristóteles, a boa educação, a ação virtuosa, é devido às disposições corretas que nos advêm não pela abstração, mas pelo hábito nas virtudes e pelo exemplo dos cidadãos que se

---

<sup>88</sup> O recorte nas teorias desses filósofos é realizado com uma especificidade intensa naquilo que mais importa ao comunitarismo: comunidade, prática, tradição, além de meu interesse específico, a educação.

tornaram referência na tradição. Isso não significa querer permanecer no passado, mas o progredir depende essencialmente dessa âncora na história da comunidade (NUSSBAUM, 1996).

Quem primeiro defendeu a ideia de que existe uma racionalidade própria às ações humanas foi Aristóteles. A prática se funda na racionalidade teórica, mas possui sua própria característica, não se constituindo, portanto, em um mero aspecto da razão abstrata. A característica dessa racionalidade prática encontra-se na articulação entre regra correta e a vontade justa, além de que “ela permite não apenas conceber os meios capazes de atingir certos fins, mas também definir os fins da ação, analisar a constituição desses fins e reconhecer seu caráter de bens” (CANTO-SPERBER e OGIEN, 2003, p. 379). A prática (ou experiência) que é exaltada pelo filósofo diz respeito àquelas ações cotidianas realizadas pelo homem comum. O filósofo é importante para a *pólis*, mas não é essencial que se conheçam os “princípios”, pois através da experiência qualquer cidadão pode compreender um assunto. Pouco adianta saber da ciência da coisa se não for possível sua realização adequada na prática. Por isso Aristóteles defende que além de limitarmo-nos à elaboração de definições gerais, mais útil seria estabelecermos relações entre os fatos: a teoria, afinal, é arbitrária, “enquanto a prática ou experiência é inteiramente necessária” (ARISTÓTELES, 2008, p. 71-72). O que torna a cidade um local bom de viver, o que faz com que as pessoas sejam felizes são as práticas de boas ações, ou melhor, a felicidade guarda intimidade com ações excelentes. Não há outro meio de se atingir a perfeição que não seja praticando belas atitudes, pois somente “belas palavras” não são capazes de modificar ninguém. De que adianta alguém dizer que se deve “viver bem”, se isso, além de muito genérico, não for possível de se colocar em prática<sup>89</sup>? O vício da maioria dos filósofos é justamente o fato de se refugiarem em suas teorias, quando deveriam ensinar *o que, como e quando* fazer. Se quem diz sobre virtude não for capaz de demonstrar como se faz, é melhor que não se perca tempo discutindo os detalhes, pois “o difícil não é imaginá-la, mas pô-la em prática” (ibidem, p. 254). Não que explicações sejam desprezadas, mas devem sempre descrever as particularidades; é na esfera do contexto, ou ainda, daqueles fatos

---

<sup>89</sup> Em oposição a Sócrates, diz Aristóteles: “Pois Sócrates diz que um homem deve ter uma quantidade de bens grande o bastante para permitir que tenha uma vida temperante, o que é apenas um modo de dizer ‘viver bem’; mas essa é expressão muito geral, visto que um homem pode viver de modo temperante e ser infeliz” (ARISTÓTELES, 2008, p.89).

percebidos pelos sentidos que encontramos a melhor exatidão, e não – insiste o filósofo – em discussões teóricas.

O realismo aristotélico tem intensa implicação em sua noção de comunidade, que só pode ser descrita longe de qualquer ideia abstrata; a cidade deve estar, forçosamente, *em algum lugar*. Por isso uma cidade, *a fortiori*, é mais do que uma mera associação num determinado lugar, seja para o comércio, segurança, etc. Essas são condições importantes, mas o que define e estabelece uma cidade é o sentido das comunidade de famílias e pessoas que se unem para viver melhor. Tal comunidade somente poderá ser estabelecida entre aqueles que vivem no mesmo lugar e se mantêm unidos. A consequência são os laços entre famílias, divertimento, fraternidade que tornam a convivência prazerosa (ibidem, p. 128). A sociabilidade é intrínseca ao homem e a busca da felicidade, assim, é alcançada nas relações sociais; o homem isolado não pode se desenvolver. Quem pensa que pode seguir a vida desconsiderando seu concidadão possui algo pior que o vício; é, nas palavras de Aristóteles, um “selvagem”. A harmonia na *pólis* começa na família, estende-se aos vizinhos até alcançar o conjunto maior da cidade. Nesse sentido, o lar antecede em importância à *pólis*. A aprendizagem da lealdade, da fraternidade começa em casa, na educação dos filhos, amplia-se aos parentes até atingir a totalidade dos concidadãos. A identidade dos cidadãos atenienses reside menos num aparato estatal do que numa identidade política comunitária, e o que efetivamente constitui o homem grego é a amizade entre os habitantes e não o Estado (ÁGUILA, 2007). Essa amizade tem um sentido distinto do que conhecemos hoje. Ela demanda a unidade entre ética e política. É o principal vínculo social e exige que a vida compartilhada vá muito além de uma contingência e/ou necessidade: estar em comunidade é uma escolha, algo como uma “amizade política”. É através dela que as cidades se mantêm unidas e, alcançado o termo, as pessoas amigas não precisarão de justiça, visto que seu componente principal é a igualdade (ARISTÓTELES, 1996a).

A educação<sup>90</sup> é de enorme importância para a cidade, pois age sobre os hábitos e costumes. Ela não é atribuição apenas dos pais, mas dos demais

---

<sup>90</sup> O comentador da *Política* esclarece na introdução da obra que os parágrafos que tematizam a educação chegou-nos incompletos (como, de resto, a *Política* como um todo). O texto “nada nos diz sobre os demais saberes liberais a ensinar: leitura e escrita, ginástica e desenho”, assim como não consta “o programa educativo que deveria atuar sobre as pré-condições étnicas e psicológicas da população, de modo a realizar a ordem política” (HENRIQUES, 2008, p.32-33).

membros adultos da comunidade. Aristóteles crê que a autoridade da família tem mais força que a autoridade das leis da cidade, devido a que o vínculo de sangue e hábitos comuns tornam mais significativa a internalização de virtudes. No início<sup>91</sup>, devemos cuidar de harmonizar a educação da razão e dos hábitos, mas em primeiro lugar vem o hábito (tais como o controle da raiva e dos apetites), e depois o desenvolvimento da razão. Chegado nesse ponto, a educação deve basear-se em três princípios, quais sejam: o caminho do meio, o possível e o ideal (ARISTÓTELES, 2008). Não existe, entretanto, nenhum cidadão adulto da *pólis* que esteja alheado a esses princípios e a essa organização, pois a formação das crianças é tarefa – além de pública – de toda a cidade. Afinal, ao tornar-se adulto o indivíduo grego será muito mais que um membro de sua família: será um cidadão da comunidade.

Sendo Tomás de Aquino o precursor na Idade Média na recepção do pensamento de Aristóteles junto ao cristianismo – até então fortemente influenciado pelo platonismo e neo-platonismo – é natural vermos em sua filosofia marcas significativas da obra aristotélica. O bem supremo, para Tomás de Aquino – como para Aristóteles – reside na busca pela felicidade, que não se encontra nos bens materiais nem no poder, mas na virtude. Dessas – prudência, união, etc. – a que se sobressai é o bem comum. Se o homem é um *animal político*, segue que por natureza está destinado a viver em sociedade. “Pois, para isso se congregam os homens: para em conjunto viverem bem, o que não pudera cada um, vivendo separadamente. Ora, boa é a vida segundo a virtude; portanto, a vida virtuosa é o fim da associação humana” (AQUINO, 1997, p. 163)<sup>92</sup>. O bem comum é o objetivo que cada indivíduo deve perseguir na comunidade, onde o amor e a solidariedade entre as pessoas tornam-se condições *a priori* à meta de uma cidade onde todos possam realizar-se. Para se alcançarem esses objetivos, algumas características são exigidas dos cidadãos. Em primeiro lugar, todos devem ter os mesmos direitos, em seguida, que as vontades estejam subordinadas ao grupo e, ainda, que haja o suficiente para todos viverem bem (seja material ou espiritual, incluindo neste último

---

<sup>91</sup> Não vou tratar das minúcias da educação aristotélica. O cap. XVII do livro VII da *Política* aborda com detalhes a formação que vai do nascimento aos sete anos.

<sup>92</sup> Os escritos sobre política de Tomás de Aquino estão dispersos em sua vasta obra. Utilizo-me, aqui, da compilação publicada sob o título *Escritos Políticos* que condensa as referências sobre filosofia política em sua obra. A citação acima consta em seu livro *Do reino ou do governo dos princípios ao Rei de Chipre*, cap. XV.

a educação). A segurança da comunidade, através do cuidado com invasões inimigas, trará paz aos concidadãos e a paz é componente essencial na união de todos.

Quais os cuidados que Tomás de Aquino alerta para que não se perca essa solidariedade e união? A organização política deve a) proporcionar que as pessoas se revezem em suas diversas funções, sendo que aqueles que estiverem na posição de mando b) esforcem-se para tornar segura a multidão e, por fim, c) fomentar os incentivos e prêmios que induzam as pessoas às obras virtuosas (ibidem, p. 168). Isso tudo proporcionará que os costumes e a tradição do povo se consolidem a tal ponto de constituírem-se como algo intrínseco, pois quando o costume está arraigado ele não pode ser removido e tem, inclusive, mais força que a própria lei. É devido a esse fato que as pessoas não se unem em sociedade para viver (isso também fazem os animais, sentencia Tomás de Aquino), mas para viver bem. Viver em grupo é a essência do humano, afinal precisamos da ajuda uns dos outros: sozinho o homem não é homem (AQUINO, 1996). Mas, quais motivações levam os indivíduos a se ajudarem? Na esteira de Aristóteles, a amizade. Uma das características dessa amizade é a caridade e sua máxima consecução forma a *felicidade dividida*. O homem como *animal político* tem nessa amizade-caridade aquilo de mais essencial para a vida em sociedade. A amizade honesta efetiva a união do povo e aperfeiçoa a virtude. É a garantia de não importunar os outros e tampouco abandoná-los na adversidade.

Os aspectos de uma filosofia prática em Tomás de Aquino surgem numa época em que a igreja estava diante de desafios importantes: dar conta de reagrupar os cristãos e resolver problemas práticos específicos como, por exemplo, o catálogo de uma boa educação e os princípios de uma lei justa. Para o Santo, as ações humanas precisam de uma análise teórica que encaminhe os primeiros fundamentos do espírito humano. Mas, em seguida, há que se averiguarem as práticas humanas concretas. Mesmo sem ser prescritivo em termos morais, Tomás de Aquino não deixa de orientar a ação dos sujeitos. Faz isso inspirado “no que presencia em sua volta, em seu meio, na vida que se lhe oferece rica à observação atenta” (JESUS, 1955, p. 249). Não é porque as coisas contingentes não possam ser provadas e universalizadas, que não seja possível verificar sua verdade ou falsidade por sua ocorrência repetida; embora falhe em alguns casos, na maioria das vezes acertaremos no diagnóstico.



Uma das leis fundamentais para Santo Tomás que visa ao aperfeiçoamento da natureza humana é a educação. Ela faz parte daquilo que ele denomina “lei natural” e junto com a educação estão a conservação da vida, a geração e o desejo da verdade. A lei natural impele os indivíduos a realizar o que lhes favoreça e, contrariamente, evitar tudo que lhes faça mal. A lei da natureza faz com que os próprios animais, carentes de razão, ajam instintivamente. Dentre essas ações estão a educação dos filhos. Possui grande virtude quem sabe dirigir não só a si mesmo, mas aqueles que dependem dele como as crianças. Para Tomás de Aquino, a comunidade deve elogiar sobremaneira aqueles que ensinam, sejam os pais, vizinhos, adultos em geral e, claro, os professores. Professor e educador, aliás, não são sinônimos: o primeiro leva as crianças a conhecer a *verdade*, enquanto o educador trata dos *costumes* para que vivam bem e de acordo com a razão (AQUINO, 1997). O tema *educação* não foi abordado pelo filósofo aquinatense com muita abrangência e detalhes. Educadores e filósofos *tomistas* contemporâneos é que se apropriaram de alguns conceitos de sua obra para ampliarem o debate político e pedagógico<sup>93</sup>.

É inegável que a influência mais forte dos comunitaristas no que concerne a uma filosofia prática, vem de Hegel<sup>94</sup>. Para o filósofo alemão, é um erro imaginar que a filosofia só tenha de se ocupar de abstrações, de “generalidades ocas”, já que o próprio sentido da vida é o concreto. O seu conteúdo até pode ser abstrato em relação à forma, mas a ideia mesma é concreta. Filosofar nesse sentido significa demonstrar que a verdade consiste num universal que é, em si, particular. Sustentar uma verdade abstrata é falsear a verdade. “A sã razão humana somente visa ao concreto” (HEGEL, 1996, p. 398)<sup>95</sup>. Desse modo, é possível descrever a vida social

---

<sup>93</sup> No início do século XX, as ideias de Santo Tomás influenciaram concepções humanistas de base teológica que fizeram surgir o pressuposto político do *personalismo* ou *comunitarianismo*, de corte distinto dos princípios comunitaristas que trato na Tese. Já Alasdair MacIntyre aproxima-se de Tomás de Aquino para sustentar uma racionalidade ancorada na tradição, após o fracasso do iluminismo (conforme item 3.3 da Tese).

<sup>94</sup> As diferenças entre as filosofias hegeliana e kantiana sustentam boa parte da disputa entre, respectivamente, comunitaristas e liberais (Michael Sandel aborda, parcialmente, esse debate conforme, adiante, item 3.5, desse capítulo). A busca de Kant é por uma nova ideia do universal, que não esteja ancorada em nenhum elemento contingente e que sirva para preservar a solidariedade e conciliar a humanidade. Mas, de qualquer maneira, não tenho condições de aprofundar a filosofia kantiana nesse texto.

<sup>95</sup> Os comunitaristas – especialmente Walzer – também apanham de Hegel sua tendência em sustentar seus argumentos com “exemplos práticos”. Para justificar que somente o concreto é verdadeiro, cita como exemplo a flor. Mesmo que ela possua várias qualidades (odor, cor, forma,

em sua totalidade, que, possuindo tensões, pode ser reconciliada. Afinal, é no seio de uma comunidade real que as pessoas podem buscar compreender-se em sua complexidade.

O interesse de todo aquele que investiga sobre as coisas humanas, segundo Hegel, não pode ser outro que não aquilo que aparece em primeiro lugar e de forma imediata. Nossa própria atitude deve ser de quem recebe o existente e afasta de si a tendência a “conceber”. Essa “certeza sensível”, na realidade, é o saber mais rico onde nenhum limite pode ser estabelecido, sendo “a *mais verdadeira*, pois ela não abandonou ainda nada do objeto mas o tem diante de si em toda a sua completitude” (HEGEL, 1996a, p. 347-348). Para o filósofo é preferível seguirmos nossas próprias convicções a entregarmo-nos à incerteza da autoridade alheia.

Na política hegeliana, o absoluto vem a ser o organismo concreto da vida social. O aparecimento do social surge em determinado momento histórico, quando o homem deu-se conta de que, continuando sua luta individual por reconhecimento – onde no limite estava o aniquilamento do outro –, conduzir-se-ia ao fim da espécie. Não haveria alternativa senão reconhecer para ser reconhecido; respeitar para ser respeitado. Isso só foi possível com o controle das tendências ao mando que cada indivíduo considerava-se portador legítimo. O surgimento, portanto, da obrigação moral de solidariedade com os demais ocorre quando o homem se dá conta de que o outro é necessário a sua sobrevivência e vice-versa. A obrigação de considerar a liberdade de outra pessoa como algo irremediável significa, ao mesmo tempo, elevar sua própria liberdade (PAPACCHINI, 1996).

Hegel designa “espírito objetivo” os diversos aspectos da realidade. Entre essas realidades, encontra-se a “vida ética”<sup>96</sup> representada pelas formas práticas de se viver que começam na família, passa à sociedade civil<sup>97</sup> e finalmente dirige-se à vida política. A “vida ética” possui como característica importante uma espécie de

---

etc.), a flor é ao mesmo tempo uma só. Nenhuma dessas qualidades pode faltar à flor. Não há nenhuma contradição no fato do odor ou a cor, mesmo que distintos, sejam simplesmente a própria flor. Ou seja, as partes e sub-partes da flor em sua abstração estão como que subordinadas a concretude da flor (HEGEL, 1996b, p.398-399).

<sup>96</sup> As outras formas da realidade do “espírito objetivo” são o *direito* e a *moralidade*.

<sup>97</sup> Segundo Walzer a ideia de *sociedade civil* (conceito importante em sua obra) é central na filosofia de Hegel a qual é descrita como um campo de conflito e fragmentação onde interesses econômicos, pontos de vistas religiosos e solidariedades étnicas são organizadas, expressadas e confrontadas. Mas essa ideia, segundo Walzer, recebe hoje interpretações distintas (WALZER, 2003f). (Quando não fizer referência, a tradução dos textos em língua inglesa, aqui e alhures, é de minha responsabilidade).

“desinteresse natural”, exemplificado pelo filósofo alemão nas relações familiares. Os membros da família não se organizam e relacionam de forma planejada, ou melhor, os deveres, as obrigações de pais e filhos se efetivam não por interesse, mas antes por amor e forte vínculo de reciprocidade. Por isso a moral não direciona a “vida ética”, não serve como pressuposto da família e tampouco da comunidade.

A vida ética é sem sofrimento e bem-aventurada; com efeito, suprimiu-se nela toda a diferença e toda a dor. É o divino, absoluto real existente, o que é, sem véu algum, sem que seja preciso primeiro elevá-lo à idealidade da divindade e extrai-lo antes do fenômeno e da intuição empírica; ela é imediatamente intuição absoluta” (HEGEL, 1991, p. 58).

Não é porque Hegel insista numa unidade que é antes de tudo social, que não reconheça a existência de uma consciência individual do universal, entretanto não haverá vazão à autorrealização se essa consciência permanecer alheia, seja ao Estado, à comunidade seja à família. É a existência de relações harmônicas entre pessoas que faz com que a eticidade<sup>98</sup> se manifeste e dessa forma não é o indivíduo que age, mas o absoluto, a totalidade presente nele. Só assim poderemos dizer que há de fato uma comunidade, ou, em palavras de Hegel, um “povo” (ibidem, p. 54-55).

Não há um conteúdo sistemático sobre educação em Hegel. De uma forma geral ele entende que nenhum povo pode prescindir da educação. Busca estabelecer a liberdade àqueles que são afetados por ela. Mas essa liberdade como finalidade da educação não significa o elogio ao individualismo; pelo contrário, ela visa à realização na totalidade da comunidade. É nesse sentido que cada pessoa se educa dentro e para o seu povo e, ao fazer isso para si, na verdade, está fazendo para o povo, pois cada um é determinado pela vida que leva entre seus concidadãos. Isso pode ser mais bem compreendido a partir da concepção hegeliana de que o homem é sempre fruto de sua época e isso necessariamente obriga a colocação do indivíduo a partir de sua realidade. Conquanto não signifique negligenciar a tradição, visto que não há presente para um povo que não reconheça seu passado. E entre os laços que unem a comunidade, a escola cumpre papel preponderante; ela é uma parte do absoluto da história de um povo e serve de mediação entre a família e a sociedade e remete, indubitavelmente, à preparação do ser político (NOVELLI, 2001).

---

<sup>98</sup> O termo *eticidade* para Hegel é sinônimo de *vida ética*.

Dentre aquilo que Hegel denomina “sistema de disciplina”, encontra-se a *educação, a cultura e disciplina e a procriação de crianças*. Em conjunto, esses aspectos vinculam de forma absoluta as pessoas. Educação e cultura fazem a premência dos cidadãos que se cultivam a si mesmos consciente e deliberadamente. A *procriação de crianças* é o objetivo natural de um povo que anseia pela continuidade de sua história e tradições. A família nesse contexto cumpre papel primordial, ela é a “totalidade viva”, natural, responsável não só pela subsistência, mas pela integridade moral e educativa das crianças (HEGEL, 1991).

Descritas sumariamente as influências teóricas principais dos comunitaristas, dirijo-me agora à filosofia comunitarista propriamente dita, aquela surgida na década de 1970. Investigarei primeiramente seus aspectos mais ou menos comuns.

### 3.2 ESTADO, COMUNIDADE, IDENTIDADE CULTURAL

O contexto que propiciou o aparecimento do comunitarismo é melhor compreendido se investigarmos antes de mais nada seu núcleo conceitual fundamental. Se a unidade de análise do liberalismo é o indivíduo e, no socialismo, a classe; no comunitarismo é à ideia de comunidade<sup>99</sup> a que devemos nos remeter.

O socialismo, o liberalismo, o nacionalismo e o republicanismo foram os modelos políticos mais importantes dos séculos XVIII e XIX. Cada um possuía sua própria concepção de liberdade, igualdade e comunidade. A comunidade, em todas elas, foi um ideal fundamental que exigia uma elaboração cuidadosa e sua defesa acima de tudo. Mas o advento do nazismo na Alemanha, que precipitou a eclosão da segunda guerra mundial, operou a mudança de um sentido apologético para uma crítica à ideia de comunidade, visto que essa ideia estava no centro dos ideais do nacionalismo representada naquele momento pela noção de “comunidade do povo”,

---

<sup>99</sup> Como já reiterei algumas vezes na Tese, minha investigação do comunitarismo e do conceito de comunidade parte de sua formação histórico-política advinda dos Estados Unidos. Nesse sentido vale a pena reproduzir o esclarecimento de NAVAL, sobre os sentidos distintos de comunidade: “O termo americano *community* não é exatamente um sinônimo do termo *comunidad* espanhol, nem do francês *communauté*, nem do alemão *gemeinschaft*. É significativo que em alemão se utiliza o termo *kommunitarismus* para evocar a corrente comunitária americana. Nos EUA, a palavra evoca tanto a comunidade política no sentido global, como as sub-comunidades culturais, religiosas ou étnicas que aquela pode englobar. Em sua acepção mais simples, a *community* é um conjunto de indivíduos socialmente interdependentes, ligados entre si por costumes, hábitos e situações existenciais comuns e, por tanto, orientados a debater e decidir em comum” (NAVAL, 2000, p. 29-30).

ou o pressuposto de que a superioridade dos alemães estava fundada numa hierarquia biológica (HONNETH, 2003)<sup>100</sup>. É nesse sentido que a democracia liberal precisou rever seus referenciais e Rawls, como já referi, tem papel fundamental na reconstrução do liberalismo enquanto doutrina política viável à nova realidade social que surgia. Mas Rawls e a maior parte dos filósofos políticos que apareceram, mesmo que não excluíssem a comunidade de suas teorias, davam-lhe pouca relevância. Aqui renasce a ideia de comunidade, agora alicerçada sobre outras bases, e a publicação de *Uma Teoria de Justiça* é considerada como o momento da eclosão do pensamento comunitarista.

O princípio, em linhas gerais, é o de que, da mesma forma que uma boa sociedade deve abarcar a liberdade e a igualdade, também deve o conceito de comunidade ser incorporado ao pensamento social e político. Ou seja, a comunidade, para os comunitaristas, não recebe a relevância que deveria por parte dos liberais. Não que a comunidade precise ser “criada”, pois ela existe desde já, seja a partir de uma cultura comum, crenças ou grupos tradicionais (KYMLICKA, 2003). Podemos dizer que uma comunidade começa a consolidar-se como tal quando seus membros aprendem a dialogar com as diferentes gerações: aqueles que os precederam e os que darão continuidade à história comum. Há comunidade se tem diálogo, se existem valores que são considerados socialmente pelas pessoas; se o *nós* (“nossa cultura”, “nossas crianças”, “nosso tempo”) prevalece sobre o *eu*. Já o liberalismo acredita na possibilidade de se “medir” se de fato um grupo ou nação possui qualidade de vida (tais como os índices de emprego, exportação-importação, renda, etc.), mas, para o comunitarismo, interessa a “saúde social”<sup>101</sup> de uma comunidade. Por exemplo: existe participação pública dos concidadãos, seja em seu bairro, escola, associação comunitária ou mesmo na família? Como é o grau de respeito ao meio ambiente, entendido como algo que não é particular e sim compartilhado? A família (independente do formato) é reconhecida como o primeiro espaço de convivência e ensino de valores? (MONCADA, 2003).

---

<sup>100</sup> Conforme, também, nota 13.

<sup>101</sup> Assim Moncada define *saúde social*: “Para o comunitarismo a saúde de uma sociedade não está definida por mais ou menos Estado, ou mais ou menos regulação do mercado. A saúde social se define pela maior ou menor adequação de uma sociedade aos critérios morais [...], respeito familiar, problemas sociais, satisfação no trabalho, participação social, compromisso ecológico” (MONCADA, 2003, p. 121-122).

Voltemos à história. Na Europa – especialmente França e Alemanha – ,a partir do século XIX, o elogio à comunidade tinha forte motivação de uma espécie de decepção à ampliação crescente da urbanização e a conseqüente perda dos vínculos identitários. A força cada vez maior do capitalismo somada à atomização<sup>102</sup> da vida social criou o caldo de uma “volta às origens”. *Comunidade* passou a designar as formas de união social em que os indivíduos – seja pela história ou etnia – mantêm relações afetivas de copertencimento. Aqui, dado o desvio ideológico provocado pela Alemanha nas décadas de 1930 e 1940, essa formação conceitual acabou por fomentar formas diversas de exclusão e preconceitos. Mas a ideia de comunidade gestada nos Estados Unidos teve desde o início íntima ligação com a sociedade democrática liberal. A questão era saber em que medida uma nação do tamanho dos Estados Unidos seria capaz de levar em conta sua rica tradição comunitária. Nesse sentido, a intuição tönnesiana teve um direcionamento completamente diferente daquele dos países europeus. Honneth identifica três fases do debate sociedade-comunidade na América do Norte<sup>103</sup>. A primeira é representada pelo diagnóstico da perda das formas originais da sociedade que provocou uma onda de criação de novas comunidades cuja origem são os grupos imigrantes. A segunda fase é caracterizada pela afirmação da sociedade democrática compreendida como um projeto comunitário; a tradição política que tem como emblema a “comunidade de comunidades” e vai de Dewey a Rawls. A terceira fase é o momento da reinterpretação do conceito de comunidade, qual seja uma união social em que os indivíduos fomentam valores através da participação de todos por sentirem-se vinculados uns aos outros. Atualmente é possível distinguir três usos distintos ao conceito: a) a filosofia moral ocupa-se dos valores comuns e de sua justificação ligados ao horizonte das convicções compartilhadas; a partir de Hegel mostra que os sujeitos em sociedade podem estar vinculados por princípios comuns; b) em sociologia a análise prende-se às possibilidades de formação de um grupo cultural que permita com que as pessoas

---

<sup>102</sup> O atomismo em filosofia refere-se à compreensão de que a sociedade, a consciência ou a linguagem são constituídas de elementos simples, irreduzíveis, o que corresponde ao individualismo para a vida em sociedade (ABBAGNANO, 2000).

<sup>103</sup> Honneth está tratando aqui das fases que passou o conceito de comunidade na sociedade Americana no período que antecedeu o surgimento do comunitarismo na década de 70. Nessa etapa – pós segunda guerra – a ideia de comunidade estava influenciada de forma intensa pelo texto de Tönnies (HONNETH, 2003).

superem o atomismo social; cada membro tem necessidade do apoio do grupo para estimulá-lo e que confirmem sua identidade; c) na política a comunidade diz respeito àquelas formas de participação comunitárias, fundamentais em uma democracia; esta participação será efetiva se os indivíduos sentem-se ligados aos mesmos objetivos (HONNETH, 2003).

Se compreendemos que o ser humano não possui um *a priori* político e social, então não podemos negar que a identidade individual está diretamente vinculada à identidade da própria comunidade. A noção de identidade relaciona-se à capacidade de uma constante narrativa dos fatos, valores e, por que não, dos problemas compartilhados. Algo mais difícil de realizar nos grandes espaços burocráticos e institucionais contemporâneos, e que provoca o “mal estar” no ser humano e sua consequente repulsa. A comunidade como alternativa a esse diagnóstico surge não enquanto estatuto arcaico, preconceituoso e ideológico de inspiração fascista, mas como uma forma natural de associação entre pessoas; marco de uma democracia viva, direta, com base na participação política de seus membros. Enquanto ideal<sup>104</sup>, é assim expressada por NAVAL:

Uma comunidade autêntica não é, pois uma simples reunião ou adição de indivíduos. Seus membros têm, enquanto tais, fins comuns ligados aos valores ou às experiências compartilhadas, e não somente a interesses privados mais ou menos congruentes. Estes fins são próprios da comunidade mesma, não são objetivos particulares que resultam ser os mesmos na maior parte de seus membros. Em uma simples associação, os indivíduos miram seus interesses como independentes e potencialmente divergentes uns dos outros; desse modo, as relações existentes entre estes interesses não constituem um bem em si, senão somente um meio de obter os bens particulares buscados por cada um. A comunidade, ao contrário, constitui um bem intrínseco para todos os que formam parte dela; seja a nível de generalização psicológica descritiva – os seres humanos têm necessidade de pertencer a uma comunidade – , seja como generalização normativa – a comunidade é um bem objetivo para os seres humanos (NAVAL, 2000, p. 44).

Essa necessidade de pertencimento referida pela autora é motivada em boa medida pelo reconhecimento do fracasso em se definir uma imagem formal e ideal de homem que sonhou o iluminismo. Os indivíduos sentem-se compelidos à busca de novas formas de sentido, a novas formas de convivência, e a comunidade acaba

<sup>104</sup> Se podemos imaginar uma comunidade ideal, talvez seja lícito pensar o oposto, uma comunidade desgraçadamente inautêntica, aquela(s) “não presenciais”: “O internauta é capaz de ignorar os seus vizinhos reais para estabelecer, num lugar virtual, relações comunitárias com pessoas que nunca viu diretamente, mas que, do outro lado do mundo, tenham o mesmo interesse pontual que ele” (CICERO, 2008, p. E15).

sendo essa alternativa. Podemos dizer que a tendência à valorização dos espaços coletivos, não um espaço qualquer, mas o que eu vou denominar *coletividade comunitária*<sup>105</sup>, é uma forma de não aceitar os *a priori* universais. Para se manter, a *coletividade comunitária* depende a) de que cada indivíduo sinta-se responsável e interessado pelos objetivos do grupo; b) de um equilíbrio entre tradição e inovação, justiça e solidariedade; c) da tomada de consciência de que o coletivo é um projeto sempre em construção, onde os concidadãos estarão sempre pesando os valores pré-convencionais e pós-convencionais; não sendo assim, corre-se o risco de uma excessiva cristalização de parâmetros que já se tornaram arcaicos e são sustentados por uma minoria (PUIG, 1998).

O comunitarismo, afinal, possui uma estrutura filosófica autônoma ou sua existência é devido somente às críticas dirigidas ao liberalismo filosófico<sup>106</sup>? Os comunitários divergem na resposta. De qualquer forma, diria que o surgimento do comunitarismo está relacionado às divergências com o liberalismo renovado o qual surge a partir da segunda metade do século XX, nos Estados Unidos. Hoje temos filósofos como Michael Walzer que reinvidicam uma “correção” constante do liberalismo, e outros como Amitai Etzioni que buscam construir sua própria “plataforma” comunitária. Se entendemos que, desde os pré-socráticos, as concepções filosóficas rivais sempre defenderam seu escopo ancoradas na crítica aos “adversários”, então a polêmica é irrelevante: liberalismo e comunitarismo, de uma maneira ou de outra, continuarão resguardando suas posições através da crítica ao oponente. De qualquer maneira, filósofos como Charles Taylor e Michael Walzer deram o impulso inicial, na década de 1970, à consolidação do pensamento comunitário ao fazer finca-pé em sua oposição a alguns pressupostos do liberalismo. Etzioni considera, no entanto, que a afirmação do pensamento comunitário, enquanto filosofia de amplo conhecimento público e força social, só viria a acontecer na década de 1990. Isso foi possível através da ampliação da ênfase inicial no bem comum e nos vínculos sociais, para uma defesa do equilíbrio entre coletividade e

---

<sup>105</sup> Quero identificar com *coletividade comunitária* um espaço coletivo determinado. Parto do pressuposto que nem toda coletividade – eu diria bem poucas – possui relação orgânica entre seus membros. A *coletividade comunitária* é o conjunto de pessoas unidas por objetivos comuns, mas que estão intensamente alicerçados numa história e cultura compartilhada. No sentido que dei, uma *coletividade comunitária* pode (ou não) ser uma sala de aula, pode (ou não) ser uma escola, pode (ou não) ser o conjunto de escolas de determinada região, pode (ou não) ser os moradores de um bairro, pode (ou não) ser os habitantes de uma cidade.

<sup>106</sup> Walzer tende à segunda hipótese, conforme meu excuro às páginas 45 a 48.



indivíduo, direitos particulares e valores compartilhados. Além disso, conseguiu-se transpor os limites acadêmicos e passou-se a influir na opinião pública entre líderes políticos e comunitários e o público em geral<sup>107</sup>. O comunitarismo, então, transforma-se em filosofia política influente, com apropriação importante pelos movimentos sociais. Converte-se numa espécie de corretivo ao excesso de individualismo que “havia ganho excessivo terreno entre 1960 e 1990” (ETZIONI, 1999, p. 63). O autor, mesmo sendo um comunitário “radical” (com posições, por vezes, próximas ao idealismo de Tönnies), chama à atenção do cuidado que devemos ter na apologia dos grupos culturais, a ponto de se aproximar da direita religiosa e dos sociais-conservadores<sup>108</sup>, algo que quer evitar.

Se referi que o comunitarismo não se constitui num corpo doutrinal unificado, há que se tentar estabelecer – ao menos de forma aproximada – suas correntes de pensamento. Achei que a melhor divisão foi aquela feita por Kymlicka, a que sigo, mas existem outras<sup>109</sup>. O primeiro grupo de comunitaristas tem Michael Sandel como seu expoente e afirma que a comunidade substitui completamente a necessidade de princípios de justiça, a qual serviria tão somente para debilitar os valores e fragilizar a solidariedade. O pretense interesse na justiça, em verdade, esconderia o impulso do indivíduo em sustentar seus próprios desejos. O segundo grupo pensa que justiça e comunidade são compatíveis, mas, para não perder o valor da comunidade, temos de modificar nossa concepção de justiça. Nesse sentido, a justiça deve fundar-se sobre as compreensões compartilhadas da comunidade e não sobre princípios universais e a-históricos. Michael Walzer é seu principal representante. O terceiro grupo é semelhante ao segundo, mas sustenta que a comunidade deveria desempenhar um papel cada vez maior no conteúdo dos princípios de justiça, a qual deveria dar mais atenção ao bem comum e menos aos direitos individuais. Portanto a ênfase deve ser dada à política do bem comum cujo conteúdo define o modo de

---

<sup>107</sup> No Brasil essa influência, por enquanto, não tem essa dimensão (conforme nota 6).

<sup>108</sup> Etzioni não informa quem são os “sociais-conservadores” e tampouco a “direita religiosa” (ETZIONI, 1999, p. 101).

<sup>109</sup> Gómez, por exemplo, classifica o comunitarismo em *orgânico* e *estrutural*. O primeiro defende um certo tipo de comunidade tirada da história na qual a modernidade liberal se esqueceu. Já o comunitarismo *estrutural* reivindica a presença de alguns elementos básicos da comunidade que foram criticados pelo liberalismo, porém dentro do marco político, moral e jurídico da própria sociedade liberal, sem chegar a estabelecer um formato fechado de comunidade, nem pretende sua superioridade moral. O autor exemplifica o primeiro (*orgânico*) com Sandel e MacIntyre e o outro (*estrutural*) com Walzer e Taylor (GÓMEZ, 2007, p. 212).

ser do grupo cultural. É o comunitarismo de Alasdair MacIntyre. O último grupo é representado pela *tese social*, e Charles Taylor é seu protagonista. A crítica principal ao liberalismo não é em relação à autonomia individual, mas devido à negligência com as condições sociais exigidas para o exercício dessa autonomia. A individualidade só pode ser exercida se houver um ambiente comunitário propício a ele. Poderíamos ainda acrescentar um comunitarismo de base latino-americano (Pablo Guerra, Francisco Cortés Rodas, Alfonso Monsalve Solórzano) que, apesar da pouca visibilidade, busca estabelecer-se a partir da realidade específica dos países da América do Sul. Problemas sociais tais como a pobreza, a violência, a corrupção, a concentração de renda, o desemprego, etc. têm sido enfrentados enquanto crítica ao chamado “neoliberalismo”, e costumam ser incorporados à proposta comunitarista para a América Latina.

Exploradas as raízes, a categoria comunidade e as correntes do comunitarismo, passo à descrição de suas características mais ou menos comuns<sup>110</sup>. Cabe inicialmente verificar a relevância ou não do indivíduo para a filosofia comunitária. Dar prevalência ao bem comum significa relegar ao secundário o indivíduo? Creio que não. A questão central é saber qual a relação entre indivíduo e comunidade. A pessoa possui muitas formas de se relacionar com seu grupo cultural, ou seja, por razões de vínculos profundos seria um erro falar em indivíduo *neutro*, a não ser, repito, se aceitássemos o diagnóstico liberal de que o sujeito é por natureza um ser independente de seus propósitos e fins. Acontece que as pessoas possuem laços anteriores, inclusive, a sua própria determinação. Por isso o comunitarista não aceita o princípio de pessoas que estão juntas devido à ideia de justiça, pautada pela neutralidade. Claro está que o indivíduo é fundamental à concepção comunitária, mas se dermos por suposto que a sua identidade depende, antes de tudo, de sua história ou vinculação ao grupo. Em uma comunidade autêntica<sup>111</sup>, cada um que nela se desenvolve é membro orgânico antes de qualquer

---

<sup>110</sup> O recorte que fiz dos princípios gerais do pensamento comunitarista seguiu dois princípios: a) não é uma lista walzeriana, ou seja, poderão ou não coincidir com a filosofia de Michael Walzer (suas posições a esse respeito, repito, só problematizo na segunda parte da Tese); b) a seleção segue o simples critério de minhas convicções, alicerçadas naquilo que penso ser apropriado a uma boa comunidade e à educação. A crítica óbvia seria: mas minhas convicções não deveriam coincidir com o pensamento de Walzer? Em larga medida sim, mas justamente naquilo que é fundamental às minhas pretensões, Walzer pouco se refere: a educação. Já os princípios eleitos aqui, ajudam-me – assim espero – a pensar as relações entre educação e comunitarismo.

<sup>111</sup> Conforme página 86.

reflexão sua sobre a vida e o mundo (SOARES, 2005). A individualidade, enfim, está enraizada na *coletividade comunitária*, onde cada componente compreende-se pelo fato de ser alguém que participa da formação/consolidação do grupo. Mas, numa espécie de diálogo permanente, a constituição da identidade depende de que cada sujeito sintá-se autorizado a dar sua opinião – divergente, inclusive. E é esse conjunto de conceitos e atributos que forma a ideia de *pessoa* para o pensamento comunitário, evitando a oposição entre autonomia individual e bens compartilhados, a partir da compreensão de que ambos são importantes ao desenvolvimento da coletividade.

É necessário, ainda, tratar de um conjunto de outros atributos do comunitarismo não menos importantes do que os abordados até aqui. A dificuldade não é pequena, dada as inúmeras posições, as variadas “listas” do que seriam os pressupostos do comunitarismo. De qualquer maneira, é possível iniciar reiterando o valor que deve ser conferido a cada cultura e o respeito entre elas. Uma cultura possui formas específicas de vida com uma concepção de bem, o qual tem prioridade em relação a outras concepções universalistas, pois é da comunidade que derivam os valores, os costumes. Podemos tentar definir o conceito de bem como o conjunto de valores culturais que determinam e formam a identidade das pessoas. As pessoas não buscam uma cultura, mas a cultura as possui, seja através da família, da escola, das atividades recreativas, etc. Nessa perspectiva, é natural compreender a prioridade que tem a vida coletiva da comunidade sobre aqueles que nela nascem e/ou se desenvolvem. Mas há que se ter cuidado em garantir canais de comunicação a todos. Uma coletividade será mais estável se as relações forem, de fato, livres e democráticas, e a participação é calcada na memória que leva em conta os legados da comunidade e pautada na história comum. Dito de outra forma: “[...] a coletividade exige um equilíbrio entre a memória expressa nas suas tradições e a inovação proveniente da reflexão crítica” (PUIG, 1998, p. 144). A referência ao bem de uma comunidade não deve ser entendido como apreensão teórica por parte dos concidadãos, nem como uma proposta prática a ser implantada<sup>112</sup> e tampouco enquanto “opção organizada” de indivíduos que decidem morar em uma mesma

---

<sup>112</sup> Neste ponto não concordo com Moncada que crê que “o comunitarismo constitui uma proposta prática capaz de pôr-se em marcha a qualquer momento” (MONCADA, 2003, p. 114).

localidade<sup>113</sup>. Os valores da comunidade, o bem comum, depende da ação cotidiana, depende da manutenção de uma linha virtuosa. Os hábitos devem visar ao bem; à felicidade proporcionada por cada um e requerida de cada um. É assim que podemos entender uma pessoa moral, como aquela que aderiu aos costumes e valores de sua cultura. Falar em imparcialidade moral, nesse contexto, é algo sem nexos, afinal, a neutralidade, como já vimos, é atributo dos embaixadores ao liberalismo. Isso não significa que a moral comunitária deve seguir preceitos como uma “tábua de valores”, mas se entendemos, por exemplo, que a vida de cada um de nossos confrades é o bem maior, então nenhum bem material poderá se sobrepor ao indivíduo: a vida (qualquer vida) é prioritária em relação à propriedade (qualquer propriedade) (ADÁN, 2003). Pelo exposto até aqui, o comunitarismo pode ser compreendido não enquanto um novo sistema político, mas como uma alternativa social, uma atitude. Passa por uma interiorização de uma concepção, de um sistema de vida, um novo modo de entender o homem e a sociedade. Ao contrário do liberalismo, a realização humana não é idiossincrática; as liberdades fundamentais têm de estar enraizadas nas experiências de vida em comum, são elas as que mais nos proporcionam bem estar: a felicidade decorre da ajuda, amizade, solidariedade aos indivíduos (SEN, 1996). O fato de a realização estar estreitamente vinculada ao coletivo, é a razão mais do que suficiente para persegui-la; a recompensa não é imediata nem visível, mas duradoura.

Um grupo de comunitaristas de alguns países das Américas do Sul e Central resolveu criar, em 2003, a *Associação Iberoamericana de Comunitaristas (AIC)*, cujo propósito principal é transladar à América Latina as ideias comunitaristas, ou melhor, estabelecer os próprios princípios do pensamento comunitário de acordo com a realidade desses povos. Dessa iniciativa surgiram alguns pressupostos do comunitarismo latino-americano. Apesar de se constituir em um processo em construção, vale referir algumas de suas ideias mais importantes<sup>114</sup>: a) enfrentar a cultura individualista pós-moderna; b) buscar um ordenamento jurídico justo no que se refere à equidade entre as pessoas, de tal forma, por exemplo, que o direito à vida esteja acima do direito à propriedade, a proteção ao meio ambiente acima do

---

<sup>113</sup> Essa é a compreensão tremendamente equivocada de Tavares que exemplifica o comunitarismo como sendo um conjunto de pessoas de origens diversas que adquirem uma porção de terra e passam a viver juntas, onde não circula dinheiro e “todos comem na mesma mesa” (TAVARES, 2005, p. 90-91).

<sup>114</sup> Também aqui sigo a observação que fiz de acordo com a nota 110, letra b.

direito de empreender; c) defender o equilíbrio entre Estado, comunidade e economia, mas priorizando o social sobre o econômico; d) insistir que uma boa sociedade depende mais da educação e do diálogo do que na repressão e punição; e) insistir que uma boa sociedade supõe direitos individuais, assim como compromissos sociais inalienáveis; f) insistir que uma boa sociedade depende de uma cultura de paz, sem guerra e violência; g) lutar para que todos tenham um mínimo de dignidade para viver, pois com miséria o comunitarismo não é exequível; h) lutar contra todo tipo de segregação e preconceito, pois enquanto houver escolas para ricos e escolas para pobres, bairros de brancos e bairros de negros, também fracassará a ideia comunitária; i) lutar contra a corrupção, nepotismo e favorecimento de todo tipo; j) lutar pelo fortalecimento das tarefas comunitárias e dos espaços públicos; k) buscar ampliar a participação do povo nos assuntos de sua cidade, através de mecanismos que propiciem o exercício da cidadania ativa; l) dar toda a atenção e proteção às crianças e adolescentes através de programas de assistência, bem como o fortalecimento dos órgãos atinentes a eles e m) propor que as políticas públicas sejam orientadas a gerar trabalho digno, e que esse trabalho seja fundamentalmente associativo, afinal os fins comunitários são preferíveis aos comerciais e a responsabilidade social à ganância (GUERRA, 2004).

Os pressupostos elencados pelo comunitarismo latino-americano reafirmam algo da discussão entre liberais e comunitários de alguma forma já tangenciados até aqui: a relação entre o *bem* e o *justo*. O debate não é uma questão de escolha de um em detrimento do outro, mas de prioridade. De forma alargada, o *bem* seria a busca dos homens por um fim último que, ao atingi-lo, estaria realizada a perfeição humana. A busca do *bem*, assim, identifica-se com a felicidade cujo objeto é o conjunto de toda uma vida; portanto não é um momento, um episódio, uma fase da existência. Sendo o ser humano dotado de inteligência e motivação, ele não pode deixar de querer o *bem*, visto ser o que de mais extraordinário há na vida (CANTO-SPERBER, 2003). Já o *justo* diz respeito à avaliação das condutas humanas e seu ordenamento. Os homens, para viverem juntos, necessitam de normas que estabeleçam o que é permitido ou não na vida em sociedade. Assim, o comportamento deve estar em conformidade com as regras de conduta (não jurídica, nesse caso).

Para o comunitarismo, o *bem* talvez seja melhor expresso como *bem comum*. Enquanto, para o liberalismo, o conceito de *justo* advindo de Rawls é o mais

apropriado e, nesse sentido, entendido como a atuação dos princípios da justiça junto aos direitos e deveres de cada um. Feito os esclarecimentos conceituais, é possível dizer que o comunitarismo prioriza o *bem* sobre o *justo*, porque entende que o *justo* deve contribuir na conservação da vida social, pois se compreendermos que é na comunidade que as pessoas desenvolvem suas capacidades tipicamente humanas, então se faz necessário priorizar as obrigações com o grupo ao qual está vinculado. Essas obrigações são tão – ou mais – importantes que os direitos individuais e não podem ser pensadas como um “acessório” do *justo*. Quando se enfatiza, de forma intensa, os direitos do indivíduo, corre-se o risco de negligenciar o dever de pertencimento do indivíduo a sua comunidade (PAPACCHINI, 1996). Supor um *eu* desligado da vida concreta significa compreender o sujeito de moralidade de forma inadequada. Para os comunitaristas, a noção de sociedade de Rawls não passaria de uma união de pessoas independentes e livres, sendo por esse motivo que o liberalismo eleva o *justo* à categoria de virtude primeira. Isso decorre do seu entendimento superficial da natureza humana. A consideração do *justo* não deveria partir de princípios meramente teóricos, mas do interior da própria comunidade, ou seja, o bem da comunidade, o *bem comum*<sup>115</sup> está acima dos direitos, do *justo*. O pressuposto do liberalismo está alicerçado na ideia de neutralidade do *justo*. A crítica comunitária diz que a neutralidade carrega consigo a necessidade de princípios universais que são, entretanto, inexecutáveis: os princípios serão tantos, quantas forem as comunidades. É claro que o *justo* é importante, mas deve brotar dos contextos específicos. A ação justa é aquela que está centrada no *bem comum*. É verdade que Rawls (e o liberalismo) também considera que o *bem* deve compor uma “sociedade bem organizada”. O problema é que, ao delinear as esferas do *justo* e do *bem*, o liberalismo acaba criando – nas palavras da autora – o indivíduo esquizofrênico, com dupla personalidade: na vida privada possui pretensões de *bem*, mas, ao sair de casa incorpora uma neutralidade guiada pelos princípios da justiça (LOIS, 2005). Esses princípios são embasados na concepção de distribuição “justa”, a qual os comunitários replicam dizendo que tal distribuição, para ser justa, deve estar ancorada nas relações afetivas entre os membros do grupo cultural. É difícil – para não dizer improvável – pretender que sintamos compromisso enquanto devedores/distribuidores do *bem* para pessoas quaisquer, ou seja, a partir da ideia

---

<sup>115</sup> Nessa acepção, *bem comum* pode ser sinônimo de “cultura comum”, “concepção compartilhada de mundo”, “objetivos e valores comuns”.

de neutralidade do sujeito. Enfim, estar ambientado em uma comunidade “autêntica” pressupõe que indivíduo e coletividade estão em uma partilha recíproca devido ao fato que seus objetivos são, de alguma forma, mais ou menos comuns; que suas crenças e seus valores sustentam que seu lugar, que sua cultura devem seguir adiante, devem ser preservados porque compartilham de um *bem comum*. Conforme já esclareci<sup>116</sup>, mesmo que para a filosofia comunitária não haja uma delimitação precisa do que seja *comunidade*, o fundamental é entender que na apologia do *bem comum*, não se está dizendo de nenhuma condição de possibilidade, de nenhuma forma – por mais planejada que possa ser – de “criação” ou “fundação” de um grupo cultural, de uma comunidade (tampouco estou afirmando a impossibilidade radical de estabelecimento de um *bem comum* em ditas comunidades, mas não trato delas aqui). O que se está afirmando é algo talvez mais simples: comunidades vinculadas de uma forma intensa por objetivos comuns existem. Apenas isso. E existindo, a melhor maneira de dar continuidade à vida em comum é priorizando o *bem comum* sobre o *justo*.

Finalizo as considerações gerais do comunitarismo com algumas referências à questão do Estado e da política. As concepções de *bem* são específicas a cada comunidade, mas não deixa de ser também uma questão política em que o Estado possui papel preponderante de assegurar (e inclusive intervir) nas opções do coletivo e, se for o caso, promover outras demandas conforme a necessidade das pessoas<sup>117</sup>. Os modos de vida, mesmo que sejam uma construção interna, devem receber o apoio do Estado tanto na sua avaliação como reformulação. Mas essa ação pública, fruto de uma vontade política, fica subordinada, principalmente, à demanda do grupo cultural. O Estado pode e deve, sempre que possível, oferecer novas opções que auxiliem na elevação do *bem*, e sendo esse *bem* invariavelmente um *bem comum*, não pode ser buscado pelo indivíduo, pois necessita do diálogo e da opinião comum do povo. Por isso, para o comunitarismo, um Estado neutro enfraquece as comunidades e a consequência é que a esfera política, o governo perde gradativamente sua legitimidade. As pessoas somente valorizam o Estado se antes sentirem que ele, mais do que aceitar, apoia suas maneiras próprias de viver,

---

<sup>116</sup> Nota 20.

<sup>117</sup> Na linha de Walzer, sigo a tendência de considerar o Estado fundamental na qualidade de vida dos indivíduos. Nem todos os filósofos comunitários, entretanto, pensam dessa maneira. Belén Moncada, que não acompanho, considera que “o governo não é nem o problema nem a solução: é simplesmente uma parte” (MONCADA, 2003, p. 125).

caso contrário a relação do indivíduo com o Estado será meramente instrumental. Essa legitimidade alcançada pelo poder público precisa da participação do povo em distintos fóruns que são fomentados e patrocinados pelo próprio Estado<sup>118</sup>. Os indivíduos só participarão desses fóruns se se sentirem estimulados ou, melhor seria dizer, valorizados pela vida comum que levam (KYMLICKA, 2003)<sup>119</sup>.

Não só muitos dos autores do comunitarismo formaram-se a partir do socialismo – o próprio Walzer é um deles – como consideram a filosofia comunitária sucessora do socialismo<sup>120</sup>. O socialismo pós-guerra fria passou por momentos difíceis. Perspectivas e sonhos históricos, mesmo que sustentados ainda hoje por homens e mulheres que buscam uma sociedade mais igualitária foram sendo esvaecidos por um cenário de incerteza nos projetos de luta. Militantes sociais não abriam mão dos preceitos – e da alcunha – “radicais”, mas começaram a ficar isolados e com pouca interlocução tanto com pessoas comuns quanto com a opinião pública. O comunitarismo representou, para muitos, uma alternativa a esse contexto<sup>121</sup>. Possui os princípios morais do socialismo com um forte sentido de responsabilidade social. Sugere que as ideias dos liberais de comunidade são fracas e propõe uma concepção vigorosa da mesma. Os sacrifícios devem estar direcionados em razão do bem comum. Ao mesmo tempo, é mais permeável que o socialismo em relação às crenças e à valorização das tradições. Assim, um sistema político em consonância com tais princípios estaria alicerçado naquilo que Selznick nomenclatura “democracia comum” (*communal democracy*)<sup>122</sup>. Os quatro pontos

---

<sup>118</sup> Estou me referindo à relação entre a comunidade e o Estado. É claro que a consolidação de uma comunidade “autêntica” depende fundamentalmente dos seus meios de participação interna.

<sup>119</sup> Ao referir Kymlicka nesta parte do texto não significa que o próprio autor concorde com os pontos de vista abordados aqui. Explico: Kymlicka está traçando um diagnóstico das posições liberais e comunitaristas a respeito do Estado, mas seu objetivo é criticar alguns aspectos e concordar com outros (sejam dos liberais ou comunitários), para em seguida dizer de sua preocupação: a necessidade de definir o que seja uma “comunidade política” (KYMLICKA, 2003). Conforme, também, nota 86.

<sup>120</sup> Conforme, por exemplo, SELZNICK (1995), NAVAL (2000), PAPACCHINI (1996), KYMLICKA (2003), GUERRA (2002), GUTTMANN (1985).

<sup>121</sup> Conforme página 87.

<sup>122</sup> A proposta política do comunitarismo de Philip Selznick é inspirada nas ideias de John Dewey. Nesse sentido *communal democracy* poderia também ser traduzido como “comunhão democrática” conforme o traslado de Anísio Teixeira à *Democracia e Educação* (DEWEY, 1936). Selznick alerta que seu conceito não deve ser confundido com a “social-democracia” (*social democracy*). Essa é por demais individualista. *Although the ideology of social democracy (or welfare liberalism)*



listados principiam com a) uma necessidade de integrar e proteger as minorias, na linha de uma democracia igualitária, para tanto b) a comunidade deve prevalecer sobre o Estado. A constituição de um país, por exemplo, precisa ter clareza ao mirar a sociedade civil que suas leis não devem ser tão fixas ou definitivas, pois as comunidades têm caráter histórico e uma constituição deve refletir as necessidades da vida social. Os totalitarismos do século XX mostram-nos que o despotismo requer uma contraposição da sociedade. Os governos são instituídos para propósitos limitados e devem ser removidos se for o caso. A “democracia comum” também afirma que: c) a responsabilidade política deve estar direcionada prioritariamente para a saúde e o bem-estar da comunidade e, por fim, d) a necessidade insubstituível da participação social e política dos cidadãos, na qual cada indivíduo deve sentir-se autorizado e fortalecido, e isso é possível quando há comunhão de interesses no grupo (SELZNICK, 2003).

A crítica ao liberalismo estava alicerçada no marxismo e, portanto, nas oposições entre esquerda e direita, estatal e privado, democracia participativa e democracia representativa. O ideal de comunidade também fazia parte desse ideal, mas enquanto os marxistas consideram que a perfeita comunidade só pode ser realizada pela derrubada do capitalismo e a conseqüente construção da nova sociedade socialista, os comunitaristas veem a comunidade como uma realidade dada na forma de práticas sociais e objetivos comuns. Nessa perspectiva, a comunidade não precisa ser “inventada”, deve antes ser respeitada e protegida. A diferença encontra-se, na lúcida interpretação da autora, que, enquanto os “antigos” comunitaristas seguiam Marx e sua vontade de transformar o mundo, os “novos” comunitaristas voltam-se a Aristóteles e Hegel e seu desejo de reconciliar os homens com o mundo (GUTMANN, 1985). Conquanto o comunitarismo não se constitua como uma ordem ou sistema político específico, temos que considerar que, dependendo da ideologia presente, a vida pode ser melhor ou pior entre os cidadãos. O que se espera, mais uma vez, é que se respeitem suas reivindicações.

O acento do comunitarismo de um Estado não neutro, de uma política voltada ao povo e a seus interesses, de um pluralismo identificado com os grupos sociais, étnicos e religiosos; contra um pluralismo voltado ao indivíduo, uma justiça global e

---

*has often included affirmations of community, its operative ethos has been, in important ways, anti-communitarian* (SELZNICK, 2003, p. 130).

uma política que exagera nas liberdades individuais, são antíteses que remetem de forma intensa à distinção clássica entre a *Sittlichkeit* hegeliana e a *Moralität* kantiana. A primeira diz respeito às obrigações morais que possuímos por pertencer a uma comunidade e que se fundamentam sobre os costumes e os princípios dela. Já a *Moralität* se refere às obrigações categóricas, não como membro de uma comunidade específica, mas enquanto indivíduo racional. Em Hegel, o que devo fazer e o que sou se confundem de forma intensa, mas em Kant a ação moral a que sou impelido a realizar não se funda em nenhum contexto dado *a priori*. O pressuposto hegeliano remonta à ética grega, ou seja, a liberdade e a felicidade surgem quando as normas públicas permitem aos membros da *polis* atender a seu fim. Decorre daí o conceito de comunidade enquanto “substância ética” e fonte de vida espiritual (NAVAL, 2000).

Com essa última distinção, espero ter conseguido estabelecer, em grandes linhas, um quadro que seja representativo do que seja a filosofia comunitarista. Assim sendo, já é possível avançar na compreensão dos aspectos distintivos da filosofia de alguns dos principais teóricos comunitários. No próximo item, abordo o pensamento de Alasdair MacIntyre, sigo com Amitai Etzioni, depois Michael Sandel e finalmente Charles Taylor, em uma ordem nada aleatória<sup>123</sup>.

### 3.3 ALASDAIR MACINTYRE: POR UMA ÉTICA DAS VIRTUDES

Não resta dúvida ser MacIntyre o principal defensor de um sentido forte de comunidade. Em uma entrevista, deixa claro a quem se dirige e a que tipo de comunidade trata. Se acaso o comunitarismo pretende um “remédio” para os problemas atuais da sociedade, então, diz ele, sua filosofia não se assemelha a essa doutrina política. Não há solução às desgraças das sociedades industrializadas modernas, e o que pode oferecer é algo àqueles grupos menores onde, de alguma forma, a pessoa ainda está unida por valores semelhantes. Não é uma reflexão muito estreita, limitada, visto que a massa da população encontra-se fora de ditas comunidades? A resposta é forte:

---

<sup>123</sup> Minha escolha seguiu o critério de começar com o filósofo comunitário cujos pressupostos mais se distinguem das ideias de Michael Walzer (MacIntyre), e encerrar com a filosofia de Taylor que se aproxima bastante do pensamento de Walzer, além de colocá-lo “próximo” do filósofo de meu estudo e que abordo em seguida.

“Em realidade, espero ser escutado exclusivamente por aqueles cujas atividades são consideradas como marginais pelos que ocupam as posições dominantes nas sociedades contemporâneas. Pequenos granjeiros, pescadores<sup>124</sup>, profissionais que se negam a converter-se em funcionários burocráticos; todos os que conservam, tanto no trabalho manual como no intelectual, o ideal do artesanato; membros de cooperativas dedicadas a remediar a fome ou a falta de habitação: eles constituem o público leitor ideal de minhas obras. Acrescentaria alguns pequenos empresários e homens de negócios, certos professores e determinado tipo de médicos. Ao contrário, cabe esperar, e espero, que não me leiam a maioria dos advogados, burocratas, professores de escolas comerciais e, em geral, os ambiciosos, os poderosos e os endinheirados” (MacINTYRE, 1990, p. 92).

O cerne da concepção de MacIntyre é sua crítica à filosofia moral da modernidade e, nesse sentido, converte-se naquele – dentre os principais comunitaristas – que aborda de forma prioritária a ética em detrimento da política. Para ele, não devemos buscar um conceito moral afastado de seus contextos específicos, pois eles são constitutivos da vida do grupo social. Seguidor de Aristóteles, crê que o significado das ações morais não decorre nem da possibilidade ou não de alcançar a felicidade, nem de sua relação com alguma ideia abstrata. Elas advêm do hábito, que se torna virtude, e estão intrinsecamente voltadas ao bem comum. Assim, a questão “que devo fazer?” seria melhor compreendida se perguntássemos “a que tipo de pessoa(s) devo me unir?”. Significa que a avaliação da ação guarda íntima relação com os valores compartilhados e não (ou bem menos) com o ato individual. As pessoas compreendem o significado das coisas que podem ou não realizar graças ao contexto social que vem conduzindo suas trajetórias, ou ainda, a identidade moral do indivíduo é assimilada exclusivamente pelo caráter interno de seu vínculo ao grupo de pertencimento. Por isso que, para MacIntyre, é tão improvável falar de *bem* na sociedade moderna, visto que o acordo em questões de *certo* e *errado* é bastante difícil. Aqueles que pretendem sustentar um universalismo moral não perceberam que o contexto no qual nasceram tais princípios não mais existe. Podemos ainda usar uma terminologia antiga, entretanto o significado prático de tais termos éticos já foi esquecido faz tempo. Disso decorrem nossos desacordos ao referirmo-nos a temas diversos e a consequência é o “declínio moral, um estágio no qual nossa cultura

<sup>124</sup> Em outro artigo-entrevista MacIntyre refere-se a sua história pessoal que acabou por influenciá-lo enquanto intelectual: “O meu imaginário infantil nutriu-se sobretudo de uma cultura oral céltica, patrimônio de agricultores e pescadores, poetas e trovadores, cultura em larga medida já perdida, mas à qual alguns anciãos com quem entrei em contato ainda sentiam pertencer” (MacINTYRE, 2003, p. 192).

ingressou no início deste século<sup>125</sup> (MacINTYRE, 2001, p. 41). Tal declínio ocorreu a partir de três estágios: o primeiro foi a crença de que os esquemas morais possuem padrões objetivos e neutros, o que lhes tornam passíveis de justificação racional; o segundo é a tentativa de garantir uma objetividade ética através de padrões pré-concebidos que, entretanto, se degradam continuamente; e o terceiro, representado pelo acolhimento acadêmico das teorias *emotivistas*<sup>126</sup> que dizem da impossibilidade radical de objetivar a moral.

Mas se o homem moderno não pode justificar uma moral para a humanidade, caberia, então, descobrir em que momento histórico perdeu-se ou tornou-se estranha a nós essa moralidade. O problema inicia quando, nos séculos XVII e XVIII, a moral gradativamente vai apartando-se de outras normas de conduta específica como a teológica, a jurídica e a estética. Cada uma dessas esferas recebe, a partir daquele momento, uma atenção específica quanto a sua condição de possibilidade. Essa tentativa, no entanto, fracassou, e isso constitui aquela que talvez seja a principal tese de MacIntyre, que ele formula como “o fracasso do projeto iluminista de fundamentar a moral” (ibidem, p. 78). Desse momento em diante, nossa cultura torna-se carente tanto de fundamentos lógicos como justificativas públicas e compartilhadas. A religião, por exemplo, não pode mais servir como discurso comum para a boa ação, e o fracasso da filosofia em oferecer aquilo que não podia mais oferecer a igreja, teve como consequência o fato de ser posta como uma disciplina estritamente acadêmica e, com isso, a perda de seu papel cultural vivo fundamental. O diagnóstico é melhor compreendido, se levarmos em conta o formato da moralidade na época anterior ao iluminismo. O esquema, em larga medida aristotélico, estabelecia a distinção entre o “homem como ele é” e o “homem como poderia ser se realizasse sua natureza”. A ética ensinava ao homem como fazer essa passagem e, nesse sentido, pressupunha alguma explicação de potência e ato, de homem essencialmente racional e, sobretudo, alguma explicação da finalidade da vida. A forma de descobrir nossa verdadeira natureza e alcançar nosso fim estava intimamente ligada ao conhecimento das virtudes e vícios: não agir assim seria

---

<sup>125</sup> Início do século XX.

<sup>126</sup> MacIntyre chama emotivismo a concepção segundo a qual os juízos morais são somente questões de preferência e nesse sentido não são nem certos, nem errados, por serem simplesmente algo como o “gosto pessoal” e, conseqüentemente, intransferíveis (MacINTYRE, 2001, p. 30-31).

como não almejar a felicidade, algo improvável para não dizer impossível. A razão era nossa guia quanto à maneira de atingi-la.

As coisas começam a se alterar quando junto ao esquema teleológico surge o temor de outra finalidade da vida: o destino após a morte, a “sombra” de Deus. Soma-se às virtudes aristotélicas o conceito de pecado. Mas ainda é só o princípio do nosso esquecimento de uma ética baseada no *telos*. Logo em seguida, sentencia MacIntyre, entra em cena o questionamento do sagrado pela própria religião, desta vez capitaneado pelo protestantismo. A razão perde seu status de interpretar as paixões humanas e nem pode mais corrigir nossos vícios. Se junta a esse fato o conceito da nova religião segundo o qual o pecado é resolvido de forma imediata pelo próprio indivíduo. A consequência conjunta de rejeição secular da ideologia católica (o fim do “inferno”) com a rejeição do aristotelismo (homem enquanto *telos*), fez com que os filósofos morais, a partir do iluminismo, buscassem desesperadamente algo que já estava perdido,

pois tentaram, de fato, descobrir uma base racional para suas crenças morais num entendimento particular da natureza humana, tendo herdado um conjunto de mandados morais e um conceito de natureza humana que foram expressamente criados para serem discordantes um do outro. Essa discrepância não foi eliminada por suas crenças revistas acerca da natureza humana. Herdaram fragmentos incoerentes de um esquema de pensamentos e ações que um dia foi coerente e, já que não reconheceram sua própria situação histórica e cultural, não podiam reconhecer o caráter impossível e quixotesco da tarefa que se auto-atribuíram (ibidem, p. 104).

Mas como era essa unidade da vida humana e como foi possível o desaparecimento da ligação entre a moral e a concretude do cotidiano das pessoas? Em primeiro lugar, é importante entender que expressões aparentemente simples já não tinham o mesmo significado nas épocas antigas e moderna, algo justamente não percebido pela filosofia do século XVIII. Dizemos, por exemplo, que determinado homem é um bom agropecuarista devido à eficiência de sua plantação e índices elevados de produção de leite. Na cidade antiga, porém, os argumentos morais envolvem pelo menos um conceito funcional: *homem*. Ele é compreendido como um ser que tem tanto uma natureza como uma finalidade essencial. Nesse sentido, dizer *agropecuarista* para um grego é pressupor de maneira natural que a indicação refere-se a alguém que é *bom* naquilo que faz e, óbvio, possui bons índices de produção e colheita. Segundo essa tradição, ser um cidadão da *pólis* e, ainda antes, ser *homem* significa alguém que é cidadão, defensor da pátria, piedoso, membro da

família. *Homem é, a priori, bom homem*. O que a modernidade inventou foi o indivíduo apartado de todos os seus atributos; desaparece a unidade da natureza humana e o homem deixa de ser um conceito funcional. Enfim, está definitivamente rompido o elo com a tradição clássica e a tentativa, ainda hoje, de sustentar uma moral a partir dos mesmos ideais clássicos só poderia falhar, pois aquela ética baseada em um *bem* portado por todos não mais existe (ibidem, p. 110).

O indivíduo moderno está liberto tanto da teleologia quanto da teologia, é livre e soberano em termos morais. Algo paradoxal nessa nova realidade se produz. Cada um luta por seu direito à autonomia ao mesmo tempo em que nosso ambiente social é pautado por modalidades burocráticas/instrumentais que levam a relacionamentos manipuladores com os outros. Jogamos com toda nossa força visando proteger nossa autonomia, aspirando não ser manipulado, mas não vemos outra saída no encontro com outro indivíduo que não seja modos de serem tremendamente manipuladores. É difícil à mentalidade contemporânea imaginar – e inclusive crer – que isso tudo um dia foi muito diferente. Como entender uma comunidade tão grande, com milhares de habitantes, como a Atenas da época áurea grega, se formar com uma noção forte de bem comum? Como – contra nosso individualismo – a amizade podia unir os cidadãos da *pólis*? Para tanto, temos que imaginar a amizade enquanto o compartilhamento de tudo que é comum na vida concreta da *pólis* e de forma indissociável das relações de amizade entre indivíduos particulares. Essa ideia de comunidade com ênfase no bem comum é estranha ao liberalismo individualista da atualidade. Hoje a amizade está restrita, tão somente, às relações privadas, individuais, e nada tem a ver com a cidade ou comunidade. Por mais que para o aristotelismo o afeto seja importante, ele não é essencial para a união do povo. Mas, na contemporaneidade, o afeto, ao contrário, é quase sempre a questão principal e a amizade tornou-se algo como um estado emocional, nada relacionado à esfera do político (somos capazes de *gostar*, e às vezes até gostar bastante, de alguém que nada ou tão pouco se vincula a nosso ideário social ou político). Da perspectiva aristotélica, a sociedade atual é um conjunto de indivíduos desprovidos de enraizamento local e que se agrupam em troca de proteção para a vantagem mútua, sobretudo porque o liberalismo desacredita aquelas formas tradicionais de comunidade humana as quais possuem a viabilidade de um projeto de realização pessoal. Crer em tal projeto depende antes de superar a cultura

intelectual de “teorias” por uma cultura de histórias vivas, concretas (MacIntyre, 2003).

Uma ética baseada nas virtudes (de matiz aristotélico) é o fundamento principal de MacIntyre em sua apologia a determinadas (na verdade, bem poucas) comunidades. Para ele existe uma diferença importante entre o que denomina *bens externos* e *bens internos*. Os primeiros são bens de propriedade de alguém e por ele possuído. Quanto mais se tem, menos sobra aos demais e, nesse sentido, são objetos de uma disputa na qual a quantidade de vencedores equivale à proporção de derrotados. Já os *bens internos* possuem um tipo de “concorrência” na qual quanto mais ganham os cidadãos, mais ganha a comunidade. Exige-se a tal convivência política, uma vida pautada nas virtudes, ela que é “uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens” (MacINTYRE, 2001, p. 321). Prática, aqui, diz respeito aos bens que só podem ser adquiridos através da subordinação aos outros, no diálogo com os concidadãos. Requer um formato de relacionamento com as pessoas com quem compartilhamos os propósitos e os padrões das práticas, sendo as virtudes os bens que nos servem de referência ao que fazemos, gostemos ou não. A prática não contempla uma meta determinada, pois está sempre submetida à história, tanto das pessoas como das instituições<sup>127</sup>. Sua relação, apesar de necessária, é tensa, pois os ideais, a busca do *bem* das práticas está sempre vulnerável à ganância das instituições. O interesse cooperativo da prática corre o risco de ser solapado pela competitividade da instituição e, nesse contexto, as virtudes exercem papel essencial nessa relação, caso contrário as práticas pereceriam ao potencial corrupto das instituições.

As instituições políticas no liberalismo existem para ordenar os indivíduos, e a comunidade é apenas um lugar no qual cada um busca seu próprio interesse. O governo deve ser neutro de modo a não promover nenhuma perspectiva moral específica, o que, em realidade, demonstra a incapacidade do Estado moderno de atuar como educador moral de qualquer comunidade. O diagnóstico de MacIntyre não conduz, como poderia se esperar, a um novo modelo de Estado, um governo

---

<sup>127</sup> Instituições e práticas não significam a mesma coisa. “O xadrez, a física e a medicina são práticas; os clubes de xadrez, os laboratórios, as universidades e os hospitais são instituições” (MacINTYRE, 2001, p. 326).

sensível às comunidades. Não. Ele não oferece muita alternativa à sociedade liberal. O mais pessimista comunitário reitera que não conseguiremos construir uma maneira de articular práticas e instituições com perspectivas teleológicas comuns, ao menos que seja possível reescrever a história de um povo alicerçado em uma ética das virtudes. Por que isso é tão impossível?

Na sociedade liberal pensar na ideia de totalidade da vida humana é algo difícil devido a dois tipos de obstáculos. O primeiro é social e advém da forma como o liberalismo divide a realidade numa série de segmentos, cada um com suas próprias normas e tipos de conduta. Assim, o trabalho é distinto de lazer, a vida privada da pública, os colegas são uma coisa e os amigos outra. O que resta não é a vida em conjunto, mas a individualidade de cada uma das esferas. O outro obstáculo é filosófico e tem a ver com a dificuldade em analisar as partes a partir do todo. Se quisermos compreender a perspectiva da *ética das virtudes*, é preciso começar a pensar a vida como sendo algo mais que a sucessão de fatos individuais. MacIntyre introduz aqui os conceitos de *conversa* e *narrativa*. A ação humana não pode ser compreendida se não houver interlocução; é na *conversa* que conseguimos apreender o sentido da realidade e/ou a intenção do outro. Somos seres de *narrativa*, ou seja, a sucessão de *conversas* forma o contexto histórico enformado nas narrativas, sejam do presente, passado ou perspectivas de futuro. O homem é – em suas ações e práticas – um ser que conta histórias e, ao entrarmos na sociedade, temos que nos ver com essas histórias, afinal, não nascemos “com o mundo aberto” como pensa o indivíduo liberal. Aprendemos sobre quem somos e de onde viemos nas formas diversas de narração.

É ouvindo histórias sobre madrastas malvadas, crianças perdidas, reis bons, porém imprudentes, lobos que amamentam gêmeos, filhos caçulas que não recebem herança, mas precisam vencer na vida e filhos mais velhos que desperdiçam sua herança numa vida desregrada e vão para o exílio viver com porcos, que as crianças aprendem ou aprendem equivocadamente o que é um filho e o que é um pai, qual pode ser o elenco da peça dentro da qual nasceram e como é o mundo lá fora. Privar as crianças dessas histórias é deixá-las sem *script*, ansiosas, hesitantes tanto nas ações quanto nas palavras. Por conseguinte, não há como nos oferecer entendimento de sociedade nenhuma, inclusive da nossa, a não ser por intermédio do estoque de histórias que constituem seus primeiros recursos dramáticos (ibidem, p. 363-364).

Portanto a unidade da vida humana é a unidade de uma busca narrativa. Essa busca depende muito de um *telos*, depende de uma concepção do bem para o



homem a qual é extraída do catálogo de virtudes que proporciona aos cidadãos viverem juntos e juntos por um fim. A efetividade de se viver com fins comuns depende não só de práticas concretas e presentes. Depende da história que tem sido vivida, ou, da tradição.

Cada pessoa é portadora de uma identidade social particular, ou seja, cada um é filho (a) de alguém, primo (a) ou tio (a) de alguém, cidadão deste bairro, desta cidade, membro deste grupo de lazer, ideológico, etc. O que é bom pra mim, nessa perspectiva, deve ser bom às pessoas que convivem comigo. É da dívida com o passado que cada indivíduo contrai compromissos e obrigações. Esses dados da vida do sujeito constituem o “ponto de partida moral” e, conseqüentemente, sua própria identidade moral. O fato de essa identidade moral ser adquirida no interior da comunidade, não significa que se tenha de aceitar as possíveis falhas morais sem criticá-las, mas, sem um ponto de referência, a pessoa tende ou a ficar desorientada ou a buscar algum princípio universal de bem<sup>128</sup>. Logo, a pessoa é aquilo que herda, seu presente está marcadamente ligado ao passado. E isso independe se se goste ou não, ou seja, a concepção de *tradição* em MacIntyre não é – como às vezes é acusado – uma posição “romântica” sobre pais, avós, etc. A despeito da história familiar do sujeito ser motivo de orgulho, vergonha, prosseguimento ou fraturas, ele continua ligado e influenciado pela tradição. O próprio filósofo critica os usos ideológicos que políticas conservadoras têm feito da ideia de *tradição*. Elas tendem a contrastar a tradição com a razão e a estabilidade da tradição com o conflito. Mas é um equívoco, pois seja qual for o modo de raciocínio, de reflexão, ele acontece tão somente no horizonte de alguma forma racional desta ou daquela tradição. Se uma escola ou universidade é portadora de práticas coletivas tradicionais, significa necessariamente que sempre está debatendo, brigando, mas avançando naquilo que está se constituindo enquanto ideia de uma boa escola, universidade ou outra instituição qualquer. Uma tradição conservadora, ao negar o conflito, tende a desaparecer; uma tradição viva, ao contrário, é aquela em que homens e mulheres divergem nas suas “conversas” e compreendem que os desejos, o melhor por vir,

---

<sup>128</sup> MacIntyre está se referindo, aqui, à filosofia moral kantiana que para ele é “uma ilusão com conseqüências dolorosas” devido ao fato de que “quando homens e mulheres identificam o que são suas causas parciais e particulares tão fácil e completamente com a causa de algum princípio universal, geralmente comportam-se de maneira pior do que se comportariam se não identificassem” (MacINTYRE, 2001, p. 371-372).

está disponível no presente que o passado consolidou. É uma narrativa nunca concluída que iniciou “bem antes” e prosseguirá “bem depois” (ibidem, p. 375).

O desarraigamento social moderno é devido não apenas a nossa incapacidade de acordo com relação às virtudes e de sua importância ao coletivo, mas também a nossa discordância do conceito mesmo das virtudes. Vivemos segundo uma diversidade e multiplicidade de conceitos fragmentados que são usados, ao mesmo tempo, para expressar princípios e políticas sociais completamente incompatíveis. Alguns chamam essa multiplicidade de “pluralismo”, um termo que, na verdade, oculta a profundidade de nossos conflitos. O que MacIntyre quer deixar claro é que uma ética baseada nas virtudes é incompatível com características fundamentais da ordem econômica e política atual e, além disso, incompatível com seu individualismo, sua ganância e – como consequência – com seu “pluralismo de valores”. Apesar do empenho dos filósofos morais pós-iluminismo, carecemos ainda de um enunciado moral coerente e defensável sob o ponto de vista liberal. Todavia, a tradição aristotélica pode ser reinterpretada de forma que escreva novamente em nossas ações o sentido de um compromisso orgânico entre as pessoas. Para tanto, a *prática* – como já referido – cumpre papel fundamental em uma ética das virtudes. Ela se constitui naquelas formas de atividade humana que são sistemáticas e cooperativas, que possui sentido imanente e que, portanto, acabam por dar uma direção harmônica entre seus participantes. A *prática*, assim entendida, possui finalidade em si mesma, não necessitando de nenhum componente externo (como faz a sociedade atual ao vincular, por exemplo, a *bondade* de um clube social à quantidade de benfeitorias oferecida ou a agricultura *boa* ao fato de dar lucro). Partindo de Aristóteles, a estrutura moral da *prática* só é compreendida adequadamente através dos *bens internos*, e quando participamos de forma intensa de uma ou mais atividades práticas, começamos a ser aristotélicos. “Se se quer alcançar o *telos*, é preciso dar-se conta de que a práxis tem um *telos* e perceber que se requer uma educação nas virtudes, entendida exatamente como o fazia Aristóteles” (MacINTYRE, 1990, p. 89). Quando nos apoiamos na *prática* e nas relações humanas, tais como a família, a escola, a profissão, ou seja, em formas de vida comunitária onde é transmitida a formação, passamos a compreender-nos enquanto parte de um “nós” comprometido com os outros, muito mais do que um “eu” que só reivindica direitos. Mas o lugar-comum liberal é muito diferente da perspectiva neo-aristotélica. O sujeito da modernidade já naturalizou distinções

como vida privada e vida pública, ou político e não político. Isso reflete a divisão da vida em esferas separadas, onde cada um atua de modo diferente dependendo do contexto: na esfera econômica, somos consumidores ou perseguimos o máximo de bens materiais; na esfera política, governamos ou somos governados de acordo com a ideologia ditada pelo partido; na família, nos comportamos como mãe, filha, esposo; na escola como aluno, professor ou funcionário. O resultado é que vivemos confusamente as virtudes, de acordo com a preferência ou necessidade mais premente. Assim, por exemplo, um professor pode ser virtuoso na profissão e vicioso como pai; excelente administrador e junto ao Estado um sonegador de suas obrigações. Qualquer cidadão que pretenda sustentar uma concepção baseada em uma ética das virtudes deve, portanto, opor-se a tal divisão de ditas esferas. Nossas virtudes, enfim, não têm a ver (ou não deveriam ter) com o fato de sermos homem ou mulher, professor ou aluno, agente público ou privado: têm a ver com o fato de sermos seres humanos. É possível – como o próprio MacIntyre admite – que essa proposta seja considerada irrelevante, mas o diagnóstico será feito muito provavelmente “pelos que defendem os sistemas políticos dominantes” (ibidem, p. 92).

#### 3.4 AMITAI ETZIONI: A BUSCA DO EQUILÍBRIO ENTRE DIREITOS INDIVIDUAIS E O BEM-COMUM

Enquanto os principais filósofos comunitários costumam fazer algum tipo de ressalva ou esclarecimento ao epíteto de *comunitarista*, decididamente esse não é o caso de Etzioni: tanto é que elaborou (com a colaboração de outros intelectuais) a “plataforma comunitária<sup>129</sup>” e a tem divulgado pelo mundo. A plataforma é um elenco sucinto de alguns aspectos da sociedade fundamentalmente relacionados à família e à educação. A família(a) é fundamental à (re) construção de um grupo social, apesar de reconhecer que suas características tradicionais mudaram bastante. Homens e mulheres trabalham, sustentam a casa, cuidam dos filhos. A educação

---

<sup>129</sup> Desenvolvo em seguida os pressupostos filosóficos e, fundamentalmente, sociológicos do comunitarismo de Etzioni. A “plataforma comunitária”, publicada em 1992, é um texto pequeno com apenas três páginas destinado a divulgar algumas ideias práticas possíveis de serem pautadas possuindo, além disso, a intenção de sustentar o comunitarismo enquanto a melhor política para a humanidade.

recebida pelas crianças é mais promissora quando vem prioritariamente do convívio entre os pais e irmãos do que das instituições cuidadoras (creches e clubes). Na residência, principia a educação para a cidadania onde os pais tratam os conflitos e aconselham os jovens para que aprendam a ser o mais justos possíveis no convívio comum. O bem-estar(b) das crianças está fundamentado em sua proteção e em seus compromissos, para tanto é preciso que se responsabilizem com as atividades escolares e os educadores priorizem a solução compartilhada dos desvios ao invés da punição. O ódio e a intolerância(c) são sérios problemas que afligem a sociedade, e a melhor maneira de resolvê-los é propiciar espaços institucionais onde seja possível um diálogo mediado entre posições opostas. Para tanto é necessário uma política de educação multicultural(d) de modo que os estudantes entrem em contato com a diversidade étnica, religiosa e cultural dos povos do mundo. Etzioni propõe para a saúde pública(e) uma lista prática – em consonância com os demais itens da plataforma comunitária – que inclui campanhas de esclarecimentos sobre a AIDS<sup>130</sup>, incentivo à realização dos testes de HIV e ampla divulgação sobre a importância da doação de órgãos. Outro item refere-se à segurança pública(f) e aos cuidados sugeridos contra o excesso de poder das polícias, especialmente em relação às minorias. Quando o Estado não protege de forma adequada seus cidadãos, corre o risco das minorias “assumirem” o controle da segurança. Problemas como drogas e álcool são tanto uma questão de saúde pública como de educação e de segurança pública. Um rígido controle nas entradas do país pode minimizar a questão do tráfico. Quanto à formação moral, a educação pública(g) tem papel preponderante na perspectiva comunitária. Etzioni propõe o fomento nas estruturas que envolvem relação entre professores e alunos (corredores, pátio, bar, refeitório), pois é o suporte da formação do caráter. As escolas poderiam providenciar cursos sobre relações humanas que ensinem as pessoas como resolver conflitos e possibilitem relatos/debates que favoreçam a qualificação no ambiente escolar. Também, formação referente aos valores que são históricos e importantes à comunidade escolar. Por fim, a “plataforma” elenca a necessidade da reforma política(h). As malfadadas “contribuições de campanha” tendem a gerar

---

<sup>130</sup> Sobre políticas públicas do comunitarismo relacionado às drogas, AIDS e criminalidade, Etzioni amplia as proposições em *Too Many Rights, Too Few Responsibilities* (2006, p. 102-104), onde critica aqueles que apenas reclamam direitos. Para o autor, além dos direitos dos vários segmentos da sociedade civil, é preciso exigir-lhes – igualmente – compromisso com os outros e com sua nação (por exemplo, se o Estado fornece preservativos há que se cobrar responsabilidade de seus cidadãos).

obrigações que são inimigas da democracia, por isso deveria ser restringido o mais que puder o uso de dinheiro privado na vida pública. O mais adequado é o financiamento público uniforme a todas as agremiações políticas, bem como o acesso equânime à propaganda de TV ou rádio. Essas oito políticas públicas elencadas na “plataforma comunitária” podem contribuir bastante rumo a uma sociedade melhor, entretanto – encerra o autor – elas só se tornarão efetivas se houver a participação e responsabilidade social de quem for seu beneficiário (ETZIONI, 1992).

É interessante observar que nos textos de Etzioni raras vezes ele faz referência a Tönnies, mas é um comunitário que possui fortes conexões com o filósofo alemão, principalmente, como veremos em algumas apologias – talvez exageradas – no que concerne à família e aos valores. Seu diagnóstico da sociedade liberal, entretanto, se assemelha a outros comunitaristas. Critica o elogio à liberdade individual que, levada ao extremo, acaba inevitavelmente abalando a mesma ordem social que defende a liberdade. Se cada um pode decidir livremente o que fazer, chega um momento em que as convicções morais tornam-se tão tênues que provocam os conflitos e até a violência. Na verdade, estamos, diz o filósofo, “sem bússola” que nos oriente: a liberdade sem limites criou uma espécie de vácuo ético e não contribuiu para a evolução da sociedade. Em função desse quadro, talvez tenha chegado o momento de estabelecermos alguns limites à autonomia, e sustentar alguns valores comuns. Enquanto essa liberdade excessiva, característica do ocidente, perdeu o sentido da tradição (em proximidade com MacIntyre), por outro lado, países não-ocidentais com uma tradição muito forte, ressentem-se de uma padronização exagerada e um Estado autocrático. Sendo assim, teremos que encontrar maneiras de combinar as virtudes da tradição com a liberdade própria da modernidade (contra MacIntyre). Enquanto alguns enxergam o mundo como um movimento uniforme e irreversível que vai do antigo ao novo, da tradição à modernidade, outros pensam que o mundo moderno não tem solução e voltam-se às tradições do passado. Mas, para Etzioni, a tarefa comunitária reside em buscar uma maneira de combinar elementos da tradição (ou seja, uma ordem baseada nas virtudes), com elementos da modernidade (autonomia). Isso implica achar um

equilíbrio entre direitos individuais universais e o bem comum, entre o eu e a comunidade e, sobretudo, como sustentar esse equilíbrio (ETZIONI, 1999)<sup>131</sup>.

Para alcançar tal objetivo, Etzioni propõe uma *nova regra de ouro* que possa eliminar ou diminuir a distância entre o eu e a virtude presente na “velha” regra de ouro. O pressuposto inicial diz da impossibilidade de eliminar tanto a vontade pessoal como a luta social. A solução está bem mais no âmbito social do que apenas ou primariamente pessoal. A *nova regra de ouro* fica assim: “Respeita e defende a ordem moral da sociedade da mesma maneira que espera que a sociedade respeite e defenda tua autonomia<sup>132</sup>” (ibidem, p. 18). O comunitarismo que surge da regra é aquele que combina ordem social e autonomia, pois se prevalecer a ordem as comunidades se convertem em sítios autoritários; se prevalecer a autonomia advém a anarquia.

O termo “comunidade” ou “comunitário” muitas vezes evoca pequenos agrupamentos humanos, mas para Etzioni o conceito pode se referir tanto a uma aldeia como a um conjunto de nações, visto que afirmar “comunidade” não tem a ver com algum espaço geográfico específico, mas um conjunto de atributos. Ditos atributos estão relacionados aos princípios de convivência que tornam a sociedade uma boa sociedade, ou seja, para o autor não é qualquer sociedade organizada que é boa, mas apenas aquelas que vivem de acordo com a moralidade de seus indivíduos. Enquanto no modo liberal<sup>133</sup> a ordem social está relacionada à lei e sua imposição (polícia, inspetores, etc.), no comunitarismo o entendimento é de que a ordem é fruto dos valores compartilhados.

O equilíbrio entre direito individual e o bem-comum – central na obra de Etzioni – depende do tipo de comunidade. Uma comunidade recém formada (conjuntos habitacionais, realocação de moradores, assentamentos) deverá exigir tanto baixa ordem, como baixa autonomia para que possa se desenvolver. Já comunidades antigas, onde são vigorosos os valores comuns, exige uma alta dose

---

<sup>131</sup> Conforme, no mesmo texto, às páginas 18; 19; 24; 29; 106 e 287.

<sup>132</sup> Enquanto MacIntyre defende uma “ética da virtude”, Etzioni com sua *nova regra de ouro* aspira um paradigma de uma “sociologia da virtude” (ETZIONI, 1999, p. 18).

<sup>133</sup> Etzioni evita usar o termo “liberal”, visto que para ele é confuso seu significado real. Cientistas políticos tanto referem-se aos liberais como sendo os embaixadores da luta em favor dos mais pobres ou das minorias, como sendo sinônimo de “conservador”. Para não haver esse mal-entendido, prefere utilizar o termo “individualistas” para apontar aqueles liberais que se opõem à filosofia comunitária (ETZIONI, 1999, p. 28). O problema guarda alguma semelhança com a posição de Walzer, que esclareço no capítulo 6.

de ordem e de autonomia. De qualquer maneira, existem alguns critérios que podem servir à manutenção da *regra de ouro*. Uma sociedade comunitária a) não deve adotar recursos coercitivos a menos que sirvam para enfrentar um perigo eminente; b) os problemas devem ser enfrentados de preferência sem a recorrência a medidas que barrem a autonomia, caso tenham que ser impostas; c) os códigos que limitam a autonomia devem ser o menos intrusivos possíveis e se, mesmo assim, provocarem desagradados d) os concidadãos deverão agir no sentido de minimizar os efeitos colaterais (ibidem, 75-76)<sup>134</sup>.

O autor de *A nova regra de ouro* não aceita o diagnóstico de Max Weber que sustentou a impossibilidade de reerguer uma sociedade após seus fundamentos morais terem se deteriorado. Ao contrário, seu esforço é justamente tentar estabelecer quais as condições que podem fazer possível a regeneração<sup>135</sup> da ordem moral naquelas sociedades que a perderam. E em que momento e qual o contexto isso se deu? Para Etzioni, até a década de 1950, aproximadamente, ainda havia um ambiente social em que alguns valores eram comuns e importantes, além disso, a incidência de condutas antissociais não era frequente. A partir da década de 1960, o movimento da contracultura debilitou valores tradicionais com o questionamento das regras de conduta, códigos sociais, modelos de homem e mulher. As décadas que se seguiram – 1970 e 1980 – trouxeram algo mais: o respaldo a um vigoroso individualismo instrumental. O novo cenário fomentou o elogio ao indivíduo e via no interesse próprio a base da nova ordem social que, conseqüentemente, passou a relegar os compromissos comunitários a segundo plano. Amplia-se, assim, o apelo aos direitos individuais e evitam-se as responsabilidades sociais. A máxima de que *não se devem emitir juízos morais* ganhou força e, com ela, a elevação da permissividade em diversas áreas. Considerados em conjunto, as mudanças ocorridas entre 1960 e 1990 na ordem

---

<sup>134</sup> Não apenas aqui, mas em muitas partes da *Nova Regra de Ouro*, são abundantes os exemplos práticos e/ou sugestões concretas que se utiliza Etzioni para sustentar sua tese. Nem todos os comunitaristas optam por essa estratégia de fundamentação, sendo Michael Walzer – assim creio – o mais destacado entre eles.

<sup>135</sup> O autor esclarece o uso do termo *regeneração*: “A *regeneração* se refere ao retorno a um nível superior de ordem social e autonomia, com os dois elementos bem equilibrados. Prefiro o termo ‘regeneração’ aos de ‘reconstrução’ ou ‘restauração’ para ressaltar que este não implica um vão intento de repetir a história, o qual seria normativamente inaceitável inclusive ainda que fora sociologicamente possível” (ETZIONI, 1999, p. 83).

social produziram, a bem da verdade, o crescimento da desordem social: aumento da criminalidade, tráfico, mortes no trânsito, violência de todo tipo<sup>136</sup>.

Em que medida a busca sem limites por autonomia transmuda-se a algo como anarquia? Aparte às questões conceituais, é interessante reproduzir as ilustrações de Etzioni para esclarecer a diferença (ou passagem). Um local público onde o “direito à liberdade” provoca excesso de barulho, desordem, etc., afastando o direito de outros de poder frequentá-lo, perdeu o *status* de autonomia; quando adolescentes (meninos ou meninas) são “livres” para decidir sobre sua sexualidade, mas o grupo de pertencimento pressiona pelo início da vida sexual a ponto de causar constrangimento, isso também já constitui anarquia; o conteúdo televisivo; a desregulação do trabalho, etc., são exemplos de produção de “bolsas de anarquia”. “Quando se diz e se faz tudo, resulta difícil avaliar com clareza até que ponto as mudanças que se produziram entre 1960 e 1990 reforçam a autonomia ou aumentam a anarquia” (ibidem, p. 98). É a partir desse diagnóstico que Etzioni teoriza sobre a “regeneração” da ordem moral.

A ordem moral reside em um núcleo de valores que compartilham os membros de uma sociedade e se materializam em rituais de matrimônio, festas, etc. Tais valores compartilhados são aqueles com que as pessoas sentem-se comprometidas, sendo bastante distintos dos valores acordados, os quais são o resultado de determinadas combinações. Esses valores se assentam sobre fundamentos táticos, ou seja, são regulações mútuas entre indivíduos com valores diferentes. Mas em uma *boa sociedade*, a fim de que seja assegurada a obediência voluntária, deve-se confiar que os indivíduos assimilem que as maneiras esperadas de conduta sejam coerentes com aqueles valores que creem e não que sua conduta obedeça ao temor das autoridades públicas nem esteja motivada por questões econômicas (recompensas, incentivos, etc.). Quando se afirma que uma sociedade do tipo comunitária possui uma identidade, uma história e uma cultura, nada mais se está dizendo que não seja o fato de nela os valores não serem inventados ou negociados, mas, antes, transmitidos de geração em geração. Pode acontecer que ditos valores esmoreçam em momentos de crise, necessitem regenerar-se, mas é muito (ou totalmente) improvável que a comunidade – na perspectiva ideal de Etzioni – retorne a um patamar de “ponto zero” em termos morais.

---

<sup>136</sup> Diagnóstico semelhante aquele que motivou Rawls a elaborar *Uma Teoria da Justiça* (conforme atrás, página 52).



Mesmo que proponha um diálogo mais ampliado entre diversas sociedades<sup>137</sup>, é no interior mesmo de cada grupo histórico/cultural que Etzioni enfatiza a importância do que ele chama “voz moral”. A “voz moral” refere-se àqueles enunciados, diretrizes, conselhos, orientações que são ditas e escutadas na comunidade e que fazem com que as pessoas atuem unidas em benefício de todos. Muitas vezes a “voz moral” nem precisa ser enunciada, as pessoas as “ouvem” implicitamente. Podemos ver isso em um exemplo. Uma reunião comunitária solicita aos concidadãos que evitem lavar carros e calçadas até que passe a estiagem e os açudes voltem a encher. Em grandes centros urbanos, a “voz moral” não existe ou é bastante tênue. No exemplo dado, o que se poderia fazer na grande metrópole é a distribuição na imprensa de um comunicado solicitando a economia de água, mas poucos se sentirão comprometidos com a demanda. E não surtindo efeito – e dada à urgência – recorre-se ao racionamento de água compulsório ou, dito de outra maneira, recorre-se à lei. Por isso as sociedades de valores residem muito mais na “voz moral” que na coerção (ibidem, p. 149). Não significa que os procedimentos normativos estejam excluídos da comunidade, mas essas normas acabam sendo mais assimiladas que na grande sociedade porque o cumprimento delas vem acompanhado da “voz moral”.

Dentre os filósofos comunitários, Etzioni é o que de maneira mais objetiva descreve o que seja uma *comunidade*. Define-a a partir de algumas características, tais como as relações afetivas entre os indivíduos, relações que não são entre pares de pessoas, mas que se ligam de forma recíproca; compromisso com um conjunto de valores e significados compartilhados, e também com uma história e identidade comum, enfim, com uma cultura. Algumas vezes esse quadro transmite uma ideia de um local muito hermético, com práticas autoritárias, diagnóstico comum à crítica liberal. Entretanto é provável que essa crítica refira-se a comunidades tão antigas que talvez nem mais existam. Claro que o ideal de grupo cultural descrito aqui não pretende que cada coletivo se encerre em sua própria realidade, ignorando outras comunidades, sejam nacionais ou mundiais. Para dar conta das diferenças entre culturas distintas, Etzioni lança mão do conceito de “comunidade de comunidades”, ou seja, informa a importância das comunidades diferentes avaliarem entre si quais

---

<sup>137</sup> Esse diálogo mais amplo, Etzioni denomina “megálogo”. A perspectiva – bastante pretensiosa – é de que nas “sociedades inteiras, inclusive as que contam com centenas de milhares de habitantes, se envolvem em diálogos morais que conduzem a mudanças em valores amplamente compartilhados” (ETZIONI, 1999, p. 135).

são os valores comuns entre elas, afinal quando culturas diversas compartilham alguma forma de diálogo intercultural<sup>138</sup>, a possibilidade de entendimento aumenta. Essas ideias não são um tanto quanto vagas e pouco objetivas? O comunitarista responde dizendo que, de fato, não tem como determinar *a priori* quando esse processo de “megálogo” começa ou termina, quais valores prevalecerão, como serão as pessoas envolvidas na dinâmica. Mas, e a lei<sup>139</sup> consegue essa certeza? (ETZIONI, 2006).

As comunidades nas quais realmente se fazem ouvir a “voz moral” são aquelas onde o reforço e a internalização dos objetivos partilhados são o lugar-comum (ao contrário de outras formas de entendimento de normas, como a vigilância e a sanção). A fim de que a “voz moral” seja percebida pelas pessoas, é necessário uma “infra-estrutura moral”. Ela se vale de quatro formações sociais. A *família* é a instituição onde confiamos a formação inicial do processo de implantação de valores. A *escola*<sup>140</sup> se une ao pleito assim que as crianças crescem e tratam da continuação da formação do caráter ou, se for o caso, de atenuar a má formação inicial. Mesmo que as *famílias* e as *escolas* estejam proporcionando um adequado paradigma moral, necessitam, ainda assim, do vínculo e do apoio daquela que é a base social da “voz moral”: a *comunidade*. Por último, deve compor a “infra-estrutura moral”, a sociedade e seu conjunto, de modo a estender os compromissos de seus membros a entidades sociais de maior alcance, daí a importância do conceito mais ampliado da *comunidade de comunidades*. Essas quatro formações sociais são tremendamente prejudicadas pelo individualismo e consumismo da sociedade moderna. Esse culto aos bens de consumo, – em palavras de Etzioni – atenta contra as virtudes básicas. Muitos indivíduos até percebem que esse consumismo é tênue em valores, mas ou não são conscientes das alternativas sociais ou estão presos de tal forma a seu estilo de vida que precisariam de ajuda para rompê-lo. São pessoas, crê o autor, que nunca participaram seriamente de diálogos comunitários, diálogos

---

<sup>138</sup> Conforme nota 137.

<sup>139</sup> Às páginas 168-180 de *A nova regra de ouro* o autor esclarece sua posição em relação às necessidades e limites das leis.

<sup>140</sup> Visto que escolas privadas geralmente possuem seus próprios valores (religiosos, empresariais, etc.), à revelia da comunidade, Etzioni diz que trata apenas das escolas públicas. Elas são capazes de comprometer-se com a educação moral em continuidade aos valores da cultura onde estão localizadas (ETZIONI, 1999). Tratei da possibilidade e limite do ensino moral em outro trabalho (conforme GODOY JUNIOR, 2005).

que lhes auxiliassem a perceber a possibilidade do equilíbrio entre sua individualidade e a ordem social. Se MacIntyre não quer “falar” com esses indivíduos, Etzioni pensa que justamente são essas as pessoas que o comunitarismo deve se aproximar. Afinal, a tese fundamental do autor é exatamente essa premência de se combinarem os princípios universais com outros particulares, de modo a constituir uma “justificação normativa comunitária completa”. Tentando antecipar-se às críticas, sustenta que as considerações universais e as considerações particulares, mesmo que possam entrar em choque, não invalidam seu pressuposto, ao contrário, a noção segundo a qual uma sociedade (mesmo uma *boa sociedade*) não está constituída por um único padrão moral, que possui tensão entre um e outro aspecto, sendo, portanto, inevitável a concomitância do particularismo e do universalismo, reforçaria sua tese da necessidade de se buscar o equilíbrio através dos consensos possíveis. A condição para tanto passa pela importância conferida à comunidade enquanto ponto de partida moral, de cultura, amizade e diálogo moral e, ao mesmo tempo, o princípio crítico de que a comunidade não possui uma moralidade que é anterior às opiniões dos homens e mulheres que, justamente, são seus árbitros.

Esta é a última razão pela qual o paradigma comunitário entranha um profundo compromisso com a ordem moral, que é basicamente voluntária, e com uma ordem social bem equilibrada com a autonomia socialmente assegurada; em definitivo, com a nova regra de ouro” (ETZIONI, 1999, p. 296).

Quando é referido o conceito de *boa sociedade*, é comum que apareçam como incompatíveis o Estado, o mercado e a comunidade<sup>141</sup>. Para Etzioni, entretanto, tanto o Estado não é nem problema, nem solução, mas um componente da boa sociedade, como o mercado não é a raiz de todo mal, mas deve contar com espaço para fazer suas atividades ao mesmo tempo em que deve ser adequadamente vigiado. A questão é que Estado e mercado monopolizaram a atenção e os esforços de adequação em vista de uma sociedade melhor. A pretensão de Etzioni é não apenas incluir a comunidade nesse debate como colocá-la como referência principal desta tríade. Ele denomina essa proposta como a

---

<sup>141</sup> Neste texto Etzioni amplia sua definição de comunidade, que pode ser tanto um conjunto de moradias com certas características comuns, como membros de uma mesma profissão, de um grupo étnico, pessoas com a mesma orientação sexual, intelectuais com a mesma filiação teórica ou filosófica (ETZIONI, 2001, p. 24).

*terceira via*, caracterizada como uma filosofia política que, ao mesmo tempo, proporciona princípios às pessoas e assinala implicações para as políticas públicas e, sobretudo, sugere mudanças que os indivíduos terão de introduzir em seus modos de agir e nas suas instituições. Em primeiro lugar, é preciso cultivar aquelas comunidades onde esses três elementos atuam harmonicamente, e ajudar a formar as demais. Oferecendo incumbências sociais a esses grupos organizados – incluindo aporte financeiro estatal – poderão, com o tempo, dar conta na melhoria da qualidade de vida das pessoas de maneira mais efetiva que o próprio Estado e o mercado. Direcionando verbas para as comunidades, de forma gradual e constante, o comunitarismo de Etzioni crê que essas verbas “podem chegar a ser a mais importante nova fonte de serviços sociais no futuro previsível” (ETZIONI, 2001, p. 30). Na medida em que as comunidades contribuam a reduzir o excesso de tarefas hoje na mão do Estado, estarão justamente contribuindo a preservá-lo<sup>142</sup>.

Se na obra anterior (*A Nova Regra de Ouro*) o autor trata da importância da comunidade na formação moral dos indivíduos, aqui (*A Terceira Via para uma Boa Sociedade*) amplia o tema propondo, o que ele denomina uma *cultura moral*. Ambos possuem um papel essencial no fortalecimento das relações e no desenvolvimento das atividades coletivas. Enquanto o fortalecimento dos laços comunitários satisfaz às necessidades de cada cidadão, a *cultura moral* contribui para a consolidação da ordem social. A consequência é maior segurança na localidade (ou grupo<sup>143</sup>) e redução da intervenção do Estado em assunto de comportamento social<sup>144</sup>. A capacidade da comunidade de agir cotidianamente nesta regulação – através do elogio e da crítica –, consolida atitudes de maneira bem mais efetiva que a ação coercitiva dos órgãos estatais. Quando a legislação é introduzida nos espaços onde de fato existe uma *cultura moral*, pode resultar no enfraquecimento da *voz moral* da comunidade. Não que as leis não possuam importância, inclusive, em questões morais, mas a finalidade deveria ser de complementar a sustentação da *cultura*

---

<sup>142</sup> Como outros textos, esse livro de Etzioni é generoso em propostas práticas visando à boa comunidade. Aqui, por exemplo, lista ideias tais como *auditorias de comunidade*; um ministério dedicado ao desenvolvimento comunitário; voluntariado; *patrulhas de vizinhos*; etc. Achei que o detalhamento não contribuiria significativamente à Tese.

<sup>143</sup> Conforme nota 141.

<sup>144</sup> Atentar contra o meio-ambiente; atos de violência doméstica; a negligência com os filhos; a venda de álcool ou cigarro a menores; etc, são alguns problemas de “comportamento social” citados pelo autor (ETZIONI, 2001, p. 45-46).

*moral*, deixando à comunidade o papel de liderança. Isso não deve ser confundido, esclarece Etzioni, com a liberdade que cada um tem direito enquanto indivíduo. Direitos e responsabilidades são complementares e um depende do outro, mas, ao mesmo tempo, cada um possui seu próprio “lugar” na moralidade, dentro de uma perspectiva das relações baseadas em fins.

Uma boa sociedade não nega a nenhuma pessoas seus direitos básicos, inclusive quando não tenha cumprido com suas responsabilidades, do mesmo modo que não exime de responsabilidades sociais àqueles cujos direitos não tenham sido totalmente garantidos (ibidem, p. 53-54).

Na linha do pensamento comunitarista, Etzioni reconhece a importância da tradição sendo, entretanto, menos “rigoroso” do que MacIntyre, por exemplo. Para ele, mesmo que a cultura de um povo se transmita de geração em geração, não segue que tenha que ser fixa ou “tradicionalista”. Ao contrário, os costumes de uma comunidade são continuamente refeitos com vistas a se adequar às novas realidades, percepções sociais e principalmente às demandas morais. Como já foi dito, esse processo ocorre através dos *diálogos morais*, que não são diálogos entre expertos, mas entre concidadãos; sua natureza é bem mais ética do que empírica, e o essencial é que, através dessas conversações, as pessoas modifiquem sua conduta, seus sentimentos e suas crenças. Por fim, Etzioni diz que o diálogo que vai modificando a tradição continuamente, deveria alicerçar em uma crítica constante às formas desiguais e exageradas de consumo. *A boa sociedade* é aquela que entende que níveis crescentes de bens materiais não são um bom indicativo de bem-estar e felicidade. Enquanto houver homens e mulheres que não tenham suas necessidades básicas atendidas, estaremos longe de uma efetiva comunidade de valores. Se o desejo real for viver em harmonia, será urgente uma mudança de prioridades onde valores mais elevados substituam o mero consumo; onde a distribuição da riqueza não esteja pautada por outro critério que não seja o bem-comum. O objetivo final, assim, pode ser descrito pela chegada daquele ambiente social em que as relações baseadas em fins predominam, enquanto os instrumentais sejam gradativamente eliminados. Não é fácil olhar de forma perspectiva às tradições do grupo, ao mesmo tempo em que se mantém a vigília às práticas consumistas. Opinião pública, líderes políticos, sindicatos podem ajudar divulgando e denunciando ditas injustiças. Entretanto, a mudança depende antes de tudo da transformação da consciência de cada cidadão e cidadã. A comunidade perspectivada por Etzioni não se efetivará se

não for desenvolvido um grande *diálogo moral* em torno desses temas (ibidem, p. 104-105).

### 3.5 MICHAEL SANDEL: PODE O *JUSTO* SER ANTERIOR AO *BEM*?

Nenhum filósofo comunitarista ocupou-se de forma tão rigorosa ao estudo da *Teoria da Justiça*, como Michael Sandel<sup>145</sup>. É possível afirmar que as intuições comunitaristas do autor estão, em larga medida, muito mais ancoradas na crítica ao pressuposto da *justiça como equidade* do que propriamente na constituição de um corpo doutrinário autônomo. Nesse sentido podemos, por hora, esquecer as apologias à comunidade como temos visto até aqui. Claro que, sendo crítico ao liberalismo filosófico, Sandel crê na ideia de boa sociedade a partir das culturas específicas, mas ilustrações concretas de uma comunidade orgânica não veremos ou veremos apenas superficialmente, neste autor. Para ele, não é fundamental a forma como geralmente apresentam-se as discussões entre liberais e comunitários, qual seja, as oposições entre liberdade individual *versus* vontade de grupo; direitos humanos universais *versus* valores das diferentes culturas. O que importa não é saber se os direitos são importantes, mas se os mesmos podem ser justificados sem uma concepção de vida boa. Também não está em jogo quem é mais importante, o indivíduo ou a comunidade, mas se os princípios da justiça podem ser neutros em relação às convicções morais e religiosas das pessoas. Enfim, o fundamental é saber se o *justo* é anterior ao *bem*. Para Rawls, a prioridade do *justo* sobre o *bem* se assenta em dois princípios. O primeiro é o de que certos direitos individuais são tão importantes que nem sequer o bem-estar geral pode passar por cima deles. O segundo é que os princípios da justiça não dependem de nenhuma concepção de vida boa ou, dito de outra forma, não dependem de nenhuma concepção moral ou religiosa (SANDEL, 2005). Apenas do segundo princípio Sandel vai se ocupar.

A tese principal do liberalismo, segundo Sandel, diz que, sendo a sociedade composta por uma diversidade de pessoas, cada uma com seus próprios objetivos e concepção de bem, estará mais bem organizada se for governada por princípios que, “em si mesmos”, não pressupõem nenhuma concepção específica de vida boa.

---

<sup>145</sup> Apenas eventualmente repasso as críticas de Sandel à teoria de Rawls, visto já ter me ocupado disso na Tese (conforme item 2.1). Assim, não problematizo boa parte do capítulo 1 e os capítulos 2 e 3 de *O Liberalismo e os Limites da Justiça* que justamente inventariam e criticam a *Teoria da Justiça*.

O *justo*, dessa forma, não só tem prioridade sobre o *bem* como inclusive é independente dele. Mas a justiça possui limites que são, afinal, os próprios limites do liberalismo. Independente de sua grandeza, a justiça dificilmente poderá um dia alcançar sua plenitude na prática. A justiça não se consubstancia como a primeira virtude da vida social – como pensa Rawls – e tampouco é portadora de valor em si, antes se constitui como uma virtude “curativa” que existe para atenuar as dificuldades impostas pela sociedade liberal. Se cada um de nós atuasse em nome tão somente de objetivos comuns, não seria necessário reivindicar direitos. Segue que a apologia demasiada por justiça pode estar refletindo não uma melhora, mas uma deterioração das relações comunitárias. A família, por exemplo, é uma instituição social na qual a justiça não é reivindicada e, se fosse, denunciaria a falta do vínculo afetivo e solidário, natural entre familiares.

Sandel parte de Kant<sup>146</sup> para esclarecer que a possibilidade posta pelo “liberalismo deontológico” de sustentar o autoconhecimento e a liberdade, sugere a noção de um sujeito que é anterior à experiência e independente dela. Os crentes nesta perspectiva afirmam não estarem preocupados com definições específicas de *pessoa*, nem com “certos desejos e inclinações”, tais como a vida concreta nas comunidades. Entretanto, em outra perspectiva é possível dizer que se não foca a atenção nesse tipo de desejo, ocupa-se, sim, com a forma como se constitui o sujeito. Mas isso exige que nós sejamos pessoas, desde já, de certo tipo, que se relaciona com o mundo de determinada maneira. Uma parte de nós antecede qualquer condição da existência, e é nesse sentido que o liberalismo afirma que somos seres independentes. Sandel, em oposição, defende que não somos capazes de ser independentes e é justamente no caráter parcial do ser, ou seja, o sujeito da experiência *versus* o objeto da experiência, que residem os limites da justiça. A partir daí, Sandel se debruça em duas questões básicas: a) identificar até que ponto o erro liberal em descrever a natureza humana, termina por arruinar a ideia da prioridade do *justo* e, b) saber qual a virtude alternativa surge quando a teoria liberal encontra seus limites (ibidem, p. 21-33).

---

<sup>146</sup> O esforço de Sandel é apontar as incongruências do liberalismo de viés kantiano, aquele que afirma a prioridade do *justo* sobre o *bem*. Para o autor, dois tipos principais de problematização ou reformulação da teoria kantiana acabam não logrando sucesso: uma que ele chama “objeção sociológica” (a neutralidade é impossível e toda política embuti valores), e a outra a “objeção deontológica com uma face humeana” (referente a reformulação proposta por Rawls a Kant em sua *Teoria da Justiça*). Ambas são insuficientes em sua crítica, mas Sandel investiga fundamentalmente a “objeção deontológica” (SANDEL, 2005).

Muitos críticos à *posição original* de Rawls afirmam que os princípios elencados na *Teoria da Justiça* são muito abstratos e acabariam por deixar de fora valores relevantes. Sandel, no entanto, estabelece uma dúvida diferente: será que Rawls consegue reformular a teoria kantiana dando um sentido empirista? Ou seja, trocando o sujeito transcendental pelo sujeito concreto? Se a justiça surge como um valor “terapêutico” para equacionar/melhorar a vida dos indivíduos, então ela tem que necessariamente rivalizar com outro valor e, assim, ela perde seu caráter de primazia absoluta. Segue disso outra desconfiança.

O colapso de certos vínculos pessoais e cívicos pode bem constituir uma perda moral de tal magnitude que nem uma dose considerável de justiça a possa compensar. Será certo que uma ruptura no tecido dos entendimentos e dos compromissos implícitos de uma comunidade ficará devidamente restaurada a partir do momento em que cada um ‘cumpra o seu dever’ daí em diante? (ibidem, p. 60).

O aumento de justiça pode não significar progresso moral ou bem-estar geral, e isso pelo menos por duas razões: ou não consegue corresponder a um incremento nas condições prévias de uma comunidade justa, ou não é capaz de compensar a perda de virtudes importantes. E se a justiça acaba não tendo um significado valioso aos concidadãos, então podemos, inclusive, dizer que ela não é uma virtude, mas um vício. Um exemplo ajuda a esclarecer esse ponto. Suponhamos que um amigo ou parente muito caro a nós venha nos fazer uma visita e lhe ofertamos um almoço. A conversa, durante o almoço, e nas horas que passamos juntos, ajuda a estreitar ainda mais os laços que nos unem. Digamos, agora, que na hora de partir nosso amigo lembra-nos que a justiça está acima de qualquer outro valor para ele e, nesse sentido, gostaria de “acertar” sua parte no almoço, visto não ser justo que arquemos com a despesa, sozinhos. Mesmo sem aceitar, a própria insistência do outro pelo *justo* é bastante provável que cause, no mínimo, um constrangimento senão um abalo nos vínculos fortes que até então possuíamos. Se concluirmos, longe do teatro, que refeições compartilhadas devem *racionalmente* ter suas despesas divididas, com certeza, no exemplo dado, a justiça foi realizada... e a amizade definhou.

A ilustração é válida também à compreensão de outro aspecto. Supor, como nosso amigo, que o valor do *justo* – ou qualquer outro valor – é o “seu” valor, portanto, um direito que ele tem de decidir exclusivamente por sua vontade, é um



equivoco. Muitos princípios que parecem ser do indivíduo, talvez sejam melhores descritos, como sendo, em algum sentido, comuns. A pessoa que somos, nossa individualidade é constituída invariavelmente pelas articulações sociais diversas. Compreender isso leva-nos a olhar para nós não como sujeitos com “algumas” coisas em comum, mas como membros que percebem os demais sujeitos com uma identidade comum, seja ela familiar, comunitária, classista, etc.; leva-nos a entender que nossos concidadãos são algo mais que “outros” simplesmente. Aquilo que faço pela comunidade não está vinculado – como pensa o *liberalismo deontológico* – à possibilidade de receber algo em troca ou à aferição de quem ganha mais. O sentimento é, antes, de que através de meu esforço estou contribuindo para a efetivação de um tipo de vida que estou intimamente ligado e me sinto bem.

Na crítica que faz a Rawls – e nesse ponto, mais intensamente a Dworkin<sup>147</sup> - Sandel diz que o conceito de *sociedade* é por demais indeterminado e que, no limite, equivale à humanidade inteira. As expressões “sociedade como um todo” ou “sociedade mais geral”, utilizadas por liberais como Dworkin, são coisas que não existem. Não podemos imaginar uma sociedade apenas abstratamente, ou seja, sem um argumento ou explicação adicional. Estamos situados em distintas comunidades, umas mais fechadas, outras menos, mais amplas, mais reduzidas, cada uma reivindicando a si prioridade de pertencimento, e não temos condições de decidir qual delas é a “líder” entre as demais, qual deve governar os rumos de nossa vida. Ora, se o liberal considera a comunidade uma “parte” da sociedade e, sendo essa, pura indeterminação, então como localizar a comunidade neste “todo”? A chave do problema para Sandel está na definição equivocada de comunidade pelos libertários ou, mais exatamente, na impossibilidade de combinar o conceito de comunidade com os pressupostos deontológicos. Não vou descrever a explicação detalhada e rigorosa que faz Sandel tentando provar as incongruências daqueles que referem indistintamente *comunidade* e *sociedade*. Basta citar sua áspera conclusão a respeito:

[...] as metáforas estão misturadas. As imagens intersubjetivas e individualistas surgem em combinações inquietantes e por vezes infelizes, como se traindo os compromissos contraditórios em que se encontram empenhadas. Atributos descritos como sendo ‘comuns’ numa passagem

---

<sup>147</sup> Ronald Dworkin é um filósofo liberal que não vou tratar na Tese. O que Sandel está criticando aqui é a tentativa de Dworkin de conciliar os interesses individuais com a ideia de que os fins coletivos da sociedade devem sempre prevalecer (SANDEL, 2005, p. 183-198).

passam a 'coletivos' noutra. A concepção segundo a qual os homens 'partilham os destinos uns dos outros' é posteriormente redescrita como princípio de 'reciprocidade' e de 'benefício mútuo'. Aqueles que, numa passagem, são apresentados como 'participando na natureza uns dos outros', noutra são descritos de forma mais distanciada como desenvolvendo 'atividades associativas'. E aqueles que num momento são capazes de ultrapassar a sua parcialidade e realizar a sua natureza unicamente em comunidade, mais tarde veem o seu imperativo comunitário reduzido à mera probabilidade de aderirem a uma ou a mais associações e, neste sentido, de terem pelo menos alguns fins coletivos (ibidem, p. 202-203).

Muita dessa confusão deve-se à reticente prioridade do *justo*, imposta por liberais *deontológicos*. O liberal sabe da importância das diversas comunidades na sustentação de uma boa sociedade, mas diante do impasse que lhe surge entre, por exemplo, valores tão elevados quanto a própria compaixão pela humanidade e a exigência de justiça, fazem aparecerem as referidas confusões na determinação da comunidade, que ora é conceituada num paradigma universal, ora ela é particular.

É um erro supor que o indivíduo possui uma natureza que é anterior a seus fins. O entendimento que temos de nosso ser deriva, em larga medida, dos espaços onde estamos situados, sejam eles a família, a categoria de trabalho, o grupo de lazer, a escola, e são eles que constituem aquilo que Sandel entende por *comunidade*. Mas, diferente de outros comunitaristas, a comunidade não é simplesmente um grupo de "ajuda mútua" ou de prevalência de valores comuns e, tampouco, de alguns objetivos compartilhados. Ela se conceitua pela presença de um vocabulário e diálogos que remetem para aquilo que há de comum, assim como práticas que favoreçam a associação entre as pessoas. Nesse aspecto, não basta perguntar aos membros se eles desejam associar-se ou trilharem objetivos comuns. É necessário ver se a comunidade está ordenada de tal maneira que o conceito descreve a sua estrutura básica e os interesses da maioria, e não fica ela dependente da vontade de alguns. Uma comunidade em sentido pleno possui uma auto-compreensão partilhada entre os que dela participam e contribuem à organicidade de suas instituições e, sendo assim, não será "um" plano de vida especial que poderá coordenar ou "corrigir" os rumos das pessoas. A crítica liberal replicará afirmando que os tais "laços constitutivos" podem limitar a livre expressão individual. Entretanto, esse sujeito totalmente "livre e racional" não passa – no questionamento de Sandel a Rawls – de uma pessoa completamente sem caráter e sem preceitos morais (se é que existe tal sujeito). O ideal de pessoa perspectivado por Rawls conduziria inevitavelmente à intolerância, essa desordem que floresce ali

onde as formas de vida estão deslocadas, as raízes arrancadas e as tradições perdidas. Em nossos dias, o impulso totalitário parece encontrar um terreno particularmente fértil na confusão de sujeitos atomizados, deslocados, frustrados, em um mundo onde as formas comuns de sentido perderam sua força (SANDEL, 1984).

A ideia deontológica de um *eu* independente está associada a uma concepção de mundo<sup>148</sup>. Para a deontologia o mundo é destituído de sentido, sem uma moral objetiva. Um mundo assim abre espaço para a ideia de autonomia, de escolha individual, de princípios abertos à construção de cada um. Essa é, para Michael Sandel, a raiz da polêmica entre os embaixadores da deontologia e da teleologia. Como nem Deus, nem a natureza fornecem um paradigma que seja acessível aos homens, resta ao sujeito do liberalismo estabelecer, criar e consolidar os significados que julgar apropriados para si. O autor, no entanto, apressa-se em esclarecer que isso não se assemelha a certa forma de niilismo do tipo “cada um por si”. Reconhece que na perspectiva deontológica os seres não são inteiramente destituídos de vínculos morais, anteriores a qualquer finalidade. Mesmo que esse liberalismo critique um princípio moral dado de antemão, não significa que a sociedade está fadada ao desgoverno completo. Não. O princípio – primeiro, fundamental e praticamente único – é a justiça e será alcançável se a posição inicial (Rawls) for compreendida e seguida por todos aqueles que são *rationais*. Sendo nós habitantes de um mundo que não possui um fim coletivo, ficamos à vontade para planificar nossas vidas de acordo com os valores que julgamos adequados e sem constranger-nos de desprezar toda ordem moral prévia, seja nossa herança, nossos costumes ou tradições (desde que não sejam injustas, arremataria o deontólogo). Mas essa é uma visão equivocada, e Sandel – reafirmando seu ponto de vista – diz que o erro é tanto em seus próprios termos como da ideia de nossa experiência moral. Nos próprios termos e alheio a qualquer tipo de vínculo, o eu deontológico tem muito pouco de libertador devido ao fato de que não podemos, enquanto sujeitos em sociedade, tudo escolher e tudo construir de maneira prévia e com exclusiva vontade própria. Fica que aquilo “que se passa por detrás do véu de ignorância não é um contrato, nem um acordo, mas, se é alguma coisa, é uma

---

<sup>148</sup> Nesse ponto de *O Liberalismo e os Limites da Justiça* (publicado também no cap. 8 de *Liberalismo and its Critics*) Sandel retoma e esclarece algumas de suas intuições principais de seu livro (conforme p. 231-241).

espécie de descoberta” (SANDEL, 2005, p. 234). E quanto à nossa experiência moral, a conclusão é que, sendo o sujeito radicalmente independente acaba enfraquecendo-se na hora de reivindicar qualquer tipo de ligação que necessita para, justamente, e de forma quase circular, dar continuidade às pretensões de autonomia. A contradição é assim explicada por Sandel:

Ou as minhas perspectivas de vida são entregues à mercê das instituições estabelecidas com ‘objetivos sociais anteriores e independentes’, objetivos estes que podem, ou não, coincidir com os meus, ou então eu tenho de me perspectivar como membro de uma comunidade definida, em parte, por aqueles mesmos objetivos, contexto em que deixo de me encontrar destituído de laços constitutivos. De uma maneira ou de outra, o princípio de diferença contradiz as aspirações libertadoras do projeto deontológico. Não podemos ser ao mesmo tempo pessoas para quem a justiça é primária e para quem o princípio de diferença é um princípio de justiça (ibidem, p. 235).

O liberalismo filosófico, em seu viés deontológico, teme que os compromissos que ocasionalmente possamos estabelecer com os outros definhe nosso *eu* autônomo, afinal nenhuma fidelidade deve sobrepor-se à liberdade e muito menos comprometê-la. Agir assim, no entanto, provocará um grande custo àquelas lealdades cuja intensidade reside, justamente, nas formas de vida que justificam que cada um se perceba igualmente como indivíduo. Novamente: uma coisa é inseparável de outra, individualidade e comunilidade. Uniões do tipo comunitária, familiar, de história, que fazem parte de uma mesma luta são mais do que vínculos estabelecidos ao acaso ou necessidade; são, antes, o tipo de vínculo que fazem com que ofereçamos a essas pessoas muito mais do que demanda o apelo do justo. São laços em larga medida permanentes e definidores de nossa identidade. Quem “inventa” tal ser destituído de qualquer ligação justifica-o na solitária abstração, mas é alguém que não podemos ver na vida prática. A história que cada um faz parte não é organizada nem tampouco planejada; ela me liga mais intensamente a uns e menos a outros, é promotora de crescimento ou fratura em meu processo sócio-histórico. Tanto é correto dizer de uma maior aproximação quanto do alheamento desta história. Mas esse distanciamento é circunstancial e provisório; a âncora nunca muda tanto de lugar dadas às múltiplas maneiras em que estamos comprometidos. Ao tomar uma decisão, além de consultar minhas preferências, tenho que medir sua apropriação àquilo que eu mesmo sou. Penso sobre o que eu

quero, mas também sobre quem eu sou. Agir assim, ora, é pensar sobre minha identidade. Pensar sobre minha identidade é pensar sobre minha história.

A amizade é importante para Sandel, mas em sua acepção mais comum e não tanto a partir da ideia aristotélica. Nossos amigos são importantes para nós, diz o comunitarista, temos afeição e queremos o melhor para eles. Também esperamos que alcancem seus objetivos e realizem seus planos de vida. E é natural que nos dediquemos para que consigam isso tudo. Porém, indivíduos cujo pressuposto é ignorar todo vínculo de afeto veem-se diante de um “constrangimento poderoso”. Só posso auxiliar um amigo se tenho – seja de forma vigorosa ou tênue – uma ideia ao menos razoável do bem que persegue. Mas, ter acesso ao bem do outro é possível (se for) se compartilhamos de alguma maneira a sua vida. Compartilhar, como acertadamente diz Etzioni, não significa morar no mesmo bairro ou mesmo ser vizinho. Pouco adianta a proximidade geográfica se nossa relação com o outro é de desconhecimento ou uma espécie de conhecimento *instrumental*, como aquele “bom dia” que a “boa educação” recomenda. Compartilhar, aqui, está relacionado com essa amizade que liga o indivíduo à comunidade, que inter-relaciona a necessidade própria com a de meu concidadão. Se não possuo certeza a respeito de qual decisão tomar, posso socorrer-me de um amigo que bem me conhece para, juntos, deliberarmos. Ele pode perceber coisas das quais não tinha me dado conta, oferecendo-me alternativas mais adequadas àquilo que perspectivei e de acordo com minha própria identidade, acessível apenas a quem conhece-me suficientemente. Posso, com isso, adotar um novo ponto de vista, concluir que a ideia que tinha de mim mesmo estava equivocada e “que o meu amigo me conhecia melhor do que eu me conhecia a mim próprio” (ibidem, p. 239). Contra o que pensa a deontologia, decidir com quem temos afeição e confiança estabelece um *eu* mais sólido, mais seguro, e não limita de nenhuma forma a liberdade<sup>149</sup>. Assim, seguir os *princípios da justiça* conduz ao afastamento das qualidades de caráter e de amizade entre os sujeitos, bem como a impossibilidade de projetos coletivos de vida. O liberal parece dar às costas a tais projetos, visto que para ele o centro é a planificação da república deontológica, e esse lugar ideal onde a vontade individual antecede (ou *deve* anteceder) o bem-comum ou, se preferirmos, antecede a política. No entanto,

---

<sup>149</sup> “Continuarão seguramente a existir momentos em que a amizade exige uma deferência pela imagem que um amigo tem dele próprio, por mais equivocada que ela se possa apresentar. Porém, até isto exige discernimento, uma vez que a necessidade de prestar deferência implica a capacidade de se conhecer” (SANDEL, 2005, p. 239).

ignorar o bem-comum pode conduzir ao fracasso da política e as consequências não serão “apenas desilusões, mas também desorganizações”. E uma organização política não se faz sozinho, não se faz sem amigos.

Apesar de *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, como já referi, constituir a mais rigorosa crítica à concepção rawlsiana, Sandel em recente entrevista fala da importância da obra de Rawls e seu grande respeito pelo autor. Chega, inclusive, a dizer que não há desacordo entre ambos no que se refere à inadequação do utilitarismo<sup>150</sup>, ao mesmo tempo que acompanha sua crítica às concepções libertárias do liberalismo. Sua discordância de Rawls, reiterada aqui, é a relação estabelecida entre direitos e virtudes, ou seja, em que medida é possível separar a justiça da ideia de virtude (SANDEL, 2011). Esse aspecto é mais bem explicitado pelo apêndice<sup>151</sup> à edição de *O Liberalismo Político e os Limites da Justiça*, que apareceu após a publicação de *O Liberalismo Político* de Rawls, obra – como já referi – que busca esclarecer ou responder algumas críticas a sua *Teoria da Justiça*. Inicialmente Sandel esclarece que a questão não é saber se os direitos devem ser respeitados, mas se podem ser justificados à margem de qualquer concepção de vida boa. A partir do novo texto de Rawls, a questão principal a ser enfrentada não é a relação ou prioridade entre indivíduo e comunidade, mas as interfaces entre o *justo* e o *bem*. O liberalismo político não aceita incorporar em sua república ideal princípios morais ou religiosos, pois insiste em separar a identidade política e privada. Justifica dizendo que nas sociedades atuais as pessoas possuem distintas e infinitas concepções de bem e, por isso, resta-nos a suspensão de nossas preferências morais. Uma sociedade perfeitamente justa é aquela em que o bom convívio social depende, exclusivamente, do *respeito mútuo*. Entretanto, a própria deontologia afirma que alguns princípios da justiça são melhores que outros, então – questiona Sandel – por que não aceita que uma concepção de vida boa pode ser preferível a outra?

Nenhuma democracia se sustenta por muito tempo com essa pretensão tão abstrata e alheia aos conteúdos de valores das pessoas. Aqueles que estão na direção deverão repensar a ideia de neutralidade; ela não conduz à harmonia, antes poderá ter como consequência um tal esgarçamento nas relações até o ponto de

---

<sup>150</sup> Conforme nota 61.

<sup>151</sup> Também publicado em Harvard Law Review, vol 107, nº 7, 1994.

tornar insustentável a vida em sociedade (o ambiente propício, aliás, ao surgimento das tiranias). Se não há preocupação do Estado com nenhuma forma de vida comum, é frequente a opinião pública dirigir-se a uma espécie de espetacularização da moral: o escândalo, o sensacionalismo, o comércio da moralidade, tudo isso passa a funcionar como uma ética substituta. O liberalismo filosófico pode ter razão ao afirmar não ser o único responsável pelo quadro, mas ao estimular esse vazio moral acaba fomentando toda espécie de moralismo sectário. Aquilo que Sandel denomina *concepção deliberativa* é uma alternativa possível à conciliação entre vida pública e vida privada e propõe que respeitemos<sup>152</sup> os princípios morais e religiosos de nossos concidadãos visto que estamos, desde já, comprometidos com eles, seja escutando-os, aprendendo, ensinando, contestando e, fundamentalmente, respeitando-os (SANDEL, 2005).

### 3.6 CHARLES TAYLOR: A INDISSOCIABILIDADE ENTRE IDENTIDADE E BEM-COMUM.

Início explorando a crítica à modernidade do mais hegeliano entre os comunitaristas. Etzioni, recordemos, retraça as modificações culturais radicais ocorridas na virada das décadas de 1950 para 1960. Reivindicação por direitos humanos de toda ordem (mulheres, negros, etc.) é a preocupação de Etzioni<sup>153</sup>. Taylor utiliza-se de método semelhante, mas é – assim creio – mais rigoroso em sua avaliação. Se Etzioni é analista da cultura, Taylor o é da história. Acompanhando Hegel, diz que as sociedades antigas estavam alicerçadas em uma forma hierárquica que distinguia de forma radical as pessoas. Ou pertencia-se à realeza, à aristocracia ou à plebe; clero ou leigos; livres ou escravos; cidadão ou estrangeiro. No momento que surge a *revolução da subjetividade moderna*<sup>154</sup>, essas divisões passam a ser consideradas anacrônicas e sem “fundamento”. Ocorre que tais

<sup>152</sup> Em alusão ao *respeito mútuo* de Rawls que aqui Sandel está propondo de maneira diferente. Tratei do *respeito mútuo* no item 2.1. Walzer dá outro sentido ao termo (conforme p. 193).

<sup>153</sup> Conforme atrás item 3.4.

<sup>154</sup> Taylor usa a expressão para demarcar o momento histórico no qual determinado povo ou nações passam a questionar os valores/costumes que são dados de antemão por aqueles que estão no poder. Não utiliza a ideia de crítica ao iluminismo, como faz MacIntyre, devido ao fato de que para ele não só o iluminismo é o responsável pela fratura no *status quo*, mas, também o jacobismo, marxismo, anarquismo, nacionalismo, etc, e os movimentos contestatórios não se originaram todos no ambiente do iluminismo (conforme Taylor, 2005, p. 142).

práticas, por absurdas que sejam, serviam como um lugar seguro em que homens e mulheres se reconheciam como pertencendo a uma mesma cultura. O Estado significava a ordenação de tais usos e reforçavam a percepção das pessoas enquanto um corpo unificado. A crítica que surge dessa forma autoritário-hierárquica da vida social provoca o nascimento de outra política. A sociedade deixa de ser explicada pelo que é, e passa a ser planejada a partir de ideias tais como satisfação, realização, progresso. “A sociedade passou a ser vista como um instrumento, e seus diferentes costumes e estruturas seriam cientificamente estudados no que concerne a seus efeitos para a felicidade humana” (TAYLOR, 2005, p. 142). Essa nova forma de entender a política não propiciou com que as pessoas atingissem uma qualidade superior de vida pautada, agora, por relações de poder mais justas. Ao contrário, fomentou o desaparecimento paulatino da identificação dos grupos com seu lugar, com seus pares. E se o progresso trouxe (para alguns) um sem-fim de possibilidades em bens materiais, saúde e tecnologia, também criou uma simbiose: as sociedades mais ricas hoje são igualmente as mais insatisfeitas.

De alguma forma o esforço desta *revolução da subjetividade moderna* se constituía na busca da superação de uma espécie de diferenciação das sociedades antigas. O resultado óbvio foi que elas perderam sua força, sua autonomia e – o que é pior – sua identidade. Grupos culturais incorporaram os valores da nova ordem e passaram eles mesmos a tratar como irrelevantes seus costumes e suas tradições. O rádio e a televisão, em sua abrangência espetacular, ditam o lugar comum universal e “forçam” as comunidades a se ver como “atrasadas” ou, ao menos, ensinam que lhes falta “o melhor” que o mundo pode oferecer. Sendo a cidade o lugar dessa busca, veremos contingentes de pessoas migrando para os grandes centros do capitalismo. Para aqueles em que a nova realidade provoca alguma lembrança, restam os costumes familiares ou o folclore de fim-de-semana. A urbanização em massa, a produção industrial, as dificuldades do campo devido ao despovoamento rural, a imposição de uma forma capitalista de se viver extremamente regulada, tudo isso foi justificado como necessidade do mercado para cumprir seus objetivos de produção. Ou seja, perdem relevância as formas de vida peculiares, os costumes tradicionais, visto não possuírem um valor intrínseco; importa a “eficiência” de tudo que é produzido e consumido. “Nessa civilização, as



relações sociais e as práticas, assim como a natureza, são progressivamente objetificadas” (ibidem, p. 92).

Eis o início do individualismo. Os homens abandonam o vínculo comunitário, tornam-se “planejadores” de sua vida, introspectivos e passam a ter um novo objetivo, não mais coletivo, mas individual. A identidade do novo sujeito não está mais baseada na experiência pública, que lhe aparece como secundária, redutiva, atrasada. A lembrança de antes – se houver – tem de ser enfrentada como fraqueza; está em jogo agora e como “fim da história” compreender a razão universal. As regras que passa a seguir não advêm de nenhum compromisso ou realidade concreta, são princípios que estão além da realidade. Logo tem de absorver (com ou sem custo pessoal, não importa) que sendo todos “iguais” e não existindo a hierarquia tradicional, qualquer deferência especial (seja ao “conde”, “coronel”, ou mesmo o “senhor” e a “senhora”) está decididamente superada. Surge, segundo Taylor, o conceito de *dignidade*; ele exige tratamento igual a todos. Cada membro da sociedade deve ser reconhecido pela sua identidade única. Mas aqui se encontra uma contradição naquela que foi uma das principais intuições de Charles Taylor: a política da *dignidade versus* a política da *diferença*.

Voltemos novamente à história para entendermos melhor a contradição verificada por Taylor. Muita da confusão que existe hoje, em relação ao que seja *identidade e reconhecimento* (que em seguida o autor vai articular com *dignidade e diferença*) é devido ao fato de que nas sociedades antigas esses conceitos eram tão distintos da forma como hoje entendemos (e divergimos), ao ponto que se algum homem ou mulher eventualmente ainda viva em ditas sociedades antigas, provavelmente não compreenderá nossa conversa. Duas mudanças modernas ocorreram para que as ideias de *identidade e reconhecimento* se tornassem uma preocupação. A primeira já foi referida e tem a ver com o desaparecimento das hierarquias que forneciam o fundamento à noção de *honra*<sup>155</sup>. Contra essa ideia surge o conceito moderno de *dignidade* que é mais universal e tornou obsoleto o conceito de *honra*. Lidamos, hoje, com o princípio do *reconhecimento igualitário*, que

---

<sup>155</sup> “Refiro-me a *honra* com o mesmo sentido que existia no tempo do antigo regime, e que estava intrinsecamente relacionado com desigualdades. Para que alguns desfrutem da honra neste sentido, é essencial que nem todos o façam. [...]. É também nesta acepção que usamos o termo quando nos referimos ao fato de alguém ser oficialmente galardoado com, por exemplo, a Ordem do Canadá. É óbvio que, se, amanhã, este galardão for concedido a todos os canadenses adultos, ele deixa de ter qualquer valor” (TAYLOR, 1994, p. 47). Essa noção de *honra* é anterior, segundo Taylor, à constatação hegeliana da dialética do senhor e do escravo.

significa qualquer coisa como uma *identidade individualizada*, ou seja, aquilo que é próprio do indivíduo e descoberto por ele. Junto a isso vem outro ideal, aquele que incita que sejamos “verdadeiros com a gente mesmo” e de acordo com “nossa própria maneira de ser” ou, dito de outra forma, que sejamos autênticos (TAYLOR, 1994).

Ora, se no mundo pré-moderno cria-se que Deus ou mesmo a ideia de bem faria-nos boas pessoas, agora tudo depende de nós mesmos, de nossa “profundidade interior”<sup>156</sup>. O homem não compreenderá o significado ou sentido da vida se antes não entender a *sua* maneira particular de ser. Portanto, ser *verdadeiro*, ser *autêntico* é algo só acessível ao indivíduo e isso estrutura sua identidade, e não deve - ou não pode - sofrer qualquer interferência de outras pessoas e, tampouco, da sociedade. Mas, afinal, qual a relação que Taylor faz entre *identidade* e *reconhecimento*? Somos seres formados essencialmente através do diálogo, fato que passou a ser esquecido na atualidade: tornamo-nos humanos na medida em que estabelecemos relações dialógicas com nossos semelhantes. Nossa identidade, assim, é constituída nessa interação com quem travamos alguma espécie de contato. E mesmo aqueles que já não fazem parte de nossa vida, continuam a nos dizer algo. O contrário – que Taylor chama *monológico* – é essa forma moderna de vida que despreza o ideal dialógico e, dessa forma, ignora o fato de que os bens que usufruímos, nosso próprio bem-estar, estão ligados de forma intensa às relações com os demais. Se estimo algo em função da presença de outra pessoa, então é inegável que ela faz parte de minha identidade. Portanto, possuir uma identidade significa ser reconhecido de inúmeras formas em sua comunidade e esse é o único caminho à concreção do bem (TAYLOR, 1984).

Mas a noção moderna de *identidade* provocou, também, o surgimento de uma *política da diferença*. Se, por um lado, a *política da dignidade* nos diz que somos todos “iguais” e temos os mesmos direitos, a *política da diferença* ensina que cada indivíduo possui uma identidade única e, como consequência, uma exigência do reconhecimento desta identidade. Ora, há um problema aqui. Tanto uma como a outra política baseiam-se na noção de respeito igual. Pelo lado da *política da dignidade*, exige-se que se ignore a diferença, afinal o que importa é aquilo que é comum a todos. Pelo lado da *política da diferença*, exige-se que trate bem as

---

<sup>156</sup> Para Taylor quem mais contribuiu para essa nova concepção foi Rousseau.

particularidades, caso contrário, incentivar-se-ia a cultura hegemônica e levaria as pessoas a se enquadrarem a um modelo que lhe é estranho. Se for assim, para a *política da diferença*, o fato de se defender a *política da dignidade* conduzirá perigosamente às variadas formas de preconceitos. A impressão é que os defensores da igual *dignidade* precisam pressupor que alguns princípios universais não levam em conta a *diferença*. Mas, como foi possível chegarmos a esse ponto?

Taylor avança em sua crítica buscando investigar o aparecimento, no mundo moderno, da igual *dignidade*. O surgimento desta política está diretamente relacionado aos nomes de Rousseau e Kant<sup>157</sup>. Rousseau ao descrever seu ideal de boa sociedade supõe que a estima possui papel preponderante e que as pessoas vivem de acordo com o que os outros pensam e, nesse sentido, o reconhecimento público era fundamental. Nesse contexto ideal – em leitura de Taylor – todos precisavam uns dos outros e isso se dava de maneira igualitária. Nas atividades sociais, festivas, não havia diferenciação entre os cidadãos. A importância desse ambiente reside no fato de que uma sociedade equilibrada não teme a opinião dos outros, visto que são todos partícipes de um mesmo projeto ou *vontade geral*. Valorizar a estima é favorecer a unidade social. Ao contrário, num sistema onde prevalece a *honra hierárquica* estaremos sujeitos à competição e, conseqüentemente, à desordem. Está aqui, na opinião de Taylor, a origem de uma nova concepção de *honra e dignidade*. Anterior a Rousseau, o discurso referente ao “orgulho” tinha que ver com a ideia de “sair desta dimensão da vida”, e não darmos (muita) importância à estima. A característica do indivíduo respeitável era a preocupação com a *honra*. Não pensar assim, não planificar sua vida nessa perspectiva conduziria o homem a ser alguém não merecedor de respeito, alguém desprezível. Rousseau não abandona o discurso da *honra*, mas questiona sua preponderância. A virada é assim explicada por Taylor:

Rousseau vai buscar o tom acusatório ao primeiro discurso, mas não acaba por preconizar a renúncia a todas as preocupações sobre a estima. Pelo contrário, ao retratar o modelo republicano, dar importância à estima é um fator central. O que há de errado com o orgulho ou a honra é a ânsia do tratamento preferencial, resultando daí a divisão, a verdadeira dependência dos outros e, por isso, a perda da voz da natureza, e, conseqüentemente, a corrupção, o esquecimento dos limites e a efeminação. A solução não consiste em rejeitar a importância da estima, mas, sim, em participar num

<sup>157</sup> Vou resumir apenas a versão rousseauiana do aparecimento de uma política da *dignidade*, pois a crítica do universal em Kant é estabelecida por Taylor em conexão direta com o liberalismo – entre outros – de Rawls que, creio, já abordei o suficiente até aqui.

sistema completamente diferente, caracterizado pela igualdade, reciprocidade e pela unidade de propósito. É sob a égide da vontade geral que todos os cidadãos virtuosos serão honrados de forma igual. Assim nasce a era da dignidade (TAYLOR, 1994, p. 69).

A fórmula de Rousseau é expressa por nossa dependência da *vontade geral* onde nenhum grupo ou sociedade deve diferenciar-se do bem universal. Mas essa ideia tem sido utilizada ainda hoje (independente de sua referência a Rousseau) para justificar todo tipo de “tirantias homogeneizantes” como vemos nos regimes fascistas da atualidade. Também percebemos sua influência em algumas versões do próprio liberalismo filosófico em que a margem de reconhecimento da diferença praticamente inexistente. O que Taylor quer marcar aqui é a importância que deve ser conferida a culturas distintas. Entretanto, a legitimidade desse reconhecimento deve estar pautada por um respeito real aos outros, no sentido de que uma cultura tem o mesmo valor que outra, e não essa espécie de “paternalismo intolerável” que afirma que a outra cultura mesmo que não seja “tão impressionante”, “tem seu valor”. Os povos, diz Taylor, exigem respeito, não condescendência. As comunidades que concebem um horizonte de significados suficientemente amplos devem merecer nossa admiração, assim como os grupos culturais compostos por um grande número de pessoas, com diversas características e convivendo juntos por um longo período de tempo. Dito de outra maneira: que possuam o sentido do *bem*, do sagrado, do pertencimento, mesmo que possamos discordar de alguns aspectos (e é provável que sim). É preciso, conclui o autor, ser muito arrogante ou possuir grave falha moral para não perceber que ao olharmos para nossa própria história estamos, justamente, dando-nos, a saber, da cultura dos demais povos (ibidem, p. 93).

#### Já a política

Sobre olhar para nossa cultura e a dos outros, aliás, Taylor guarda semelhança com outros comunitaristas. Para ele, a tentativa de alguns filósofos em descrever culturas distintas da sua termina no erro da comparação, representado por essa tendência em avaliar os outros a partir de nossos conceitos civilizatórios, valorativos, culturais, enfim, etnocêntricos. Muitos de nós ainda temos uma confiança exagerada no poder da razão; essa que dita a norma, o método, o procedimento. De qualquer maneira, não podemos simplesmente repudiar o discurso racional, porque é com ele que falamos e nos compreendemos. Há, no entanto, alguns problemas nessa linguagem e isso começa lá no século XVII,

quando o progresso da ciência exigiu que nos afastássemos cada vez mais de nossa própria perspectiva, até chegar ao afastamento das mais profundas características de nosso mundo vivido. O papel da ciência passa a ser, fundamentalmente, identificar tudo aquilo que depende de nossa natureza particular e, com isso, neutralizar essas características. Sua preocupação passa a ser por aquilo que está “além de nós”. Mas estudar a sociedade dessa forma, aplicar a “pesquisa instrumental” – em palavras de Taylor – é uma prepotência sem tamanho. O fundamental à antropologia filosófica passa a ser a verificação “da natureza da pessoa, da sociedade e da historicidade da experiência humana” (TAYLOR, 1980, p. 92) E a pesquisa científica, assim, recebe a autorização enquanto derradeira definidora da história. Mas, se o objetivo das ciências humanas é tornar as pessoas inteligíveis, então temos que começar estudando a nós mesmos e, aos poucos, as outras culturas, a partir, porém, da sua visão e não da nossa. A pretensão de neutralidade da ciência é justamente moldar um sujeito ideal abstrato, para que se possa, depois, falar do outros. Ora, mas esse sujeito não é nada abstrato e isso desde o início. Sair deste etnocentrismo (que Taylor identifica, geralmente, como atitude típica dos países da América do Norte e Europa) significa aproximar-nos das culturas diferentes buscando entender o “olho” do outro e não o nosso. Agir assim favorecerá nossa compreensão de que muitos aspectos da cultura alheia é melhor do que o nosso. Pessoas que estão organizadas, de alguma forma e há algum tempo, significa simplesmente que ali está ocorrendo o florescimento humano. Achar que existe algo “faltando” nessas pessoas, é partir do pressuposto que a eles falta aquilo que temos. O exercício de entender – ou ao menos respeitar – outra comunidade, conduz-nos a ver mais de um bem onde antes só víamos um. Essa atitude pode evitar não apenas os conflitos entre nações de toda ordem, como, também, pode dar às pessoas de todas as “tribos” algum sentido às suas práticas cotidianas. É bastante provável que agir assim fomentará o esclarecimento de nosso juízo ali onde bens rivais estejam em jogo, “levando dois bens até esse momento adversários a algum grau de realização comum” (TAYLOR, 2000, p. 180). Basta que compreendamos o diferente sem distorção, sem depreciação do seu modo de vida.

Já referi que o *bem* para a filosofia comunitarista é necessariamente *bem-comum*. Isso também é assim para Taylor, mas – por paradoxal que possa parecer, o *bem* só se constitui como tal se for, antes, redutível ao indivíduo. Ou melhor, os *bens* têm de ser, em última análise, individuais. Por exemplo, a construção de uma

represa para evitar inundações, no período das chuvas, beneficia toda uma coletividade, porém a construção só se diz um *bem*<sup>158</sup>, porque traz satisfação a esse, aquele e aquele outro. Além disso, a represa sozinha não é um *bem* e tem valor apenas instrumental. Seus efeitos, porém, a tornam um *bem*. A questão é que enquanto indivíduos, valorizamos algumas coisas, achamos determinadas ações e práticas boas ou positivas. Entretanto, essas coisas só podem ser boas em relação a seu contexto específico e em função da cultura em que esteja inserida. Podemos nos sentir bem com a autoexpressão autêntica de uma obra de arte, por exemplo, mas isso só é possível a partir da história e cultura de um povo, afinal nem toda cultura tem lugar para a auto-expressão autêntica. Certas relações de amizade baseadas em valores como “lealdade” a qualquer custo (estou pensando em algumas trocas de favores na política, nenhum pouco recomendáveis), serão incompatíveis e incompreensíveis em algumas sociedades, especialmente orientais. Portanto, afirmar algo como um *bem* significa relacioná-lo com alguma cultura e, forçosamente, se quero maximizar esse *bem* devo preservar e fortalecer a comunidade respectiva. É nessa perspectiva que Taylor – em sua crítica aos proponentes do *bem-estarismo*<sup>159</sup> - sustenta a existência de *bens* que são “irredutivelmente sociais”, ou seja, que não podem ser dissociados da cultura ao qual estão relacionados. Mas isso não significa que comunidades (mesmo que culturalmente muito diferentes) com *bens* distintos estejam destinadas ao não-acordo ou enfrentamento. Esses *bens* podem ser combinados ou ao menos minimizados em um alto nível. O balanço é possível a partir do pluralismo de valores em uma estrutura aristotélica (TAYLOR, 2001).

Como Michael Walzer<sup>160</sup>, Taylor não crê na existência de uma sociedade democrática que não seja liberal. O ponto é identificar os aspectos do mundo liberal

---

<sup>158</sup> *Bem*, nesse caso, é *bem social*, como no caso da represa. A construção de qualquer tipo de anteparo que evite a inundação da *minha casa*, não é um *bem social*.

<sup>159</sup> O *bem-estarismo* é a doutrina adotada por boa parte dos liberais a qual sustenta que nosso bem-estar deve basear-se exclusivamente naquelas coisas que são próprias ou acessíveis tão somente ao indivíduo. O ataque mais forte de Charles Taylor ao bem-estarismo é esse: “Como doutrina filosófica, o *bem-estarismo* age como uma cortina que nos impede de ver nossa tarefa moral real e de identificar as verdadeiras alternativas. Ele pretende ter uma neutralidade de que na realidade não goza. O resultado é que distorce o que dizem seus oponentes e, talvez de modo ainda mais fatídico, esconde de si mesmo a rica perspectiva moral que motiva aqueles. Rejeitá-lo é mais do que uma exigência de rigor intelectual; é também um requisito da lucidez política e moral” (TAYLOR, 2000, p. 161).

<sup>160</sup> Conforme capítulo 6 da Tese.

que estejam de alguma forma impedindo que os diversos agrupamentos humanos se desenvolvam e deem continuidade a sua história. O conceito de *sociedade civil* (caro também a Walzer) ajuda na compreensão e defesa das comunidades e sua relação com o Estado. Grosso modo, *sociedade civil* são as formas de organização social que contrasta com o Estado. Mas Taylor entende que a ideia é bem mais complexa e multifacetada do que parece. Diversos pensadores a definem como algo mais do que essa independência do Estado. Partem da ideia de que nas modernas democracias já existe uma *sociedade civil* e que a mesma está inextrincavelmente ligada ao Estado. Essa forma de entendimento pode levar, entretanto, a se pensar a submissão da *sociedade civil* ao governo. O que interessa a Taylor é ver em que medida a ideia de que “já temos” uma *sociedade civil* é verdadeira. Em um sentido inicial, ela existe quando as pessoas podem livremente associar-se sem a interferência do poder político; mas num sentido mais rigoroso ela existe quando a sociedade pode organizar-se e coordenar suas ações por meio de associações livres. E, numa terceira acepção, falamos de *sociedade civil* enquanto um conjunto de associações que influem de forma significativa nos rumos da política oficial<sup>161</sup> (TAYLOR, 2000). Dada a complexidade, Taylor procede ao exame do surgimento da distinção entre sociedade e Estado.

No mundo antigo, a sociedade era definida por sua constituição política. A unidade social advinha da sujeição de todos à autoridade. Entre os gregos, é possível afirmar que essa autoridade tinha laços estreitos com o povo, algo que desapareceu no medievo (embora se mantivesse o discurso de um “governo de todos”). Em seguida surge a ideia da Igreja como sociedade independente. As pessoas, ou melhor, os cristãos faziam parte de duas sociedades que tinham a particularidade de – em tese – não se subordinarem uma a outra (a vida privada nas aldeias e a comunidade de crentes). Junto a essas características, surge, na mesma época, o desenvolvimento da noção de “direitos subjetivos”. Da mesma maneira que o vassalo contraía obrigações, o senhor feudal também lhe devia cuidados e até alguns privilégios. Os soberanos se viram diante de uma sociedade composta por direitos e deveres que os obrigavam a consultar as pessoas quando fosse o caso de implantar mudanças importantes. Esse foi o caldo que produziu as estruturas padrão

---

<sup>161</sup> Em outro texto, Taylor acrescenta a “economia de mercado” como uma outra forma de *sociedade civil*. Essa que é o “campo de interação em que uma miríade de ações comuns bilaterais em pequena escala produz um padrão geral, pelas costas dos agentes, mediante uma mão invisível” (TAYLOR, 2000, p. 290).

das comunidades medievais, e o monarca passou a depender de grupos de cidadãos organizados para encaminhar seus desejos e suas demandas. Claro que isso tudo não foi um avanço democrático linear, pois ainda surgiram, posteriormente, variadas formas de tirania.

É quando aparecem teorias em filosofia política destinadas a propor alternativas a ditas tiranias<sup>162</sup>. Sustentam que a sociedade é anterior ao governo. O governo passa a organizar e liderar os indivíduos, mas, caso venha a falhar nesta proteção, a sociedade recupera seu direito de livre arbítrio. Embora o sistema de leis seja importante, em seus primórdios, era a obrigação com a comunidade (cuja primeira versão é a comunidade de Deus) o que regia os cidadãos. No século XVIII, desenvolve-se a noção de *opinião pública* a partir de uma nova ideia de “público”. O termo diz respeito àquilo que é considerada uma preocupação comum de todos. Seguiu-se que a própria estrutura política passou a ser vista como “pública” e os espaços de debates e deliberações tanto do poder executivo como deliberativo recebeu a alcunha de “espaço público”. Entretanto, “opinião pública” e “espaço público” não se estruturaram como idênticos. A “opinião pública” (jornais, livros, comentários das classes educadas, reuniões dos intelectuais em cafés, etc) não é apenas a opinião de cada sujeito, mas também aquelas discussões que são reconhecidas como algo em comum. O que há de novo é que essa “opinião pública” passa a existir fora dos “espaços públicos” da estrutura política formal. Porém, em determinado momento, esses lugares-conceitos vão tornando-se indistintos, e “espaço” ou “opinião” pública informam a nova noção de *sociedade civil*, esse “público” que é distinto do Estado. Dessa forma, Taylor quer mostrar com a revisão da história, que a identificação da *sociedade civil*, com associações totalmente livres do poder estatal, não se coaduna com o conceito histórico de vida social pública, ou seja, não é necessariamente oposta ao Estado. Os dois tipos acabam no final objetivando esperanças não idênticas: um pretende a autodeterminação, o outro a marginalização do político. A autodeterminação une Estado e sociedade em torno de uma “vontade geral”, enquanto a marginalização se aproxima da anarquia. Para Taylor nem uma, nem outra são ideais e – fiel ao comunitarismo – opta pelo conceito hegeliano de sociedade civil, qual seja, uma esfera separada, mas não auto-suficiente.

---

<sup>162</sup> Nesse ponto, Taylor está referindo as doutrinas de John Locke e Montesquieu (conforme TAYLOR, 2000, p. 229-240).



“Não apenas seus processos econômicos constituintes requeriam regulação, efetuada em parte no âmbito da sociedade civil, como também essa sociedade só podia escapar à destruição ao ser incorporada à unidade mais ampla do Estado, isto é, à sociedade como corpo politicamente organizado” (ibidem, p. 238).

Tanto a homogeneidade da “vontade geral” pode conduzir à tirania como a desregulação total do Estado leva a completa desorganização social. A conclusão é que a democracia, a prática política e o bem-estar dos cidadãos invariavelmente dependem da concepção que adotarmos de *sociedade civil*. A alternativa hegeliana, assim pensa Taylor, é mais sensata a consecução de tais metas.

Fiz referência à democracia e concluo a exposição de Charles Taylor com esse tema, afirmando que as aspirações democráticas de um povo dizem respeito às regras e decisões que devem ser determinadas pelos indivíduos. Quer dizer que as pessoas devem possuir alguma voz sobre o que desejam ser/fazer e não apenas ser determinadas por outros; essa voz deve, de fato, ser do povo e não manipulada devido à desinformação ou preconceitos. Nas comunidades políticas modernas (salvo uma ou outra exceção) não é possível reunir toda a população numa espécie de assembleia para tomada de decisões. Com isso, o processo de discussão pública geralmente é disperso e marcado por influências de toda ordem. Aonde Taylor quer chegar é na necessidade – dado o contexto moderno – da auto-compreensão, ou seja, as pessoas devem compreender-se como pertencentes a uma comunidade que possui objetivos que são comuns, onde os cidadãos, de alguma maneira, foram envolvidos no debate para que, ao final, as deliberações sejam efetivamente o resultado do desejo da maioria. Pois uma democracia cidadã só pode dar certo se o conjunto de seus membros está convencido de que sua comunidade política é tão importante a ponto de estarem dispostos a lutarem para que a mesma prossiga funcionando (TAYLOR, 1999). Boa parte das sociedades contemporâneas estão com suas democracias ameaçadas e isso se deve à alienação que é produzida não apenas pela exclusão dos indivíduos dos rumos de seu lugar, como também do sentimento de abandono e indiferença que surge entre aqueles que estão colocados à margem de sua sociedade. Ao contrário, onde as pessoas sentem-se fazendo parte da história de sua comunidade, não nutrem o sentimento de exclusão, mesmo se não são contempladas com todas suas demandas e necessidades. A solidariedade – uma vez mais – que permeia ditos grupos torna irrelevante se

“todas” as vozes foram escutadas, se “todos” os desejos foram atendidos: para os cidadãos, eles foram! Afinal, a “assembleia” é permanente.

## PARTE II

### MICHAEL WALZER

*Precisamos de escolas públicas fortes, bem equipadas, localizadas principalmente nos bairros pobres, com o envolvimento e apoio dos pais, que sejam capazes de atrair pessoas jovens talentosas como professores. Em seguida precisamos que elas sejam atraentes, alternativas, cooperativas e, sobretudo, organizadas publicamente e controladas democraticamente, de modo que seus experimentos e inovações possam influir num sistema mais amplo (MICHAEL WALZER).*

## 4 TEORIA DA GUERRA JUSTA

Antes do inventário da obra de Michael Walzer<sup>163</sup> - que principio com seu conceito de *guerra justa* – gostaria de referir um pouco da trajetória intelectual do autor.

### 4.1 ITINERÁRIO INTELECTUAL

“Idealista<sup>164</sup>, gentil polemista, escritor de rara elegância e seriedade moral<sup>165</sup>, são alguns dos tantos epítetos<sup>166</sup> de Michael Walzer. Fora do seu país é, muito provavelmente, o teórico comunitarista mais conhecido na Europa. Seus interesses amplos denunciam não estar vinculado à “filosofia de sistema”, visto nunca ter-se

---

<sup>163</sup> Michael Walzer, filósofo judeu-americano (ou, como ele prefere, *judeu comunitário e americano liberal*), nasceu em 1935 no Bronx, Nova York, EUA). De uma família de comerciantes judeus imigrados, logo vinculou-se aos movimentos de esquerda quando seus pais mudaram-se para uma pequena cidade da Pensilvânia onde o predomínio de trabalhadores mineiros e seus sindicatos formaram sua visão de militante e cidadão comprometido (Walzer relata sua infância em *Minority Rites*, 1996 e numa entrevista concedida ao site *Bigthink*, 2008). Os textos do jovem Walzer tem a marca de sua opção socialista quando atuava junto aos movimentos radicais de esquerda. Concluiu o bacharelado em História em 1956, na Universidade de Brandeis que possui uma forte tradição judia. Doutorou-se em 1961 em Harvard com a Tese *A Revolução dos Santos* sobre as origens da política radical. Após ter exercido a docência nas principais universidades americanas, aposentou-se na Universidade de Princeton em seu Instituto de Estudos Avançados em 2007. É editor da revista de esquerda *Dissent* e colaborador de inúmeros jornais e revistas de temática social e política. Até a presente data escreveu ou organizou 27 livros, além de mais de 300 artigos. Sua obra mais traduzida e lida é *Guerras Justas e Injustas*, de 1977, enquanto seu texto filosófico fundamental é *Esferas da Justiça*, de 1983. Sobre si mesmo, diz: “como vivo nos Estados Unidos, onde não há nenhum movimento de esquerda nem um partido social-democrata, levo uma existência política bastante isolada [...] e a única maneira de sobreviver para um especialista em ciências políticas nos Estados Unidos, é ter uma porta de escape da atividade acadêmica graças à ação política” (WALZER, 2000d, p.47).

<sup>164</sup> McCarthy, 1971, p.7.

<sup>165</sup> Autores Contemporâneos, 2004, s/p.

<sup>166</sup> “Uma figura original”, em relação a sua posição no debate entre liberais e comunitários (GÓMEZ, 2007, p. 223); “um peixe fora d’água”, com referência a ser um filósofo político de esquerda residindo e militando nos Estados Unidos (OTCHET, 2000, p. 47); “combina uma perspectiva histórica com a ação de cidadão comprometido” (GRASA, 2001, p. IX); “junta experiência em militância política com reflexão, lucidez e habilidade” (MCCARTHY, 1971, p. 7); “escreve sobre questões explosivas de nossos dias com uma voz que é sempre calma e atenta” (Autores Contemporâneos, 2004, s/p), entre outros.

preocupado com definições essencialistas de nada (WALZER, 2005c). De qualquer maneira, se há um tema central em suas reflexões, esse é a filosofia política. Mas a “verdadeira filosofia”, aquela mais rigorosa, nunca manejou muito bem; o excesso de abstração não lhe fazia bem: “não demorei em impacientar-me com aquele prazer no prolongamento de casos hipotéticos, que iam se isolando cada vez mais do mundo em que todos vivemos” (WALZER, 2007d, p. 308). Possui uma visão *minimalista* da moral universal e com isso não apresenta uma ideia conclusiva, por exemplo, de *boa sociedade*, pois cada cultura tem suas necessidades e características próprias. As agitadas décadas de 1950 e 1960 formaram o caldo que moveu Walzer para o ativismo de esquerda, tendo, inclusive, sofrido perseguição da fobia anticomunista de McCarthy<sup>167</sup>. Logo após seu doutoramento teve, na guerra do Vietnã, sua mais importante influência, tanto de militante como teórico político. “E foi no decorrer de minhas atividades políticas que eu comecei a usar uma linguagem política que não estava bem clara a mim, que merecia alguma reflexão e articulação, uma articulação teórica e foi assim que eu comecei a pensar em mim como possivelmente um teórico político” (WALZER, 2008a, s/p).

Bem, se a teoria focada no real de nosso autor é o que proporciona as articulações que pretendo com uma filosofia conectada a partir da escola, o caráter tremendamente assistemático de seu pensamento dificulta a tarefa que me proponho a seguir de descrever os aspectos e áreas distintas da filosofia de Michael Walzer. Desnecessário dizer que não vou inventariar todos os interesses do autor<sup>168</sup>, mas aqueles que julgar pertinentes ao que preciso sustentar, e, dentre esses, um cuidado maior com as concepções de Estado e política, sociedade civil, tolerância, multiculturalismo, justiça distributiva, comunidade, crítica social (e o lugar do filósofo conectado), moralidade, e, como defendo no capítulo 13, a filosofia prática

---

<sup>167</sup> Entre 1950 e 1956, no período conhecido como *macartismo*, Joseph McCarthy (1908 – 1957), senador republicano dos Estados Unidos, promoveu uma perseguição sem precedentes àqueles que simpatizavam com o comunismo.

<sup>168</sup> Walzer tem-se ocupado proficuamente com dois ou três temas que interessam bem pouco ao meu texto: política internacional, conflitos armados e a política dos EUA. Não vou explorar esses temas na Tese (faço um ou outro esclarecimento pontual em notas, quando julgar necessário). Entretanto, terei que dizer algo sobre a *Teoria da Guerra Justa*. Esse é um assunto importante na obra walzeriana, mas minhas observações ficaram restritas aos aspectos morais e políticos mais amplos de seus textos e nada direi sobre o conflito deste ou daquele país. Apenas como registro, o penúltimo livro publicado de Walzer (na verdade organizado e introduzido por ele), trata exclusivamente da saída das tropas norte-americanas do Iraque, que Walzer gostaria que acontecesse, para que o povo desse país seguisse seu próprio caminho e os EUA ajudassem, se fosse o caso, “as pessoas que mais necessitam de proteção” (WALZER, 2009a, p. 9).

walzeriana entrelaçando esses pressupostos. Por fim, creio ter conseguido inventariar tudo (aliás, bem pouco) que Walzer abordou sobre educação. Começo com algumas observações da *Guerra Justa*.

#### 4.2 GUERRAS JUSTAS E INTERVENÇÕES HUMANITÁRIAS<sup>169</sup>

Antes de *Guerras Justas e Injustas* (1977) Walzer já havia se ocupado, algumas vezes, com o tema<sup>170</sup>. Na década de 1960, posicionava-se contra qualquer espécie de intervenção, seja política, seja militar, na Cuba de Fidel Castro. Para ele, a *guerra fria* que surgiu a partir da invasão de Cuba, constituía interesses políticos diversos que não resultavam em bem-estar tanto para os Estados Unidos, a antiga Rússia ou Cuba. Nesse sentido, defendia que seu país recuasse de dito embate ao qual empreendia milhões em armamentos, substituindo esses gastos na ajuda dos países mais pobres do globo.

Já nos séculos XVI e XVII os homens deram início à tentativa de “moralizar” a guerra<sup>171</sup>. Como a guerra era um aspecto da política, necessária à sustentação das civilizações, ao descrever as condições necessárias para uma guerra civil, dita teoria sugeria as condições nas quais seria legítimo resistir, inclusive, às ordens dos reis. A rebelião contra um tirano, portanto, poderia chamar-se *justa* desde que cumprisse três condições: ser verdadeiramente defensiva; travada a partir da ordem de uma autoridade legítima e desenvolver-se sem exageros como roubos, violações e assassinatos desnecessários. Até então, os escritores medievais não haviam reconhecido como justa uma guerra por motivos religiosos. Só se justificava se ela fosse empreendida para manter a vida, a propriedade e a ordem legal. Outra concepção, entretanto, tinham os reformadores da igreja no medievo. Para esses,

---

<sup>169</sup> A opção que escolhi na ordem de apresentação dos capítulos não tem a ver com cronologia do surgimento dos textos do autor e tampouco da relevância ou importância de sua produção. Entendi que deveria iniciar com aqueles conceitos que não interessam tanto aos objetivos que me propus e gradativamente avançar em direção aos conceitos mais relevantes para aquilo que preciso sustentar em minhas vinte proposições (a teoria da *Guerra Justa*, por exemplo, é um dos principais temas de Walzer, mas não tem tanta importância para a Tese).

<sup>170</sup> Conforme a resposta ao artigo “Cuba and Radicalism” (1961); “The Revolution of the Saints” (1965); “American Intervention and the Cold War” (1965); “Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship” (1970); “World War II: Why Was This War Different?” (1971); “Democracy and the Conscript” (1966); “War Revolution in Puritan Thought” (1964).

<sup>171</sup> Importa ressaltar que Walzer não criou o conceito de *guerra justa*. O que fez foi trazer a ideia para o campo da moral, até então restrita aos aspectos jurídicos do direito internacional.

tanto a política como a guerra eram empreendidos em nome de Deus, o que mais tarde firmou-se com a ideia de guerra em nome de Deus ou *guerra santa*, que segue nos dias atuais (WALZER, 1965a).

Esses foram os primórdios da ideia de *guerra justa*. Mas, na atualidade, o que autoriza o Estado a enviar os jovens à guerra? Ou, qual o critério “justo” que faz uma nação obrigar seus jovens a enfrentar o “inferno”?<sup>172</sup> O nacionalismo alienado faz com que as pessoas acreditem estar vivendo uma vida comum, quando não estão. A vida compartilhada não é para ser “pensada”; ela deve existir de fato. As pessoas são devedoras de reciprocidade por aquilo que receberam de ação e não por sentimentos, pois a ação é o fundamental nos compromissos morais. Portanto, quando se mandam jovens para a guerra, para morrer pelo Estado, faz-se uma afirmação – à revelia – sobre o caráter de suas vidas: que eles escolheram ser cidadãos do Estado. Ocorre que, muitas vezes, essa escolha não é feita, devido, justamente, ao fato de o Estado não lhes ter dado condições dignas de vida, ou seja, de cidadania. A bem da verdade, a transformação ocorrida nos últimos 150 anos na relação entre cidadão e Estado, quando o indivíduo tornou-se alheio à esfera política, com o Estado cada vez mais distante, faz com que jamais o Estado esteja novamente nas mãos dos cidadãos. Talvez, no mundo contemporâneo, a melhor expressão de consentimento de um cidadão (ou seja, conceder que o Estado tem legitimidade e, portanto, direitos sobre ele e ele obrigações para com o Estado) em uma democracia, seja a participação política do indivíduo depois de tornar-se eleitor. Mas isso é cidadania bastante rasa. Por isso antes de obrigar um jovem ao serviço militar, deveria ser-lhe perguntado se pretende tornar-se cidadão. Se responderem que não, deveriam ter o direito de evitar o recrutamento. Continuariam, como qualquer cidadão, com a obrigação de defender a sociedade da destruição, mas não o Estado em qualquer situação. Para Walzer, mesmo que a guerra possa ser justa, o recrutamento pode ser injusto. Isso pode parecer estranho, porém temos que ter em mente que a sociedade (comunidade) em que nascemos não é a mesma coisa que o Estado que nos governa. E, se já não bastasse, a imposição legal ao recrutamento ainda existe uma outra injustiça, aquela que é estabelecida entre os próprios jovens: os mais pobres vão primeiro (WALZER, 1977).

---

<sup>172</sup> A guerra é um “inferno” é a expressão utilizada por Carl Von Clausewitz em “Da guerra” e referida por Walzer em “Guerras Justas e Injustas”.

Para explicar essa tese, Walzer esclarece, primeiramente, a ideia de “objeção de consciência”. Temos todos “consciências” do mesmo tipo? Originalmente a consciência era como um “tribunal interior” de julgamento entre o indivíduo e Deus. A reforma protestante do século XVI tornou desnecessária essa separação. A consciência passa a ser algo exclusivo do indivíduo sem a interferência de Deus, ou do indivíduo com seu “próprio” Deus. Quem fizesse da consciência sua guia andava confiante e era respeitado pelos demais, além de não necessitar de companhia, de grupo, de comunidade. Nesse sentido, a consciência entrou no pensamento liberal como uma forma de individualismo. Esse novo sujeito, dito “consciencioso”, não se obrigava a boas ações, nem a obrigações legais, sabedorias do passado ou regras do Estado. Ele estava justificado pela “sinceridade” de sua busca interior e, ainda hoje, usamos o preceito da consciência para legitimar nossas decisões individuais. Mais tarde, surge a questão de morrer pelo Estado, e muitos homens “conscienciosos” – a maioria ligada ao protestantismo – simplesmente recusavam-se a servir por seu país (não que o Estado à época aceitasse a reivindicação de bom grado, mas via, de qualquer maneira, a decisão como um *status* religioso especial), ou porque anunciavam aversão ao ato de matar ou simplesmente sugeriam respeito a sua “voz interior”. Mas, na atualidade, a ideia recebe a alcunha de “objeção de consciência”, e constitui a tentativa de liberar a consciência de sua história religiosa. “Na verdade, os conservadores políticos contemporâneos estão defendendo os privilégios que foram obtidos, pela primeira vez, pelos radicais dos séculos XVII e XVIII” (ibidem, p. 111). O problema reside no fato de a consciência ser para Walzer um conhecimento moral indissociável de nosso convívio com outras pessoas e, nesse sentido, implica decisão muito além do simples interesse particular. A conclusão é que as recusas (seja ao simples alistamento ou ir à guerra) deveriam ser aceitas, desde que originadas de compromissos compartilhados. Considerando, entretanto, que os “meninos” são jovens demais para que se aplique o princípio ao “pé da letra”, Walzer acha que deveriam ser aceitos certos princípios pessoais – religiosos ou não – para não querer viajar ao “inferno”. “Rapazes recrutados para o serviço militar podem não ter tido nenhuma oportunidade anterior de declarar o que têm na consciência. Seu silêncio, porém, não pode ser interpretado como sinal de que nada têm a declarar” (ibidem, p. 122). O problema maior – e aonde Walzer quer chegar – é mesmo a distinção de classe social por ocasião do serviço militar obrigatório. É sabido que os jovens mais pobres, os jovens negros, acabam não só



servindo às Forças Armadas, mas indo à guerra numa quantidade muito maior do que os demais jovens das classes média e alta. Afinal, o serviço não é obrigatório a todos? Eis a questão do indivíduo “consciosos” em pleno século XXI. Existem diversos mecanismos – legítimos ou não, legais ou não – que permitem o não cumprimento do serviço militar. Ter acesso a esses mecanismos, dispor de tais informações, está tremendamente ligado a que os jovens (e seus familiares) tenham “consciência” de tais possibilidades. E é claro que não é preciso justificar o universo bem mais restrito de ditas informações que estão sujeitos os jovens da periferia<sup>173</sup>. Não deixa de ser essa realidade, portanto, um elemento a mais da dissensão entre os que podem mais e os que podem menos (ibidem, p. 123).

Essas reflexões iniciais culminaram, então, em sua obra mais acabada sobre a “justiça” dos conflitos: “Guerras Justas e Injustas”<sup>174</sup>. Segundo Walzer, sua geração, à época da guerra do Vietnã, fora ensinada que o discurso moral não tinha valor algum no mundo da ciência e até da ciência social. Dito discurso “expressava sentimentos, não percepções, e não havia razão para que a expressão de sentimentos fosse precisa. Ou melhor, qualquer precisão que fosse obtida tinha uma referência totalmente subjetiva: era o domínio do poeta e do crítico literário” (WALZER, 2003c, p. XXIV). Mas ele ainda crê nessa forma de argumentar e quer no texto deixar mais claro seus pontos de vista não apenas do Vietnã especificamente, mas de outros conflitos importantes. Seu argumento não trata de “leis positivas” e mesmo que expressões tais como “agressão”, “neutralidade”, “represália”, etc. tenham sido usadas por juristas, são e sempre foram, na verdade, termos do vocabulário moral que ele quer recuperar. Não, no entanto, a partir de seus pressupostos, ou seja, os princípios do mundo ético “por demais controverso”, mas da moral prática, afinal moramos na superestrutura (a casa e suas peças) e não na subestrutura (os alicerces da casa) (ibidem, p. XXX).

Desde sempre as pessoas disseram que falar de certo e do errado em termos de guerra é uma bobagem, pois estaria além ou aquém da apreciação moral. No

---

<sup>173</sup> Walzer também tratou do tema em “Democracy and the Conscript”(1966), onde lista alguns dos argumentos dos jovens de classe média a não servir, entre eles o fato do prejuízo que lhe causaria a “interrupção da carreira civil”. Aqui está outro motivo para o aumento do recrutamento dos mais pobres: “The poor have no very interesting civilian careers to look forward to” (WALZER, 1966a, p. 18).

<sup>174</sup> A partir daqui referida apenas como “Guerras”. Em entrevista ao jornal *Folha de São Paulo* sustenta que passados tantos anos de sua publicação, os princípios de uma *guerra justa* pouco mudaram (WALZER, 2003a).

entanto, os argumentos que defendem a guerra como sendo “assim mesmo” possuem, na verdade, justificativas ou desculpas que remetem a uma análise do discurso moral (tendo ou não validade). Quando os valores, por exemplo, estão sob ameaça ou quando há forte conflito de interesses, a moral é transformada naquelas discussões chamadas de “boa-fé”, o que esconde, na realidade, as manipulações verbais. Não podemos em ética dizer “qualquer coisa”, pois a conversa sobre temas morais tem um aspecto compulsório: uma coisa leva a outra. Se acusamos uma pessoa de traição, temos de contar uma história que justifique nossa assertiva, caso contrário, diz Walzer, não é um uso incorreto das palavras, é um caso de mentira. A moral, assim como a estratégia de guerra, é uma linguagem de justificação, e o filósofo precisa enfrentar o fato simples de que as normas, longe de serem definitivas, costumam ser violadas. Quando contamos uma história, uma história de conflito, por exemplo, existe uma moralidade implícita que faz com que todos nós consideremos compreensível tal relato. Walzer esclarece esse ponto: “não quero dizer que decisões específicas sejam necessariamente certas ou erradas. Só estou dizendo que existe uma forma de encarar o mundo de tal modo que a tomada de decisões faça sentido” (ibidem, p. 31). Walzer chama de “hipócritas” aqueles que entendem isso, mas agem de outro modo. A hipocrisia em tempos de guerra é comum, pois nesse contexto é muito importante *parecer* estar com a razão. Se o hipócrita parte de nossa compreensão moral, então o que deve ser feito é acolher sua confabulação para, em seguida, submetê-lo à prova do *realismo moral*<sup>175</sup>. O que a maioria de nós geralmente deseja, mesmo numa guerra, é agir moralmente, e pelo simples motivo de que temos ideia do que isso significa. De modo que o pressuposto mais amplo da moralidade para Walzer (e não só em relação à guerra, como veremos) é que atuamos dentro de uma realidade moral em que, de fato, algumas decisões são mais difíceis que outras; de que a linguagem é o espelho do mundo moral e nos leva a ele; e que nossa compreensão comum do certo e do errado não é tão estranha a ponto de não podermos compartilhar situações difíceis. E nosso autor fecha esse ponto como gosta, de maneira um pouco poética e um pouco irônica:

Talvez haja outros mundos para cujos habitantes os argumentos que vou apresentar pareçam incompreensíveis e estapafúrdios. Mas não é provável que pessoas desse tipo leiam este livro. E, se meus próprios leitores

---

<sup>175</sup> Walzer chama *realismo moral* todas as experiências a respeito das quais a linguagem moral é descritiva ou dentro das quais ela é necessariamente empregada (WALZER, 2003c, p. 23).

considerarem meus argumentos incompreensíveis e estapafúrdios, isso não se dará em razão da impossibilidade do discurso moral ou do significado inconstante das palavras que uso, mas em razão da minha própria incapacidade de captar e expor nossa moral comum (ibidem, p. 33).

A guerra, como as leis, possui seus princípios morais incompletos ou, inclusive, deturpados. Por isso ela deve ser submetida à crítica filosófica. Os soldados, no entanto, são tão “terrivelmente jovens” que geralmente não incorporaram qualquer noção de princípio moral. E isso é difícil mesmo. A essência da guerra não está, segundo Walzer, nas cenas de batalhas que vemos na televisão, está nos planejamentos e julgamentos externos. São essas estratégias elaboradas em boa segurança que têm de ser verificadas a fim de podermos justificar ou não um conflito<sup>176</sup>. Alguns (Walzer está pensando nos generais) podem achar que a batalha é travada num jogo de tabuleiro, mas enquanto houver pessoas reais envolvidas a análise moral será necessária. Isso não significa negar toda e qualquer possibilidade de uma nação entrar num conflito, afinal existem determinadas guerras em que a vitória é moralmente imperiosa e valores importantes estão em jogo, tais como independência política, liberdade, a vida humana. A isso Walzer chama de *guerra justa* que, lamentavelmente, quase sempre é excedida em seus limites e acaba indo muito além do necessário, ou dito de outra maneira: cumprida a urgência moral e política, a guerra continua pela expansão do poder, interesses econômicos e pelo ódio. São fartos os exemplos fornecidos daquelas guerras que foram necessárias ou justas e desnecessárias ou injustas, mas o caso típico que Walzer retoma tanto em *Guerras* como em outros textos é a luta travada contra a Alemanha nazista. Diz que, em geral, damos algum desconto para os erros na vida moral, mas isso também tem um limite e chega uma hora que

---

<sup>176</sup> Muitas críticas recebeu Walzer ao fato de tentar justificar uma ou outra guerra. Conforme, por exemplo, “Walzer’s Theory of Morality in International Relations” (DOPPELT, 1978); “Review of Michael Walzer’s *Just and Injust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*” (WASSERSTROM, 1978); “Bounded Morality: Justice and the State in World Politics” (BEITZ, 1979); “Just War and Human Rights” (LUBAN, 1980) e outros. Walzer busca responder algumas dessas críticas nos livros “Guerra, Política y Moral” (2001); “Reflexiones Sobre la Guerra” (2004); “Terrorismo y Guerra Justa” (2008), além de artigos diversos. Uma polêmica recente que se envolveu Walzer e vários intelectuais norte-americanos, diz respeito a sua posição sobre o ataque terrorista de 11 de setembro de 2001 aos Estados Unidos e de que “algo deveria ser feito”. Chegou a expressar que milita na esquerda, mas, após o ataque, tem divergido de alguns de seus companheiros que se opuseram à reação norte-americana (WALZER, 2007d). O fato gerou uma “guerra crítica” entre intelectuais estadunidenses e alemães cujos manifestos saíram, respectivamente, nos endereços eletrônicos <<http://www.americanvalves.org/html/wwff.html>>; <[http://www.americanvalves.org/html/german\\_statement.html](http://www.americanvalves.org/html/german_statement.html)>; <[http://www.americanvalves.org/html/is\\_the\\_use\\_of\\_force\\_ever\\_moral.html](http://www.americanvalves.org/html/is_the_use_of_force_ever_moral.html)>.

não mais é possível tolerar determinadas atrocidades. E o nazismo foi um momento em que apenas a crítica não iria resolver o que estava em curso. A intenção de Walzer em descrever com detalhes os eventos da Segunda Guerra, por exemplo, é justamente insistir na tese de que não acredita na ideia ou conceito de *guerra justa* pautada em pressupostos universais<sup>177</sup>: o que existe é essa ou *aquela* guerra justa ou injusta (ibidem, p. 410).

Soldados vão “ao inferno”, generais articulam as estratégias, mas a responsabilidade principal é sempre do Estado. Os não combatentes, os civis que nada têm a ver com as batalhas devem ser protegidos e não apenas os do próprio país, como também dos outros Estados. Também os cidadãos estrangeiros que estão fugindo ou sofrendo com um regime tirânico precisam do acolhimento de outros Estados para que possam, em seguida, empreender a luta de reconstruir um sistema político decente e democrático (WALZER, 2004c). Um país em guerra pode violar a soberania do agressor, mas seus soldados não podem desrespeitar a vida e a liberdade de civis inimigos<sup>178</sup>. Afirmar esse direito nada mais é para Walzer do que reconhecer o outro como semelhante, cuja individualidade tem tanto valor como qualquer ser humano. Se as autoridades do Estado agem contra esse princípio básico, devem ser responsabilizados, e uma teoria da justiça deveria indicar o caminho até os homens e às mulheres de quem podemos exigir uma explicação. Não pode, em opinião do autor, haver justiça na guerra se não houver homens e mulheres responsáveis em última instância.

A teoria da *guerra justa* ajuda a compreender a injustiça do terrorismo, um ato distinto da guerra convencional. O terrorismo é o assassinato indiscriminado de pessoas inocentes com o intuito de gerar medo generalizado. A severa crítica que Walzer faz a esse tipo de assassinato se assenta justamente na ideia da inocência, uma ideia que vem da teoria da *guerra justa*. Quem são os inocentes? Todos os não

---

<sup>177</sup> Algumas atrocidades exigem bem mais do que a “denúncia metafísica”, “e é necessário, com toda a devida cautela e humildade, delimitar padrões”, para que nossos debates sobre determinadas agressões não se tornem “intermináveis e interminavelmente desanimadores” (WALZER, 2003c, p. 506).

<sup>178</sup> Sobre violação em tempos de conflito e outros aspectos da guerra, Walzer faz uma análise diferenciada no que se refere à tradição judia. Para ele, nesse caso, deve-se recorrer à tradição bíblica dos diversos conflitos para que se possa equacionar os sérios problemas atuais como a tensão permanente entre Israel e Palestina (WALZER, 2006a). Sobre a atualidade desse conflito, aliás, Walzer concedeu uma esclarecedora entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, em que defende a presença da União Europeia e dos Estados Unidos no equacionamento das tensões (WALZER, 2005d).

combatentes, os homens e as mulheres civis que não estão implicados com o conflito, e não importa nem mesmo sua opção ideológica, ou seja, têm o direito de estar ao lado desse ou daquele grupo. O *status* dos civis é muito distinto do *status* dos soldados. Aqueles que pertencem à caserna fazem parte de um coletivo organizado, disciplinado, treinado e decidido. Já os civis perseguem objetivos muito diferentes; foram ensinados para desempenhar tarefas muito distintas, suas organizações profissionais são heterogênea, o sistema disciplinar quase nada tem a ver com as normas do quartel. O povo civil tem suas próprias casas, vivem com suas famílias, possuem partidos políticos diferentes, tem opiniões distintas das questões públicas e, principalmente, muitos são crianças (WALZER, 2008b). Portanto, numa guerra de exércitos os soldados compreendem (ou deveriam compreender) que o sentido mais profundo da imunidade dos civis está vinculado ao fato de que nenhuma das partes – civis de seu país ou do país inimigo – deve ser atingida. Mas os terroristas não enxergam dita imunidade<sup>179</sup>. Não lhes importa quem são os indivíduos nem a comunidade que atingem. Tornam-se, assim, diz Walzer, assassinos<sup>180</sup> e recorrem a todo tipo de estratégia, seja a matança coletiva do segmento da população que “não estão com eles”, a tortura, os desaparecimentos, etc. “Esta é a injustiça do terrorismo: o assassinato de inocente e a criação de um coletivo desprezado, de um grupo de homens e mulheres que se viu privado de direito à vida, ou, em seu caso, de direito a viver onde vivem. [...]. O que nos faz vulneráveis emana de quem somos não do que fazemos: identidade equivale à responsabilidade. Este é um vínculo ao qual estamos moralmente obrigados a opor-nos” (ibidem, p. 24-25).<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Um dos vários exemplos de terrorismo que Walzer descreve, foi o uso de armas nucleares contra o Japão pelos Estados Unidos em 1945: “tratou-se sem dúvida de ato de terrorismo. Matou-se homens e mulheres inocentes para difundir o medo em toda uma nação e forçar a rendição de seu governo” (WALZER, 2008b, p. 19).

<sup>180</sup> A ideia do terrorismo enquanto assassinato é retomada em “Excusing Terror – The Politics of Ideological Apology” (WALZER, 2001b) e “Demystifying Terrorism” (WALZER, 2005a).

<sup>181</sup> Se é verdade que após o ataque de 11 de setembro (2001) Walzer ampliou sua ocupação com o tema terrorismo, também é importante esclarecer que ele já se interessava pelo assunto antes do fatídico evento. Em “What’s Terrorism – And What Isn’t” (1986) tenta definir de forma clara o que pode ou não ser chamado de terrorismo, alertando que inclusive ações ditas “anti-terroristas” podem ser terroristas. No artigo “Terrorism: A Critique of Excuses” (1988), alerta que o terrorista, mesmo que considere sua opção a única correta, ela é feita, de qualquer maneira, por pessoa racional, e isso lhe obriga a defender e debater sua posição e tomada de ação. Já em “50 Years After Hiroshima” (1995), Walzer reafirma o erro do ataque nuclear e defende um pedido de desculpas oficial, mesmo que isso não resolva muito o que foi feito.

Queria, por fim, fazer alguma referência às “intervenções humanitárias”, um tema igualmente recorrente em Walzer. Atrocidades, genocídios, sempre existiram e continuam existindo entre os povos (principalmente dentro de um mesmo país). A diferença hoje é a ampla divulgação e repercussão devido aos meios de comunicação. Nesse sentido, a pergunta que se impõe na atualidade é qual nossa responsabilidade, que devemos fazer? A questão de *quando intervir* sempre foi um tema do Direito, baseada nos princípios da soberania e da integridade nacional e, nesse sentido, autorizada segundo uma lista de exceções. Mas a multiplicação (e publicização) dos casos de violência contra os direitos humanos<sup>182</sup> fazem com que se repensem essas exceções. Walzer quer saber as condições que se justificariam as intervenções. Em primeiro lugar o quadro deve ser extremo e, assim mesmo, esforços devem ser empreendidos para evitar o envio de tropas a outras nações, tais como a pressão diplomática, as sanções econômicas, o envio de inspetores. Mas, se o que está em curso é a “limpeza étnica”, o massacre de uma comunidade religiosa, o extermínio de opositores, então não parece possível esperar para que “as coisas melhorem”. A intervenção nesses casos é urgente, visto o sofrimento já ser demasiado grande e as pessoas em perigo não possuem capacidade nem forças para reagir. “As vítimas são débeis e vulneráveis; seus inimigos são cruéis; seus vizinhos se mostram indiferentes. O resto de nós observamos emocionados. Aí tem uma ocasião para a intervenção” (WALZER, 2007d, p. 239). Em qualquer situação, no entanto, temos que analisar quais são os custos da intervenção: para a população que desejamos resgatar, para os resgatadores e para todos os demais.

Parece que a crítica mais imediata à posição de Walzer seria a conhecida defesa à autodeterminação dos povos. Entretanto, se as forças internas de um Estado estiverem empenhadas em graves violações dos direitos humanos, então o recurso à autodeterminação não vai ajudar quem está sofrendo. Esse recurso é válido quando a comunidade é livre como um todo, mas não tem a mínima validade quando o que está em jogo é a sobrevivência dos cidadãos do país. Quando um governo age contra seu próprio povo com violência e massacres, devemos

---

<sup>182</sup> Não tenho condições no espaço de uma nota de listar as dezenas de artigos em que Walzer se ocupou especificamente dos casos de violações dos direitos (Somália, Bosnia, Ruanda, Timor Leste, Libéria, Serra Leoa, Kosovo, etc.). “Não é difícil encontrar exemplos. O que é embaraçoso é sua abundância. A lista de governos opressores, a lista de povos massacrados, é assustadoramente extensa” (WALZER, 2003c, p. 172). De qualquer maneira, no livro “Reflexiones Sobre la Guerra” (2004), trata de alguns desses conflitos mais recentes, além de seus artigos no periódico *Dissent*.

questionar se continua havendo uma comunidade política, a qual a ideia de autodeterminação se refere. Em qualquer caso, a chegada de ajuda estrangeira deve ficar restrita a livrar os homens e mulheres do excesso de violência e, se for o caso, o afastamento dos cargos daqueles que são responsáveis pelas violações. Apenas isso. Se a intervenção passa a querer influir nos rumos políticos da nação, ou mesmo jogar ao lado dos protestantes (por direitos civis, religiosos, etc.), ela ultrapassa a meta a que deveria se propor. O(s) Estado(s) interventor(es) não possui(em) qualquer prerrogativa em termos de política interna, e se fizer(em) tal reivindicação, a intervenção perde legitimidade e pode, justamente, ser chamada de ação “imperialista” (Walzer critica, nesse ponto, seu próprio país em algumas ações equivocadas e desastrosas; o Vietnã é o caso mais célebre). Estou insistindo nesse ponto com o intuito de mostrar que o tema das intervenções humanitárias é mais um entre a filosofia política de Walzer que por vezes causa estranheza e polêmica entre seus críticos. Os embaixadores do intervencionismo são duros com ele, os embaixadores da auto-determinação também. Por quê? Ora, não existe uma resposta única para todos os cenários. Quem pensa assim está filiado a um tipo de universalismo que pensa que ajuda, mas em realidade atrapalha. Por isso sua insistência nos *exemplos práticos*, afinal cada caso exige uma resposta diferente<sup>183</sup>. No caso de Walzer, suas respostas – aqui e alhures – estão alicerçadas em princípios humanos da dignidade, profundos e valiosos, difíceis de definir, mas necessários (WALZER, 2003c)<sup>184</sup>.

Sei bem que dada a amplitude da obra de Walzer referente às questões de guerra justa, intervenções humanitárias e conflitos, minha exposição ficou por demais resumida. Ao mesmo tempo, não tenho certeza se interessa à Tese a ampliação do assunto. Creio que não. Ainda preciso abordar dois temas de forma breve: o lugar da religião na obra de Walzer e o significado da expressão e/ou ideia “americano” para ele.

---

<sup>183</sup> Não resisti à antecipação: e cada escola também!

<sup>184</sup> Conforme também “The politics of Rescue” (1995), em que Walzer insiste que o ideal será sempre a não-intervenção; intervir somente quando “os céus estiverem caindo sobre as cabeças das pessoas”.

## 5 RELIGIÃO E PERTENCIMENTO

“Na Sombra de Deus” (2012), o último livro publicado por Walzer até aqui, mostra o autor de uma forma bem mais crítica e com uma voz nem tão “calma”<sup>185</sup> sobre a questão da religião em relação a seus escritos anteriores<sup>186</sup>.

Neste texto, ele examina as ideias sobre política, as compreensões dos governos e suas leis que estão expressas na Bíblia. O que os escritores que redigiram esse livro pensavam sobre a vida política? Que tipo de sociedade concebiam? Como podia ser usado o poder político? Quando era correto ir para a guerra? O que estava implícito ou explícito na compreensão da hierarquia? Quais eram as obrigações, os trabalhos, os deveres dos cidadãos comuns? Como é delineado o espaço político? Como o presente é compreendido, o passado utilizado e o futuro imaginado? Enfim, a principal questão para Walzer: o que podemos aprender desse livro, de seus escritores? (WALZER, 2012a).

Como inúmeros estudos foram feitos da Bíblia, por diversas linhas teóricas, Walzer começa esclarecendo aquelas que não são suas preocupações. Em primeiro lugar, diz que não busca saber o que “realmente” aconteceu nos séculos em que foi escrita a Bíblia. Talvez haja uma resposta correta sobre “o que aconteceu?”, mas não lhe importa a resposta. “Eu estou interessado somente naquilo que os escritores bíblicos pensavam que tinha acontecido e o que eles pensavam sobre o que eles pensavam. Eu estou interessado nas histórias que eles contavam e recontavam ou, talvez, imaginavam” (ibidem, p. X). Em segundo lugar, não tem como objetivo estabelecer uma ideia política para a atualidade partindo dos textos sagrados. Algo como sugerir que os escritores desses livros eram sociais-democratas, que anteciparam o liberalismo moderno, que acreditavam em direitos humanos ou qualquer outro tema que conecte com os interesses do próprio Walzer (“Eu não leio a Bíblia como se ela fosse um espelho para a minha vida”). Em terceiro lugar, diz que não pretende construir nenhum belo quadro dos relatos bíblicos e, tampouco,

---

<sup>185</sup> Em alusão à nota 166.

<sup>186</sup> A mudança de tom, de um Walzer historicista a um severo crítico da religião, é significativo após o evento terrorista de 11 de setembro de 2001.



uma narrativa apologética dos mesmos. A ocupação de fundo é analisar a política dos escritores bíblicos, tentando interpretá-los, é claro, mas não com uma interpretação forçada<sup>187</sup> como faziam os pregadores. Por último, Walzer esclarece que tampouco lhe interessa analisar a influência das ideias bíblicas no pensamento político ocidental<sup>188</sup>.

Mas, se o estudo bíblico em “Na Sombra de Deus” não pretende delinear o que realmente aconteceu – a partir da perspectiva política de Walzer -, não se consubstancia enquanto um texto apologético, não reivindica influência da política bíblica no presente e no nosso próprio pensamento político, então qual o propósito de Walzer? A Bíblia é, sobretudo, um livro religioso, uma narrativa das origens e desenvolvimento de uma nova religião radical, um monoteísmo forte. Esta nova religião é sustentada por pessoas as quais, como outras, possuem leis e líderes que experimentam enormes conflitos internos, guerras com outras nações, que enfrentam o descontentamento com a autoridade e a política, que escutam as críticas públicas da sociedade. Essas pessoas investem seu tempo no estudo dos textos sagrados, mas suas assertivas estão ancoradas na “sombra de um Deus onipotente”<sup>189</sup>. Disso deriva a existência de Estados que estão organizados tendo Deus como regra última, que tomam suas decisões, certos de que estão sob a “proteção divina” e que – no limite – consolidam o absolutismo religioso a tal ponto de crer na paz a partir da “guerra santa”<sup>190</sup>.

Mas, se a Bíblia é um livro religioso, também é, na opinião de Walzer, um livro político. Muito do que é descrito lá nos permite uma avaliação comparativa e, mais

---

<sup>187</sup> No original *overinterpretation* (conforme WALZER, 2012a, p.X).

<sup>188</sup> O estudo da história bíblica e seus usos em muitos países, ainda hoje, é realizado em outro livro de Walzer que abordo na sequência: “Exodo y Revolucion” (1986).

<sup>189</sup> Walzer, no mesmo livro, retoma a crítica àquelas populações que ficaram sujeitas à obediência cega à Deus (conforme cap. 12, “Politics in The Shadow”). O longo processo de separação entre Estado e religião nunca se deu de forma tranquila. Em “On the Role of Symbolism in Political Thought” (1967) relata a tentativa de filósofos ligados à igreja (nos séculos XVI e XVII) de conduzir uma “nova filosofia” que estivesse, entretanto, ancorada nas obrigações familiares e políticas.

<sup>190</sup> Não posso tratar do tema aqui. A *holy war* é um assunto recorrente em Walzer. Conforme, por exemplo, “The Idea of Holy War in Ancient Israel” (1992) em que descreve a origem da “guerra santa” ligada ao texto bíblico “Deuteronomio” e sua concepção de uma comunidade de parentesco (os filhos e filhas de Deus); “Exodus 32 and the Theory of Holy War: the history of a citation” (1968) um exame da referida citação bíblica e sua interpretação distinta por Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino e João Calvino sobre a ideia de “guerra santa”; além, é claro, de seus livros “Exodo y Revolucion” (1986); “The Revolution of The Saints” (1965); e parcialmente em “Reflexiones Sobre la Guerra” (2004).

que isso, o texto bíblico inclui códigos legais, regras para o bem-estar, ideias sobre justiça e obrigações, crítica social, concepção de boa sociedade, narrativas de exílio e expropriações (ibidem, p. XII). No entanto, não há uma teoria política na Bíblia. Teoria política é uma criação dos Gregos. No texto sagrado não vemos uma concepção clara de um campo político autônomo, não vemos pessoas chamadas *políticos* nem algo parecido com sistematização ou comparação de modelos políticos diferentes. Os escritores bíblicos estão ligados à política, mas transparecem muito desinteressados<sup>191</sup>. Existe, por assim dizer, uma forte tendência antipolítica nos textos que partem do pressuposto de que Deus é o rei supremo. A intuição de Walzer é que “antipolítica” é uma espécie de política, e os escritores desinteressados em política têm, não obstante, muito a dizer dela. Eles são muito interessados, por exemplo, em leis e justiça e isso para nós (e mesmo sem explicitar, também para eles) é essencialmente objeto da política. Investigar isso é possível, conclui Walzer, com uma leitura do texto bíblico não como obra de Deus, mas como obra de seus escritores<sup>192</sup>.

Outro aspecto do pensamento de Michael Walzer é o significado que tem para ele de “ser americano”. Não há, diz, um país chamado “América”. Ele e seus concidadãos vivem nos “Estados Unidos da América”, portanto é um erro apropriar-se do adjetivo “americano”. Canadenses, mexicanos, bolivianos também são “americanos” e eles tem seus próprios adjetivos, enquanto os cidadãos dos Estados Unidos não têm. Por outro lado, na análise do próprio nome do país, Walzer chama à atenção de que “unidos”, “união”, não define bem sua nação e nem mesmo o “Estado”, pois boa parte dos cidadãos dos Estados Unidos são antiestatistas. “Americano”, portanto, é um nome que não caracteriza quem vive lá, pois existem homens e mulheres de toda a parte do mundo residindo em seu país. É, nesse

---

<sup>191</sup> “Or, better, a few of the writers are interested, some are indifferent, and some are actively hostile” (WALZER, 2012a, p. XII).

<sup>192</sup> Walzer esclarece que não pode e nem pretende identificar quem são os autores ou editores deste ou daquele livro bíblico e que, portanto, trata as escrituras como se elas mesmas fossem “sujeitos”. Mas, apressa-se em esclarecer: “embora eu não seja um leitor pós-moderno” (WALZER, 2012a, p. XVII). A partir desse ponto, Walzer começa a detalhar as passagens bíblicas e sua correlação com a política, mas não vou discorrer sobre essas minúcias aqui. É preciso, entretanto, dizer que a história e a religião do povo judeu sempre interessaram Walzer como, por exemplo, “Zionism and Judaism” (2004); “Law, Politics, and Morality in Judaism” (2006) e “The Jewish Political Tradition – volume one Authority” (2000), esse último um denso volume de um conjunto de quatro livros, todos eles dedicados a análise dos textos bíblicos e sua influência junto ao povo judeu (o primeiro volume é organizado por Walzer e outros, e contém uma apresentação sua).

sentido, peculiarmente simples fazer-se americano, o adjetivo não fornece informação adicional acerca das origens, das histórias, das conexões ou culturas de quem designa. Como fica, pergunta Walzer, a lealdade política se o quadro é esse? Ao contrário do que geralmente é alardeado, os Estados Unidos, na opinião do autor, não é uma pátria e, nesse sentido, existe uma falácia, ou melhor, interesse político ao referir o “patriotismo” do povo estadunidense. O tipo de lealdade orgânica ou natural que existe, por exemplo, nas famílias não é uma característica da política dali. E quando os políticos da nação de Walzer recorrem à metáfora da família em sua apologia ao patriotismo, estão construindo um argumento que supõe responsabilidades mútuas e obrigações assistenciais. Mas esse é um argumento discutível, pois se pode ser um estadunidense patriota sem acreditar em responsabilidades mútuas, além do que é possível que a própria descrença seja uma espécie de patriotismo (WALZER, 1996g).

Se “terra natal” for compreendida como o lugar onde a “família nacional” habita, igualmente os Estados Unidos não deveriam ser alcunhados dessa maneira por aqueles que desejam/anseiam por pertencimento ou, pelo menos, não como em outros países. Os Estados Unidos é um país de imigrantes que, por mais agradecidos que possam ser por seu acolhimento, ainda lembram-se de seus antepassados, e seus filhos sabem – cada vez menos, é bem verdade – que suas raízes estão fincadas em noutro lugar. Esse passado distante dificulta que internalizem o país onde vivem como uma “nação”. Nos Estados Unidos, estar “em casa” é um assunto pessoal: as pessoas têm cidades natais, propriedade e tradições, e cada um desses aspectos pode ser infinitamente prazeroso, mas não podem dizer que pertencem a um “lugar comum”. Tampouco existe uma “pátria comum”, senão uma multiplicidade de pátrias. Os “americanos” não possuem uma essência que seja sua; buscam-na olhando para trás. O país, assim, é bem menos uma união de estados, como gostariam os apologistas do patriotismo, e bem mais a união de grupos étnicos, raciais e religiosos: uma união de origens desconexas. É esse contexto que torna Walzer um crítico do adjetivo “americano” que, para ele, não designa uma cidadania de nascimento ou nacionalidade, mas tem, em realidade, um sentido político ligado ao liberalismo: “americano” é a pretensão de que homens e mulheres sejam tolerantes, generosos, complacentes com a vida de todos e acolhedores das novas “multidões” (ibidem, p. 26).

Aceitar o diferente leva a imaginar o problema do pluralismo<sup>193</sup> e aqui Walzer igualmente é crítico em relação a seu país. Para ele não há propriamente um movimento de todos em relação a um ou mais objetivos, mas uma espécie de coexistência de objetivos distintos. Os Estados Unidos são como uma associação de cidadãos, mas eles não outorgam sua individualidade a essa associação, afinal nunca ocorreu que um grupo de pessoas chamadas “americanas” tenha chegado ao país juntas para formar uma sociedade política denominada “América”. As pessoas de todas as partes que chegaram no país tinham uma história comum e, portanto, uma identidade, uma marca de pertencimento, e elas eram livres para manter ou recusar suas tradições<sup>194</sup>. Mas a consequência da constituição dessa sociedade multiétnica não deixa de ser também, admite Walzer, positiva. A prática, o costume de admitir sempre novas e novas levas de imigrantes acabou transformando a tolerância<sup>195</sup> um valor importante naquela sociedade e o adjetivo “americano” – mesmo que equivocado, linguisticamente falando – tornou-se como uma espécie de “segundo nome”, junto com a procedência externa (o próprio Walzer, mesmo que seus pais já tenham nascido nos Estados Unidos, costuma se identificar como judeu-americano). Sendo assim, os homens e mulheres possuem em cada canto do país culturas distintas o suficiente para duvidarmos da “unidade americana”. Por outro lado, a cidadania, o respeito democrático, é algo que, talvez, seja uma marca comum entre os estadunidenses. E nesse processo histórico de constituição da identidade e apelo de pertencimento, muitos exageros ocorrem e ainda ocorrerão. Só para ficar com dois exemplos, Walzer cita as “febres patrióticas”, um “sintoma da patologia republicana”<sup>196</sup> e os “ressurgimentos étnicos” que buscam uma origem que talvez não mais existam. Enfim, “ser americano” é estar ciente, antes de tudo, de que o país está ainda em formação e aceitar o fato como uma característica

---

<sup>193</sup> Amplio a ideia de pluralismo no capítulo 7.

<sup>194</sup> Segundo Walzer, durante um longo período os “americanos britânicos” acreditava que portavam essa nova identidade cultural dos Estados Unidos, mas o grande incremento de imigrantes de nacionalidades diversas acabou pondo por terra essa esperança (WALZER, 1996g, p.29).

<sup>195</sup> Esclareço o conceito de tolerância e suas inter-relações com o multiculturalismo na obra de Walzer, adiante no capítulo 9.

<sup>196</sup> Walzer é sempre muito crítico com os Republicanos (partido) e não esconde seu apreço pelos Democratas. Na última eleição presidencial de seu país participou efetivamente da campanha do então candidato Barak Obama. Aliás, a presença da intelectualidade e de boa parte da imprensa temática ou alternativa (tais como os periódicos *Dissent*, *The New Republic*, e outros) na vida político-partidária do país é algo comum nos Estados Unidos.

distintiva. Chegar a ser uma “nação” (algo que talvez nem seja o destino natural do país, na opinião de Walzer), depende, também, que o país se abra mais para o mundo, estabelecendo relações menos hierárquicas e mais fraternas com outros países (WALZER, 2004f). Por paradoxal que possa parecer, a política dos Estados Unidos é, em si, pluralista e necessita para sobrevivência da democracia de certo tipo de incoerência, ou seja, imaginar um programa radical de “americanização” seria, de fato, “antiamericano”. “Ser um americano é saber disso, e estar mais ou menos contente com isso” (WALZER, 1996g, p. 49)<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> As críticas aos Estados Unidos apresentadas em “What It Means to be an American” que descrevi aqui, não significam que Walzer não reconheça as virtudes de seu país. O intelectual que é apenas crítico e não vê os valores de sua nação, nem que seja do seu próprio povo, talvez faça melhor militando em outro lugar. Em “On the American Left” (2007), por exemplo, refere-se aos seus concidadãos que adotam a expressão criada fora dos Estados Unidos, “imperialismo americano”, e que criticam toda e qualquer política interna ou externa de seu país. Na linha de sua filosofia política prática, diz que a tarefa do intelectual é falar, nesse caso, qual política é imperialista e qual não é. A ideia universal defendida por filósofos políticos de dentro e de fora do país de que “toda política é local” e nada temos que ver com as questões alheias (massacres, extermínios étnicos), está, na opinião de Walzer, tremendamente equivocada (conforme WALZER, 2003d ; WALZER, 2004b e WALZER, 2004e).

## 6 ENGAJAMENTO E PRÁTICA POLÍTICA

Quero ocupar-me aqui apenas com os aspectos mais práticos do cidadão Walzer referentes às suas opções sociais, lutas políticas, defesas de minorias<sup>198</sup>. Em relação ao seu posicionamento político, quem é Michael Walzer? Um socialista? Um liberal? Um social-democrata? Um homem de esquerda? Um socialista democrata? Um liberal de esquerda? Um comunitarista de esquerda? Um militante da nova esquerda? Sendo todas essas expressões inventariadas da obra do próprio Walzer, nosso filósofo não irá – ele mesmo – nos ajudar na resposta. Tampouco creio que ele concordaria com algo como um “carimbo”. De qualquer maneira, e mesmo “contra sua vontade”, farei algumas aproximações a respeito. Em primeiro lugar, parece inegável que o jovem Walzer, aquele de “Das Obrigações Políticas”, “Ação Política” e “Princípios Radicais”, era de esquerda e socialista. O flerte com o marxismo, entretanto, é anterior, inclusive, a “The Travail of the U.S. Communists” de 1956<sup>199</sup> (o mais antigo texto de meu inventário), e refere-se a seu ativismo juvenil, principalmente contra as guerras que se envolviam os Estados Unidos, mas, com registro biográfico apenas e nada bibliográfico<sup>200</sup>.

Encontramos uma pista importante em “Toward a Global Civil Society” (2003). Walzer está explanando sobre a importância da sociedade civil na promoção de algumas tarefas no mundo, e entre essas tarefas cita a solidariedade doméstica, a justiça social, a formação do Estado-nação e os intercâmbio internacionais. Essas questões *eram* lideradas, de uma forma mais ou menos coerente, pelos movimentos *socialistas*. Mas, hoje em dia, após o colapso do “estatismo” e das versões autoritárias do socialismo, essa coerência se perdeu. Mas, esse é o ponto que quero

---

<sup>198</sup> As concepções de Estado e política de forma mais ampla, investigo no próximo capítulo. Claro que a divisão tem apenas a pretensão de clareza, visto não serem dissociáveis no pensamento de Walzer sua concepção de Estado e sua prática política.

<sup>199</sup> Talvez, o primeiro artigo escrito por Walzer, ano que graduou-se em História, um texto, portanto, ou do recém formado ou do jovem acadêmico Michael Walzer. O artigo publicado em *Dissent* trata da resistência do periódico Russo “Daily Worker” e de seus seguidores em admitir as falhas do stalinismo (WALZER, 1956).

<sup>200</sup> É óbvio que, como outros politólogos, Walzer, ao longo de sua obra, reconhece a importância de Marx e nossa dívida com muitas de suas intuições.

destacar, existe, ainda, a possibilidade de se renovar e defender o *socialismo democrático* que nos Estados Unidos é “uma espécie de *liberalismo de esquerda*” [grifo meu] (WALZER, 2003f, p. 4). Em outro lugar, escreve sobre a “queda do muro” e as esperanças que se seguiram na *esquerda* de construir um novo *socialismo democrático*, com movimentos sociais fortes. Mas, infelizmente, o que se viu foi uma desconfiança enorme em qualquer opção à *esquerda*. Isso não tirou a esperança do nosso filósofo que sonha com a possibilidade de no futuro surgir um novo *socialismo* (WALZER, 2000d)<sup>201</sup>. Para tanto, é importante o incremento da cidadania através de um aumento na participação local e nas associações, nos partidos políticos e nos movimentos reivindicatórios; isso permitiria estender a vida pública e a responsabilidade cívica. “Por minha parte, tendo a pensar nessa expansão desde a perspectiva de uma versão *socialista*, em vez de fazê-lo sobre a base de uma noção liberal”, pois quando modificamos as prioridades do Estado com a atenção voltada para as instituições, práticas e relações sociais “o *liberalismo* se transforma finalmente em *socialismo democrático*” [grifo meu] (WALZER, 2001c, p. 166 e 113).

A dificuldade é que Walzer recorre, muitas vezes, à noção de “social-democracia” – e mesmo “liberalismo” – para falar de suas filiações. Em artigo recente, trabalha em cima da pergunta “Qual socialismo?” e logo de início esclarece que, atualmente, seria mais correto chamar o socialismo de social-democracia, e que ele teria três características principais: a) um regime democrático, pluripartidário, direito de oposição e formações políticas livres (associações, partidos, etc); b) o mercado deve estar sujeito à regulação do Estado e c) o Estado é responsável pelo bem-estar das pessoas. São desafios em que os homens e as mulheres de esquerda deveriam se engajar, sem, necessariamente, buscar por um “ideal” socialista. Ou seja, Walzer sugere que, ao invés de definirmos nosso socialismo, poderíamos começar analisando se os três princípios do socialismo elencados são efetivos. Propõe que os “simpáticos” ao socialismo trabalhem no fomento de uma democracia radical com descentralização das funções do governo e o empoderamento da sociedade civil, pelo pluralismo de um mercado rigorosamente regulado, organização da força de trabalho e, principalmente, um Estado de bem-estar que conduza a uma sociedade mais igualitária. Nesse ponto, Walzer diz que

---

<sup>201</sup> Adiante tentarei jogar alguma luz nas expressões aparentemente tão distintas, quiçá até contraditórias, do nosso filósofo. A título de exemplo em “The American School” diz que “igualitarismo genuíno só o socialista” (WALZER, 1959b, p. 234), e em “Terrorismo y Guerra Justa” que o “impulso rumo à igualdade é social-democrata” (WALZER, 2008d, p. 71).

essas são ambições socialistas e sociais-democratas. Avancemos para tentar entender esse “e”. O que distingue as pessoas de *esquerda* não é o fato de serem portadores de um catálogo de reivindicações, mas a história que contam sobre como essas demandas devem ser realizadas. Dito de outra forma: “o que é mais importante não é a realização final do objetivo *socialista*, mas o processo em que foram realizados” [grifo meu] (WALZER, 2010c, p. 39). Geralmente, estamos focados nessa “meta final” do socialismo, mas no que deveríamos nos concentrar são em nossos compromissos reais, o significado que tem cada luta na busca dessa meta. Na verdade, o que gostaríamos de ver não são cidadãos de um Estado socialista futuro, mas ativistas e militantes que lutam por isso. Nesse sentido, a pergunta “qual socialismo?” poderia ser melhor compreendida com essas duas questões: “socialismo em formação?” ou “socialismo no fim?”<sup>202</sup>. Walzer escolhe “socialismo em formação” partindo da crença de que a história da democracia social dá primazia ao processo político. “Socialismo em formação” depende do compromisso de seus ativistas e militantes com os valores da democracia e da igualdade. Vale lembrar que a tendência de uma hierarquia acrítica e autoritária estão presentes, também, nas organizações de esquerda. Se for o caso, continua Walzer, insurgências periódicas se farão necessárias para regular o movimento. “Insurgentes democráticos e igualitários, onde quer que eles estejam, são nossos companheiros. Eles são os criadores do socialismo em formação e seu trabalho nunca está concluído” (ibidem, p. 40). É claro que esses agentes nunca estão – ou não podem estar – dentro do aparelho de Estado, seu espaço político de atuação é “longe” do governo, é na sociedade civil. Se no início do artigo Walzer esclarece que social-democracia seria o nome atual mais apropriado ao socialismo, ao final do seu texto, um simples parêntese nos intriga. Ao reafirmar que tanto socialistas como social-democratas são membros da esquerda, que possuem lutas comuns e requerem mútua cooperação, diz que os social-democratas são os *liberais* nos Estados Unidos e, mais adiante, que todos – socialistas e social-democratas e liberais – estão engajados em lutas comuns. Lutas que se referem não só aos problemas sociais (pobreza, desigualdade, etc), mas às questões internas de concepção da esquerda. Para o nosso autor, os socialistas que aceitaram e se comprometeram com as reformulações necessárias, se denominam a si mesmos, hoje, de *sociais*

---

<sup>202</sup> *Socialism-in-the-making* e *socialism-at-the-end*.



*democratas* (WALZER, 2007b). Quero me posicionar sobre tudo isso, mas, antes, preciso, ainda, resumir outra expressão correlata, a “esquerda”.

Em primeiro lugar, não há polêmica aqui em se tratando de terminologia: Walzer nunca se referiu como de “direita” ou de “centro”. A esquerda, enquanto expressão da sensibilidade de se buscar mudanças por mais justiça e liberdade, esteve, durante muito tempo, acompanhada, exclusivamente, do marxismo. Para muitas pessoas de direita, apologistas da hierarquia e da religião, ser de esquerda era quase um pecado. Com a diminuição do prestígio do marxismo, a esquerda se tornou mais livre na busca do igualitarismo, ou melhor, deixou de existir apenas uma opção de esquerda. Walzer tenta uma classificação dessas esquerdas. Uma é a esquerda sectária, doutrinária que, segundo o autor, ainda persiste nos ambientes acadêmicos. Outra é a velha esquerda, ligada aos sindicatos. Existe uma esquerda de novos movimentos sociais, como o feminismo, o movimento negro<sup>203</sup>, ecologistas. Há a esquerda pós-moderna, uma mescla desordenada de coisas diferentes e incoerentes em relação às outras opções. E existe uma esquerda comunitária, ligada à filosofia comunitarista que está em alta na atualidade. Walzer toma partido por um tipo de esquerda democrática e pluralista com padrões comunitários, crítica ao mercado e fortalecedora da sociedade civil. É uma esquerda que, apesar de atordoada com a queda do muro e o desencanto que tentam apregoar os teóricos da pós-modernidade, busca seu espaço na agenda política do século XXI (WALZER, 1996b). Por outro lado, Walzer não pensa que os compromissos da esquerda têm variado muito. Ao menos três ideias permanecem: a) produzir homens e mulheres livres; b) desarticular os marcos tradicionais das hierarquias de subordinação e c) criar uma esfera de cooperação comum. “Liberdade, igualdade, solidariedade: ainda que a compreensão dessas três palavras variaram com os anos, o compromisso a seu favor permanece” (WALZER, 2001c, p. 115). O primeiro aspecto, a liberdade, consiste na capacidade de elegermos nossos projetos, nossas associações, nosso

---

<sup>203</sup> Como não tenho condições de ampliar o tema aqui, gostaria, tão somente, de referir que Walzer possui textos em que trata exclusivamente desses movimentos sociais, como, por exemplo, “A Cup of Coffee and a Seat” (1960), em que relata o boicote de jovens negros a uma rede de lanchonetes que se negava a atendê-los; “The Politics of the New Negro” (1960) mostra a luta de estudantes universitários negros com propostas diferentes, alguns tendo um enfrentamento da discriminação na forma de um embate ostensivo e outros optando pela “luta silenciosa”; “Shared Meanings in a Poly-Ethnic Democratic Setting” (1994), em que Walzer, na linha da sua filosofia prática, diz ser pouco produtiva a crítica genérica das minorias. Defende que o crítico social trate especificamente e detalhadamente *desta* luta feminista, *deste* movimento dos homossexuais, *deste* movimento negro.

trabalho, nossos amigos, nossos amores. O segundo aspecto, busca criar uma sociedade em que as pessoas sejam livres do domínio dos “elevados por nascimento”, dos ricos e dos poderosos<sup>204</sup>. O outro aspecto diz respeito à solidariedade. Esse é um assunto mais complicado, pois pode resultar perigoso se for resumido pelos sentimentos, que é um substituto emocional da cooperação, em vez de uma efetiva colaboração que se verifica todos os dias. Isso pode ser alcançado mediante o trabalho compartilhado em favor de uma causa, uma resposta às dificuldades, a compreensão da história comum, pela celebração de festas em comunidade.

Com essas observações ou, como diria Sócrates<sup>205</sup>, com esse “enxame” de definições do posicionamento político de Walzer, é possível afirmar algo? Uma aproximação, talvez. Relembremos, inicialmente, do texto walzeriano já discutido aqui, “A Crítica Comunitarista do Liberalismo”<sup>206</sup>. Nesse momento, Walzer assume que o liberalismo é o ambiente de toda sociedade democrática, e o comunitarismo é importante para corrigir seus defeitos e não para substituí-lo. Mas Walzer começa sua produção acadêmica bem antes do surgimento do comunitarismo. Nessa primeira etapa, como vimos, o autor é de esquerda e socialista. Entretanto, nos textos que aparecem após 1990 (ano de publicação do artigo citado), Walzer descreve-se partidário do socialismo, da social democracia e do liberalismo. Penso que a chave (ou uma delas) para desvendar o “enxame” é a necessidade do autor de esclarecer os leitores diversos, os internos e os externos. Para a Europa em geral (com exceção da Inglaterra e países congêneres) e para a América Latina, o termo *liberal* é bem menos compreendido do que *socialista*, no que se refere a uma posição à esquerda da política. Mas, para os Estados Unidos, Inglaterra e Canadá (e, talvez, Austrália), a expressão *liberal* define melhor dito posicionamento, e *socialista* – devido toda uma carga ideológica advinda da guerra-fria – pode carregar proximidade com os simpatizantes do fracassado regime do leste europeu. Social-

---

<sup>204</sup> Isto não significa, para Walzer, que devam ser iguais, pois esta igualdade simples é a “nefasta utopia” que sempre defendeu a velha esquerda. “Permitir que o socialismo fosse identificado com uma tirania dessa índole, constituiu um crime histórico que nos custou bastante caro” (WALZER, 2001c, p.119).

<sup>205</sup> O Sócrates platônico ao solicitar a Mênon que lhe diga o que é a virtude, este retorna com uma série de tipos de exemplos de virtude, mas não define a “virtude em si”, no que Sócrates retorque: “com a intenção de investigar uma e única virtude, eis que descubro um enxame pousado em ti” (PLATÃO, 2002, 72a).

<sup>206</sup> Conforme, atrás, página 46.

democracia (ou democracia social) deve ser entendido, assim creio, sob o aspecto mais político-partidário. Walzer não esconde sua preferência pelo Partido Democrata e contra o Partido Republicano (apesar de que seus últimos artigos não disfarçam uma certa decepção com o governo do presidente Obama<sup>207</sup>), e num país onde o bipartidarismo não existe oficialmente, mas é prática corrente, a oposição direita-esquerda torna-se inevitável. Nesse sentido, se todos são liberais, há que se marcar um tipo específico de liberal: social-democrata. Se tudo isso não bastasse, Walzer descreve a mudança de planos que ocorreu quando redigiu seu livro “Política e Paixão” (2005).

Há alguns anos, escrevi um ensaio intitulado ‘A crítica comunitarista do liberalismo’, no qual defendi a ideia de que o comunitarismo deve ser compreendido como um corretivo da teoria e da prática liberais [...]. Minha intenção original neste livro era dar corpo àquela correção e propor algumas maneiras pelas quais o liberalismo poderia abranger melhor um entendimento da política, da sociologia e da psicologia social. [...]. Esse é, ou era, meu plano. Porém, enquanto escrevia o livro, descobri-me cada vez mais absorvido em um outro conjunto de problemas, os quais têm mais a ver com a social-democracia que com o comunitarismo. Concentrando-me nas exclusões da teoria liberal [...], compreendi que seu efeito mais importante é o de tornar o esforço contra a desigualdade mais difícil do que deveria ser. Portanto, quero sustentar que, em relação a essa luta, o liberalismo, em suas versões convencionais contemporâneas, *é uma teoria insuficiente e uma prática política defeituosa* [grifo meu] (WALZER, 2005c, p. X-XI).

Pode ser uma questão de retórica, mas é possível que uma “prática política defeituosa” possa ser boa necessitando apenas algumas “correções”? A mim parece que o jovem-maduro-velho Walzer poderia ter sua trajetória política respectiva traduzida por esquerda – centro esquerda – esquerda. O que é inegável é o espaço que ocupa na obra de Walzer essa tentativa de definir seja o socialismo, seja a esquerda, e aí vai deixando o rastro de sua história neste debate. O periódico *Dissent* tem contado boa parte desta história, a começar por sua edição especial

---

<sup>207</sup> Conforme, por exemplo, “There Is No Simple Formula Here” (2009) onde Walzer critica uma retórica exagerada do Presidente Obama por ocasião do recebimento do Prêmio Nobel da Paz; “Obama’s First Year: It Could Have Been Worse” (2010) sobre o equívoco do democrata de trazer para seu governo pessoas bem pouco comprometidas com as causas da esquerda; em “Missing the Movement” (2010) diz que o *pêndulo*, ao contrário do que se esperava, não foi para a esquerda com o governo Obama, e que é necessário um grande movimento das massas para que as mudanças se efetivem; “The Case Against Our Attack on Libya” (2011) é sobre os vários erros do governo em relação à intervenção armada na Líbia; o correto seria a intervenção humanitária que ajudaria aqueles que mais sofreram com a ditadura naquele país.

comemorativa aos cinquenta anos da revista<sup>208</sup>. Durante todo esse período, o que talvez seja possível afirmar é que Walzer reelabora alguns conceitos descritos em artigos mais antigos, mas parece que a opção de uma filosofia focada na realidade e voltada àqueles que mais precisam, permanece.

---

<sup>208</sup> “50 Years of Dissent” (2004). O livro retoma alguns artigos fundamentais, organizados por períodos. “Scenarios for Possible Lefts” (1992) historiza a esquerda e propõe sua própria versão de “esquerda democrática e pluralista”; “Socialism and The Gift Relationship” (1982) é a problematização do lugar da esquerda nas ações de filantropia e sua relação com o estado de bem-estar; “All God’s Children Got Values” (2005) refere que a partir dos princípios da esquerda, a política de governo (à época, Georg Bush) deve ser constantemente criticada; “Dissent at Thirty” (1984) onde no trigésimo aniversário do magazine, reafirma sua opção à esquerda; “What Keeps us Going” (2011) é a apresentação do periódico em que Walzer justifica a opção pela esquerda e diz porque ele e seus companheiros ainda continuam lutando; “Americam Jews and Israel” (2011), descreve sobre os primeiros “esquerdistas” de *Dissent* e sua vívida defesa do Estado Judeu, “mas muita coisa mudou de lá para cá”, de qualquer maneira, em sua resposta a “Israel: The Great Disconnect – responds” (2012) esclarece que a esquerda tem criticado demasiado a Israel, e esquece de outras realidades mais graves, tais como o capitalismo chinês e as intolerâncias da Finlândia e Noruega; “Symposium 1968” (2008), é sobre a militância de Walzer e seus companheiros de esquerda contrários à guerra do Vietnã, onde a esquerda saiu fortalecida, apesar de ainda hoje não ter conseguido a “vitória final”: um estado de bem-estar com uma política justa. Aqueles que têm contribuído com a discussão política nesse espaço, e seus próprios leitores, consideram-no um dos raros magazines do país a oferecer uma visão socialista do mundo.

## 7 ESTADO, POLÍTICA E PLURALISMO

Se Walzer recorre à Bíblia para tentar esclarecer que seus escritores tinham ambições políticas<sup>209</sup>, investiga igualmente seus seguidores, pregadores, profetas, para sustentar que neles reside a fundação do radicalismo na política. Enquanto a tradição política que vai de Maquiavel a Rousseau esteve interessada na sociedade a partir da ordem estabelecida, Walzer mira aqueles grupos humanos à margem do poder que pretendiam destruir a ordem estabelecida e recriá-la sob outros princípios. Os calvinistas<sup>210</sup> foram os primeiros a mudar a ênfase política de então, para, logo em seguida, construir a justificação teológica para sua ação. Os cidadãos descontentes com o rei passam a unir-se aos calvinistas que recebem o título de “santos”. Surge uma nova integração de homens privados e uma nova ordem política baseada no trabalho, ou seja, a política converte-se em trabalho. Os “santos” tiveram que lutar para serem respeitados, e tanto na política como na religião foram homens de oposição e sua principal tarefa era destruir a ordem vigente. Não davam importância aos antigos laços familiares ou de vizinhança, pois buscavam aliados (“irmãos”) longe de seus locais de origem (WALZER, 1965a).

O surgimento da política radical exigia uma modificação na ideia paternalista até então encabeçada pelo Papa e pelo Monarca (o “pai” de todos), bem como a ruptura da família tradicional e suas imagens idealizadas levada a cabo pelo “santo” calvinista. O “santo” surge da reforma religiosa que acabou com a igreja corporativa e, com isso, deixou em liberdade um grupo de homens pregadores individuais e “acadêmicos vagabundos”. Esses novos intelectuais, frequentemente expurgados de sua terra, alimentaram não só seu fervor como seu ressentimento e organizaram a oposição. A política radical, criação do santo, através de um difícil percurso de invenção e experimentação, teve caráter sistemático e alicerçado no próprio caráter do “santo”, em seu esforço de homem comum. O que fazia as pessoas unirem-se

---

<sup>209</sup> Conforme capítulo 5 da Tese.

<sup>210</sup> João Calvino (1509-1564) fundou uma teocracia em Genebra, apoiado pela teologia dos *Institutos de Religião Cristã*, que inspirou o protestantismo. O calvinismo expressava a soberania de Deus, mas também o rigor na vida civil, sempre administrada e vigiada.

aos santos? Quais eram seus interesses? Como foi possível às pessoas abandonarem antigos costumes? São algumas das curiosidades de Walzer.

Para Calvino, a luta por uma nova comunidade humana em substituição ao Éden perdido se converteu em um assunto de atividade política concreta. O Estado, em sua concepção, era uma ordem inteiramente distinta da família: não que fosse superior, era diferente. Não requeria uma mudança nas relações familiares. Calvino eliminou a ênfase que era dada aos aspectos naturais e afetivos da paternidade e converteu-os em um padrão autoritário: o pai se converteu no representante de Deus e no magistrado cristão da família. Os princípios para se alcançar tais práticas eram baseados na ordem, organização, disciplina, dever. O “santo” buscava explorar a piedade visando a uma política que mantivesse sua autoridade<sup>211</sup>. É interessante, entretanto, que, em sua formação, não interessava ao “santo” acabar com o reinado, pois caso isso ocorresse, as pessoas livres do rei passariam a gerir seus próprios povoados, o que os levaria a questionar a necessidade de luta, de enfrentamento. Além do que, o “santo” tinha um *status* diferente do homem político de então: nem o funcionário feudal possuidor de privilégios da monarquia, nem um assassino.

O santo, ao contrário, era um revolucionário: um homem privado na antiga ordem e segundo as antigas convenções, que reclamava um status público sobre a base de uma nova lei. Não se oporia ao rei, senão que o derrotaria; não assassinaria o rei, o levaria a juízo. Sua atividade era sistemática e organizada (ibidem, p. 110).

O calvinista, em seu discurso, apresentava-se como eleito de Deus, e dizia de sua total lealdade à divindade e à comunidade do futuro onde os homens viveriam em co-fraternidade na “colina do senhor”. Em realidade, entretanto, o que tinha em mente era a guerra e não a fraternidade; a ordem militar e a disciplina ideológica e não o amor cristão. O “santo” descobriu na guerra uma nova forma de fazer política. A guerra permanente entre santos e mundanos deixou de lado a legalidade e a ordem; deixou de ser o evento momentâneo e pontual de dissolver um tirano do poder. Surge a atividade religiosa por meios militares, e a revolução, portanto, foi em

---

<sup>211</sup> Não vou descrever a disciplina dos calvinistas com o rigor de Walzer, que diferencia as particularidades dos segmentos distintos dos calvinistas, como os *hugonotes* e os *exilados marianos*. Minha abordagem trata a política do “santo” de forma alargada como “calvinista”. Sobre os exilados marianos, aliás, Walzer já tinha, anteriormente, tratado no artigo “The Case of The Marian Exiles” (1963), em que analisou esse grupo de intelectuais formado por cerca de oitocentas pessoas que saíram da Inglaterra e se dirigiram à França de Calvino, e que não possuíam uma ideologia muito clara.

suas origens simplesmente uma forma dessa guerra; o que transformou os homens em revolucionários foi a firme crença de que conheciam os desígnios de Deus. E entre esses desígnios, estava o novo conceito de família. A comunidade é uma grande família e o rei o pai de todos. Assim, as pessoas deviam obediência não só à autoridade do soberano, mas ao “eterno carinho” do “pai”. O “santo” inverteu essa lógica e disse que na família o pai tinha o mesmo poder que o rei: mesmo que em casa estivesse errado, jamais poderia ser questionado pela esposa e filhos. Essa unidade começa a ser abalada por uma figura que surge no período: o “santo” independente, o “santo” exilado, o “vagabundo”. Constituíam-se naqueles que decidiam pregar sozinhos, submeter-se ao autoflagelo e liberar-se de suas obrigações familiares e de seu vínculo com o lugar. Mas, se essa foi a origem dos primeiros calvinistas e do próprio Calvino, com o tempo passaram a incomodar-se com essa situação que atinge o homem comum e criaram uma nova ordem de pessoas desgarradas (ibidem, p. 212).

É quando os “santos” começam a sentir um grande mal-estar pelo estado de desordem que surge ao seu redor. Sonhavam em construir uma sociedade onde a ordem prevalecesse e o pecado não existisse; pretendiam controlar a maldade humana. Querendo retomar esse sonho, criam uma nova disciplina, em que o sistema congregacional<sup>212</sup> ocupa um lugar central. As “unidades congregacionais” eram as “associações voluntárias”<sup>213</sup> dos santos. Alguns, diz Walzer, chamaram essa nova organização de “comunidade”, para acentuar sua natureza essencialmente política. Basicamente, as “unidades congregacionais” constituíam uma espécie de escola do tipo internato onde os “irmãos de crença” recebiam o “fortalecimento de sua fé”, um ofício para se sustentar e a formação condizente com um “trabalhador disciplinado e metódico”. Objetivava, também, o controle social em que os anciãos eram uma espécie de “policia moral”. Mas, ao contrário da igreja antiga, essa comunidade não era aberta a todos, mas tão somente aos “piedosos, sóbrios, disciplinados”. Nesse sentido, se os próprios vizinhos ou parentes não se enquadrassem nessas características, seriam proibidos de fazer parte da comunidade.

---

<sup>212</sup> Junto com a “vocaçãõ” e a “teoria da magistratura” (conforme WALZER, 1965a, p. 209-210).

<sup>213</sup> As “associações voluntárias” e – principalmente as “involuntárias” – é um tema importante na filosofia de Walzer, que trata adiante na página 180 e seguintes.

A tentativa de Walzer é mostrar que toda forma de política radical só encontra terreno propício ao seu florescimento, quando a ordem atual está em declínio e sua identidade um problema em si mesma. E, em pleno séculos XVI e XVII, era impossível que surgisse uma forma nova de política – transgressora e radical – se não tivesse o apoio moral da religião. A disciplina e a abnegação dos “santos” calvinistas era o que faltava ao aparecimento dessa nova ordem política<sup>214</sup>. Esses homens acabaram passando à história como revolucionários que destruíram a ordem e mataram o rei, mas Walzer revê essa interpretação ao dizer que o “santo” agiu fundamentalmente contra a desordem, contra o aumento de “vagabundos” nas ruas. Isso é mais forte que sua briga com a igreja secular. Walzer sugere que baseado na história do calvinismo é possível vislumbrarmos os traços fundamentais do surgimento de outros movimentos de ruptura com a ordem, com o surgimento de políticas radicais.

Para Walzer a primeira forma que temos notícia de uma política revolucionária é a história do Êxodo<sup>215</sup>. O livro aborda a ideia de libertação do sofrimento e opressão, e a revolução que se empregou para a felicidade e liberdade de um povo. Walzer interessa-se pela origem da ideia de libertação que ocorre, principalmente no Êxodo, mas também em Números, Gênesis e Deuteronômio, todos textos do Antigo Testamento da Bíblia. São livros que tiveram uma importância crucial para várias gerações de políticos radicais, e, na mesma linha de “A Revolução dos Santos”, deixa bem claro que não pretende “menosprezar o sagrado senão, meramente, explorar o secular: meu tema não é o que fez Deus senão o que fizeram os homens e mulheres, primeiro com o texto bíblico e logo no mundo, com esse texto nas mãos” (WALZER, 1986a, p. 5).

O Êxodo não é uma teoria da revolução, é uma história que se transformou em parte da cultura do ocidente, e onde acontecimentos políticos se situam no marco de sua narração. É uma história que foi contada com uma meta, um objetivo,

---

<sup>214</sup> Walzer já havia esboçado a ideia do santo puritano e sua ligação com o surgimento da política radical em “Putitanism as a Revolutionary Ideology” (1963), porém acentuando mais a versão da atuação do santo no puritanismo da Inglaterra no período que vai do final do século XVI e início do século XVII.

<sup>215</sup> O livro bíblico narra a história do “povo de Deus”, os hebreus, que seriam massacrados pelo rei do Egito. Deus, então, chama Moisés para conduzi-los para a “terra prometida”, Israel: no relato consta o ensinamento dos dez mandamentos, as provações do povo no deserto antes de chegar ao seu destino e os milagres operados por Deus pela mão de Moisés (o relato tem continuidade em três outros livros: “Gênesis”, “Números” e “Deuteronômio”, os textos que são analisados por Walzer) (BÍBLIA, 1980).



que é ensinar a importância da marcha e da disciplina que são necessárias ao êxito. No Êxodo a diferença entre o sofrimento no Egito e a vida passada no deserto, é que na primeira a escravidão é estabelecida pela coerção, enquanto na segunda as provações se formam e se sustentam por meio do *pacto*. O pacto é a invenção política do livro do Êxodo e uma teoria da libertação<sup>216</sup>. Mais que qualquer outra interpretação, é um explícito convite à ação. Mas o pacto no Êxodo não é desinteressado. Quando os hebreus decidiram continuar a marcha, só fizeram-na devido à promessa da “terra prometida”. Mas, o que é isso, a “terra prometida”? Onde ela está? A promessa é cumprida? Ela contém as maravilhas anunciadas? Dentro da tradição judaica e cristã, a leitura “alegórica” (um mito a ser seguido) acabou prevalecendo ao invés da análise e diferenciação histórica. Na perspectiva histórica, o Êxodo traz a ideia da redenção enquanto chegada na “terra prometida”, ou seja, um lugar físico concreto. Já a ideia abstrata de “paraíso” é nova, uma reinterpretação do texto bíblico. O “céu” substituiu a “terra prometida” e, junto com isso, vem a criação do apocalipse (o fim dos dias) e a chegada do “Salvador”. Na opinião de Walzer, resgatar a origem histórica do Êxodo, enquanto busca de um lugar melhor aqui na terra, é importante para que mova as pessoas à luta. Muitos líderes religiosos utilizaram-se dessa leitura como forma de assegurar a autoridade, como, por exemplo, os rabinos nas pequenas e autônomas comunidades. O relato que era transmitido às pessoas proporcionava uma alternativa ao apocalipse. Uma narração na qual era possível pensar sobre a opressão e libertação em termos deste mundo. Sugeriu que pode existir “um grande dia sem que seja o último dia” (ibidem, p. 180).

Desde finais da Idade Média, existiu um tipo de pensamento para caracterizar a mudança política. Ela possui uma história composta de opressão, libertação, contrato social, luta política e nova sociedade. Esse processo é o que, ainda hoje, chamamos de *revolucionário*. A história dos processos revolucionários contada a partir do Êxodo, continua Walzer, não ocorre em todo o mundo, mas é constitutivo do ocidente e, particularmente, aos judeus e cristãos. A versão original é a saída do Egito e o êxodo para Israel. O livro bíblico marcou profundamente a cultura política contemporânea. Continuamos lutando contra a opressão e desejando a libertação. O

---

<sup>216</sup> Para Walzer, a América Latina foi quem no mundo fez o melhor uso da teoria da libertação que aparece no Êxodo, por intermédio dos teólogos da libertação que “defendem a carnalidade da promessa, e buscam um reino nesse mundo” (WALZER, 1986a, p. 170-171).

Êxodo sobreviveu à secularização da política e seu uso hoje serve tanto aos que são mais conservadores ou menos. Walzer dá duas versões de leitura do texto. A primeira, que ele chama “sionismo do Êxodo”, propõe o abandono do messianismo, da salvação e do “fim dos dias”. É mais ligada à esquerda, pois está mais comprometida com a versão secular e socialista do livro. A outra é o “sionismo messiânico”, uma criação da direita. Deseja uma grande transformação, uma mudança total. Outra versão de extrema-direita (ligada ao fundamentalismo religioso) intenta “forçar o fim”. Usam todos os meios para destruir a si e aos outros. Não conhecem moralidade nem prudência. A finalidade é dar fim ao tempo<sup>217</sup> (ibidem, p. 192).

A libertação não é um movimento que vai da queda de uma nação ao reino messiânico, mas que vai da escravidão, exploração e alienação no Egito até uma terra onde o povo possa viver com dignidade. A opressão e a libertação ainda seguem conosco “sob a forma de poderosas recordações” que moldam nossas percepções do mundo político. A esperança continua aberta. As coisas não são como deveriam ser, e este é um pensamento que – por mais distintas que sejam suas elaborações – continua sendo central na reflexão ocidental e a meta central, segundo Walzer, da esquerda. O ensinamento do Êxodo segue mais atual do que nunca para todos os homens e mulheres, especialmente os que mais sofrem:

[...] primeiro, que viva onde se viva, provavelmente seja um Egito; segundo, que há um lugar melhor, um mundo mais atrativo, uma terra prometida; e o terceiro, que o caminho para essa terra é através do deserto. Não existe maneira de chegarmos lá se não for nos unindo e marchando (ibidem, p. 206).

Se o relato bíblico é importante para Walzer na sustentação da prática política militante, outro tipo de relato – bem pouco conhecido e referido na obra do autor – também serve a esse propósito: a literatura. Aqueles que se dedicam ao estudo da política deveriam, na opinião de Walzer, observar com mais atenção as histórias da literatura, em que muitos textos possuem vívidos relatos de política cotidiana. Muitas vezes, as teorias políticas levam em conta estudos em escala global com abordagens do sistema social e político, mas esquecem de pensar sobre a vida

<sup>217</sup> Na linha de sua ideia da “injustiça” do terrorismo, Walzer critica asperamente aqueles que procuram o terror, que provocam os “últimos dias”, que têm como política “que o pior é o melhor”, que têm enorme disposição para pecar e a cometer qualquer crime em nome do fim (WALZER, 1986a, p. 200).

individual e o impacto do sistema político sobre elas. Nesse sentido, podemos notar que toda novela política possui uma teoria sobre o significado da vida política para os indivíduos do sistema social. A partir desses pressupostos, Walzer comenta 58 fragmentos de obras literárias que vão de Sófocles a Shakespeare, de Brecht a Jorge Amado (!) em seu livro “The Political Imagination in Literature (1969)”<sup>218</sup>. Farei referência a três textos, a começar pelo brasileiro. Walzer elege um fragmento de “Terras do Sem Fim”<sup>219</sup> de Jorge Amado. Diz que o autor mostra como o sistema político pode violar a vida das pessoas de várias formas, representadas aqui por instâncias de exploração e opressão. Jorge Amado, na opinião de Walzer, aguça nossa indignação ao desenhar o sentimento de desesperança que transcorre no longo prazo. A passagem selecionada tem a intenção de mostrar um retrato importante da realidade política, ou seja, que as atitudes imaginadas podem ser comparadas com circunstâncias próprias. Outro texto é “Paraíso Perdido”<sup>220</sup> do poeta Inglês John Milton. O mito é recorrente na história da humanidade, e parte da ideia de que existe um estado de natureza do homem que é pré-político, algo que, para Walzer, também verificamos nas próprias teorias políticas. As imagens míticas não variam muito: uma ilha do meio do oceano, uma floresta primitiva, etc. Como o paraíso está sempre “perdido”, ele pode ser descrito de qualquer maneira pelos homens. Existe também um outro tipo de mito oposto à visão ideal, é o anti-Éden, o Hades, o inferno. A ênfase aqui é no egoísmo, na agressão e na guerra. De qualquer maneira, ambos – Éden e anti-Éden – tem conexão forte com aquelas realidades sociais e políticas onde é transmitido ao povo (muitas vezes de forma explícita) que lutar não é do agrado de Deus, afinal os céus e os infernos sabem, perfeitamente bem, o que dispor para cada homem e para cada mulher aqui na terra. O último fragmento é o segundo episódio da “Antígona”<sup>221</sup> de Sófocles. Muitos

---

<sup>218</sup> O livro é co-organizado por Philip Green.

<sup>219</sup> O fragmento relata a história de três irmãs: Maria, Lúcia e Violeta. Todas pobres, sendo que Lúcia e Violeta foram levadas para ter “boa vida” pelo patrão e pelo feitor. Não foram felizes. A mais nova, Maria, nenhum patrão quis, casou com Pedro, empregado na fazenda, tinha cama sem luxo, mas foi feliz. Mas Pedro morreu cedo e o que restou foi a dor para todas elas que Jorge Amado conclui assim: “Era uma vez três irmãs numa casa de putas pobres. Unidas no sofrimento, unidas no desespero, Maria, Lúcia, Violeta, unidas no seu destino” (AMADO, 1996).

<sup>220</sup> John Milton faz uma descrição poética do paraíso bíblico, um lugar onde não há dor nem tristeza, formado por “deleitosas ruas”, “árvores floridas”, “bálsamos cheirosos” (MILTON, 2002).

<sup>221</sup> A tragédia do século V a.C. descreve Antígona desafiando o rei Creonte com a finalidade de dar sepultura digna a seu irmão. O rei alega a lei (a justiça) para não sepultar aquele que enfrentou-o

definem a justiça como aquilo que os homens têm por direito ou justo, mas, pergunta Walzer – o que é, afinal, justiça? A literatura provoca as pessoas a pensar para além do rigor daquilo que pretensamente seja certo ou errado, justo ou injusto. Dito de outra forma, a ficção nos coloca diante dos diversos significados do justo e nos instiga a refletir porque fazemos as escolhas que fazemos. O dilema da tragédia de Sófocles opõe exatamente interesses distintos que levam os protagonistas a defenderem suas posições e seus interesses: pagar a dívida com o rei ou pagar a dívida com Deus (WALZER, 1969).

O relato bíblico e a literatura estão conectados com o pano de fundo da política walzeriana, que é sua defesa de ação militante a partir de casos reais ou que estimulem e inspirem o real. Walzer ainda hoje defende as ações políticas concretas, ações que transcendam a teoria política. Mas é no início de sua produção acadêmica que vemos a apologia da prática política de forma mais intensa. “Political Action” escrito em 1971, pode ser descrito como um guia para participação política, permeado de idealismo e estratégia. O próprio Walzer admite-o ao apresentar o livro como um “trabalho de um ativista amador” ao invés de um cientista político (WALZER, 1971a). Juntou as histórias e os debates cotidianos que ocorrem nos movimentos sociais e nos “locais de cidadania”. Essas conversações são fundamentais ao objetivo a que se propõe, visto que a cidadania política não é uma ocupação de líderes solitários ou teóricos isolados. Só nos tornamos políticos quando agimos para o público e não para nós mesmos, por motivos privados, e quando imaginamos os efeitos para outras pessoas de nossa ação. Já os “profissionais da política” buscam os cidadãos como seu suporte, mas, geralmente, não estão comprometidos com eles. Os políticos podem ser importantes para a luta, mas o começo da cooperação, a busca pelo fim das injustiças, começa sem os políticos. Começa quando os homens e as mulheres encontram-se, argumentam sobre estratégias e planejam uma nova organização<sup>222</sup>. A efetivação dessas estratégias precisa, na denominação de Walzer, do “amor social”<sup>223</sup>, mas não no sentido romântico. O “amor social” tem a ver com camaradagem, solidariedade, etc.

---

em batalha, ao que Antígona rebate reivindicando o direito maior, a vontade de Zeus de proteger todos seus filhos (SÓFOCLES, 1999).

<sup>222</sup> A diferença entre partidos e movimentos sociais é melhor esclarecido em “Social Movements and Election Campaigns” (2012).

<sup>223</sup> *Amour social* do original em inglês (conforme WALZER, 1971a, p. 75).

Quando a associação política fica muito “íntima” vira uma distração e um perigo; ao mesmo tempo, a distância excessiva é a perda de controle e influência. O militante tem de estar organizado e concentrado em suas tarefas, pois se deseja melhorar a vida de seus concidadãos há de ser planejando suas atividades. A militância política, afinal, talvez se constitua no principal mecanismo na busca de uma sociedade menos opressiva, menos injusta e mais democrática (ibidem, p. 125).

Na ação política, por vezes, serão necessárias práticas radicais, tais como a revolução e a desobediência. O jovem Walzer chega, inclusive, a referir a necessidade de atividades “extra-legais”, quando o trabalho dentro do sistema não estiver produzindo resultados<sup>224</sup>. Revolução é um projeto e é importante dizer que projeto é esse. Segundo Walzer, Lênin sugere dois tipos de revolucionários, com diferentes capacidades políticas e ambições. Uma é a classe revolucionária descontente cujos membros querem tomar o poder, a outra é a vanguarda intelectual que providencia líderes e ideologia, e de onde são recrutadas as pessoas da revolução. A ideia de transformação radical está associada a essa vanguarda. Mas, de qualquer forma, a ideia e a história de revolução é o resultado da tensão entre estas diferentes noções e entre esses diferentes grupos de homens e de mulheres. A vanguarda ideológica deve prover três tipos de zelos: a) cuidar do auto-controle dos militantes, com disciplina coletiva e ajuda mútua; b) ativismo político, participação e auto-governo; e c) busca do igualitarismo, sem qualquer distinção social. O fundamental, insiste Walzer, é evitar a divisão entre os que “pensam” e os que “executam”, pois isso “vai cansando a massa”. A melhor revolução é aquela empreendida por grupos sociais capazes de articular suas próprias consciências coletivas e defenderem-se das iniciativas dos “intelectuais de fora”. Claro, diz Walzer, que escritores, professores, intelectuais podem influenciar a consciência de classe “para o bem”, mas eles não podem substituir a classe organizada do povo. “O futuro ainda está aberto e a vanguarda revolucionária, como descrevi, é ainda um processo imaginável” (WALZER, 1980b, p. 223)<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> No entanto, em texto mais recente, Walzer esclarece que a luta revolucionária não deve ter como marca a violência; para lutar contra a opressão temos que antes usar da moderação e auto-controle (WALZER, 2003c).

<sup>225</sup> Em 1960 em “The Idea of Resistance” Walzer fazia referência à desilusão de alguns intelectuais com a ideia de revolução, mas que para ele não pode ser abandonada principalmente quando o que está em jogo é “a proteção dos direitos e das liberdades e a manutenção da vida” (WALZER, 1960b, p. 373).

“A teoria da desobediência” é sustentada por Walzer naquelas ocasiões em que as obrigações assumidas, em um grupo pequeno, entram em conflito com as obrigações do grupo maior, geralmente, o Estado. O que o autor se ocupa não é com os compromissos contraídos com amigos ou parentes, mas grupos tais como associações, partidos políticos, entidades de classe, etc. Quais são os processos sociais que fazem os homens assumirem a obrigação de desobedecer? O Estado sempre terá que lidar com a potencialidade da desobediência, a menos que consiga restringir totalmente a formação de grupos. Minorias que são excluídas dos direitos de cidadania pelo Estado, como os negros, os índios, etc., não têm obrigação com esse tipo de Estado opressor. Para Walzer, a justiça imperfeita do governo pode ser igualada à obediência imperfeita dos governados. Se a opressão é considerada também inevitável, então por que não se considera também inevitável a rebelião? “A arrogância do opressor não é uma imperfeição muito maior do que a ira do oprimido?” (WALZER, 1977, p. 49). Enquanto persistir a opressão, os oprimidos são livres não para destruir o Estado democrático (se for democrático), mas para negar-lhe lealdade, serviço e obediência. Os discriminados, mas também os ativistas, têm o direito não só de rebeldia como, também, de organizar a massa dos excluídos<sup>226</sup>.

Essas ações políticas, práticas cotidianas, Walzer chama de “deliberação” e a diferencia de outras abordagens congêneres como, por exemplo, a teoria do discurso. Vale a pena reproduzir o parágrafo:

A democracia deliberativa é a versão americana das teorias alemãs da ação comunicativa e do discurso ideal. Típica, ela existe num plano mais baixo do desenvolvimento e da justificativa filosófica – o que a torna mais acessível a pessoas como eu, que vivem nesse plano mais baixo -, e seus defensores têm menos dificuldade que os filósofos alemães para tratar as questões das políticas públicas e dos arranjos institucionais. Eles não se concentram nas pressuposições racionalmente verificáveis do discurso humano, e sim na organização prática e nos resultados prováveis das discussões políticas controladas por normas. As pressuposições são simplesmente pressupostas, sem nenhuma demonstração elaborada de sua base filosófica (WALZER, 2005c, p. 90).

---

<sup>226</sup> Anterior ao texto que estou referindo aqui (“Das Obrigações Políticas”) publicado pela primeira vez em 1970, Walzer já tinha se ocupado com o tema em “Civil Disobedience e ‘Resistance’”, artigo que apareceu em *Dissent* no ano de 1968. Nele Walzer lista oito justificativas ao direito de desobediência. Já em “Politics of the Angry Young Men” (1958), faz referência ao movimento dos “jovens revoltosos” que surgiu na Inglaterra na década de 1950 formada fundamentalmente por artistas e intelectuais. A atuação não era propriamente de desobediência civil, mas de prática contrária a tudo que viesse do sistema, do Estado.

A deliberação geralmente é tratada em seus aspectos mais amplos, ou seja, num sentido ideal, programático, decisões que são tomadas levando em conta a análise racional cuidadosa. Examinam-se os diferentes lados, as várias possibilidades, para depois escolher, por exemplo, qual a melhor política para o país e qual a melhor pessoa para ocupar este ou aquele cargo. Mas, o que acontece, quer saber Walzer, nos partidos e nos movimentos políticos para além desse processo de deliberação? Quais são as questões específicas, realistas, pragmáticas das atividades não-deliberativas? Mesmo que a deliberação faça parte deste nível “mais baixo”, mais prático que Walzer defende, ainda assim ele quer saber o que há além e aquém da deliberação. Para tanto, organizou uma lista com 14 itens que, geralmente, ficam fora das tarefas deliberativas da política, mas que não são – de maneira alguma – menos importantes.

O primeiro é a *educação política* e tem a ver com a necessidade de se ensinar política às pessoas, o que pode ser feito na escola, na família, na comunidade, etc. O segundo é *organização*, pois algumas pessoas que aprendem sobre política podem decidir organizar-se em partidos, sindicatos, etc. O terceiro é a *mobilização*, o momento em que após estarem organizadas, as pessoas precisam transformar-se em militantes, de modo que sejam capazes de mobilizar-se para uma causa específica. O quarto é a *manifestação*, afinal o partido, o sindicato, só se fará ouvir se seus pedidos vierem sob a forma de manifestações públicas, com muitas pessoas, discursos, palavras de ordem, etc. O quinto é a *declaração*, pois, além da militância organizada, a entidade deve ter claro seu conjunto de princípios elaborados, que podem ser, por exemplo, através de uma declaração pública. O sexto é o *debate*, ou seja, para se chegar a uma declaração de princípios (e mesmo após isso), acontecem os debates. Servem para convencer a plateia, porque geralmente não há convencimento entre os debatedores adversários. Às vezes a plateia só comparece para torcer pela posição que já definiu, mas isso – diz Walzer – também é proveitoso. O sétimo é a *negociação*, afinal, muitas vezes, para se chegar a uma declaração é necessário negociar; ela representa não a ideia deste ou daquele grupo, mas do equilíbrio de forças do argumento. Uma boa negociação pode ser a melhor parte da sabedoria política. O oitavo é a *prática do lobby*, que não é a melhor forma na política. O lobbyista é aquele que não tendo bons argumentos, oferece vantagens futuras ao político em troca de seu interesse privado. É importante contra-balançar o lobby com mobilização popular. O nono é a *campanha*

que envolve muitos itens listados acima. No caso da campanha eleitoral envolve um candidato escolhido que tenha boa penetração popular, história de vida, capaz de boas promessas e boa crítica aos adversários. O décimo é o *sufrágio*, o momento em que cada um vota de acordo com o candidato que julgar melhor, afinal não existe um “comitê” de cidadãos. De qualquer maneira, devem pesar as consequências da vitória deste ou daquele candidato. Aqueles que não participam do processo político (organização, mobilização, debate, etc.) e que no dia das eleições “só” votam – a partir de uma preferência mais simples –, não devem ser criticados; também faz parte da democracia aceitar a forma como meu concidadão vota, e não precisamos desqualificá-los (prática mais comum na esquerda) caso não possam ou não queiram dar a devida atenção ao sufrágio. *Angariação de fundos* é o décimo primeiro item e refere a necessidade que sempre haverá de arrecadar dinheiro para as campanhas. E aqueles que já doaram e os que se envolveram em obtê-los, geralmente são mais leais à causa política<sup>227</sup>. O décimo segundo é, de acordo com o autor, o único item negativo de sua lista: a *corrupção*, a prática do suborno, da extorsão, que deveriam ser excluídas da política democrática. O décimo terceiro é o *trabalho subalterno*. Existem tarefas no processo político que ninguém gosta muito de fazer (envelopar correspondências, fazer ligações, ficar de porteiro em uma conferência, etc.), mas que “alguém tem que fazer isso”. São atividades que não exigem uma formação política maior, mas que precisa dedicação de alguma forma. Muitas vezes, as pessoas deverão ser recrutadas para esse serviço<sup>228</sup>. O último aspecto de uma política não-deliberativa é o governo, o ápice do processo político. Numa democracia, o governo precisa ser legitimado pelo povo, e os postulantes deverão estar preparados tanto a governar como a ser governado. Governar é uma atividade deliberativa, mas o desejo de assumi-lo e as paixões que todo o processo envolve é não-deliberativo (ibidem, p. 92-102).

---

<sup>227</sup> Aqui Walzer não faz referência à necessidade de financiamento público de campanhas eleitorais, um problema importante no Brasil. Entretanto em “Choosing a President” (2000) e “Campaign Financing” (1997), refere sua preocupação com o financiamento privado das campanhas que conduz perigosamente à corrupção da democracia.

<sup>228</sup> A menos que não tenha compreendido bem a extensão do pensamento de Walzer, aqui estou em desacordo com ele. As atividades gerais da política podem ser feitas por todas as pessoas envolvidas, incluindo aquelas que estão na liderança do processo. Também não tenho certeza se o “recrutamento” de pessoas de fora, não comprometidas com as ideias do grupo, pode ser produtivo.



Tanto a deliberação quanto os aspectos não-deliberativos, são referidos pressupondo a existência de um Estado-nação. Para Walzer, geralmente os Estados que compõem a sociedade são Estados-nações. Eles representam a existência de determinado grupo que administra o cotidiano dos cidadãos, de modo que as pessoas possam pensar sobre sua história e seus costumes, e, se tudo corre sem maiores percalços, a história continua e a cultura é preservada. O Estado não é neutro e sua organização política visa, justamente, à continuidade daqueles que estão no poder. Os diversos grupos nacionais almejam alcançar o poder estatal para efetivar seus interesses, proporcionar melhoria na vida das pessoas, ou mesmo, dominar o povo para suas pretensões imperialistas (WALZER, 1999a). No entanto, esses grupos (que bem podem ser comunidades pequenas ou grandes), não devem ser confundidos com a “nação”. Uma nação é uma comunidade histórica vinculada a um lugar específico que tem seu próprio modo de vida e que luta para alcançar ou manter sua independência política e cultural. Quando pensamos em nação – diferentemente de comunidade – fazemos referência, em primeiro lugar, a limites e fronteiras. Essa distinção é importante ao nosso filósofo não para – à moda tönnesiana – elogiar o lugar “menor” ou a comunidade e criticar o espaço amplo ou o Estado. Não. A questão, aqui, é deixar claro que Estado, e fundamentalmente um Estado forte, é condição essencial para que as pessoas vivam bem<sup>229</sup>. Isso não significa que o Estado esteja “nas mãos” das pessoas: isso não é mais possível. Elas podem protestar, organizar-se, fazer a luta política, mas isso é realizado não no Estado, mas na comunidade.

Para Walzer, o Estado (ou país<sup>230</sup>, ou comunidade política<sup>231</sup>) é um tema que, de todas as formas, não aparece sob um ângulo conceitual sistemático, como o são, por exemplo, a sociedade civil, distribuição de bens ou a concepção de crítico social<sup>232</sup>. Mas em “Esferas da Justiça” (2003) encontramos a aproximação mais

---

<sup>229</sup> O Estado pode contribuir na estruturação das comunidades pelo menos de duas maneiras: a) encorajando-os para que se organizem e b) atuando para diminuir as diferenças que causam conflitos importantes entre os grupos (WALZER, 1982b).

<sup>230</sup> Conforme WALZER, 2003b, p. 45.

<sup>231</sup> Conforme WALZER, 2007b, p. 377.

<sup>232</sup> É comum a ideia de Estado surgir na obra de Walzer ligado a proposições que o tornem, por exemplo, um “Estado de bem-estar”. Em “Politics in the Welfare State” (1968), diz que o Estado de bem-estar deve ser um projeto coletivo para nosso futuro comum. Lista aquelas que para ele são as características principais desse Estado. “Socializing the Welfare State” (1988) trata das

razoável. Poucos de nós, na opinião de Walzer, possuem experiência direta sobre o que é um Estado. Temos opiniões a respeito do nosso próprio país, mas enquanto comunidade política conceitual nossa percepção é quase “invisível”, pois o que vemos são seus símbolos e seus representantes. Nesse sentido, a melhor maneira de compreendê-lo é comparando-o com associações menores que, sendo membros, conhecemos bem mais. Podemos imaginar o Estado como sendo nosso bairro, nosso clube e nossa família. Temos certo conhecimento do bairro por mais complexo que ele seja. As pessoas movimentam-se entre os bairros sem uma prerrogativa legal, ou seja, o desejo ou interesse lhes movem, e a associação torna-se, assim, aleatória<sup>233</sup>. Alguns de nós aborrecem-se com os vizinhos e saem; outros ficam e discutem. Os vizinhos, talvez, mantenham uma certa coesão por um tempo. Mas, dependendo do grau de mobilidade essa coesão desaparece. Comparando com o Estado, podemos dizer que ele não pode simplesmente “lavar as mãos” em relação à entrada de pessoas em seu território; agir como bairro nesse sentido, seria o caos (WALZER, 2003b). O clube, então, talvez seja a melhor analogia: podem controlar a admissão, mas não os afastamentos. Que tipo de comunidade política os cidadãos querem criar e com que tipos de pessoas querem conviver? São perguntas a que os membros de clubes podem responder, e é seu “conselho” – digamos assim – que decide sobre os novos membros. Walzer, no entanto, ao mesmo tempo que propõe a comparação, também questiona-a. Ela pode servir com relação ao direito, mas não no que concerne à vida moral das pessoas. Os membros do país devem aceitar o ingresso de estrangeiros e, nesse sentido, os Estados se assemelhariam mais à família, “pois é característica das famílias que seus membros tenham vínculos morais com as pessoas que não escolheram, que vivem fora do lar” (ibidem, p. 53). Assim, o Estado serve enquanto um território geográfico e uma formação diversificada de habitantes que se tornam a “expressão política de uma vida em comum” e, porque não dizer, de uma “família”. Por fim, Walzer se refere ao Estado como um território enquanto bem social em dois sentidos. Um espaço residencial que possui recursos naturais e potencial de riqueza que possam atender

---

distribuições de bens (amplio o tema da justiça distributiva no capítulo 10) em que Walzer faz uma analogia entre a nacionalização da distribuição e a nacionalização da produção. Já em “Socialism and the Gift Relationship” (1982) o autor analisa a relação entre filantropia e o Estado de bem-estar. Quer saber quais as situações ou contextos que justificam o auxílio gratuito de pessoas ou instituições e o papel do Estado nesse debate.

<sup>233</sup> Desconfio de que em nosso país essa mobilidade de residir não seja tão aleatória, principalmente se estou pensando nas camadas mais pobres da população. Mas não vou tratar disso aqui.

os cidadãos do país, mas, especialmente, aqueles que mais precisam. Em segundo lugar, é um espaço geográfico protegido por fronteiras. Ambos estão relacionados, pois a questão que se coloca é abrir ou não abrir suas fronteiras. Depende. O Estado (ou cada Estado particular) tem a obrigação de cuidar do bem-estar de seu povo, mas se houver famintos batendo em nossa porta (a analogia do bairro e família) e se tivermos condições de ajudá-los, devemos fazê-lo. Porém, a comunidade política deve ser responsável por aqueles que acolhe, pois no exato instante da incorporação dos imigrantes, eles passam a fazer parte do Estado, possuindo deveres, mas igualmente direito de cidadania igual. Os cidadãos não devem ser aceitos e em seguida ser-lhes dito que o país não pode oferecer-lhes todos os benefícios, e que terão de optar entre educação pública ou saúde pública, por exemplo (WALZER, 1986c). Afinal, de que as pessoas mais precisam hoje no mundo é a proteção de um Estado decente. A ausência de vínculo pátrio<sup>234</sup>, a anarquia e as guerras civis que mergulham os Estados quebrados, estão entre as causas mais importantes da miséria humana (WALZER, 2011a)<sup>235</sup>.

Bons Estados são aqueles que possuem boa política e a boa política é exercida por quem ama seu país e seu povo. O “amor”, quando em excesso, entretanto, pode ser perigoso. Geralmente, os fanatismos, as intolerâncias, os fundamentalismos são exercidos a partir de um aspecto importante da conduta de seus participantes, o que Walzer chama de “paixão”. As consequências da paixão na política podem ser desastrosas. Muitas vezes os “piores” na política são intelectuais e não possuem convicção nenhuma, mas tão somente crenças, doutrinas, dogmas e ideologias. Suas “certezas” se expressam de uma forma, na verdade, não-intelectual, mas intolerante e fanática. Para que esses intelectuais ajam de forma coordenada e intensa, é preciso que eles tenham aprendido seus “fundamentos” de outros intelectuais. É nesse sentido, esclarece Walzer, que é um erro relacionar a paixão na política com ignorância: os piores são os cultos. Os piores possuem a

---

<sup>234</sup> *Statelessness* (conforme WALZER, 2011a, p. 46).

<sup>235</sup> Walzer cita quem são para ele os principais agentes da “desgraça humana”: as regras predatórias, as oligarquias corruptas, déspotas brutais, aliados obedientes, corporações que buscam por trabalho barato, empreiteiros que subornam os agentes públicos para que evitem as regulações e bancos ansiosos para receber o dinheiro roubado (WALZER, 2011a, p. 45). Em outro texto Walzer critica parcialmente a ideia de que as Organizações Não Governamentais (ONGs) podem ser a solução a essa “desgraça humana”. Para ele as ONGs possuem um papel importante de pressionar os governos, mas o que pode, de fato, aplacar a miséria humana é a constituição de um Estado forte (WALZER, 2006c, p. 93).

coragem de sua certeza; os melhores, no máximo, a coragem da sua incerteza. Por isso a disputa entre eles será sempre desigual.

Mas o diagnóstico não conduz a pensar a paixão apenas de modo improdutivo. É muito difícil imaginar a política sem conflito, mesmo quando vemos políticos de centro fingindo não discordar de ninguém. Seja nas conquistas grandiosas ou terríveis, a paixão – e também a razão – estão presentes. Greves, passeatas, manifestações de trabalhadores, luta feminina, de imigrantes, negros, etc., são exemplos da importância da paixão na política. Quando o governo não propicia os direitos básicos que os cidadãos têm direito, é necessário, então, agir<sup>236</sup>. De qualquer maneira, é difícil traçar, de forma clara, a distinção entre razão e paixão. Walzer tenta fazer isso “racionalizando as paixões e apaixonando as razões” (WALZER, 2005c, p. 126). Diz que nossos sentimentos estão envolvidos na compreensão prática, na política e no bem. Bastará, portanto, oferecer um exemplo que foque o sentimento comum das pessoas. Suponhamos um coletivo, ou mesmo, uma cidade inteira que está sendo brutalmente atacada por um invasor. A cena nos remete a nós mesmos, à condição de estarmos vivendo em paz na nossa casa. Nossa condenação racional é baseada na imagem que vemos, de nossa identificação emocional com essas pessoas. Isso é atributo da paixão. Do outro lado, pode existir a convicção racional do direito de invasão devido a essa ou aquela violação cometida pela cidade agredida. As coisas são, explica Walzer, mais ou menos assim: existem combinações positivas e negativas de razão e paixão, e nós fazemos a diferenciação com razão e paixão. Não há uma base social organizada que nos proporcione a escolha correta.

As teses históricas que ligam a energia apaixonada à plebe ou à aristocracia, ou o interesse racional à burguesia ou à classe trabalhadora, são, elas próprias, apaixonadas e interessadas – ideológicas no sentido original da palavra. Assim como não existe um mapa sociológico que forneça uma orientação segura para nossas escolhas políticas” (ibidem, p. 127-128).

De qualquer forma, é necessário escolher entre o certo e o errado. Mas essa escolha ou decisão não é – como geralmente se pensa – a preocupação mais importante na política. Claro que as pessoas tomam decisões racionais, entretanto, mesmo aquelas situações em que os políticos afirmam que agiram apenas

---

<sup>236</sup> O que Walzer chama de “tomar o controle do Estado”, para exigir segurança, liberdade civil, saúde de qualidade, regulação do mercado e bem-estar em geral (conforme WALZER, 2008b).

“estrategicamente”, tiveram antes de ter uma base de apoio, militantes que organizaram o partido, que lutaram pela causa, ou seja, fizeram isso tudo porque tinham fortes laços afetivos. Assim, dizer que um contexto é o melhor ou que esse grupo é bom significa, ao mesmo tempo, que o enunciado deste grupo é aceito e defensável por mim racionalmente<sup>237</sup>, e, também, que os sentimentos de amizade e solidariedade que demonstram me atraem<sup>238</sup>. Nenhum grupo organizado que luta por justiça, solidariedade, direitos civis, etc., terá sucesso se não conseguir mobilizar a paixão de seus apoiadores, mesmo que no caminho tenha que controlar os excessos: mas isso é típico da paixão e não há como ser diferente.

Essa vinculação a determinado grupo, Walzer também denomina *Associação*. São de dois tipos: voluntárias e involuntárias<sup>239</sup>. Para exemplificar uma e outra, Walzer transita entre duas concepções aparentemente rivais: sua defesa do pluralismo e sua crítica a uma espécie de “liberdade total”, típica das ideias pós-modernas. Vejamos seu argumento. De maneira geral as pessoas da sociedade democrática dão muito valor ao fato de poderem associar-se livremente nos grupos que desejam. Mas, será esse um aspecto positivo incontestável? Aceitar o contrário, as associações involuntárias, que entramos “sem querer”, é atentar contra a liberdade? Claro que muitas, talvez a maioria, das associações involuntárias sejam antidemocráticas, como, por exemplo, alguns tipos de trabalho ou vínculos religiosos. No entanto, Walzer esclarece que a associação involuntária é uma característica bem comum em nossas vidas e, mesmo as pessoas que defendem a liberdade, são frutos desse tipo de associação. Podemos listar, ao menos, quatro tipos de associações nas quais as pessoas, em geral, entram de forma involuntária. Todas começam a fazer parte muito cedo de nossas vidas e podemos dizer que nos constituem. A primeira é familiar e social. Nascermos em uma família, em uma classe social e em um país. Somos “livres” para abandoná-los, mas, em geral, o custo

---

<sup>237</sup> Dois exemplos de decisão racional em política Walzer apresenta em “Getting Personal” (1998) e “A Credo for this Moment” (1990). No primeiro cita quais são, para ele, as três virtudes que devemos buscar num político: que acreditem e cumpram a constituição do país, assumam compromisso com a democracia e sejam dignos de confiança. No outro artigo, defende as características que deve ter um movimento de trabalhadores para merecer o apoio de seus filiados: luta pelos direitos civis, política feminista, mobilizações em prol da democracia e liberdade.

<sup>238</sup> “Isso não é um argumento contra a razão; na verdade, tentei apresentar razões para construí-lo. Mas é um corretivo poderoso e importante do racionalismo liberal” (WALZER, 2005c, p. 130).

<sup>239</sup> Vou detalhar a associação involuntária que é a inovação de Walzer. Associações voluntárias são todas nossas opções individuais: o trabalho, o clube, o partido, etc.

afetivo é tão grande que impede de fazermos. Isso não tem a ver com “amor filial”: mesmo se odiamos nossa família, a maioria não consegue afastar-se de algo maior que é a história e a cultura. Alguns indivíduos, de fato, libertam-se desse vínculo, mas se isso ocorresse com a totalidade das pessoas, a própria sociedade seria inimaginável. Portanto, a maioria das pessoas vincula-se a associações que – apesar de aparentemente serem voluntárias – tão somente confirmam sua identidade. A segunda associação involuntária é o casamento (e de forma semelhante o clube, o partido ou o sindicato). As pessoas escolhem livremente com quem desejam unir-se, entretanto, dificilmente poderão opinar sobre o formato ou estrutura do casamento. O casamento é uma prática cultural cujos acordos já estão firmados bem antes dos pares conhecerem-se<sup>240</sup>. Se as pessoas unissem-se de forma muito diferente e infinitamente singular, de modo que não houvesse marcas de identificação nenhuma, o mundo seria “uma intranquilidade constante e uma desconfiança sem fim” (ibidem, p. 7). A terceira restrição à associação voluntária é a política. Nascermos em um país onde a maioria de nós permanece. Suas leis, costumes, modos de ser nos constituem de tal forma que não se trata de aceitar ou não: são práticas formadoras da própria cidadania da comunidade política. A última associação involuntária é moral. Ela faz parte do nosso convívio social, da cultura e, inclusive, da ordem jurídica. Essa restrição de fazer a “coisa certa”, no entanto, não advém apenas dessas entidades externas, mas de nossa própria “voz interior”. As obrigações morais contraídas com nossos concidadãos nos amarram de tal forma, que mesmo que nos digam “vá, transgrida”, não o fazemos. Os quatro tipos de associações involuntárias conduzem à conclusão de que não pode haver uma sociedade de pessoas livres sem uma base cultural comum e compreensão mínima da cidadania política. Tanto a liberdade de decidir como o igualitarismo, dependem de nossos vínculos às associações involuntárias. Não sendo assim, as pessoas não saberiam lidar com a liberdade, nem poderiam proteger-se contra os inimigos da liberdade. Nossa liberdade de ir para outra casa, para outra cidade, para outra religião, ou para outro casamento depende, antes de tudo, que, do lado de lá, permaneçam existindo tais estruturas como nós a (re)conhecemos: casa, cidade, religião, união (WALZER, 2001c).

---

<sup>240</sup> Na minha opinião, a união entre pessoas do mesmo sexo não desafia essa lógica (ou se desafia, o faz de maneira muito tênue), ou seja, a estrutura básica de acordos e responsabilidades não muda em essência.

Seja como for, as associações, tanto as voluntárias como as involuntárias, necessitam de um contexto democrático e pluralista para que floresçam. Quero encaminhar o capítulo com esse último tema: o pluralismo. Para Walzer, não mudaram muito os compromissos da esquerda, e os temas da *liberdade, igualdade e solidariedade* mantêm-se sem grandes inovações. Podemos referir a *liberdade* com o princípio de produzir homens e mulheres livres. Consiste no nosso direito de escolher livremente nossos amigos, nossos amantes, nosso trabalho, nossas associações e projetos. A sociedade em que vivemos deve estar aberta a essas escolhas e prover condições às ditas autonomias. E somos livres porque somos seres sociais que possuímos famílias, histórias e culturas singulares. No entanto, mesmo aqueles que se proclamam a criatura “mais livre do mundo”, seus atos, sua vida prática, estão delimitadas por regras morais da comunidade onde vive (independente do tamanho ou liberdade oferecida por essa comunidade). A partir desses limites, os homens e as mulheres constroem seus projetos de vida, e é esse pluralismo que permite suas eleições<sup>241</sup>. Porém, o pluralismo não resulta num encadeamento de escolhas individuais mas, antes, é o produto da diversidade e da história dos grupos culturais<sup>242</sup>. Fundamental é compreender que a liberdade não é anterior à formação dos grupos. Só reivindicamos sermos livres a partir de um contexto comunitário. A liberdade é o direito de podermos, a qualquer momento, desvincularmo-nos do grupo. Dito de outra maneira: a liberdade de ir e vir está subordinada por um lado à existência desses vários lugares e, por outro, à possibilidade de comprometer-nos e implicar-nos em cada um deles, e esse é o verdadeiro pluralismo. “O compromisso com a liberdade exige a continuidade desse sedentarismo, ou melhor, a existência de uma pluralidade de formas sedentárias” (ibidem, p. 118).

A *igualdade*, hoje em dia, prende-se à ideia de “desarticular os tradicionais marcos das hierarquias de subordinação”. Pretendemos uma sociedade em que as pessoas estejam livres do domínio dos ricos e poderosos. Não que todos devam ser

---

<sup>241</sup> As escolhas individuais sugerem, também, a concepção do “pluralismo de valores” de Isaiah Berlin que Walzer acompanha. Os valores distintos e por vezes até incompatíveis é um acontecimento atual e não um conceito que existiu desde sempre (WALZER, 1995b).

<sup>242</sup> Novamente aqui Walzer critica quem defende a existência de um ser totalmente livre de qualquer amarra, a quem ele chama de “heróis do pós-modernismo”. Só que, também eles, dependem intensamente da existência de uma comunidade moral (conforme WALZER, 2001c, p. 117).

iguais em tudo<sup>243</sup>, mas é inegável a existência da desigualdade em várias esferas de produção e distribuição. Walzer propõe a limitação do poder político e econômico em benefício da liberdade da maioria<sup>244</sup>. A disparidade, seja de renda, seja de poder, não precisa ser explicada apenas em recorrência à história. Muitas situações são de natureza local, voluntária e política. Dizem respeito ao enfraquecimento de tantos em benefício do fortalecimento de poucos, de uma economia global que exclui de suas prioridades setores tais como a educação e a saúde. Nesse sentido – e bem na linha de sua filosofia prática – Walzer lista uma série de tarefas ou alternativas que são “próprias dos movimentos e dos partidos de esquerda” para opor-se ao poder do capital sobre a política, tais como a luta sindical, a rebeldia dos professores para que façam valer sua independência e de suas escolas em benefício das crianças que mais precisam e contra a submissão aos interesses políticos, saúde de qualidade para todos e, fundamentalmente, a formação da consciência cidadã das massas exploradas.

Nossa ação objetiva na busca da *solidariedade* entre os cidadãos não deve ser compreendida como um substituto emocional da cooperação, e sim como cooperação efetiva que se realiza organicamente todos os dias. Em nossa aprendizagem da cidadania formamos parte em associações diversas de vizinhos, de profissionais, de movimentos e outros. Assim que nossa participação nesses coletivos vai se tornando mais intensa, cresce também nosso compromisso com a comunidade que fazemos parte. A solidariedade real é constituída e constitutiva da história de compromissos dos cidadãos nessas atividades cotidianas. Ao contrário, tendem a falhar aqueles esforços de construir a solidariedade a partir de cima, através de campanhas governamentais populistas, tais como as apologias ao patriotismo<sup>245</sup>. São iniciativas que propõem uma falsa solidariedade, pois não cumprem os objetivos morais e políticos. Nesse sentido, Walzer considera a “assistência mútua” o elemento crucial na cooperação, significa o reconhecimento de que dado nosso caráter inextricavelmente social, contraímos obrigações com nossos concidadãos. No Estado de hoje, onde o bem-estar social é cada vez mais

---

<sup>243</sup> “A nefasta utopia que defendeu sempre a esquerda antiga” (WALZER, 2001c, p. 119).

<sup>244</sup> É a ideia central de sua concepção de “esferas de distribuição”, que amplio no capítulo 10.

<sup>245</sup> Em “Esferas de Afecto”, Walzer comenta o texto de Martha Nussbaum referente a sua crítica ao patriotismo. Apesar de estar em desacordo com a autora em relação a seu “cosmopolitismo”, acompanha Nussbaum na crítica às “febres patrióticas” (WALZER, 1999b).



impessoal e administrado, necessitamos intensamente de uma sociedade onde voluntários, associações e vizinhos apóiem-se uns aos outros (ibidem, p. 125).

Bem, esse esboço da necessidade da liberdade, da igualdade e da solidariedade pode ser conectado com o “fato do pluralismo”. O pluralismo que a liberdade requer tem a ver com o fomento das tradições culturais, religiosas e étnicas. São esses grupos que proporcionam a identidade social e as concepções de mundo que tornam nossas escolhas livres. O pluralismo, que implica a igualdade, está intimamente relacionado com os diferentes bens sociais e as distintas esferas de produção e distribuição de bens. Além do que, é fundamental a participação ativa das pessoas no sentido de defender a autonomia das esferas, ou seja, que nenhum bem social possa servir como pretexto para rebaixar outro cidadão. O pluralismo que envolve a solidariedade diz respeito aos grupos e associações cujas pessoas buscam manter seu modo de vida e defender seja sua cultura, seu trabalho, sua ideologia, sua história, etc. Cada pessoa participa de várias associações e isso é importante, caso contrário, a solidariedade seria bastante limitada e ocorreriam conflitos frequentes<sup>246</sup>. Nossa constituição é formada por “identidades múltiplas” por pertencermos, ao mesmo tempo, de organizações religiosas, profissionais, de parentesco, etc. Essa compreensão distingue Walzer de outros comunitaristas que, ao exagerarem na defesa dos vínculos comunitários, acabam temendo o pertencimento múltiplo. Mas, na verdade, as pessoas de diferentes grupos necessitam uns dos outros enquanto cidadãos que em alguns ou muitos aspectos se vinculam e dependem da compreensão mínima das diversas esferas para o bom convívio social<sup>247</sup>. Em síntese, o pluralismo de Walzer se refere tanto à diversidade de bens sociais que são produzidos e distribuídos, como às distintas identidades sociais, culturais, étnicas e religiosas<sup>248</sup>. Ambas são constitutivas da sociedade e não podem – nem sob repressão – ser eliminadas. As associações, entretanto, têm cada vez mais dificuldades em funcionar de maneira independente, plena e pluralista, e

---

<sup>246</sup> Esse tipo de singularidade que Walzer critica é defendido – segundo ele – pelos protagonistas das “políticas identitárias” (conforme WALZER, 2001c, p. 126).

<sup>247</sup> Em outro lugar, Walzer formula a seguinte questão: como é possível um grupo sustentar sua vida moral sabendo da existência de diversos grupos com preferências distintas? Existem três possibilidades, duas delas são “argumentos ideológicos” que Walzer critica, a terceira – sua defesa – é tentar universalizar seu contexto e, ao mesmo tempo, reconhecer a legitimidade dos demais grupos (WALZER, 2001d).

<sup>248</sup> Os dois pluralismos de Walzer são especialmente tratados por Cittadino (conforme CITTADINO, 2006b e CITTADINO, 2009).

isso se deve, em larga medida, ao sistema político e econômico global que coloca como protagonista não o indivíduo, mas o mercado (WALZER, 1992a). Por isso que o fortalecimento das associações passa menos pelo incentivo do Estado e mais pelas lutas da sociedade civil.

Necessito, por fim, fazer alguma referência às críticas walzerianas ao capitalismo e a produção da pobreza. Uma descrição, admito, bastante sumariada. Digo isso devido ao fato de que para Walzer os responsáveis pela “desgraça humana” são muitos, como muitas são suas fisionomias<sup>249</sup>. Em primeiro lugar, diz que as formas mais cruéis de pobreza e miséria se devem às políticas externas internacionais, e apenas parcialmente às políticas internas dos países. Muitas pessoas no mundo nascem em uma nação onde existem escassas condições de sobrevivência e na ausência de uma política e solidariedade mundial é difícil superar esse quadro. A pobreza externa provoca uma espécie de passividade política que pode conduzir à violência e às guerras civis. Walzer defende – mesmo admitindo a dificuldade de consecução – que os sindicatos e os partidos de esquerda ajam para além de suas fronteiras, o que ele denomina “emancipação global”. A justificativa é que:

[...] as desigualdades da sociedade internacional são tanto de classe/econômicas quanto categoriais/políticas: homens e mulheres individuais que ocupam os postos mais baixos da hierarquia global ali estão porque são pobres, evidentemente, mas, também, porque são (sem ter optado por isso) congolezes, ruandeses, bengalis – ou curdos ou palestinos. Seu destino é determinado por sua localização, por seus pais e por sua nacionalidade” (WALZER, 2005c, p. 135).

A ajuda externa é bem vinda, o problema é quando a intervenção dura um tempo muito maior do que deveria. O que os pobres do mundo mais precisam é de um Estado forte, um Estado honesto e um Estado justo, mas alavancado por seu próprio povo. O contrário disso é imposição, é imperialismo.

---

<sup>249</sup> A miséria derivada da tirania aparece em “Regicide and Revolution” (1993), “Buryng the Czar” (1998), “On Failed Totalitarianism” (1983) e “Killing Tyrants” (2007). Os limites constitucionais à melhoria das condições de vida é apresentado em “The Constitution and Social Change: A Comment” (1990). A necessidade de superar a discussão política e partir para ações concretas que minimizem a pobreza é abordado em “The Big Shrug” (1998) e “Achieving Global and Local Justice” (2011). A desigualdade social, enquanto debilidade dos partidos de esquerda, é discutida em “Pluralism and Social Democracy” (1998). No capítulo *Global Equality* de “Politics and Passion” (2005) a análise centra-se na responsabilidade mundial pela pobreza. Já em “The United States in the World – Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer” (2003) aborda uma ideia recorrente de que a principal atividade dos filósofos deveria ser a preocupação com os excluídos.

A própria esquerda precisa rever seus paradigmas em relação aos excluídos, pois não basta responder de forma padrão aos problemas da pobreza e desigualdade no mundo com discursos do tipo “se o mundo está difícil, mais e mais pessoas sentirão dificuldades; se a competição é agressiva, mais e mais pessoas perderão”. Desse tipo de denúncia seguem-se os grandes panfletos por mudança social. Isso, entretanto, é alguma versão do tipo “o pior é o melhor”. O que precisamos para enfrentar a fome é de estudos, mas não com uma generalidade do tipo “necessidade de uma melhor distribuição de renda”. Os estudos devem apontar para realidades mais concretas, tais como índices de mortalidade infantil, que aspectos podem qualificar a educação, possibilidades de emprego e características profissionais, como ampliar o acesso à habitação, a espaços alternativos à terceira idade, médicos de famílias, etc. (WALZER, 1998e). Essas iniciativas consubstanciam-se fundamentais, visto que muitas pessoas no mundo não podem contar com seu Estado na superação da miséria (seja por estarem falidos ou pela corrupção ou ambos). O mercado, da mesma forma, decididamente não é capaz e nem pretende atender os excluídos. Em todas as sociedades capitalistas, diz Walzer, o mercado cria a desigualdade, e quanto mais vitoriosa se torna a globalização econômica, maior é a pobreza e a desigualdade. A sociedade civil torna-se, nesse contexto, a melhor alternativa possível, o lugar onde cada homem e cada mulher poderão pressionar os agentes políticos e econômicos nos sentido de uma vida mais digna a todas as pessoas do mundo. É o tema do próximo capítulo.

## 8 SOCIEDADE CIVIL

A sociedade civil, o Estado, a economia e a nação são as formações sociais em que se desenvolve a nossa vida. Nenhuma é perfeita e nem podemos eleger “a melhor”, mas é a partir da sociedade civil que podemos agir para melhorar a vida nas comunidades políticas. Sociedade civil é o espaço ocupado pelas associações diversas: defesa da família, da fé, dos sindicatos, dos partidos, das cooperativas, das associações de moradores, dos grupos de estudos e outros. Porém, a cada dia em nossa sociedade capitalista, a sociedade civil corre perigo. Vemos minguar a cooperação e a confiança; as cidades estão cada dia mais frias e impessoais; diminui a solidariedade, o vínculo familiar, as “ajudas mútuas” e a afinidade ideológica; aumentam os estranhos nas ruas e a desconfiança. Ao longo da história os politólogos têm buscado pensar sobre a melhor alternativa de uma vida boa, o melhor contexto para a sociedade civil<sup>250</sup>. Mas, ao negligenciar o “fato do pluralismo”, e por pretenderem uma “solução” ideal, têm falhado em suas tentativas. A essas concepções Walzer qualifica como “ideologias rivais”. A primeira delas afirma que a vida boa encontra-se na comunidade política democrática em que todos possuem algum nível de participação e podem exercer sua cidadania<sup>251</sup>. Desempenhou um papel importante na luta dos direitos civis na década de 1960. Entretanto, alguns desastres políticos que ocorreram nesse período (a “guerra fria” e a crise do liberalismo) fizeram com que o movimento adotasse um idealismo exagerado ao imaginar que a vida comunitária fosse a solução definitiva aos problemas<sup>252</sup>. A segunda alternativa é tipicamente marxista e a ideia central é a economia. Para os socialistas que se baseiam em Marx, o modelo onde deve se desenvolver a vida boa é o cooperativismo econômico, onde cada indivíduo pode ser, ao mesmo tempo, trabalhador, artista e artesão. Todos atuam não por necessidade, mas por prazer

---

<sup>250</sup> Ou seja, para Walzer a sociedade civil ideal se confunde com o ideal de vida boa. Esse ideal é o seu conceito de “associacionismo crítico” que trato na continuação do capítulo.

<sup>251</sup> É a alternativa de Amitai Etzioni e Alasdair MacIntyre.

<sup>252</sup> Walzer está se referindo às concepções comunitárias mais radicais, aquelas de inspiração em Ferdinand Tönnies.

(“Marx era um romântico”, diz Walzer). O Estado não é exatamente o cenário ideal da vida boa, mas é nele que se desenvolve a luta de classe até a eliminação do mesmo. A crítica de Walzer é como seria possível às pessoas viverem harmoniosamente se cada um faz o que deseja, ou seja, como a regulação marxista não é de caráter político, a tendência é que os indivíduos não se preocupem tanto com a cidadania. A terceira resposta à vida boa é capitalista e seu marco é o mercado. O indivíduo é autônomo para escolher o que quiser. Viver bem não significa nenhuma ligação política ou social, o que vale é a realização de suas aspirações pessoais. O mercado não precisa do Estado e, tampouco, de suas regulações, com exceção da atividade policial. Justamente é o mercado o seu marco melhor. No entanto, o que essa concepção não leva em conta é que as oportunidades do capitalismo estão disponíveis para poucas pessoas. Esse sistema “precisa” do Estado para prevenir os roubos e dar cumprimento aos contratos, de maneira a garantir o mínimo de segurança para cada pessoa. Mas isso não quer dizer estímulo à cidadania: os cidadãos necessitam do Estado para “usá-lo”, mas não possuem nenhuma relação moral com o mesmo. A quarta e última é a resposta nacionalista. Ela busca a vida boa, primeiramente, tentando resolver o problema da amoralidade e da falta de lealdade do mercado. O marco é a defesa de uma nação onde seus membros são unidos em função de seus vínculos familiares e culturais. A vida boa é tão somente o fato do compartilhamento dos costumes comuns. Em sua forma mais comum é uma ideologia de direita, pois ser cidadão não implica nenhuma tomada de decisão política, mas apenas a aceitação do lugar (WALZER, 2007b).

As quatro propostas, mesmo com suas peculiaridades, têm como característica a singularidade que, para Walzer, é uma análise simplista da complexidade do mundo social. Daí sua defesa, conforme já referi, do pluralismo, característica que o afasta de muitos comunitaristas e o aproxima dos liberais. A vida boa pode – e até deve – ser edificada na comunidade, mas quando a pretensão de vida boa é confundida com *uma* vida boa ou *essa* vida boa, o grupo tende a tornar-se sufocante a seus membros (voltarei a isso). Destarte, é na ideia de sociedade civil que Walzer entende que devemos buscar respostas (ou tentativas) ao significado de vida boa, pois é nela que podem ocorrer vínculos solidários reais. Além do que, as pessoas associam-se livremente não para formar algum tipo especial de grupo (religioso, profissional, etc.), mas pela satisfação de estarem

juntas. Afinal, antes de termos nos convertido em seres políticos e econômicos, éramos e continuamos a ser seres sociais por natureza. É nesse sentido, que para Walzer, a sociedade civil não se constitui como um corretivo das demais<sup>253</sup>. No âmbito das associações da sociedade civil, podemos vislumbrar o significado de vida boa, mas esse não é um princípio ingênuo, visto que a sociedade civil não é outra coisa que a própria vida real: inconstante, arriscada e provisória. Alcançaremos ou não a vida boa na sociedade civil, mas não há outro lugar para buscarmos isso, pois não vivemos – como imaginam as outras quatro propostas – nem no Estado, nem na nação.

A ideia de sociedade civil foi central para Hegel, que a considerava intermediária entre a família e o Estado, o “sistema das necessidades” que envolve a busca dos interesses particulares<sup>254</sup>. Ela foi retomada a partir da luta contra o totalitarismo na Europa onde na prática a sociedade civil foi o local da luta e, na teoria, o fundamento e o propósito dessa luta. Mas a ideia hoje é determinada por duas outras características da vida política contemporânea. Primeiro, a importância dada às identidades nacionais, étnicas, raciais e religiosas que provocaram o aparecimento de movimentos que se opunham ao Estado. Segundo, as organizações sociais como o feminismo, a luta pelo meio ambiente, direito ao aborto e controle do armamento. No entanto, o surgimento desses movimentos/lutas da sociedade civil atravessou a velha discussão de classe social e provocou o declínio dos partidos de esquerda, dos sindicatos e agrupamentos de trabalhadores (WALZER, 2003f). Em texto mais recente Walzer revê esse princípio de oposição entre Estado e sociedade civil, pois nenhum movimento de luta por direitos humanos jamais conseguiu atuar sem o Estado ou independente dele, ao mesmo tempo em que o Estado tem poucas ações igualitárias se não houver a pressão da sociedade civil<sup>255</sup>. Na verdade, a sociedade civil precisa de um Estado forte mas a organização dos indivíduos deve partir de suas próprias iniciativas nas associações não-estatais, onde as pessoas encontram-se por interesses e afinidades. A tese de Walzer pode assim ser resumida: a) a sociedade civil não é apenas uma união entre as pessoas,

---

<sup>253</sup> A ideia de “corretivo” guarda conexão com a concepção walzeriana do comunitarismo enquanto correção ao liberalismo (conforme meu excuroso às páginas 45 a 48, que amplio adiante).

<sup>254</sup> Conforme capítulo 3, página 80 e seguintes da Tese e nota 95.

<sup>255</sup> Estado e sociedade civil, na descontração de Walzer, é como a história do “ovo e da galinha” (WALZER, 2005c, p. 83).

sua característica não se resume nas idas e vindas individuais; b) ela não pode funcionar sem o auxílio do Estado; c) o Estado deve agir para arbitrar os conflitos, bem como para regular as desigualdades advindas das diferenças de poder das associações; d) a intervenção do Estado deve ser na linha da defesa da liberdade e do pluralismo entre os grupos (ocasionalmente na defesa de ambos), mas nunca reproduzindo seu próprio liberalismo. A questão de fundo é, simplesmente, compreender que nem há uma sociedade civil completamente autônoma, nem um Estado que funcione sem problemas. Às vezes será necessária a defesa vigorosa da democracia por parte do Estado; outras, a união de associações diversas, inclusive externas à comunidade política<sup>256</sup> no enfrentamento ao Estado. Também aqui não há uma fórmula única (WALZER, 2005c).

A proposta de Walzer de vida boa é o seu *associacionismo crítico*. Claro que os pressupostos básicos advêm da concepção de sociedade civil aqui referidos, mas acha que, de alguma forma, a ideia de sociedade civil deixa de fora princípios válidos da cooperação socialista, da autonomia, da identidade nacional e da cidadania democrática.

Havia algo de heróico em todos estes projetos, uma concentração de energia, um claro sentido de direcionalidade, a possibilidade de reconhecer de forma unívoca a amigos e inimigos. Quando alguém se comprometia com alguma destas causas estava fazendo algo muito sério, algo que não pode comparar-se com a defesa da sociedade civil (WALZER, 2007b, p. 392).

No *associacionismo crítico* existe algo que vai além da sociedade civil e que é muito forte: a inclusão vigorosa das pessoas. Hoje em dia nossa sociedade é composta por indivíduos apáticos, indiferentes e sem esperança. Nesse sentido, uma proposta de vida boa não deve excluir outras concepções (como as que listei anteriormente), mas relacioná-las. É necessário, primeiramente, descentralizar o Estado para que homens e mulheres assumam responsabilidades em alguma esfera do mesmo. Depois, é preciso socializar a economia de modo que outras pessoas ou comunidades operem no mercado além dos agentes de sempre. Em terceiro lugar, o nacionalismo deve ser pluralizado e domesticado como forma de valorizar as

---

<sup>256</sup> A união de associações de mesmo tipo e países diferentes pode ser uma possibilidade em momentos de grande dificuldade, em lutas que exigem um esforço global (a luta pelo meio-ambiente é um exemplo). Entretanto, Walzer não subscreve a ideia de uma “sociedade civil global”, pois, na prática, seus membros raramente se encontram e o que fazem é delegar poder para uma ou outra associação (WALZER, 1993a e WALZER, 2000d).

diferentes identidades históricas. O poder político, por si só, não proporcionará a vida boa que as pessoas desejam. Ao invés de priorizar a ação no Estado, melhor seria se as pessoas agissem no sindicato; antes ensinando na escola do que debatendo na assembleia; antes no voluntariado que na filiação a algum partido; antes no trabalho junto a algum grupo étnico, feminista, negros do que fazer campanha política; antes na elaboração dos pressupostos de uma cooperativa do que decidir a política fiscal<sup>257</sup>. A base que poderá alicerçar uma sociedade melhor não está nesses elementos ou instituições amplas, nesses grandes grupos como a “nação”, a “classe trabalhadora” ou a “iniciativa privada”. A base é a família, os amigos, os colegas onde as pessoas estão unidas e se responsabilizam pelos demais. Enfim, o projeto da sociedade civil supõe uma perspectiva diferente com uma mirada para o local, o particular e o contingente. A vida boa deve ser buscada nessas coisas “menores” (ibidem, p. 394).

---

<sup>257</sup> Não debater em uma assembleia? Não participar em partidos políticos? A princípio isso pareceria contradizer o próprio Walzer a partir de uma concepção nem um pouco de esquerda do autor. No entanto, o que Walzer está fazendo aqui é uma espécie de metáfora em relação a sua proposta do *associacionismo crítico*, ou seja, é como se dissesse que a ação do cidadão na sociedade deve *parecer-se* antes com uma prática de ensino do que com um debate teórico.



## 9 TOLERÂNCIA E MULTICULTURALISMO

Tolerância é a coexistência pacífica de indivíduos de diferentes comunidades que possuem cada uma sua própria história e cultura. Os princípios e a prática da tolerância<sup>258</sup> são coisas boas e desejáveis, mesmo que alguns a considerem um vício<sup>259</sup>. Mas a coexistência pode ter várias formas políticas e implicar de modo diferente as pessoas no seu dia-a-dia. Alguns pensam que existe uma forma de tolerância válida para todos, mas Walzer não crê nisso. As análises dependem de cada arranjo particular, de cada situação histórica que nos façam agir desta ou daquela maneira. Certamente podemos afirmar que uma nação que está vivendo uma guerra civil é pior que outra que vive em paz, porém é bem mais difícil decidir se o melhor regime é aquele que prioriza os grupos ou a liberdade, pois são ambos princípios aceitáveis. Neste caso, o filósofo pode tentar ajudar “desde dentro” tendo, entretanto, o povo como melhor árbitro da situação. A defesa da tolerância não significa que todas as diferenças são aceitáveis, e é por isso que Walzer pensa que a avaliação deve se dar caso a caso, com o recurso de alguns fatos/exemplos históricos. No raiar do século XXI, a convivência com o diferente continua sendo um tema urgente. Paradoxalmente, avançamos no discurso e nem sempre nas práticas. Parece que a promessa da globalização de universalizar padrões, por influente que possa ser, não eliminou a realidade de que homens e mulheres do mundo possuem um presente que antes de tudo tem uma história. Por isso que a defesa da tolerância em Walzer antes de ser um paliativo liberal à uniformidade, é a crença da necessidade ao mesmo tempo do singular e do plural: a singularidade da comunidade cultural articulada ao pluralismo dos grupos (WALZER, 1999a).

Existem dois tipos de tolerância que não são do interesse de Walzer. Em primeiro lugar, não aborda os direitos dos indivíduos fora da comunidade, mas apenas da tolerância quando exercida em comum. O outro é a tolerância entre

---

<sup>258</sup> O tradutor de “Da tolerância” esclarece que Walzer usa o termo *tolerance* quando se refere à tolerância enquanto princípio e *toleration* para tolerância enquanto prática (conforme nota à página XII do referido livro).

<sup>259</sup> Apologistas da purificação étnica, membros de seitas radicais, etc.

movimentos e partidos políticos que têm mais semelhança com os tipos de disputa circunstancial (como um jogo entre duas equipes rivais), mas não têm muito a ver com a tolerância da diferença. Com isso, a tolerância que interessa a um filósofo “conectado” é aquela na qual “as diferenças em questão são culturais, religiosas ou diferenças no modo de vida – quando os outros não são co-participantes e não há um jogo comum ou uma necessidade intrínseca para as diferenças que eles cultivam e praticam” (ibidem, p. 15). Entre as diversas configurações de tolerância analisadas pelo autor, gostaria de destacar seis tipos – as denominadas “questões práticas”. A primeira é o *poder*. Considera-se, geralmente, que a relação entre o que tolera e aquele que é tolerado é uma relação desigual entre uma entidade mais forte e outra mais fraca: quem tolera está ou possui o poder, enquanto que o tolerado é quem admite a própria submissão. Mas devíamos avançar nesse paradigma rumo a algo como o “respeito mútuo”, ou seja, se não eliminamos a existência concreta de indivíduos ou instituições (ou nações) mais poderosos – em qualquer dos sentidos que isso signifique – ao menos podemos trabalhar com a ideia de que não precisamos eliminar/rebaixar aqueles que estão “por baixo”. A segunda questão prática é a *classe*. Quando se combina na sociedade a intolerância em relação à raça com a intolerância de classe social, ou seja, quando aqueles que são discriminados por sua cor são, também, os mais pobres (algo bem comum na realidade brasileira), a vida dessas pessoas tende a ser bastante difícil. O cenário é clássico, mas não custa repetir: negros, indígenas e outros moram nos piores locais da cidade e possuem – via de regra – os piores serviços (posto de saúde, escola, segurança, etc.). As profissões que exercem são mal remuneradas e nessas atividades nem sempre são admitidos no diálogo com as demais pessoas. O que é preciso, aqui, é tentar romper com a ligação de classe e grupo. É possível ensinar tanto a igualdade entre pessoas com referência a sua raça e etnia, como a valorização e o respeito por todas as atividades profissionais. O aumento da tolerância torna a sociedade mais pluralista, mas exige um igualitarismo mais vigoroso. O *gênero* é a terceira questão. Na maioria das nações, encontramos fortes divisões no que se refere à organização familiar, práticas sexuais e o papel de homens e mulheres. Mas não existe cidadania igual enquanto não há igualdade de direitos entre ambos. A tolerância aqui passa inequivocamente pelo papel masculino. Deverão ser os homens de bom senso a apoiar a luta feminina (nos países onde isso for possível) ou serem os protagonistas do igualitarismo (nas

culturas mais sexistas). Em quarto lugar, temos a *religião*. Algumas das restrições à liberdade que encontramos na atualidade possuem origem na intolerância religiosa, tais como a proibição do aborto, a censura de livros, a discriminação aos homossexuais, a exclusão das mulheres de alguns setores da sociedade. Nesse sentido, um regime de tolerância pode começar enfrentando essas separações. Deve trabalhar no sentido de favorecer a coexistência pacífica de igrejas e cultos diferentes<sup>260</sup>. *Educação* é a quinta questão prática. É dever do Estado ensinar a todas as crianças seus próprios valores e o fortalecimento de sua cultura. Isso, a princípio, pode rivalizar com crianças que vêm de outra comunidade política, com costumes diferentes. No entanto, é justamente essa diferença e seus desafios que podem proporcionar uma útil lição de tolerância. Claro que, por vezes, a sociedade pluralista pode reforçar exageradamente o valor de identidades que são discriminadas. Quando isso acontece, ao invés das crianças aprenderem o valor da diferença, acabam assimilando como ser diferente da maneira “correta”. A última questão é a *religião civil*<sup>261</sup>. Ela consiste nas crenças políticas, narrativas históricas, festas populares, comemorações cívicas<sup>262</sup>. Oferece a todos uma identidade básica e faz da diferença algo mais amistoso. Quanto menos a *religião civil* se parecer com a *religião* no sentido estrito, a tolerância tende a se fortalecer. Ela nos incita a refletir que a diferença nunca é absoluta: somos brasileiros mas também algo mais, e estamos satisfeitos com esse algo mais na medida em que somos brasileiros (ibidem, p. 69-104).

O “respeito mútuo” (referido na primeira das “questões práticas”) é o princípio fundamental naquilo que Walzer denomina *multiculturalismo feijão-com-arroz*<sup>263</sup>. As

---

<sup>260</sup> Em relação à liberdade religiosa, Walzer faz a ressalva de que as religiões, de um modo geral, são organizadas para estabelecer regras de comportamento. Se exigimos que abandonem esse objetivo, talvez estaremos pedindo algo além do que elas podem oferecer (WALZER, 1999a).

<sup>261</sup> Dos seis itens da lista de Walzer, dois são referentes à *religião*, o que comprova – conforme o capítulo 5 da Tese – a importância do tema para esse filósofo judeu-americano.

<sup>262</sup> Walzer apanha esse conceito de *religião civil* de Rousseau. Esclarece que ela é “pouco elaborada e vaga, uma religiosidade que é mais uma questão de histórias e feriados do que crenças claras ou firmes” (WALZER, 1999a, p. 100).

<sup>263</sup> *Meat-and-potatoes multiculturalism* do original em inglês (conforme WALZER, 2005c, p. 38 e WALZER, 2006c, p. 97). Não há diferença significativa no conceito mais geral de multiculturalismo em Walzer em relação a outros. Multiculturalismo é a presença de grupos culturais diversos convivendo sob um mesmo ordenamento constitucional, em uma mesma comunidade política. Também há outra realidade multicultural, aquela exercida entre diferentes nações (conforme WALZER, 1996a), mas não vou tratar desse aspecto aqui.

peças não obtêm respeito simplesmente alegando que não estão sendo respeitadas. Elas precisam coexistir com outros grupos próximos e semelhantes a elas que podem lhes proporcionar o reconhecimento e o respeito. Ao mesmo tempo, esses outros também esperam ser respeitados. A reciprocidade só funciona se cada grupo constrói uma sólida afirmação de suas características ou de sua cultura<sup>264</sup>. Mas não uma afirmação “burocrática”, ou seja, transformando o grupo em uma entidade legal. A proposta de Walzer é – em suas palavras – “o centro mais a periferia”; um centro composto por ativos militantes e uma periferia com os membros conectados ao centro. O que deve almejar o centro é a mobilização da periferia de modo que possam organizar suas próprias instituições e os serviços de bem-estar. Quando os grupos do centro conseguem passar neste teste, temos o *multiculturalismo feijão com arroz*. O que necessitam os grupos excluídos da sociedade são oportunidades e recursos materiais fomentados por seus pares que se encontram já em situação melhor. No entanto, qualquer modelo multicultural igualitário precisa ter em conta que o centro forte precisará de recursos para alavancar a periferia, mas não pode requerer essa ajuda dos excluídos. Aqui – não há outro jeito – o Estado tem de entrar em cena de uma ou de outra forma (geralmente sob pressão). O Estado liberal sonha com algo que provavelmente nunca acontecerá: que a igualdade virá pela abolição das diferenças. De qualquer maneira, enquanto a desigualdade existir podemos ir fortalecendo os grupos marginalizados com vista à diminuição das desigualdades duradouras que se fazem presentes no Estado liberal (WALZER, 1998c).

O certo é que a integração e as solidariedades estão precárias. Claro que, mesmo nos grandes centros, não podemos dizer que tudo “vai mal”, uma única cidade possui seus espaços mais e menos tolerantes<sup>265</sup>. Mas, se aumentam os problemas (violência, drogas, etc.), diminui o conformismo. Hoje o nível de resignação é muito menor e nosso grito ativa a agenda social cotidiana. O

---

<sup>264</sup> A cidade de Quebeque no Canadá tem proporcionado debates importantes a respeito da temática do multiculturalismo. Nem todos os filósofos (sejam comunitários ou liberais) concordam com o fato de coexistir duas línguas e, em alguma medida, duas constituições em um mesmo país: uma de tradição inglesa (da maioria do país), e outra de tradição francesa (de Quebeque). Mas Walzer pensa – em afinidade com Charles Taylor – que a peculiaridade canadense não só é positiva, como paradigmática da ideia de convivência plural entre comunidades distintas.

<sup>265</sup> A geografia urbana possui locais essencialmente de circulação pública e outros onde podemos ficar “mais reservados”. A análise da vida nos grandes centros urbanos é feita por Walzer em “Pleasures e Costs of Urbanity” (1986).

multiculturalismo é uma ideia que objetiva uma maior igualdade econômica e social. Para que a tolerância funcione, é essencial que se combine uma defesa das diferentes culturas com uma forte denúncia das diferenças de classe.

Se quisermos que o fortalecimento mútuo da comunidade e da individualidade sirva a um interesse comum, teremos de agir de modo político para efetivá-lo. Isso exige certas condições estruturais e contextuais que só podem ser oferecidas pela ação do Estado (WALZER, 1994b, p. 191).

É fundamental que haja iniciativa política para organizar e, se for o caso, ajudar financeiramente os indivíduos que estão na passividade e desorganizados. Ao mesmo tempo, eles não se mobilizarão se o Estado não lhes prover de oportunidades de emprego e serviços mínimos. Tanto a cultura como a individualidade, tanto o grupo como o Estado só conseguirão diminuir o isolamento e sofrimento dos que estão à margem, se planejarem suas ações e unirem suas forças. Se por acaso o multiculturalismo hoje não estiver nos dando muitas esperanças, isso se deve não a seu caráter intrínseco mas à fragilidade dos Estados contemporâneos. Nesse sentido, a tolerância dos diversos grupos culturais está na dependência constante de um Estado e uma sociedade mais igualitária: quando o sistema pluralista tiver uma base social ampla, nossas esperanças estarão mais próximas de sua realização<sup>266</sup>.

---

<sup>266</sup> Charles Taylor é uma referência importante para Walzer quando o assunto é tolerância e multiculturalismo. Entretanto, Walzer não acompanha exatamente Taylor em seu texto “Multiculturalismo” (1994). Para Walzer, não podemos eleger uma política que privilegia sempre os grupos e contra outra que defende o indivíduo. Também aqui Walzer (apesar de preferir o fortalecimento dos grupos) opta pelo equilíbrio conforme o contexto exigir (WALZER, 1994a). Conforme, também, “On the Nature of Freedom” (1966), em que Walzer concebe que as escolhas coletivas não devem tornar-se um obstáculo às ações individuais.

## 10 DISTRIBUIÇÃO DE BENS<sup>267</sup>

Apesar de sua área de interesse ser bastante ampla, é inegável que o tema da justiça distributiva é a contribuição mais significativa ao debate político e às controvérsias entre liberalismo filosófico e comunitarismo. O assunto ou é retomado em vários artigos e livros<sup>268</sup> ou é articulado com temas diversos do autor, tais como igualdade, política, justiça, comunidade, crítico social, pluralismo e outros. A ideia inicial de seu livro “Esferas da Justiça” é a crítica indireta<sup>269</sup> à concepção de Rawls de uma teoria geral e completa da justiça, de um único sistema de justiça distributiva. Mas, o que é a justiça distributiva para Walzer? É todo um mundo de bens, tudo que compartilhamos, dividimos, trocamos e, a partir disso, a avaliação se o que tenho e não tenho é certo ou errado, justo ou injusto. A distribuição é alterada conforme nosso lugar social no mundo, nossos afetos, nosso trabalho, nossa educação, etc.<sup>270</sup> Esses são os bens, e eles podem fazer parte de um sistema simples ou complexo de distribuição. Serem repartidos segundo critérios de mérito, amizade, lealdade política. Portanto, o que temos é uma configuração complexa dos bens, impossível de serem avaliados sob um único critério. Dado o quadro, o que

---

<sup>267</sup> Utilizo indiscriminadamente no capítulo os termos *distribuição de bens, justiça distributiva, esferas de distribuição e esferas da justiça*.

<sup>268</sup> Tendo gerado, inclusive, um livro inteiro dedicado aos comentadores de seu texto-base do assunto (“Esferas da Justiça”), organizado pelo próprio Walzer e David Miller intitulado “Pluralismo, Justicia e Igualdad” (1997).

<sup>269</sup> Chamo de crítica indireta devido ao fato de que a estrutura de “Esferas” em quase nada assemelha-se ao texto de Sandel (“O Liberalismo e os Limites da Justiça”) que critica ponto-a-ponto a obra de Rawls, além do que a referência crítica a Rawls surge apenas eventualmente em “Esferas”. Dito de outra maneira, a crítica de Walzer a uma ideia de justiça universal é vigorosa, mas não se fixa exclusivamente em “Uma Teoria da Justiça”.

<sup>270</sup> Em artigo mais recente Walzer defende que a distribuição de bens tais como educação, seguridade e trabalho deveria ser proporcionado apenas a quem mais precisa: quem pode pagar por esses bens, deveria fazê-lo (WALZER, 2010c)

precisamos é de uma teoria complexa dos bens dessas várias esferas da justiça distributiva<sup>271</sup>.

A teoria dos bens pode ser resumida em seis pressupostos: a) todos os bens que trata a justiça distributiva são bens sociais; b) os seres humanos só empregam ou trocam os bens sociais porque possuem uma história que começa no nascimento; c) não é possível conceber um conjunto definido de bens sociais; d) o critério de distribuição dos bens tampouco é fixo e depende do sentido e finalidade de cada cultura; e) como o sentido dos bens sociais são históricos, as distribuições (justas ou injustas) mudam com o tempo e f) existem padrões de distribuição distintos para cada comunidade, mas esses padrões podem ser corrompidos pelos que detém o poder<sup>272</sup> (WALZER, 2003b). Os filósofos, segundo Walzer, para tornar justos tais pressupostos costumam propor como solução o que ele denomina a *igualdade simples*. Vincula-se a suas pretensões de unidade e singularidade. A ideia desse tipo de filosofia é que, se eliminarmos o monopólio de um bem (o modo de possuir ou controlar um bem de modo a afastar ou dificultar seu acesso a outra pessoa), eliminaremos, também, seu predomínio (o fato de que possuir um bem dominante leva a posse de outros). Isso é um engano, e Walzer apanha um bem valioso como o dinheiro para explicar sua crítica. Vamos supor que, em uma dada sociedade, todos possuem a mesma quantidade de dinheiro, e os bens estão disponíveis igualmente a todos. Imaginemos, ainda, que todos decidem investir em educação para os filhos. No instante em que o acesso está garantido equanimente, o dinheiro deixa de ser monopolizado e acaba, também, – assim creem os partidários da igualdade simples – o predomínio do mesmo. O problema é que não existe um bem único ou que sempre é mais valioso que os demais. Se o dinheiro deixa de ser predominante na escola, o talento natural, a formação familiar ou a habilidade em provas específicas pode se tornar predominante e, nesse sentido, de nada adiantou socializar o acesso se agora o sucesso educacional e a aquisição do diploma passaram a ser monopolizados pelo “grupo dos talentosos”. Em seguida,

---

<sup>271</sup> A principal polêmica entre Walzer e Dworkin é exatamente que este acusa Walzer de relativista. Para Dworkin uma teoria qualquer da justiça deve ser válida em toda parte. Conforme debate entre ambos em “Spheres of Justice’: An Exchange” (1983).

<sup>272</sup> A transgressão provocada pelo poder possui várias faces, entre elas: uma categoria de pessoas monopolizar os bens; a posse de um bem “comandar” a posse de outros; força física, sobrenome, cargo político, dinheiro; conhecimento; posse da terra; supremacia divina. De uma forma ou de outra o motivo dos conflitos sociais sempre foi de caráter distributivo (WALZER, 2003b).

poderão reivindicar o direito aos melhores cargos e remunerações. Alguns poderão tentar corrigir o processo solicitando intervenção do Estado em alguns casos, mas invariavelmente, entraremos num círculo, pois “mobilizaremos o poder para controlar o monopólio, depois procuraremos algum meio de controlar o poder que mobilizamos” (ibidem, p. 19).

O erro está em colocar o monopólio como questão principal da justiça distributiva, quando nossa preocupação deveria ser dirigida ao predomínio. Nossa energia deve se concentrar não na eliminação do monopólio, mas na redução do predomínio. É a defesa de Walzer, sua *igualdade complexa*<sup>273</sup>. Acho que não posso resumir sua ideia chave.

Em termos formais, a igualdade complexa significa que a situação de nenhum cidadão em uma esfera ou com relação a um bem social pode definir sua situação em qualquer outra esfera, com relação a qualquer outro bem. Assim, pode-se preferir o cidadão X ao cidadão Y para cargos políticos e, então, os dois serão desiguais na esfera política. Mas não serão desiguais em geral, contanto que o cargo de X não lhe conceda vantagens sobre Y em qualquer outra esfera – atendimento médico superior, acesso a escolas melhores para os filhos, oportunidades empresariais, etc. Contanto que o cargo não seja um bem predominante, que em geral não seja conversível, os detentores de cargos políticos permanecerão, ou pelo menos podem permanecer, em relação de igualdade com as pessoas que são governadas por eles (ibidem, p. 23-24).

O desafio posto por Walzer na sustentação de sua *igualdade complexa* constitui em saber quantos bens é preciso criar para que as relações entre os indivíduos possam ser as mais igualitárias possíveis<sup>274</sup>. A tarefa, entretanto, falhará se permanecer apenas no campo das ideias muito gerais; há de ser construído a partir de alguns aspectos importantes das comunidades particulares e a partir daí estender para as nações. Sempre tendo o cuidado de “não usar a força bruta” em se tratando de interpretações. A igualdade complexa não almeja criar um sistema único de distribuição de bens, mas pretende enfrentar o que talvez seja a questão mais urgente no mundo de hoje: a miséria em muitos Estados<sup>275</sup>.

<sup>273</sup> Walzer conduz sua explicação da *igualdade complexa* partindo de dois fragmentos: um retirado dos *Pensamentos* de Pascal e o outro dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx.

<sup>274</sup> É justamente porque as pessoas possuem uma natureza complexa (“personalidades polifacéticas”), que a igualdade complexa é possível (WALZER, 2001c, p. 97).

<sup>275</sup> Uma crítica importante à pretensão de Walzer de promover a justiça social através de critérios complexos de distribuição podemos ver em Amy Gutmann que afirma que a justiça social é mais intrincada do que admite a igualdade complexa (conforme GUTMANN, 1997).



Walzer também denomina de *esferas* os bens que distribuímos: *esferas de distribuição* ou *esferas da justiça*. Apesar de não ser uma “lista exaustiva”, ele estabelece onze tipos de esferas que podemos compartilhar, dividir ou trocar se os indivíduos não estiverem sob o jugo da dominação. Tentarei resumi-las<sup>276</sup>. Em cada uma delas Walzer descreve a concepção corrente que ele critica, qual seja, a *igualdade simples*, para, em seguida, defender sua concepção, a *igualdade complexa*. O principal bem que distribuímos uns aos outros é a *afiliação* em alguma comunidade. Ela estrutura as demais escolhas distributivas, dada a significância que tem o lugar que moramos e as pessoas com quem convivemos. A igualdade simples diz que o ideal é um mundo sem comunidades políticas, onde ninguém fosse membro específico de nenhum grupo e todos pertencessem à comunidade global. Tal comunidade, entretanto, não seria de membros, mas de estranhos e não haveria afiliação para distribuir. A igualdade complexa analisa as diversas formas de formação de comunidades<sup>277</sup> tendo como pressuposto básico de que recusar afiliação (seja de membros natos por estarem de alguma forma em desacordo com a cultura do lugar, aqueles que retornam ou estrangeiros) é uma forma de injustiça.

A *seguridade*<sup>278</sup> e o *bem-estar social* referem-se às provisões necessárias da comunidade, que principiam com nossa própria cultura, religião e política e desdobra-se em ajuda mútua, assistência em saúde, educação, habitação, saneamento, etc. Na perspectiva da igualdade simples, o fundo público é utilizado em benefício de todos. Por exemplo: a água é um bem essencial à vida, os alimentos devem estar disponíveis a todos, a saúde deve ser pública e de qualidade, o sistema jurídico é fundamental ao funcionamento da sociedade, os cidadãos têm direito a escolher suas próprias crenças e religiões livremente, etc. A igualdade complexa afirma que a canalização da água não pode restringir-se ao centro ou a

---

<sup>276</sup> Abordo aqui dez *esferas*; a relativa à educação trato no capítulo 16 da Tese.

<sup>277</sup> Quase todo o livro que estou tratando aqui é composto pela descrição minuciosa das onze esferas. Em *afiliação*, Walzer explica seu caráter para refugiados, trabalhadores estrangeiros, etc. Estou, portanto, admitindo uma descrição tremendamente sumariada de cada *esfera*. Essa observação serve para as demais (com exceção da *esfera* da educação que trato com detalhes adiante).

<sup>278</sup> Creio que há um equívoco importante na tradução de *Esferas* em língua portuguesa que opta por *segurança* e bem-estar social. O que conhecemos por *segurança* decididamente não é tratado neste capítulo. A palavra no original em língua inglesa é *security* e não *safety*. Apesar de eventualmente *security*, dependendo do contexto, poder significar *segurança*, esse não é o caso dessa esfera onde Walzer está preocupado essencialmente com aquelas providências necessárias às garantias de proteção social, cultural e econômica dos indivíduos, ou seja, com sua *seguridade* e bem-estar.

bairros da classe média, mas às comunidades periféricas e, se for o caso, com a construção de poços artesianos onde não chega a água; os alimentos devem ser subsidiados pelo Estado aos mais necessitados, além de ofertar formação em produção de horta doméstica; a implantação ou ampliação dos agentes comunitários de saúde mais os médicos de família são mecanismos importantes na prevenção da gravidez não-planejada e de cuidados básicos em alimentação e saúde; não basta uma “justiça para todos”, é necessária a implantação ou ampliação dos defensores públicos, dos juizados especiais, da assistência judiciária gratuita; uma coisa é a separação entre Estado e religião, outra é a comunidade política se omitir frente a práticas graves de violações ou explorações dos direitos básicos da cidadania. Cada um desses casos exemplificam, de uma ou de outra forma, a responsabilidade do Estado no atendimento das necessidades de seus membros conforme eles mesmos decidam sobre suas prioridades. Mas os bens devem ser disponibilizados não só em conformidade com a necessidade, mas distribuídos de acordo com os direitos iguais de pertencimento à comunidade. A próxima *esfera* é um pouco mais complexa.

O *dinheiro* e as *mercadorias* possuem algumas dificuldades adicionais de análise advindas de sua transversalização com as demais esferas<sup>279</sup>. Se não for adequadamente planejado, poderá causar a dissolução das demais esferas ou enfraquecer os limites entre os diversos bens. Afirmar que o *dinheiro* é essencial, a origem de todos os males e bens, o intermediário das relações obscuras entre os seres humanos que rompe com as barreiras morais, o meio universal de intercâmbio entre os indivíduos, são concepções típicas da *igualdade simples*. A *igualdade complexa* walzeriana está interessada em verificar aquilo que o *dinheiro não compra*. A lista retoma ou antecipa outras esferas, dada sua contiguidade com as demais. Com o dinheiro a) não se pode comprar nem vender<sup>280</sup> pessoas (a compra

---

<sup>279</sup> A dificuldade enfrentada por Walzer na abordagem do dinheiro, na opinião de Jeremy Waldron, é devido ao fato de que o mesmo não deveria ser tratado como um bem igual aos demais (afiliação, bem-estar, educação, etc.), ou seja, não poderia servir como um elemento de comparação ou medida em relação aos demais bens (WALDRON, 1997).

<sup>280</sup> Reproduzi na lista a frase de Walzer “não se pode comprar nem vender”, mas ela deve ser entendida dentro do contexto da ideia do autor, ou seja, “não se pode” tem de ser compreendida como “não se deve”. “Não se deve” no sentido que sua violação significa grave falha moral e, em alguns casos, infração das regras constitucionais. A assertiva proibitiva “não se pode” em relação ao uso do dinheiro define, na verdade, o fato de que tal bem poderia ser distribuído de forma diferente. Tenho quase certeza que Walzer não concordaria com um tipo de circulação monetária que não encontra-se na sua lista. Por exemplo, o grande capitalista que a custa de salários muito baixos pagos a seus empregados, constrói sua riqueza. Porém, dentro desse contexto, a *igualdade complexa* tem algo a fazer?

literal – escravidão, por exemplo – não a simbólica); b) não se pode comprar nem vender opção política, as pessoas não podem vender seus votos, nem as autoridades as suas decisões; c) não se pode comprar nem vender decisões judiciais; d) não se pode comprar nem vender a imprensa, a liberdade de expressão, a religião e as associações; e) não se pode comprar nem vender amor, casamento e filhos; f) não se pode pagar para que alguém permaneça na comunidade nem se pode vender a permanência; g) aquilo que Walzer chama de “trabalho comunitário”, qual seja, o serviço militar, o júri ou outra forma de obrigação com a comunidade política não pode ser vendida nem comprada seja pelo Estado ou pelo cidadão; h) não se pode comprar nem vender cargos políticos e tampouco qualificação profissional; i) os serviços básicos de bem-estar social devem estar disponíveis gratuitamente aos cidadãos, os policiais não podem vender segurança extra aos comerciantes (se quiserem, eles podem pagar por segurança privada, por mais que isso represente a deficiência do Estado), da mesma forma os pais que tiverem condições podem pagar professores particulares, mas não podem comprar vaga em nenhuma instituição de ensino; j) apesar de controversos, deveriam ser proibidos negócios fruto do “desespero”, como trabalhar além do horário, sem equipamentos de segurança, sem assistência médica no local de serviço, etc.; k) não se pode comprar ou vender prêmios ou títulos de honra sejam públicos ou privados (não está à venda o prêmio Nobel, por exemplo); l) como Deus não precisa de dinheiro, não se pode comprar ou vender a salvação ou a remissão dos pecados; m) não se pode comprar ou vender respeito, consideração e amizade (os publicitários, diz Walzer, pensam diferente); por fim n) não se pode vender ou comprar atividades criminosas: assassinatos, chantagem, drogas, mercadorias contrabandeadas ou roubadas, produtos adulterados no peso, no conteúdo, etc. Mesmo que possa ter faltado um ou outro item, de qualquer maneira, para Walzer,

a lista está longa o bastante para indicar que se o dinheiro resolve tudo, então o faz, por assim dizer, pelas costas de muitas dessas coisas e apesar de seus significados sociais. O mercado no qual esses tipos de intercâmbios acontecem é o mercado negro, e é provável que as pessoas que o frequentam o façam às escondidas e, depois, mintam acerca do que fazem (ibidem, p. 138).

*A igualdade simples* na esfera dos *cargos públicos*, refere-se à noção de que o *cargo* é uma ocupação dada pelo direito daqueles que foram selecionados em

concurso ou exercem um posto de confiança. Diz, ainda, que nem todos podem ocupar os mesmos cargos, não há vagas suficientes se as pessoas desejarem ser apenas médicos ou professores universitários. Para a *igualdade complexa*, a questão é não universalizar os cargos, cuidar principalmente do caráter social do trabalho em si, avaliar quais cargos devem estar sob o controle do Estado e quais não, quais os locais e em que condições deve haver um rodízio de cargos. Qualquer solicitação de pré-requisito não pode, de forma explícita ou subliminar, ser um pretexto para discriminar uns em favorecimento de outros. Pode-se abrir a carreira ao talento tendo o cuidado, entretanto, de se estabelecer limites aos talentosos. A *igualdade complexa* leva em conta as outras esferas, com outras formas de concorrência e cooperação e, por vezes, sabe que outros valores tais como a valorização da atividade de cada um e a superação do ambiente hierárquico, podem prevalecer.

A esfera dos *trabalhos árduos* não diz respeito ao trabalho duro ou extenuante, visto que quase todas as ocupações possuem seus momentos mais difíceis (posso trabalhar duro na escrita desta Tese, mas não é disso que Walzer está tratando). *Árduo* significa, aqui, o trabalho “brutal, desagradável, difícil de suportar”. Trabalhos que quase sempre ninguém desejaria realizar se tivesse uma opção um pouco melhor. São “bens negativos” e carregam junto a pobreza, as doenças, a falta de segurança, o desrespeito e a humilhação. De qualquer maneira, são atividades necessárias à sociedade e alguém precisa fazê-las. A solução fácil é, geralmente, uma versão da *igualdade simples*: esses “bens negativos” são equivalentes ao *status* negativo dos indivíduos, aqueles que estão na camada social mais marginal são os que devem realizar tais tarefas, e a equação cruel se resume em “gente negativa para bens negativos”<sup>281</sup> (ibidem, p. 226). Aqui, a concepção de *igualdade complexa* apresenta a mais difícil solução. Não há como negar que o trabalho duro quase sempre não é a profissão dos sonhos das pessoas. Nesse

---

<sup>281</sup> Nem sempre o trabalho mais difícil é realizado pelos pobres. “Em muitas sociedades, as mulheres têm sido o mais importante grupo de forasteiras ‘locais’, fazendo os serviços que os homens desdenham e liberando os homens, não só para atividades econômicas mais compensadoras, mas também, para a cidadania e a política. De fato, os serviços domésticos que as mulheres fazem tradicionalmente – cozinhar, limpar, cuidar dos doentes e dos idosos – constituem parte substancial do trabalho árduo da economia atual, para os quais se recrutam forasteiros\* (e principalmente mulheres, entre eles)” (WALZER, 2003b, p. 226).

\* Walzer está pensando naqueles que nos Estados Unidos costumam ocupar os cargos mais degradantes, os imigrantes pobres. Podemos substituir, assim creio, por negros pobres na realidade brasileira.

sentido, as propostas de Walzer são apenas atenuantes ao quadro. Uma das possibilidades é tentar uma reorientação da própria atividade (rodízio com outras tarefas, releitura da prática, etc.); compensação pecuniária; oportunidade de lazer; vinculá-la com setores “nobres” da profissão; reconhecimento midiático; alteração de nomes (de “lixeiro” para “profissional da limpeza pública”). Os itens, mesmo que precários, servem à tentativa da *igualdade complexa* de fazer com que o *trabalho árduo* não altere tanto os demais bens ou as demais esferas: “o transporte da pobreza para a esfera do dinheiro, a degradação para a esfera da honra, a fraqueza e a resignação para a esfera do poder” (ibidem, p. 250). De qualquer maneira, o fim do predomínio do “bem negativo” passa pela solidariedade e reconhecimento de todos trabalhadores, especialmente daqueles vinculados às profissões<sup>282</sup> tradicionalmente mais valorizadas.

A esfera do *lazer* não se constitui num bem “perigoso” como os demais. O *lazer* é importante, o momento de escolha do que fazer, de “jogar tempo fora”, de diversão, de convívio maior com quem gostamos. Segundo a versão mais corrente da *igualdade simples*, o *lazer* deve ser igual em tempo livre para todas as pessoas: a cada x de trabalho equivale y de folga. Mas Walzer não pensa dessa maneira e sua ideia de lazer em conformidade com a *igualdade complexa* pretende flexibilizar a quantidade de dias e sua periodicidade. Profissões mais “duras” devem ter direito a uma quantidade maior de ócio, inclusive em períodos diversos no ano. Alguns precisarão de vários momentos de folga, pois em sua fase produtiva chegam a trabalhar quase o dia inteiro, tais como os intelectuais, escritores, cineastas. As férias não podem estar atreladas à estabilidade no emprego e tampouco o trabalhador, em seu período de descanso (férias, finais de semana ou feriados), deve ficar à disposição “para o que for preciso”. Portanto, a esfera do *lazer* também tem que estar livre da dominação da esfera do dinheiro, do cargo, do trabalho.

Geralmente, o *parentesco* e o *amor* não são considerados como pertencentes à justiça distributiva. Mas é uma esfera como as outras e não deve escapar da crítica filosófica. Diz a *igualdade simples* que a família e o amor é tema de fórum íntimo, constructo da subjetividade. Cada um faz o que pode e o destino está fora de nosso alcance. Aliás, a *igualdade simples* no amor e no casamento (melhor seria

---

<sup>282</sup> Franzoi aborda essa questão enquanto “divisão moral do trabalho” que dentro do sistema capitalista separa os trabalhadores entre os “essenciais” e os “secundários” (FRANZOI, 2003, p. 36).

dizer “casamento independente do amor”) têm reforçado concepções tradicionais e/ou religiosas cujo casamento é algo estipulado, planejado, organizado por várias pessoas com exceção da própria noiva. Ocorre aquilo que Walzer de forma repetida alerta, qual seja, a interferência de uma esfera em outra. No caso da tirania do casamento (incluindo as crianças e adolescentes “dadas” em casamento em algumas culturas<sup>283</sup>), são as esferas do *poder político*, *dinheiro e mercadorias*, *graça divina*,<sup>284</sup> para citar apenas algumas, interferindo na esfera do *parentesco e amor*. Já a *igualdade complexa* acha que a família possui diferentes arranjos de acordo com a cultura específica. A família é tanto uma unidade econômica onde se acumula e transmite a riqueza, como unidade emocional onde se acumula e transmite-se o amor. Enquanto unidade econômica, quem a provê de recursos? (isso está resolvido há bastante tempo pela *igualdade simples*: o pai sustenta e a mãe cuida<sup>285</sup>). Depende. Se tiver apenas a mãe como adulto, provavelmente é ela. Se houver pai e mãe, deverão acordar o que é melhor para todos. Em relação ao amor, afeto, amizade, respeito, o fundamental é ter claro que são escolhas desde sempre individuais. É claro que os pais deveriam amar os filhos, mas se, por alguma grave falha moral ou psíquica, isso não ocorrer, devemos providenciar (se elas forem crianças ou adolescentes) alguém que as ame. A *igualdade complexa*, enfim, salienta que na esfera do *parentesco e amor*, questões importantes tais como a igualdade de gêneros, distribuição das tarefas no lar, mãe ou pai solteiros, casamento entre pessoas do mesmo sexo (e seu direito a adotar crianças), etc., são assuntos que devem ser levados em conta de tal forma que não sofram dominação de outras esferas.

Não há maiores complexidades em relação à esfera da *graça divina*. À primeira vista, *igualdade simples e igualdade complexa* se confundem. As pessoas

---

<sup>283</sup> Espero que adiante, quando tratar da *comunidade*, esse ponto fique mais claro. Aqui, o caso das meninas-noivas serve para exemplificar a tirania do casamento e, principalmente, ilustrar a interferência de uma esfera em outra. Entretanto, por mais que o casamento arranjado de crianças nos escandalize, há de se ter em conta que o julgamento de práticas como essa não pode ser feito de forma definitiva tendo como parâmetro alguma pretensa superioridade valorativa de uma nação ou cultura.

<sup>284</sup> *Poder político e graça divina* são esferas que abordo na sequência.

<sup>285</sup> Um esclarecimento importante. Não estou querendo dizer, aqui e alhures, que a *igualdade simples* é sinônimo de concepções conservadoras. A questão para Walzer é que ao deixar os temas da justiça distributiva ancorada em assertivas amplas ou gerais demais (por exemplo, “cada família organiza-se a sua maneira, desde que não falte nada aos filhos”), corre-se o risco de manter práticas – como o papel do pai e da mãe na família – que além de nenhum pouco justa, favorecem a invasão de outras esferas.

são livres para escolherem sua crença ou declararem-se ateus. Isso deve-se ao muro que foi erguido para separar religião de Estado. O problema que alerta a *igualdade complexa* é que isso nem sempre foi assim e, pior, em algumas culturas o muro nunca chegou a ser construído. E toda gama de preconceito e discriminação tem sido nessas localidades justificadas pelo desígnio divino. A questão simples (e complexa) em relação ao tema é que o Estado nem orienta para nenhum culto, nem proíbe qualquer orientação religiosa; ele está “excluído de qualquer envolvimento na salvação das almas” (ibidem, 336). A política não manda na graça, nem a graça na política. Qualquer tentativa de derrubar o muro, impor acordos ou reprimir comportamentos, devem ser rechaçados por ser uma prática de governos tirânicos.

Decerto a esfera do *reconhecimento* possui – diferente da *graça divina* – filigranas que dificultam sua apreensão. Acredito, porém, que os conceitos walzerianos de *auto-estima* e *auto-respeito* resumem bem o pressuposto do autor. *Reconhecimento* é a forma pela qual cada indivíduo busca ser respeitado, admirado ou reconhecido em sua comunidade. De acordo com a *igualdade simples*, na luta por reconhecimento, sempre haverá brigas e divisões na sociedade, mas isso é inevitável, pois vivemos num mundo hierárquico, e toda pessoa que possuir *auto-estima* não medirá esforços para ser reconhecida. Na sociedade de classes, porém, será bem difícil estimular a *auto-estima* dos mais pobres, visto que a *auto-estima* tem vínculo direto com a honra, e é do caráter intrínseco da honra a necessidade de alguém “mais baixo” que ofereça a distinção ou que honre. Mas existe uma diferença importante, sustentada por Walzer, entre *auto-estima* e *auto-respeito*. A *auto-estima* significa ter uma opinião favorável de si mesmo, que está vinculada de maneira importante à opinião ou consideração dos outros, ou seja, a *auto-estima* é um conceito *relacional*. Ela é, pode-se dizer, uma qualidade “de muletas”, pois depende da opinião dos outros. A dura ironia de Walzer esclarece melhor:

“Para gozar da auto-estima social, talvez seja preciso que nos convençamos (mesmo que isso signifique enganar a nós mesmos) que a merecemos, e não podemos fazer isso sem uma ajudinha dos amigos. Mas somos juízes em causa própria; equipamos o júri da melhor maneira possível e falsificamos o veredito sempre que nos é possível. Com relação a isso ninguém se sente culpado; esses julgamentos são demasiado humanos” (ibidem, 382).

Diferentemente, o *auto-respeito* é concebido como a maneira pela qual vemos nossa posição e dignidade pessoal. Esse não é um conceito relacional, mas *normativo*:

depende de nossa compreensão moral do ser humano. Qualquer pessoa que é capaz de compreender e vivenciar a sua dignidade, é portadora do *auto-respeito*. Ele não exige que ninguém tenha uma posição social específica, mas tão somente que sintam-se como um indivíduo importante na comunidade, um cidadão igual e participativo. Nesse sentido, o *auto-respeito* requer um vínculo profundo com a comunidade e os concidadãos e uma prática cotidiana que nos faz sentir importantes ao nosso grupo. Quem tem *auto-respeito* tem “a coisa em si”, é o juiz da própria consciência e de sua identidade. Para Walzer, o *auto-respeito* é a moralidade da *igualdade complexa* e aqueles que a possuem não almejarão benefícios além dos que são merecedores.

A última distribuição<sup>286</sup> é o *poder político*. Como deveria ser distribuído de forma a não ser corrompido por outras esferas, tais como o *dinheiro* e o *reconhecimento*? A ideia mais comum, aquela sugerida pela *igualdade simples*, é que o poder deve estar na mão de quem sabe usá-lo ou que são atingidos de forma mais direta: grandes proprietários de terras, empresários, etc. Também reivindica o direito legítimo aos mais altos cargos públicos aqueles que possuem, segundo dizem, uma espécie de saber especial: os “bem” formados, os “bem” sucedidos, os “conhecedores” da política e do país e outros do mesmo tipo. Nesse ambiente retratado, adianta bem pouco a democracia, pois é provável que mesmo a melhor decisão democrática tenha vínculo direto com as categorias privilegiadas referidas<sup>287</sup>. O cidadão que vota é essencial à manutenção da democracia, mas o cidadão que, além de votar, sabe da sua importância, participa da cidadania democrática, enfim, o cidadão que atua em várias instâncias direta ou indireta do poder político, esse é o quadro ideal da *igualdade complexa*<sup>288</sup>. Às vezes, a situação de participação não é igualitária como pretendíamos que fosse, mas é melhor debatermos em situação de desigualdade do que nos omitirmos. A omissão reforça a *igualdade simples*. Na *igualdade complexa*, “não é o poder que se reparte, mas as

---

<sup>286</sup> Conforme nota 276.

<sup>287</sup> O direito puro e simples ao voto, que todos tem direito ao voto, que a cada cidadão corresponde um voto, tudo isso – apesar de importante – estabelecido de forma isolada, também é *igualdade simples*.

<sup>288</sup> Walzer em outro texto admite que enquanto escrevia *Esferas* não se deu conta de algo importante. Segundo ele, exagerou em que os cidadãos são o último recurso em todas as esferas. Hoje reconhece que o Estado em ocasiões – poucas, se possível – deverá intervir quando o conflito (de mercado, poder, dinheiro, etc.) passar do limite do aceitável (WALZER, 1997b).



oportunidades e as ocasiões do poder” (ibidem, 425). Todas as pessoas deveriam compreender que são importantes porque são, antes de tudo, políticas.

A *igualdade complexa* parte de uma ideia negativa. Quando nenhum bem, nenhuma pessoa, for mais fundamental que outra, os valores caminharão todos para uma única direção. As desigualdades reais que permaneçam nesta ou naquela esfera já não importarão tanto como agora. Admitir que a desigualdade não será eliminada por completo deve-se ao fato que a *igualdade complexa* é uma tentativa de fazer com que a sociedade seja a mais justa possível, com distribuições igualitárias, mas ela tem por base o mundo real como ele é, um mundo composto, infelizmente, de pessoas gananciosas e desonestas que dificultam a plena realização da justiça distributiva. A esse respeito, aliás, Walzer defende-se da acusação de que sua teoria não trata suficientemente da moralidade<sup>289</sup>, dizendo que, mesmo uma sociedade perfeitamente distribuída, ainda assim continuará existindo desonestidade, corrupção, assassinatos, torturas, etc. Ou seja, a distribuição igualitária e a ética são coisas distintas: importantes, mas que não se justapõem<sup>290</sup> (WALZER, 1997c). De qualquer maneira eu penso que o tema da moralidade é bem mais corrente na obra walzeriana do que seus críticos admitem, como demonstro no capítulo 12. Por fim, só podemos dizer o que é devido a esta ou aquela pessoa se soubermos como vivem, como se relacionam e distribuem. Não podemos falar em sociedade justa sem antes saber de quem estamos falando. Cada agrupamento humano possui características próprias, mas não podemos pretender classificá-las: fazemos justiça ao respeitar seus modos de ser, suas culturas. Cada comunidade avaliará que mudanças institucionais são necessárias, qual o formato de um adequado igualitarismo. A igualdade complexa, na pior das hipóteses, “continuará sendo uma animada possibilidade”, afinal “a possibilidade é, para todos os fins práticos, permanente” (WALZER, 2003b, p. 439).

---

<sup>289</sup> Conforme ELSTER (1997) e GUTMANN (1997).

<sup>290</sup> “Como conceito singular, a ideia do bem não controla nossas argumentações acerca da justiça” (WALZER, 2003b, p. 429).

## 11 COMUNITARISMO E COMUNIDADE

Já fiz referência atrás<sup>291</sup> de que a forma como Walzer compreende o comunitarismo é enquanto um corretivo do liberalismo filosófico e não como concepção filosófica autônoma. Se bem que passados mais de vinte anos após a publicação do conhecido texto<sup>292</sup>, já não me parece que o autor mantenha a mesma fé no liberalismo como antes<sup>293</sup>. O certo é que o comunitarismo de Walzer não possui como elemento principal de análise a comunidade<sup>294</sup> (como em MacIntyre, por exemplo). Entretanto, venho ao longo da Tese sustentando que, sim, Walzer é um filósofo comunitarista<sup>295</sup> e quero apenas reforçar esse ponto. O que desagrada ao autor – e ele não disfarça isso – é o rótulo, ou melhor, a ideia bastante difundida de que comunitarista é o apologista das (pequenas) comunidades. Falarei, neste capítulo, da importância das comunidades para Walzer, mas decididamente sua filosofia política abarca muitos outros – e mais fundamentais – temas. Outro aspecto é que os defensores “fortes” da comunidade são críticos ferrenhos da política oficial e do Estado, e eu já mostrei que no comunitarismo walzeriano não há oposição (pelo menos radical e insuperável) entre Estado e sociedade civil<sup>296</sup>. E, por fim, algo já bastante esclarecido aqui de que liberalismo para o autor é equivalente à sociedade constituída democraticamente onde seus cidadãos possuem as liberdades básicas garantidas. Portanto, opor-se ao liberalismo colocando força excessiva na expressão “comunitarismo” significaria negar, de alguma forma, a cidadania democrática. Ademais, Walzer nunca disse que “não é um comunitarista” e sim que “não se sente

---

<sup>291</sup> Conforme página 46.

<sup>292</sup> “The Communitarian Critique of Liberalism” (1990), republicado – entre outros – como apêndice a “Politics and Passion” (2005).

<sup>293</sup> Conforme citação à página 162.

<sup>294</sup> Por isso meu desacordo com Águila que pensa que a comunidade é o centro do pensamento de Walzer (ÁGUILA, 1996, p. 14).

<sup>295</sup> De acordo, por exemplo, com a página 87 e seguintes.

<sup>296</sup> Outra descrição bem didática (separada por temas: “associação”, “comunidade”, “Estado”) encontra-se em “What Is The Good Society?” (2009).

confortável com a descrição<sup>297</sup>. Com todos os adendos que fiz, espero ter deixado mais claro esse ponto.

Há vários tipos de comunidade, mas quando Walzer fala de “comunidade histórica” está se referindo prioritariamente à “nação”. Ela é um lugar significativo capaz de pôr em prática e revisar um modo de vida e que busca ser respeitada através de sua autodeterminação seja política ou cultural. Podem as comunidades ser conceituadas de maneira diferente, porém a característica essencial será sempre o pluralismo (“se as comunidades são reais, também são diferentes”), e as nações são os melhores exemplos deste pluralismo. Mas o pluralismo não pode exagerar seus limites – ou a falta deles – a ponto de se pretender a conversão de todas as nações num mesmo regime moral e político. Essa “democracia global” ou “governo mundial” conduziria à repressão das características culturais e dificultaria as adesões específicas de cada grupo. Por isso que, contrário a um tipo de comunitarismo fundamentalista, Walzer sustenta que, do mesmo modo que temos um interesse especial por nossos concidadãos, os outros também os têm. Ao converter certas pessoas em importantes para mim, deveria ser capaz de reconhecer que outras pessoas são importantes para outrem (WALZER, 2007d). Isso também pode ser explicado de outra forma. Tanto as relações que os cidadãos estabelecem dentro da própria comunidade são importantes, como as são aquelas estabelecidas entre comunidades diferentes. Podemos compreender melhor as relações internas através de uma ética religiosa cujo livro bíblico do profeta Amós é um bom exemplo. O pano de fundo é a crítica de Amós a Israel, que centralizou o poder nas mãos dos ricos e poderosos (“eles não sabem o que é justiça, juntaram em suas casas um tesouro de iniquidades e de roubos<sup>298</sup>”), que passaram a oprimir os pobres. Mas o profeta faz – e pode fazer – a crítica porque vive dentro da comunidade: quem melhor pode saber de suas chagas e curar suas feridas são as pessoas que possuem uma história comum. As relações entre distintas comunidades são melhor compreendidas por uma ética secularizada. A condição de possibilidade para que os indivíduos, mesmo com costumes muito diferentes, aceitem-se mutuamente é a internalização de que todos os seres humanos possuem direitos individuais à vida, ao seu corpo, à liberdade. Ao mesmo tempo, exige-se que

---

<sup>297</sup> Para que não reste dúvida: “posso não ser um comunitário conservador, mas certamente sou comunitário” (WALZER, 2006c, p. 95).

<sup>298</sup> Amós 3,10, Bíblia (1980).

se respeitem os valores alheios mesmo que possam ser muito estranhos às nossas crenças<sup>299</sup>.

Quando a crítica desconfia do comunitarismo de Walzer, talvez não perceba que sua ideia de comunidade é compatível com dois pressupostos diferentes: um político e outro moral. A comunidade política é identificada com relações mais burocráticas e com escassos vínculos afetivos. Mas isso foi necessário (e continua sendo) em determinado momento histórico para que se evitasse a ampliação ou surgimento de tiranias que almejavam a dominação de um vasto contingente de culturas muito diferentes, cada uma com suas especificidades. Estou me referindo ao aparecimento do liberalismo que marcou as fronteiras entre Estado e religião e entre os próprios Estados-nações. Essa necessária separação conduziu invariavelmente ao surgimento do individualismo que dividiu as pessoas e provocou o esfriamento das formas de convívio. Daí a necessidade de sustentar as comunidades morais, ou seja, mesmo que se reconheça a importância de um ordenamento global, tem-se que fomentar aquelas formas de vínculos em que as pessoas sentem-se comprometidas umas com as outras não por normas jurídicas, mas por laços de afeto<sup>300</sup>.

O fato é que dificilmente encontraremos na obra walzeriana uma apologia pura e simples à comunidade (a não ser de forma isolada; uma frase dentro de um tema desconexo). As “tribos”, como Walzer se refere por vezes às comunidades<sup>301</sup>, estão mais do que nunca reivindicando suas identidades locais, étnicas, religiosas e nacionais. No entanto, ao mesmo tempo que nosso autor fala da luta por

---

<sup>299</sup> Gómez teve essa intuição importante das éticas religiosas e secularizada em Michael Walzer. Entretanto, existem dois equívocos em sua descrição. O primeiro se assemelha mais a uma distração: o relato do profeta Jonas descrito pelo autor não corresponde de forma fiel ao texto bíblico. O outro equívoco é mais importante. Ao explicar a ética religiosa, junta o profeta Amós com o profeta Jonas, mas Walzer está justamente opondo eles para sustentar que o primeiro fala do povo de Israel com propriedade, porque é parte do mesmo, já Jonas é enviado por Deus à Nineve para pregar, entretanto não conhece aquele povo, nem sua cultura: fala a mando de Deus, mas completamente desconhecedor dos costumes daquela cidade. De qualquer maneira sou devedor da intuição básica de Gómez (GÓMEZ, 2007, p. 225-226).

<sup>300</sup> Claro que algum preço terá que ser pago pela permanência na contemporaneidade das comunidades política e moral. Em “Who is an American Jew?”, por exemplo, Walzer fala que mesmo as comunidades judaicas que nos Estados Unidos sempre foram muito sólidas, hoje já se veem às voltas em estratégias de convencimento à permanência de seus membros (especialmente os mais jovens) na comunidade (WALZER, 2006d).

<sup>301</sup> Se bem que “tribos” é mais utilizado para referir especificamente os agrupamentos humanos geograficamente situados, tais como nações, comunidades de imigrantes, grupos étnicos que reivindicam autonomia, e não tanto o sentido mais amplo de comunidade dado por Walzer que inclui as comunidades de trabalhadores, de identidade ideológica, de artesãos, etc.

permanência desses grupos, o esforço para que continue sua cultura com “dezenas de milhares de anciãos e anciãs sussurrando a seus netos, cantando-lhes canções e cantigas de ninar, repetindo velhas histórias”, ele também preocupa-se quando as histórias sussurradas podem ser “cheias de ódio ao vizinho” (WALZER, 1996d, p. 95-96). Ou seja, como sempre a mesma tensão: manutenção da cultura, mas sem dogmatismos<sup>302</sup>. Não há um conjunto de regras que possa resolver a tensão, porém a ideia de *autodeterminação* pode ser útil. Refere-se à exigência de direitos democráticos à permanência das comunidades históricas, culturais ou religiosas (desde que não sejam de cunho opressivo e tirânico) para seus próprios membros e vizinhos. Têm o direito de *autodeterminação* de acordo com seus princípios e desde que respeitem os princípios de outros grupos. O respeito origina-se da concepção de que não há uma comunidade “melhor” ou superior culturalmente às demais. Visto desta maneira, as diferentes comunidades poderão inclusive ajudar-se em momentos de graves dificuldades, mas cada uma, diz Walzer, não tem a obrigação de “salvar” determinada tribo se ela se erodir devido a suas próprias fraquezas internas (violações de direitos, perda de vínculos entre os concidadãos, etc.). É difícil, de todo modo, decidir se esse ou aquele grupo tem direito à *autodeterminação*, ou seja, não há como estabelecer uma fronteira rígida entre o que é um grupo democrático e o que não é. “As diferenças são diferentes em cada caso. E têm mais que ver com a memória e com os sentimentos do que qualquer medida objetiva de dissimilaridade” (ibidem, p. 107).

O comunitarismo<sup>303</sup> compromete os homens e as mulheres com sua identidade, história e cultura, e esse compromisso é um padrão permanente da

---

<sup>302</sup> Walzer recebeu críticas a sua posição restritiva em apoiar algumas comunidades tradicionais. Segundo ele, sua perspectiva não foi bem compreendida. As comunidades tradicionais que ele critica são aquelas que, de uma forma ou de outra, mantêm-se à custa do rebaixamento ou violação dos direitos de alguns de seus membros, como, por exemplo, os “intocáveis” na Índia ou algumas seitas ultra-ortodoxas nos Estados Unidos que recusam escolarização para as meninas (WALZER, 2006c).

<sup>303</sup> Estou acompanhando aqui a concepção de Walzer exposta em “Moralidad en el Ámbito Local e Internacional” (“Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad” do original em Inglês). A expressão utilizada não é “comunitarismo”, mas “tribalismo”. Se Walzer nesse texto está tratando especificamente das configurações e direitos diversos das comunidades, por que não escreveu “comunitarismo”? A resposta é simples, mas não foi percebida por seus comentaristas e críticos. A filosofia “comunitarista” como geralmente é entendida (uma apologia vigorosa às comunidades em geral) não guarda muita semelhança com a ideia walzeriana. Optar por “comunitarismo”, portanto, poderia levar a confusões que o autor desejou evitar. Minha opção – que admito bastante pretenciosa – está alicerçada em minha afirmação de que Walzer é, sim, um comunitarista e de minha esperança de ter deixado claro o comunitarismo crítico do autor desenvolvido neste capítulo.

sociedade. Por vezes parecerá como um compromisso “paroquial”, mas poucas vezes é ruim para os indivíduos. Deve, então, ser acomodado: “não só o meu, senão o teu e daquele e daquele outro” (ibidem, p. 113). E, novamente, o outro lado: quando as pessoas se sentem seguras, valorizadas, estimadas em sua comunidade, estarão dispostas a buscar outras identidades, a aprender com tribos diferentes. Isso proporciona um acréscimo na construção social de cada um com benefícios para todos. Temos acima de tudo a “humanidade” como característica que une a todos nós e que nos leva (ou esperamos que leve) a querer contribuir em outras, em diversas comunidades culturais<sup>304</sup>.

No comunitarismo crítico de Walzer, a tradição não tem a relevância como em outros filósofos do mesmo campo. Entretanto, acaba se tornando uma espécie de antídoto frente ao egotismo crescente da contemporaneidade. Se for tratado sem exageros<sup>305</sup>, Walzer afirma que não é contrário a ideia de valorização das tradições, bem como da família, vizinhança e religiosidade (WALZER, 1996h). O formato recorrente da tradição, no entanto, aparece nos textos de nosso filósofo sob a forma de histórias. Quando está sustentando um ideal qualquer de vida boa (educação, trabalho, crença, etc.), ele costuma retomar um exemplo do passado, seja no sentido de elogio ou crítica. Mas seu objetivo não é que esses “exemplos históricos” sirvam de modelo ou guia aos eventos presentes. A pretensão é que as pessoas sejam capazes de perceber alguns princípios morais, sociais e políticos que compõem dita narrativa. Não há, é óbvio, nenhuma garantia de que o relato da tradição tenha reflexo nos indivíduos que as leem: mas outras histórias e por outras pessoas poderão ser contadas. Assim, quando Walzer deseja, vamos supor, argumentar a favor do direito à assistência médica de qualidade, trata de inventariar na história o valor que foi dispensado ou não à questão e seu reflexo na vida dos indivíduos (por vezes, o relato da tradição pode recorrer a outros povos – como os gregos da antiguidade, por exemplo – e, por outras, a própria história da comunidade fornece ideias suficientes aos objetivos que se pretende). Esses relatos se forem relacionados à democracia e à cidadania, constituem fatos que deveriam

---

<sup>304</sup> Sobre as divergências entre comunitaristas e liberais, Walzer diz que o debate é bem menos importante do que o reconhecimento de duas formas rivais de comunitarismo: um centrado no Estado e outro na sociedade civil. Ele não toma partido, ao contrário sustenta que “um pode ajudar o outro” (WALZER, 1999c, p. 63).

<sup>305</sup> Ou seja, sem a presunção de que a vida boa encontra-se necessariamente na rememoração do passado.

ser ensinados inclusive para outras culturas<sup>306</sup>. “E não creio que seja necessário um argumento transcendental para levar a cabo esse tipo de crítica” (WALZER, 2001c, p. 23-24).

---

<sup>306</sup> O relato histórico ou a recorrência à tradição é algo que, segundo Walzer, a esquerda nunca compreendeu direito. Os partidos de esquerda, os sindicatos de trabalhadores poderiam se beneficiar se percebessem que a solidariedade no presente é possível se formos solidários com o passado (WALZER, 1994d).

## 12 CRÍTICA SOCIAL E MORALIDADE

A crítica social é um aspecto da moralidade cotidiana. Por isso, para explicar seu ponto de vista relativo ao papel do crítico social, Walzer precisa, primeiro, descrever os padrões da moralidade. Para ele, existem três formas básicas de conceber a filosofia moral, que ele chama de *sendas*: *senda do descobrimento*, *da invenção e da interpretação*. A última é aquela que, em sua opinião, é a que melhor se coaduna com nossa experiência cotidiana da moralidade. A *senda do descobrimento* é representada fundamentalmente pela história da religião. O descobrimento é uma consequência da revelação divina, mas alguém tem que ir atrás dela, encontrar Deus e trazer sua palavra: o enviado torna-se para os homens o descobridor da lei moral. A moralidade, assim, é uma criação, mas não somos nós seus criadores e sim os discípulos de Deus. Mas a *senda do descobrimento* possui sua versão secular. Podemos pensar no filósofo que descobriu algumas verdades morais objetivas, e o fez a partir de uma profunda busca mental, geralmente no isolamento. Afasta-se de todos os interesses mundanos e inclusive de seus próprios pré-conceitos. Um projeto bem difícil, reconhece Walzer. Sendo princípios críticos, existem a uma certa distância de nossas vidas. Porém, foram descobertos e devemos incorporá-los em nosso dia-a-dia. “Confesso”, diz Walzer, “que tenho menos confiança neste descobrimento secular que no anterior descobrimento religioso” (WALZER, 1993b, p. 12). Esses princípios anunciados como novidade, em verdade já se encontram entre nós há muito tempo, e

quando observamos o mundo de *alguma outra parte*, não obstante seguimos observando o mundo. Observamos, em realidade, um mundo determinado; podemos vê-lo com especial clareza, mas não descobrimos nada que já não estivera ali. Dado que o mundo determinado é também nosso próprio mundo, não descobriremos nada que já não estivera ali” (ibidem, p. 12-13).



A empresa, de qualquer forma, falha, pois não encontraremos um super-homem capaz de estar em outro lugar distinto deste mundo e, se acharmos uma tal figura, como poderá ele relacionar seu mundo com nossa prática cotidiana?<sup>307</sup>

A *senda da invenção* crê que a finalidade da vida depende da moralidade que será inventada<sup>308</sup>. Não existe uma ideia *a priori* que conduza nossos rumos: são os métodos filosóficos rigorosos que, primeiramente, precisam elaborar a metodologia que conduz à moralidade ideal. Mas quem pode cumprir essa tarefa? Qual a melhor *invenção*? Alguns filósofos enfrentam o desafio (Descartes é o mais célebre), sendo que na atualidade o método mais conhecido é o de Rawls. Os personagens desse filósofo devem estar dispostos a viver num mundo de nulos afetos e achar justo todo lugar familiar e cultural em que forem colocados. Ou, dito de outra forma, o mundo moral edificado atrás do *véu da ignorância* é o único possível de ser habitado. Dessa forma, a moralidade resultante é o parâmetro de medida de todas as formas sociais existentes. Se dada prática cultural não está tão de acordo com os princípios inventados sob o *véu*, deve ser porque não seguiu à risca o catálogo moral prévio. Afinal, o fim da *invenção* parece ser suprir as moralidades existentes daquilo que nem a natureza nem Deus conseguiram fazer. A pergunta de Walzer é: por que princípios inventados há pouco tempo devem assumir o lugar de outros que já fazem parte da vida das pessoas há muitos anos? O primeiro equívoco está no fato de que o “inventor” não percebe que sua construção está ancorada invariavelmente em algum tipo concreto de vida. A concepção que foi idealizada nada mais é que uma variação da moralidade social. E, de novo, não adianta procurarmos um lugar diferente daquele que estamos, pois o lugar em que nos encontramos é sempre um lugar de valor, ou não estaríamos situados ali.

A filosofia moral sustentada por Walzer é a *senda da interpretação*. O princípio é

que nem o descobrimento nem a invenção são necessários porque já possuímos o que pretendem proporcionar. A moralidade, diferente da política, não precisa de uma autoridade executiva ou uma legislação sistemática. Não temos que descobrir o mundo moral, porque sempre vivemos nele. Não temos que inventá-lo porque já foi inventado, se bem

<sup>307</sup> A filosofia moral utilitarista é um exemplo da *senda do descobrimento*, pois pretende a verdade mais profunda dos desejos e desgostos humanos (conforme WALZER, 1993b).

<sup>308</sup> Boa parte da crítica walzeriana à *senda da invenção* está ancorada no desacordo com o *véu da ignorância* de Rawls.

não de acordo com nenhum método filosófico. Nenhum procedimento de concepção governou seu desenho, e o resultado, sem dúvida, é desorganizado e incerto (ibidem, p. 24-25).

Na verdade, tanto a *senda do descobrimento* quanto a da *invenção* são sendas interpretativas que pretendiam disfarçar-se atrás de alguma coisa, mas foram descobertas; ou seja, só existe uma senda, a *senda da interpretação*. Os filósofos, quando argumentam, estão apenas descrevendo (por vezes de forma excessivamente douta) uma moralidade já existente. Quando dizemos que o ser humano é um ser de moralidade, estamos tão somente referendando que só existimos devido a uma moralidade constitutiva. Os fatos da vida cotidiana precisam ser lidos, compreendidos, discutidos, interpretados na prática. Somos todos “leitores” dos princípios morais que compartilhamos e, portanto, julgadores de nós mesmos: “nenhuma ‘prova’ tem precedência sobre a maioria (temporária) de sábios” (ibidem, p. 36).

Resumidas as formas de se fazer filosofia moral, já podemos passar a análise da crítica social. Em primeiro lugar, vale lembrar o óbvio: o crítico social é não só um reflexionador individual como um membro de determinada comunidade. É nesse sentido que se equivocam os que creem na necessidade do crítico de se “afastar da realidade”. A crítica desconectada e seus princípios *descobertos ou inventados* acabam, na opinião de Walzer, transformando-se em práticas “compulsivas” e de “manipulação”. Ela não se origina prioritariamente da abstração filosófica, mas daquilo que escutamos, vemos, sentimos. Não há, dessa maneira, um momento privilegiado em que nos tornamos críticos, isso acontece naturalmente quando passamos a importar-nos com a vida corrente das pessoas próximas a nós. O esforço de muita crítica social de buscar objetividade e neutralidade advém de sua crença em atingir a correção. Essa garantia, entretanto, não é possível, como não é possível um “garantidor”. E quando alguém muito apartado da realidade apresenta o “ensinamento” que faltava, a “mensagem” derradeira e é tratado como herói, deveríamos pensar o que aconteceu com essa comunidade que já não reconhece sua própria identidade, nem legitima seus concidadãos (WALZER, 1960a).

Quero, ainda, retornar à questão da moralidade que, como vemos, tem vínculo profundo com a concepção de crítica social no pensamento filosófico de nosso autor. Antes, porém, queria explorar um pouco mais a discordância de Walzer à pretensão do crítico afastado da realidade. Todo seu livro “A Companhia dos

Críticos” é a descrição de onze intelectuais: nove deles que criam na necessidade de um certo alheamento do mundo em que vivem para poder avaliá-lo melhor, e dois que Walzer elogia enquanto possibilidade de crítica conectada<sup>309</sup>. O afastamento e a pretensão universalista desejam uma crítica a todos a partir dos problemas investigados da ciência, da política, da cultura popular. Mas muitas dessas análises estão restritas ao universo acadêmico e não possuem eco fora desse círculo nem laços com as pessoas que critica: são como “obscuridades gnósticas” (WALZER, 1993c, p. 223).

A proposta walzeriana se resume em três tarefas: a) o crítico mostra as aparências falsas de seu povo; b) estimula que se expressem espontaneamente acerca de suas inconformidades<sup>310</sup> e c) insiste que pode haver outras falsas aparências, assim como outras esperanças e realizações. O crítico deve ser “nacional” e “popular”: nacional na língua e popular no argumento. Fiel às pessoas de sua comunidade que mais precisam dele – como os pobres, os discriminados, os esquecidos –, percebe neles mesmos a possível alternativa à sua dor, dentro da própria história e cultura. Deve falar a língua do povo, usar o dialeto corrente (independente de sua sofisticada formação), além de manter certa continuidade com algumas queixas históricas daqueles que critica. A crítica desse tipo não possui um começo pré-determinado, como aqueles que dizem “que vão começar a refletir e escrever sobre...”. O crítico social conectado deve estar à espera para, a qualquer momento, ouvir, perceber e tentar *interpretar* as angústias daqueles pelos quais se sente responsável.

---

<sup>309</sup> Como não tenho condições de detalhar a crítica de Walzer a cada um desses onze intelectuais, apenas cito-os: Julien Benda, Randolph Bourne, Martin Buber, Antonio Gramsci, Ignazio Silone, George Orwell, Albert Camus, Simone de Beauvoir, Herbert Marcuse, Michel Foucault e Breyten Breytenbach. Desses, Silone e Orwell são aqueles que fazem uma crítica conectada exemplar. Já Foucault recebe a mais pesada crítica de Walzer, pois não se percebe de quem ele é crítico. Se para esse filósofo todos os sistemas sociais são “engendrados” pela “rede de poder”, então para que a crítica? “Sua política é majoritariamente retórica e uma mera pose”, afinal não há compromisso algum com ideia moral nenhuma, nem com instituição nenhuma, nem com nenhum povo (WALZER, 1993c, p. 203). A primeira crítica ao autor já tinha aparecido em “The Politics of Michel Foucault” (1983). Nesse texto Walzer diz que apesar de Foucault afirmar que não pretende uma teoria sistemática, na verdade ele tem um ponto de vista da realidade e um “senso de propósito”, e deve ser avaliado sob essa perspectiva.

<sup>310</sup> Em um de seus artigos sobre política externa Walzer analisa a falta de liberdade dos intelectuais na China o que impediria a segunda tarefa do crítico social listada, visto que naquela nação nem as pessoas comuns nem os críticos estão tendo espaço democrático para expor suas ideias (conforme WALZER, 1958b). Apesar da antiguidade do artigo, sua análise me parece pertinente à atualidade.

Portanto, a concepção de crítica social está relacionada à forma como entendemos os objetivos e pressupostos da argumentação moral. Para Walzer os conceitos morais possuem significados “mínimos” e “máximos”, e eles podem ser descritos, respectivamente, como “tênués” e “densos”<sup>311</sup>. Mas não são moralidades “separadas” que ora lidamos com uma, ora com outra. A moralidade “mínima” está presa à “máxima”, sem precedência ou hierarquia. Por vezes o minimalismo separa-se provisoriamente do maximalismo e consegue apreender um dado significado moral, mesmo que afastado da realidade conhecida, para logo em seguida voltar a ser maximalista e compor significados específicos de acordo com cada contexto. Um exemplo tornará esse ponto mais claro<sup>312</sup>. Vamos supor que alguém nos informa que, em uma escola irlandesa, crianças são impedidas de transitar e brincar em um determinado bairro habitado exclusivamente por crianças (e seus responsáveis) protestantes. Supondo, ainda, que não conhecemos nada dos costumes, da cultura e da política desse país. Ainda assim, seríamos capazes de sentir indignação pelo fato de crianças não poderem relacionarem-se umas com as outras. E se pessoas desse país (preferencialmente de ambos os lados da polêmica, ou seja, católicos e protestantes) protestam pelo acontecimento, a maioria dos cidadãos do mundo imediatamente se aliam a ditos protestos. Isso é possível devido a nossa *moralidade tênue* (mínima, universal), ou seja, mesmo não conhecendo nada desse país, temos uma noção mínima do que seja, vamos dizer, o direito de crianças crescerem e se relacionarem juntas independente de opção religiosa, etnia, *status* social, etc. Agora, a indignação e a divulgação da indignação é quase tudo que podemos fazer. Por que o fato ocorreu? Quem os motivou? Qual a origem do conflito? E, principalmente, o que deverá ser feito? Por onde começar? Quais as tarefas daqui por diante do Estado, da sociedade civil, das igrejas, das escolas, das famílias? Isso tudo depende de uma compreensão particularista da situação. Não somos nós que devemos arbitrar ou conduzir o processo. Nossa parte já fizemos.

---

<sup>311</sup> No original *Thick* (denso) e *Thin* (tênue); *Thin* também poderia ser traduzido como “delgado”. Essa é a opção de CITTADINO, 2009, p. 118. Já Rafael Grasa traduz *Thick* como “intenso” (GRASA, 2001, p XVI).

<sup>312</sup> Como de costume Walzer cria alguns exemplos para sustentar sua tese, mas optei por um desenho próprio mais apropriado aos meus interesses.

Entra em cena a *moralidade densa* (máxima, particularista)<sup>313</sup>. À primeira vista pode parecer que a moralidade começa universal (tênue) e vai gradativamente com o passar dos anos se especificando e tornando-se particular (densa). Mas isso é um engano. A moralidade é particularista desde o princípio e só se mostra universal em algumas situações específicas. Não fossem essas situações específicas (globais) não compreenderíamos nada das comunidades diferentes da nossa (daí, mais uma vez, o comunitarismo plural de Walzer)<sup>314</sup>. Mas voltamos sempre à comunidade, a nossa comunidade. É lá que poderemos melhor saber dos problemas específicos de nossos concidadãos e atuar como críticos conectados. Vai e vem e a filosofia prática de Michael Walzer retorna em cada um de seus temas. É desse assunto que preciso tratar no próximo e último capítulo do inventário da obra walzeriana.

---

<sup>313</sup> Esse gráfico pode ajudar à compreensão. **MORALIDADE MÍNIMA** = MINIMALISMO = TÊNUE (*thin*) = UNIVERSAL = GLOBAL. **MORALIDADE MÁXIMA** = MAXIMALISMO = DENSO (*thick*) = PARTICULARISTA = LOCAL.

<sup>314</sup> É perspicaz a nota de Cittadino ao referir que o estabelecimento de duas moralidades em Walzer é uma tentativa de responder aos críticos de “Esferas da Justiça” que afirmavam que o autor exagerou no elogio dos valores comunitários contra os direitos individuais. O princípio da *moralidade tênue* seria, assim, a demonstração da existência de princípios mínimos universais (CITTADINO, 2009, p. 135, nota 235).

### 13 FILOSOFIA PRÁTICA

Esse último capítulo da fundamentação da obra de Walzer não traz propriamente algo novo e tampouco é um resumo dos demais capítulos da segunda parte da Tese. Meu principal objetivo aqui é entrelaçar os temas precedentes com a ideia de filosofia prática e mostrar a importância que tem o assunto para nosso filósofo. Isso, ainda sim, é bem pouco comparado com uma insolência maior. Quero sustentar que o conjunto da obra de Walzer, ao contrário do que se imaginou, não está ancorado na ideia básica de comunidade, de justiça distributiva, na teoria da guerra justa ou no pluralismo. Todos esses temas e os demais possuem como princípio ou como alicerce – para usar uma metáfora mais adequada – a ideia de filosofia prática ou filosofia conectada. Por isso que preciso concluir o inventário por aqui. Achei – como bom professor – que um quadro esquemático facilitaria a visualização e compreensão.

TEMA	CONEXÃO COM A IDEIA DE FILOSOFIA PRÁTICA
Guerra Justa	<ul style="list-style-type: none"><li>- Exemplos práticos; cada caso exige uma resposta diferente.</li><li>- Os conflitos devem ser avaliados a partir de uma moral prática, pois moramos na superestrutura e não na subestrutura.</li><li>- Na história de um conflito sempre existe uma moral prática implícita que deve ser descrita.</li><li>- Na guerra (e em qualquer outra situação) nossa compreensão comum do certo e do errado não é tão estranha ou abstrata a ponto de não discutirmos sobre situações difíceis.</li></ul>

Religião	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Interesse não pela interpretação bíblica, mas pelas histórias de vida que seus escritores contaram (a Bíblia enquanto obra de homens com objetivos concretos, não como inspiração divina).</li> </ul>
Pertencimento	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Não basta aludir ao patriotismo ou “amor à terra natal”. Há de se oferecer condições específicas de pertencimento: uma política para imigrantes, outra para negros, etc.</li> </ul>
Engajamento político	<ul style="list-style-type: none"> <li>- O fundamental não é a “meta final” do socialismo, mas cada luta cotidiana que fazemos no nosso local de trabalho, na comunidade, nas associações, etc.</li> </ul>
Estado e política	<ul style="list-style-type: none"> <li>- A novela política (literatura) enquanto possibilidade de pensar a realidade.</li> <li>- Defesa da ação militante a partir de casos reais.</li> <li>- Estratégias de ação política.</li> <li>- As quatorze tarefas práticas em política deliberativa.</li> <li>- “Assistência Mútua”.</li> <li>- Enfrentamento da pobreza a partir do levantamento de dados concretos (índice de mortalidade infantil, etc.).</li> </ul>
Sociedade Civil	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Sociedade civil é a vida real: inconstante e arriscada.</li> <li>- As pessoas devem agir antes no sindicato que no Estado; na escola do que na educação; no trabalho junto às minorias do que na campanha política.</li> <li>- Uma sociedade melhor está nas coisas “menores” (família, amigos, colegas).</li> </ul>

Tolerância	<ul style="list-style-type: none"> <li>- A tolerância depende de cada arranjo particular, de cada momento histórico.</li> <li>- “Respeito mútuo”.</li> <li>- As “questões práticas” são essenciais a qualquer regime de tolerância, tais como classe, gênero, religião, etc.</li> </ul>
Multiculturalismo	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Multiculturalismo “feijão-com-arroz”: os diferentes grupos afirmam sua cultura não através de procedimentos “burocráticos”, mas pela ação prática de seus militantes.</li> </ul>
Justiça Distributiva	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Os bens não devem ser avaliados a partir de uma teoria de justiça universal, mas através da distribuição específica em relação a cada bem particular.</li> <li>- Só podemos dizer o que é devido a essa ou aquela pessoa se soubermos como são suas vidas reais.</li> </ul>
Comunidade	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Defesa das “comunidades morais” onde as pessoas sentem-se comprometidas devido as suas ações do dia a dia.</li> <li>- A tradição da comunidade tem relevância a partir, principalmente, de exemplos do passado, de fatos concretos que valem a pena serem lembrados.</li> </ul>
Crítica Social e Moralidade	<ul style="list-style-type: none"> <li>- O crítico social se baseia na moralidade cotidiana.</li> <li>- Os fatos da vida precisam ser interpretados a partir da prática.</li> <li>- O crítico social deve estar vinculado à realidade da comunidade que critica.</li> <li>- A crítica social não se origina da abstração filosófica, mas</li> </ul>



	<p>daquilo que escutam, vemos, sentimos.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- O crítico deve falar a língua do povo e manter certa continuidade com suas queixas.</li> <li>- A moralidade é densa (particular) desde o princípio e só em algumas situações mostra-se tênue (universal).</li> </ul>
--	--

O filósofo comprometido com as questões práticas não deve se ater muito na filosofia *sobre* a política, mas na concretude da filosofia política. Ele não advoga nenhuma política particular e nem se limita aos princípios gerais da mesma. Quem defende essa forma de política deve

analisar, criticar, matizar e revisar os valores e compromissos de seus contemporâneos, e, depois disto, assinalar com toda honestidade os obstáculos que ditos valores e compromissos encontram no mundo atual: o tipo de oposição, os cenários das lutas políticas, os obstáculos institucionais e as linhas mestras que regem o curso das reformas necessárias (WALZER, 2001c, p. 115).

O filósofo conectado não confia muito no estudo solitário e ausente de um contexto que possa indicar o modo de agir dos homens e das mulheres de determinada cultura. Antes, deve a tarefa do intelectual perpassar as opiniões correntes do lugar. A crença de que a razão unicamente fornecerá os pressupostos sociais verdadeiros e, portanto, universais, é equivocada, pois seus princípios podem não coincidir com as angústias das pessoas. A maneira de se evitar tal equívoco (mesmo que sem nenhuma espécie de garantia) é discorrer sobre realidades, sobre indivíduos que conhece bem em vista de compartilhar com eles, de alguma forma, seus problemas e suas necessidades.

Qual o lugar do filósofo em uma sociedade democrática? Ou ainda: que relação existe entre a filosofia prática e a democracia? Para Walzer, são antigas questões que podemos comparar com os debates entre verdade e opinião, razão e vontade, valor e preferência, o uno e o múltiplo. Se os filósofos costumam reivindicar autoridade para suas inferências, as pessoas costumam reivindicar outra(s) autoridade(s) para suas decisões. Se a verdade é única, mas as comunidades têm várias, ou, se a verdade é “para todos”, mas os grupos são distintos, parece haver, então, um problema entre filosofia e democracia. Não custa lembrar algo bem

simples: as pessoas quando decidem viver (espontaneamente) em uma comunidade política qualquer e consideram satisfatória a vida que levam, não chegaram a esse ponto porque aprenderam os fundamentos políticos ideais ou porque aprenderam a verdade. Isso não significa que as decisões tomadas sejam sempre corretas. O povo tem o direito a equivocarse e a tomar um rumo inadequado. Claro que, com isso, está sujeito a críticas, desde que sejam, entretanto, de um crítico próximo a eles<sup>315</sup>. São as pessoas e seus críticos conectados as melhores autoridades para descrever e rever seu ideal de vida boa. Conforme haja tantas comunidades, tantas alternativas haverá de vida boa (conhecimento político). Mas, fora das comunidades só é possível supor uma única resposta correta<sup>316</sup> (conhecimento filosófico). Enquanto o conhecimento político tem um caráter particularista e plural, o conhecimento filosófico pretende ser universal e singular. A vitória da empresa filosófica seria alcançada, assim, ao impor uma verdade singular sobre outra pluralista; seria a vitória da república ideal sobre as distintas formas de vida das distintas comunidades<sup>317</sup>.

A defesa do pluralismo implica aceitar que teremos em muitas ocasiões opiniões diferentes e, mais que isso, acreditar que esse fato é positivo. Quem aceita o pluralismo, porém sem muita convicção, assemelha-se ao que Walzer chama “pluralista restringido”, ou seja, constroem restrições ao seu pluralismo, restrições que não passam de princípios universais. O pluralismo que a maioria das pessoas valoriza, entretanto, é aquele compartilhado no interior de sua cultura, na confabulação com os concidadãos. O crenete da filosofia política prática deve, nesse contexto, supor que seu enunciado estará sujeito não só a erros, mas ao questionamento das pessoas que ele conhece e que é reconhecido<sup>318</sup>. É possível

---

<sup>315</sup> O tipo de crítico que tratei no capítulo anterior.

<sup>316</sup> A “resposta única” que Walzer está descrevendo significa a resposta que cada filósofo crê ser a verdadeira, pretensão que vem de Platão e segue hoje com Rawls e outros (conforme WALZER, 2007d, cap. 1).

<sup>317</sup> Isso é o equivalente, na opinião de Walzer, a dezenas de comunidades que fossem criadas a partir da posição original rawlsiana.

<sup>318</sup> A ideia de “conhecer e ser reconhecido” em Walzer não se assemelha àquela ideia de comunidade, por exemplo, de Tönnies (item 1.1 da Tese), ou mesmo MacIntyre (item 3.3 da Tese), ou seja, uma comunidade “onde todos se conhecem”. Não. O filósofo conectado deve conhecer bastante a cultura de um povo por viver (ou ter vivido, ou estar vivendo) há algum tempo no lugar, mas não significa que precisa “conhecer cada um pelo nome”. Walzer fala com propriedade de alguns temas sociais de seu país como filósofo conectado, mesmo que a extensão dos Estados Unidos exceda muito o pressuposto de proximidade de outros comunitaristas.

que os indivíduos possam qualificar suas vidas escutando os princípios universais ou absorvendo as “verdades”. Não há nenhum problema nisso. No entanto, nem sempre ficará claro em que medida outros moradores – aqueles da república ideal<sup>319</sup> - devam servir de exemplo às variadas formas de vida. A recepção exagerada de princípios externos pode implicar no enfraquecimento de suas tradições e desejos. A questão não é avaliar os princípios como mais ou menos fundamentados, ou, mais ou menos valiosos. O bem da comunidade depende mais da compreensão e concordância das pessoas do que da estatura intelectual do princípio.<sup>320</sup> Além disso, as pessoas não valorizam apenas, e nem prioritariamente, o resultado das próprias realizações, mas principalmente o processo, ou seja, a realização em si não possui um formato predeterminado. A essas é difícil entender em que medida devem sair de suas posições para assumirem uma posição ideal. Nesse sentido, a reafirmação de Walzer de que toda “comunidade histórica cujos membros dão forma a suas próprias instituições e leis produzirá necessariamente um modo de vida particular, não universal” (ibidem, p. 16).

O filósofo conectado deve preocupar-se com as preocupações de seus concidadãos, deve buscar respostas a suas angústias e entrelaçar as falas de seu povo com suas histórias. Ao aceitar a condição de filósofo do cotidiano estará perpassado pelas dores das pessoas comuns e perderá aquela “neutralidade emocional” advogada pelos demais filósofos. Ao debruçar-se nos problemas de forma particular, necessitará analisar os temas caso a caso. Pode ser difícil, mas é a vida real (WALZER, 1999a). Deve estar pronto para recusar a distância, a forma ideal e o discurso coerente, assumindo o risco e a crítica “de perto”. Ao negar-se à implantação da república ideal terá apreendido a *contenção filosófica*. Claro que existem verdades gerais em política e moral, mas só podem ser concebidas na seara filosófica que se encontra fora de qualquer comunidade específica. Portanto,

a validação filosófica e a autorização política são duas coisas completamente diferentes. Pertencem a dois âmbitos da atividade humana absolutamente distintos. A autorização é obra de cidadãos que se governam a si mesmos entre si mesmos. A validação é o fruto do filósofo que pensa

---

<sup>319</sup> A ideia platônica é apenas uma metáfora. Serve para as demais formas de filosofia com pretensão universal.

<sup>320</sup> O exemplo por demais prosaico do autor, esclarece o ponto: “do mesmo modo que eu posso sentir-me muito bem com um utensílio que tenho e uso desde há muito tempo, e não encontrar-me cômodo com outro mais novo e de um modelo mais perfeito” (WALZER, 2007d, p. 16).

por sua conta em um mundo que habita na solidão ou que preenche com os produtos de suas próprias especulações (WALZER, 2007d, p. 19).

A democracia tem pouco a dizer sobre filosofia e tampouco os filósofos possuem autoridade *especial* sobre a vida das comunidades. No fundo, a verdade é também uma opinião, e os filósofos possuem, neste sentido, opiniões.

Essa última frase pode produzir uma ideia equivocada da concepção de Walzer, afinal o questionamento da existência de verdades lembra bastante um tipo de filosofia conhecida como “pensamento pós-moderno”. Mas o autor decididamente não está filiado a essa concepção<sup>321</sup>. A princípio a ideia walzeriana de que as opções dos indivíduos não são baseadas em um pressuposto universal, e de que algo que consideramos correto em um lugar ou situação, em outro contexto podemos considerar errado, lembra um princípio relativista. Entretanto, para a filosofia prática de Walzer não é apenas uma questão de validar todo arranjo político simplesmente porque temos que respeitar a história e a cultura de um povo. Nenhum arranjo político é válido se não for uma opção moral das pessoas e se basear no bem-estar coletivo. Portanto, existem limites ou fronteiras na vida moral das comunidades que, se forem ultrapassadas, não deveremos aceitar como legítimas. O que tem de fazer o filósofo conectado é justamente tentar identificar onde estão estas fronteiras, e isso é possível – se for possível – pela avaliação particularizada de cada contexto. Ao contrário do que parece, é a ideia universalista que pode deixar à deriva culturas não contempladas com a posição original, ideal de pessoa, república ideal, comunidade ideal ou qualquer outra forma de argumentação filosófica “procedimentalista”. A expressão usada por Walzer quer significar aquele tipo de filosofia que crê na construção de um conjunto de restrições e regras de compromisso entre os participantes. Esses participantes são tanto os cidadãos da comunidade A, como os da B, C, D, ... Estranhos participantes que não foram comunicados de nada, mas são convidados a seguir os novos preceitos morais. A argumentação procedimentalista, portanto, não leva em conta as diferenciações de tempo, espaço, cultura, história (WALZER, 1999a).

Com isso, concluo o inventário da obra de Michael Walzer. Axel Honneth (2003), um dos principais apologistas do comunitarismo na Alemanha, fala do seu

---

<sup>321</sup> A crítica de Walzer à filosofia pós-moderna encontra-se, entre outros, em WALZER, 1999a, p. 114-120; WALZER, 2008a, s/p; WALZER, 2004i, p.141; WALZER 2005c, p. 14-18. Volto ao tema no capítulo 14 quando problematizar a relação da pós-modernidade com a educação no pensamento de Walzer.

trânsito sob o “fio-da-navalha” ao defender a comunidade justamente no país que horrorizou o mundo com o nazismo e que teve no exagero das virtudes comunitárias, o germe daquele regime<sup>322</sup>. No momento que preciso entrelaçar os pressupostos de Walzer com a educação, lembrei de Honneth. Sabemos que a educação escolarizada possui um apelo prático muito forte, ou seja, uma tendência a respostas imediatas às situações surgidas, com um programa marcadamente “prescritivo e apodíctico” (HERMANN, 2001, p. 86). A filosofia, nesse contexto, cumpre o papel fundamental de provocar um certo afastamento da análise predominantemente prática da escola, e a ela estou filiado. Ora, mas não estou justamente defendendo uma forma de filosofia que crê no contexto específico, na situação prática, em exemplos concretos? Esse é meu “fio-da-navalha”. Nas páginas seguintes terei que lidar com a tensão entre o particularismo e o universalismo, que prefiro tratar como a tensão entre o denso e o tênue. Não formularei nenhum preceito didático, mas tampouco me contentarei com algum ideal de formação. Portanto, minha prática não será uma prática indeterminada, será a concepção de filosofia prática do comunitarismo de Michael Walzer. Minhas intuições principais a respeito da articulação desta concepção com a educação, sintetizarei na forma de **proposições**. É minha versão da *lista breve*<sup>323</sup> walzeriana.

É possível que ao final da leitura das proposições tenha-se a impressão de que as construções ficaram muito “práticas” ou, ainda, exageradamente detalhadas. Bem, a formulação poderia seguir outro caminho. Após explicar ou retomar cada conceito walzeriano, suspenderia minha intuição no que diz respeito a articulação do conceito com a prática escolar específica (aquela que conheço). Em seguida faria uma ampla revisão da bibliografia referente, por exemplo, à participação de alunos em atividades externas à sala de aula (proposições terceira, décima terceira e décima quarta). Realizaria uma tabulação das formas correntes dessas atividades em várias realidades (escolas públicas urbanas, escolas públicas rurais, escolas privadas, escolas nacionais, escolas fora do Brasil, etc.). Só então formularia a proposição. Não sei se é a melhor opção, mas certamente é a mais corrente. Agindo assim, entretanto, eu nada mais seria que aquele intelectual “descobridor” ou

---

<sup>322</sup> Conforme atrás, página 83 e nota 13.

<sup>323</sup> Walzer faz referência à *short list* quando explica que seu objetivo principal não é “multiplicar os direitos”, mas ocupar-se em questões pontuais ou práticas possíveis de serem construídas através de uma lista breve (WALZER, 2007d, p. 262).

“inventor” criticado por Walzer. O crítico ideal, segundo nosso autor, é aquele que não necessita uma autoridade externa para delinear as ações apropriadas a sua comunidade. A diferença reside, fundamentalmente, que a crítica conectada não possui pretensão nem de uma verdade absoluta e, muito menos, de universalidade. Minhas proposições são tão somente a continuidade do diálogo que tenho estabelecido com meus concidadãos e, nesse sentido, sujeitas a críticas e reformulações. Como diz Walzer:

“A tarefa dos intelectuais não se caracteriza em apresentar o melhor argumento, afirmando que conseguiram encontrar a solução final, para em seguida formular a única interpretação, racional e necessária. Isso leva, de fato, à coerção. [...]. É por isso que eu sou desconfiado de um certo tipo de filosofia política que visa fornecer um argumento convincente para a democracia, fundado na natureza humana ou em uma razão universal. Tal desejo de acessar a resposta racional da sociedade humana é a expressão de uma perigosa vontade de controlar o que vai contra o pluralismo que é constitutivo da democracia moderna” (WALZER, 1992a, p. 131).

## 14 EDUCAÇÃO E POLÍTICA

Walzer tem um ou outro artigo sobre educação, um tema que bem poucas vezes aparece no conjunto de sua obra. Começo problematizando esses textos, mas deixo o capítulo de “Esferas da Justiça” dedicado à educação (a abordagem mais significativa do referido tema) para tratar adiante no capítulo 16.

A educação em Walzer gira invariavelmente em torno da função política, cidadania e diversidade. Um problema que interessa ou deveria interessar um filósofo político quando fala em educação é a “idade” dos estudantes, pois as regras de participação numa democracia são voltadas aos adultos. O ideal seria que as crianças já chegassem “crescidas” em seu país, *escolhendo* a comunidade política que querem ser membros. Mas isso não é assim. É nesse sentido que temos de saber qual educação proporcionar a elas? Como devem ser tratadas? Seguirão as prescrições de seus pais? Ou do Estado? Ou a tutela de ambos? De onde vem nossa autoridade? E quais são nossas responsabilidades? A maioria dessas questões dizem respeito à cultura e identidade, e a quem incumbe a formação dos meninos e meninas. Escolas têm grande responsabilidade nisso. Os menores não pertencem apenas a seus pais, eles também são da “república” e, por isso, devem aprender algo da história e dos valores tanto da comunidade como da nação, e não há contradição nisso como pensam outros comunitários. Os valores da comunidade são costumes bem focados no grupo específico, e os da nação – que para Walzer não haveria desacordo – são, por exemplo, o valor da vida, o respeito pelas diferenças, os direitos democráticos, etc. Educar cidadãos envolve a afirmação e a defesa dos valores da democracia para que possamos trabalhar a diversidade e o pluralismo na escola. Pessoas que não concordam com esses princípios costumam afirmar que a defesa da diversidade leva ao relativismo dos valores, como se a escola não devesse transmitir valores<sup>324</sup>. “Na verdade, esses conservadores também

---

<sup>324</sup> Por outro lado, em “Pulp Fiction” (1995), Walzer comentando o livro de William Bennett, “The Moral Compass: stories for a life’s journey” (1995), critica uma forma de ensinar valores excessivamente objetificadora.

defendem os valores, mas de outro tipo: autoridade religiosa, ortodoxia, hierarquia familiar, individualismo, propriedade” (WALZER, 2002, p. 72).

Outra crítica ao ensino moral, de matiz bem diferente, é feita pelos embaixadores da teoria pós-moderna. De acordo com eles, os indivíduos não deveriam prender-se a nenhum tipo de vínculo, evitariam laços identitários, seriam livres e “autocriados”. Será isso possível? Nosso autor imagina como seriam essas pessoas. Precisariam que, desde criança, se habituem às dificuldades. É provável que seus pais os ajudassem nas escolhas que teriam de fazer, não só os pais dessa hipotética criança, mas de todas as demais. A tendência é que mostrem para elas a importância da individualidade, da liberdade de eleição, da alegria em assumir os riscos nos relacionamentos pessoais. Como a educação na infância não é transmitida apenas (e nem principalmente) por ordens (“faça isso”, “não faça aquilo”), os responsáveis também dariam exemplos e contariam histórias sobre como o sistema antigo comunitário era ruim, e como a nova sociedade livre nasceu. Também seriam mostradas façanhas de indivíduos livres e histórias infantis sobre a plena autonomia. A maioria dessas crianças, entretanto, teria dificuldade em aprender a ser indivíduos totalmente livres. A tendência é que busquem um modelo a que possam se integrar. Mas o modelo não existe nessa fictícia sociedade, e o que lhes seria informado é, talvez, uma ideia geral do que é uma vida radicalmente autônoma. Porém nada além disso, nada sobre projetos de vida. A consequência disso tudo seria “um bando de indivíduos adolescentes em construção varridos por ondas de excentricidade moderna e intensa” (WALZER, 2005c, p. 16), entrando e saindo de qualquer associação. Mas seriam mais tolerantes do que as crianças de uma sociedade comunitarista? Aceitariam de bom grado o colega que lhe dissesse “vou seguir os valores de minha família”? Como seria a divisão de tarefas na escola? E as atividades eminentemente coletivas? A princípio o direito individual estaria acima de qualquer coisa e deveria ser estimulado pelos professores. Mas quem arbitra os conflitos de interesses que necessariamente ocorrerão? São perguntas que não necessitam ser respondidas, mostram antes que tal sociedade, família, escola e aluno não existiriam. A autonomia é importante e deve ser estimulada na escola, mas ela está inextricavelmente associada à coletividade: os meninos e as meninas vão tornando-se autônomos à medida que se sentem seguros dentro de seu grupo de pertencimento.



As formas de moralidade são centrais em uma educação democrática e o ensino moral tem especificidades distintas de outras disciplinas. Apesar da dificuldade moderna em termos de uma unidade familiar e social, isso não justifica o ceticismo e o relativismo radical<sup>325</sup>. O relativismo critica o ensino baseado em noções de certo e errado, pois a educação tem de ser neutra. Mas os professores, diz Walzer, não são neutros, ou melhor, seu ensino não é composto por valores “livres”. A moral poderia ser ensinada às crianças através da diversidade de histórias e exemplos concretos da vida escolar, comunitária e do mundo. Uma forma é a análise de fatos relativos à luta dos moradores e sua relação com a ideia de justiça; a análise de histórias de mobilizações de minorias e sua relação com a cidadania; análise de situações de grupos étnicos convivendo juntos e sua relação com a diversidade, etc. As virtudes morais requerem, também, uma cidadania democrática cujos direitos e obrigações vinculem os indivíduos e faça parte do currículo escolar. Os alunos devem não só conhecer os diversos regimes democráticos, as diversas religiões, culturas, diversidade sexual, etc., mas também ser informados do valor das diferenças e do respeito pelas mesmas<sup>326</sup> (WALZER, 2006b).

O ensino da cidadania é uma forma de educação política, mas para Walzer o que vai modificar, de fato, os estudantes é a ação política, a tomada de decisões. Existem dois tipos básicos de decisão: o modelo realista e o modelo moral. No primeiro, a tendência é uma maximização das decisões, ou seja, a decisão é tratada como unidade última e extemporânea. Ocorre que, dessa maneira, a realidade é explorada de forma “fantástica” e com “soberba”. Mas somos “simplesmente” cidadãos e não “realistas socializados” (WALZER, 1980a). Por isso o modelo moral em política é o mais apropriado na educação. Ele proporciona que tomemos nossas próprias decisões. Exemplos de lutas políticas ensinam bem mais do que teoria política, mesmo que não sejam histórias que “aplicaremos” de forma permanente ou como paradigma. Se os princípios determinam as decisões, também é verdade que as decisões modificam e refinam os princípios. Em decisões difíceis, o que temos de fazer – e ensinar a fazer – é questionar o que faríamos no lugar daquele que tomou uma decisão, pois se simplesmente decidimos por princípios, sem ver os motivos,

---

<sup>325</sup> Esses são os únicos valores que devem ser ensinados, segundo a perspectiva pós-moderna (é a opinião de WALZER, 2006b, p. 219-220).

<sup>326</sup> Apesar da insistência de Walzer no valor da diferença, diz que “algum grau de resistência” ou luta é necessário para que os estudantes afirmem sua raça, condição social, etc. (conforme WALZER, 2002, p. 68).

estaremos fechando os olhos à realidade. Surge aqui, pela primeira vez, a defesa de Walzer da *casuística*<sup>327</sup>, que para ele não é tão estranha como querem fazer crer. A *casuística* é como se fosse uma “ciência popular”. Ela requer uma espécie de legitimação acadêmica, não, entretanto, como uma ciência política “realista”. A *casuística* converte-se, assim, em instrumento importante da cidadania, e a educação política pode combinar teoria política com história social, ou seja, o estudo da tomada de decisões complexas em condições difíceis. Elas não se opõem, mas possuem âmbitos diferentes: “teoria é um argumento sobre as escolhas que nós devemos tomar; história é um argumento sobre as escolhas que *temos que fazer*” (ibidem, p. 173 – grifo meu). Educadores não podem querer que os alunos tomem a decisão correta sempre, mas podem esperar que se preocupem em pensar sobre as decisões corretas, e essa preocupação deve ser também, claro, dos educadores. A escola é algo muito mais importante que um centro de treinamento de talentos, e a partir destes pressupostos poderia se converter em um centro de argumentação moral e um guia para tomada de decisões políticas.

Se a escolarização é obrigatória, então temos o dever de fazê-la útil aos meninos e meninas, temos de proporcionar-lhes serem cidadãos e cidadãs ativos e úteis, além de trabalhadores autossuficientes. Cada membro adulto da comunidade é responsável por suas crianças.

É uma obrigação que emana do acordo que estabelecemos e que estipula o propósito de manter uma sociedade composta por pessoas que se nos pareçam, uma sociedade em cujo seio seja possível levar uma vida decente e segura. Isso devemos também às crianças que trouxemos ao mundo e que somos responsáveis [...] da dor e da desgraça que causaria a eventualidade de sua exclusão (WALZER, 2001c, p. 143).

Assim, o compromisso dos educadores com seus estudantes pode solicitar neutralidade em termos de religião, por exemplo, mas se o que estiver em jogo for democracia ou tirania, eles não devem ser neutros; e, se forem, deveríamos considerar uma grave falha (“passível de demissão”, para Walzer). E é lógico que nessa perspectiva os fundamentos conceituais da democracia são importantes, mas os professores necessitariam oferecer esses fundamentos na prática, na rua, onde a aprendizagem é mais efetiva, e a partir da convivência com pessoas diferentes, grupos majoritários e minoritários, etc. Muitas vezes a escola é importante, em

<sup>327</sup> Em linhas gerais a casuística diz respeito à aplicação de princípios filosóficos amplos a situações concretas.

outras é a vida que ocorre fora de seus muros, com sua dura realidade e sem o “conforto” institucional que pode contribuir na constituição cidadã dos meninos e meninas. Contrariamente ao que pensam os conservadores, o contato com a diferença cria um senso profundo de união e reconhecimento, e estimula a luta coletiva<sup>328</sup>. Já na sala de aula, a controvérsia e o debate deveriam, de acordo com Walzer, ser estimulados. Não importa muito se haverá uma posição final ou ideal no diálogo entre alunos, pois o essencial é que percebam os valores da criticidade, do direito às diferenças e do protagonismo juvenil numa sociedade democrática. Dessa forma, será possível fortalecer a ideia da educação enquanto um lugar privilegiado de luta social e política igualitária; pensar a melhor maneira de um “começo decente para crianças de diferentes classes sociais e grupos raciais” (WALZER, 2001a, p. 4).

O currículo é um mecanismo importante para que a escola atinja os interesses daqueles que mais precisam: pobres, negros, deficientes e outros desprivilegiados. Uma educação democrática, já foi dito, tem de ser iniciada com as crianças. Elas aprendem de seus pais, com seus pares, com a mídia e, ainda mais, de seus professores. Mas elas aprendem *algo* de seus professores, e nós devemos preocupar-nos com aquilo que é ensinado. É importante que as crianças aprendam algo da cultura das outras crianças, mas antes de tudo deveriam aprender sobre sua própria cultura e história. Em nações geograficamente extensas, o estabelecimento de um currículo comum mínimo contribuiria à coexistência pacífica entre os diversos estados ou entre as diversas comunidades, o que não é outra coisa que o reconhecimento de uma cultura comum. E qual seria o conteúdo que deveria compor esse currículo comum? Na lista walzeriana aparece em primeiro lugar a história das instituições democráticas e suas práticas desde a Grécia antiga, bem como as formas não-democráticas de governo. Em segundo lugar, o estudo da teoria filosófica e política do governo democrático. As diferentes versões da democracia, mas não só a teoria, também as práticas e atitudes, os debates, compromissos e tolerância ao desacordo. Em terceiro lugar, a prática política da democracia, como por exemplo, os locais onde as pessoas devem reivindicar, onde trabalham os governantes e legisladores, os tribunais, partidos, sindicatos e movimentos sociais e comunitários. O que as escolas precisam é mostrar aos estudantes que eles devem

---

<sup>328</sup> Às vezes a luta de alguns segmentos sociais marginalizados fica restrita à figura de seus líderes. Quando isso ocorre a vitória fica bem mais distante de ser alcançada (WALZER, 1962).

se perceber como futuros participantes da vida político-social, e não como meros espectadores (WALZER, 1995c).

Em sua resposta aos críticos que lhe acusaram de querer determinar *a priori* o que as instituições educativas devem ensinar<sup>329</sup>, Walzer diz que as escolas ou são do Estado ou são uma concessão dele e, nesse sentido, não podem ter direitos ilimitados de ensino. Não podem, por exemplo, impedir que meninas estudem; impedir que meninos e meninas convivam juntos; dificultar o acesso à escolarização das crianças deficientes; segregar estudantes devido à condição social, étnica ou religiosa. A liberdade total acarretaria o agravamento de certas divisões sociais ruins para as comunidades, especialmente àquelas mais vulneráveis. Por isso o currículo escolar deve ser preocupação do filósofo conectado e – em dimensão distinta – também do Estado. Hoje não se justifica refletir a escola como mecanismo de controle das crianças e “chave do novo mundo”, como pretendeu a industrialização do início do século XX. Foi Dewey<sup>330</sup>, na opinião de Walzer, que fomentou o novo “universalismo” na esteira da industrialização. Dewey tinha como base de seu pensamento a crença em uma “cultura universal” da sociedade, e isso serviu como base ideológica da moderna industrialização. À época, o mundo (e a escola) deveria “girar” de acordo com esse novo universalismo. A consequência foi que as pessoas passaram a não se reconhecer como competentes em sua própria cultura. A “nova” cultura deveria ser aquela das máquinas. Isso conduziu a uma gradual homogeneização das mentes. A “nova escola” em consonância com esse quadro incentivava, entre outros aspectos, o treinamento vocacional e a harmonia entre escola e a nova sociedade industrial. E, destarte, o currículo deveria ser o mais universal possível. Ora, mas se o debate sobre o currículo e suas especificidades

---

<sup>329</sup> Walzer responde a essa e outras críticas feitas a seu livro “Politics and Passion” (2005) em “Political Theology: response to the six” (2006).

<sup>330</sup> John Dewey (1859-1952) sendo filósofo e pedagogo dos Estados Unidos e defensor vigoroso da comunidade, pode suscitar uma dúvida: por que não aparece em meu texto? (Por exemplo, Selznick, 1995 – filósofo estadunidense comunitário – diz que Dewey é o grande porta-voz do comunitarismo). A explicação é que raros são os momentos em que Walzer faz menção a sua obra, e quando faz é para criticar a “educação progressista” de Dewey. Apenas essa passagem, assim espero, é suficiente para justificar minha opção: “O maior erro da educação progressista foi insistir na harmonia. Uma educação verdadeiramente democrática pressupõe conflitos. Conflito entre as autoridades e os alunos; conflito entre o conhecimento e a realidade. [...]. Ao insistir na necessidade de harmonia a educação progressista dificultou o surgimento da rebeldia; impediu que seus membros pudessem se tornar revolucionários” (WALZER, 1959a, p. 119). Apenas em um lugar encontrei Walzer elogiando o autor, mesmo assim não referente à educação ou comunidade, mas sobre sua importância no debate sobre política pública e sua versão de pragmatismo (conforme WALZER, 2008a).

locais é a mais importante política da escola (WALZER, 1964a) como podemos deixá-lo nas mãos de dois ou três “especialistas”? O que precisamos, isso sim, é de um debate constante sobre as características e necessidades de cada comunidade. Talvez, inclusive, sejam necessários novos métodos de ensino para educar “as vítimas de séculos de desigualdade, ou para atingir os estudantes com menores capacidades” (WALZER, 1959a, p. 120).

Uma boa escola não se faz apenas com a expansão da rede e a ampliação do acesso, ou seja, não é suficiente o mote “todas as crianças na escola” (uma forma de *igualdade simples*). Outros aspectos devem ser considerados<sup>331</sup>, como a questão geográfica, por exemplo. Por vezes é corrente a concentração de escolas no meio urbano, enquanto a periferia das cidades e a zona rural carecem de instituições próximas. Outro problema é a retenção. Meninos e meninas pobres e de comunidades camponesas e indígenas costumam ser reprovados bem mais que as crianças de classe média. Isso pode estar relacionado tanto ao currículo centrado muitas vezes numa cultura estranha a essas crianças, como à infraestrutura disponibilizada nessas localidades. Quando aqueles que estão envolvidos com a educação acreditam que a habilidade e competência no conhecimento das disciplinas deve ser o único requisito escolar, e na medida em que as famílias reforçam essa ideia, então o sistema educacional será tão somente um instrumento para que se perpetuem as diferenças de classe existentes. Por isso a necessidade, na opinião de Walzer, de se repensar o currículo, visto que o mesmo acaba muitas vezes sendo “imposto” às crianças<sup>332</sup>. Claro que se o Estado compromettesse um aporte financeiro maior às escolas de periferia, a tendência seria uma melhoria nas condições gerais de ensino. Porém, da mesma forma que Walzer acha insuficiente uma política de “todas as crianças na escola”, também é uma espécie de *igualdade simples* “mais verbas para a educação”. O começo é esse e é muito importante, mas

---

<sup>331</sup> Não apenas, mas principalmente nas questões referentes à educação, quando Walzer estiver descrevendo situações práticas ligadas exclusivamente ao seu contexto, ou não siga suas ideias ou faça as adaptações de acordo com a realidade brasileira (agir de forma diferente seria ir contra os pressupostos de crítica social do próprio Walzer). No texto que estou acompanhando aqui, por exemplo, ele está discorrendo sobre questões de localização das escolas que foram ideologicamente mal distribuídas, onde nas regiões mais pobres as escolas são piores e são melhores nas regiões mais ricas. Não creio que, entre tantos, esse seja um problema no Brasil. Nesse sentido, utilizei-me da intuição geográfica, mas fiz minhas próprias inferências.

<sup>332</sup> Ainda referente ao currículo, Walzer pensa que muitas vezes as escolas são hábeis em planejar todas as necessidades dos estudantes mas, com isso, acabam fazendo falta as atividades infantis “não planejadas e ociosas” (WALZER, 1959b, p. 230).

em seguida temos que averiguar as peculiaridades de um bairro de trabalhadores urbanos, da comunidade de filhos de pequenos agricultores, pescadores etc. Uma educação social que faça as crianças se reconhecerem, se valorizarem e se tornarem membros políticos de seu lugar e de seu país. Um ensino pluralista que não separe os “talentosos” dos “não-talentosos” e acredite na possibilidade de sucesso de todos os alunos, cada um no seu ritmo e dentro de suas possibilidades (WALZER, 1959b). Uma sociedade igualitária dependerá que no futuro invistamos nossa energia e dinheiro para proporcionar o acesso à educação de qualidade e a uma cultura política, econômica e literária. “Se não fizermos isso, uma elite ficará cada vez mais poderosa e concentrada, e essa distância entre os grupos coloca em risco a democracia” (WALZER, 2002, p. 75).

=====

**Proposição primeira:** a escola deve conciliar um ensino vigoroso da cultura da comunidade com o ensino das diversas culturas do país e do mundo. Quando as crianças aprendem o valor da diversidade, quando reconhecem a humanidade existente em outras culturas, no momento que se deparam com esses outros não esperará que sejam como elas e nem os verá como estranhos.

=====

**Proposição segunda:** se o valor da tradição está relacionado à história da comunidade, então ela deve fazer parte do ensino escolar. Não na perspectiva da apologia aos “grandes vultos”, mas na lembrança dos fatos bons e ruins que constituíram a comunidade. É uma tarefa permanente e de toda escola e não de um período letivo ou de uma ou outra disciplina<sup>333</sup>.

=====

**Proposição terceira:** a construção da cidadania política deve ser o principal objetivo da escola. Alguns fundamentos teóricos e atividades de sala de aula (proposição quarta) são importantes, mas o fundamental é a prática política. As crianças e adolescentes precisam apropriarem-se dos espaços públicos e das principais organizações da comunidade e da cidade. De acordo com a idade e capacidade de compreensão, os alunos começariam conhecendo os locais de trabalho,

---

<sup>333</sup> Essa última observação é importante e serve para todas as minhas **proposições**. Quero significar com isso que as ideias descritas deveriam fazer parte da estrutura normativa das instituições (democraticamente debatidas), e não como uma espécie de “programa de visitas” de um determinado “plano bimestral”.

associações, espaços de lazer, serviços públicos (posto de saúde, etc.), locais de culto e outras escolas da comunidade. Em seguida conheceriam os sindicatos, as ONGs, os partidos, a prefeitura, a câmara legislativa e os tribunais de justiça. O objetivo é assimilarem que a vida social, política e cultural da cidade é intrínseca a sua própria vida.

=====

**Proposição quarta:** além do núcleo específico relativo a cada comunidade (proposição segunda), uma parte do currículo deve ser comum nas escolas do país. A finalidade é que os meninos e as meninas possam reconhecer-se como cidadãos e cidadãs de uma mesma nação. Poderia fazer parte desse núcleo comum o valor da democracia, do igualitarismo, o conhecimento de culturas distintas e o respeito pela diversidade étnica, religiosa, sexual e racial. Também a história da formação da nação, a história da luta das minorias e excluídos, os direitos de cidadania (órgãos de defesa do consumidor, os direitos das crianças e dos adolescentes, etc.), os órgãos públicos. Os maiores enfrentamentos com o grande capital: defesa da sustentabilidade ambiental, grande mídia e comunicação alternativa, globalização econômica e economia solidária e, por fim, universalismo *versus* particularismo valorativo que atravessa todas as demais lutas.

=====

**Proposição quinta:** o principal instrumento didático em sala de aula tem na casuística seu pressuposto principal. A partir do incentivo do debate igualitário entre os próprios colegas e entre eles e o professor, os alunos tendem a tornar-se mais solidários e críticos em relação aos problemas de sua comunidade. A casuística parte do princípio de que a controvérsia deve ser estimulada através do ensino argumentativo e investigativo, levando os estudantes a refletirem sobre questões de justiça, política e moral a partir de casos históricos e/ou hipotéticos de sua comunidade e país.

## 15 EDUCAÇÃO E COMUNIDADE

Conforme tenho descrito as particularidades do comunitarismo de Walzer, também aqui no que se refere às relações entre educação e comunidade não há um paradigma único. Além das peculiaridades de cada grupo cultural, existe também a tensão entre a própria teoria filosófica e as práticas educativas que não assimilam em um mesmo ritmo as inovações surgidas. Mesmo que o pensamento social e filosófico possa trazer elementos potencialmente importantes com vistas à realização do bem humano e da melhoria da qualidade de vida, a tradição e os costumes da comunidade tendem a manutenção de sua própria maneira de ser, pois a mudança ocorre lentamente no processo histórico de vida das pessoas. Afinal, “não podemos considerar que uma compreensão do campo da educação seja a melhor ou a mais atual, pois cada uma se inscreve na peculiaridade de uma dada cultura e no seu momento histórico” (MARTINI, 2009, p. 16).

Além da questão curricular que já expus, Walzer propõe outro instrumento de formação da cidadania política e cultural para as crianças: as comunidades de aprendizagem. Elas não existem por si só, pois devem ser formadas a partir de uma decisão política<sup>334</sup>. A primeira coisa a se fazer é pensar sobre os critérios de associação<sup>335</sup>: quais crianças devem ser associadas com quais outras na escola? Que princípios devem ser levados em conta para associar essas crianças? A associação que Walzer se refere é tanto entre turmas de alunos na mesma escola como entre escolas diferentes. O objetivo principal é o estímulo ao pluralismo e à democracia. Nosso autor começa com um pressuposto polêmico: independente da vontade dos pais, a associação das crianças deve prevalecer sobre o interesse adulto. A intenção é desfazer o segregacionismo escolar, forçando que crianças de diferentes etnias ou classes sociais possam entrar em contato e aprenderem juntas. Para tanto, poderia ser otimizado o transporte escolar para periodicamente os

---

<sup>334</sup> O Estado, segundo Walzer, deverá alocar uma soma de recursos maior quando se tratar de associar crianças com necessidades educativas especiais (acessibilidade, transporte adaptado, etc.) (WALZER, 1980b).

<sup>335</sup> Dada a importância que confere Walzer à “associação” de crianças e adolescentes na escola, retomo o tema na perspectiva da justiça distributiva, adiante no capítulo 16.



meninos e as meninas de um bairro pudessem frequentar a escola de outro bairro com outras peculiaridades. Mas isso deveria se constituir em um programa de intercâmbio e nunca enquanto transferência ou “troca” de alunos. O intercâmbio busca, de alguma forma, resgatar aquilo que foi originalmente a escola pública que era estabelecida de forma a atender várias comunidades e, com isso, acabava se tornando o local privilegiado onde estas diversas comunidades se congregavam. O transporte resolveria as longas distâncias, mas a escola-sede das crianças deve estar próxima de sua comunidade. Por vezes os pais optam por inscreverem seus filhos em escolas bem afastadas de seu lugar de convívio quando, por exemplo, o colégio do bairro é considerado “fraco” ou com altos índices de violência. Walzer compreende essas motivações, mas exorta que o melhor seria que permanecessem e lutassem pela melhoria da escola.

Um critério que não poderia ser levado em conta nas comunidades de aprendizagem é o “talento”<sup>336</sup>. Os alunos não deveriam ser organizados nas turmas de acordo com sua capacidade em leitura, cálculos, artes ou desportos. São formas de classificar os “melhores” e os “piores”, uma concepção nada pluralista. Ao contrário, é importante que se mantenham canais de oportunidade aberto a todos, de modo a construir um modelo de associação fraterna na instituição. O “modelo associativo” de Walzer não significa, por outro lado, que a associação deva ser “proporcional” (do tipo: um terço de negros na comunidade deve corresponder a um terço de negros na escola), pois oferecer um tratamento igualitário não significa tornar as escolas idênticas ou padronizadas. Não é necessário que as instituições escolares sejam pluralistas proporcionalmente, mas apenas que diferentes tipos de estudantes possam encontrar-se e conviver na mesma escola. Apesar de todos esses arranjos, nosso autor, no fim, sempre sustenta que o melhor seria educar as crianças no local onde elas vivem, fazendo das escolas um “pólo magnético”, capazes de atrair os estudantes com atividades interessantes e com um ensino marcadamente ligado a sua cultura (WALZER, 1980b).

Se na perspectiva comunitarista a cidadania política depende em larga medida da coletividade antes que da individualidade, então na educação cívica os

---

<sup>336</sup> A crítica à organização dos alunos de acordo com o talento é retomada em “Esferas da Justiça” onde Walzer lembra que as crianças serão futuros profissionais na sociedade. E o mundo adulto não é organizado por “inteligências”, ou seja, todos os tipos de profissões exigem diferentes categorias de pessoas e a própria política democrática a exige. É um absurdo imaginar uma sociedade onde os indivíduos estão separados, de um lado os bem talentosos e de outro os menos talentosos (WALZER, 2003b).

esforços devem concentrar-se na ideia-chave de comunidade. Se a comunidade, local onde os meninos e meninas darão continuidade a suas vidas<sup>337</sup>, precisa da união e do trabalho coletivo, na escola isso deve ser trabalhado. Desde pequenos deveriam ser incentivados a aprender juntos e se ajudarem, de modo a incorporarem o sentido de comunhão de bens. E, na linha do pluralismo walzeriano, a sala de aula como pequena comunidade e a escola como comunidade maior seriam uma boa analogia entre a importância dos vínculos solidários na própria cultura em que vivem e na relação com as demais culturas de seu país ou mundo. Sala de aula e escola são duas comunidades que devem ser fortalecidas e incentivadas. O princípio óbvio é que não existe escola se não for através do conjunto de suas várias turmas. Cada turma aprende a cooperação, o respeito, a ajuda mútua, o valor da diferença. Mas aprendem outra coisa. Que essa solidariedade está sendo desenvolvida nas demais turmas e que da mesma forma que o sentido de grupo lhes trazem satisfação, aos demais colegas da escola também. E isso tudo, ensinariam os professores, é essencial para o fortalecimento do conjunto da escola.

Quando a relação escola e comunidade é compreendida da forma corrente como “comunidade escolar”<sup>338</sup>, corre-se o risco – mesmo que não intencional – de estabelecer um desequilíbrio de forças. Ou seja, a ideia de “comunidade escolar” possui propósitos elogiáveis de articulação entre um e outro. De maneira geral, entretanto, a boa intenção configura-se insuficiente devido à correlação dos papéis que, à partida, não é equânime. O princípio é que a comunidade é importante e fundamental na aprendizagem dos alunos. Nesse sentido, os moradores do entorno são chamados a “contribuir” no processo educativo. Porém, a bem aceita contribuição é realizada no marco pedagógico daquilo que os educadores (muitas vezes alheios à vida comunitária do lugar) têm construído nos seus debates e reflexões. Dito de outra maneira, o diálogo sugerido aqui é entre duas histórias diferentes: aquela do pensamento pedagógico e a outra da tradição da comunidade. Devido a isso que, apesar do esforço dos educadores progressistas, que creem verdadeiramente na importância da presença da comunidade na escola, e dos pais,

---

<sup>337</sup> Aqui estou pressupondo uma comunidade com pouca mobilidade, onde não seja comum a mudança de residência. Não sei responder como poderiam as crianças construir um sentido forte de comunidade em um lugar onde as famílias costumam permanecer por pouco tempo. Creio que outras relações são estabelecidas, mas não consigo imaginar seu formato.

<sup>338</sup> Conforme atrás, Introdução, página 13. Dou outro sentido à expressão, conforme minha proposição oitava e nota 345.

que desejam participar das discussões escolares, em geral, a articulação é tímida e pouco efetiva.

As escolas progressistas respeitam sua comunidade, e isso é importante. Mas não é suficiente. É preciso que a balança penda para o outro lado. Não defendo o desequilíbrio, mas é provável que no início ele seja necessário. O início do processo pode ser conforme minhas proposições segunda e terceira. De qualquer maneira, a relação escola-comunidade na perspectiva comunitarista, efetiva-se no curso do tempo, no processo histórico, e não há maneira de acelerar isso com instrumentos pontuais<sup>339</sup>. Se a proposta abaixo (proposição sexta) parece difícil de se efetivar, creio que não é devido aos seus argumentos internos, mas pelo fato de que vai na contramão da demanda por respostas imediatas típicas da educação. Minha ideia é prática porque não está ancorada em um ideal muito afastado da escola, e é filosófica porque não se efetiva em um aqui e agora, mas leva o tempo típico da história. Talvez até já existam escolas que trabalhem nessa perspectiva<sup>340</sup>, e se houver é bem provável que não precisaram de um crítico “descobridor” ou “inventor”<sup>341</sup>. A formação de um ambiente comunitarista na escola depende apenas parcialmente dela, por isso o capítulo 11 (“Comunitarismo e comunidade”) de meu texto precisa ser radicalmente articulado com a especificidade pedagógica tratada aqui.

O trabalho coletivo é uma tarefa de toda escola e comunidade. Se antes fiz referência à necessidade da escola “ir para a rua”, também a comunidade tem de estar frequentemente na escola. A ideia é não separar um setor do outro, pois a forma corrente que vemos hoje a articulação escola-comunidade assemelha-se bem mais a uma ação instrumental do que orgânica. Se imaginarmos uma comunidade ideal, não há fundamento em alguém querer propor, por exemplo, uma forma de articular as famílias com as festas populares. Isso seria um absurdo, e o membro da comunidade que ouvisse tal proposição não compreenderia seu enunciado. As pessoas do lugar e as celebrações, as celebrações e as pessoas dependem tanto

---

<sup>339</sup> Como exemplo temos as chamadas “pesquisas da comunidade”, através das quais os educadores visitam algumas residências de posse de um questionário com vistas a “conhecer melhor” os interesses da comunidade e posteriormente planejarem seu ensino. Não sou totalmente contra esse tipo de estratégia, mas entendida como o mecanismo da relação entre educação e comunidade, é um equívoco.

<sup>340</sup> Conforme anexo à Tese.

<sup>341</sup> Conforme capítulo 12 da Tese.

uma da outra que são, em realidade, uma única coisa. Essa é minha ideia em relação à interface escola e comunidade, que o vínculo não se constitua *a posteriori* através de reunião de pais, entrega de avaliações por um lado, ou entrevistas com moradores, visitas nas casas por outro. As paredes que separam as salas de aula não significam, de nenhuma maneira, que os estudantes estejam isolados uns dos outros: eles não precisam de “convite” para estabelecer relações cotidianamente. Da mesma forma, os muros da escola e das casas (se houverem) são mecanismos de proteção das famílias e das crianças, mas nada significam em relação à totalidade comunitária, à vida coletiva<sup>342</sup>. Espero, com isso, ter deixado mais claro meu posicionamento, a partir da introdução da Tese, a respeito da ideia de “comunidade escolar”. Claro que uma escola que abre suas portas à comunidade é melhor que outra que fecha. Porém, enquanto o conceito corrente de “comunidade escolar” está restrito não só a questão geográfica (o “entorno” da instituição), como às tentativas instrumentais de vinculação (aliás, muito bem intencionadas), na perspectiva comunitarista o que devem fazer a escola e a comunidade (e associações, e igrejas, e clubes, etc.) é fortalecer os laços que são, desde já, constitutivos organicamente. Como fortalecê-los?

=====

**Proposição sexta:** a pouca participação dos pais na escola, em larga medida, está relacionada ao fato de que eles são chamados à instituição para tratarem de aspectos exclusivamente pedagógicos (entrega de avaliações, encontros relativos à aprendizagem das crianças, etc.). Não que esses aspectos não sejam importantes, mas não deveriam nem ser os únicos e tampouco os principais. Os responsáveis não têm de “ir na escola”, eles têm de fazer parte dela. Da mesma forma que a aprendizagem curricular dos estudantes inclui as instituições comunitárias de forma permanente, igualmente a presença dos pais na escola deve constituir-se de forma organizada e curricular. Eles fariam parte das mais diversas tarefas escolares, mas a partir do seu conhecimento, a partir do conhecimento acumulado da comunidade<sup>343</sup>.

<sup>342</sup> Tenho poucas esperanças de escapar aqui de ser chamado de romântico, mas suponho que em educação o romantismo é sinônimo de utopia. E a utopia, assim creio, é necessária na educação (para um racionalista rígido como eu).

<sup>343</sup> Por exemplo, alguns poderiam transmitir um pouco da história do lugar para os alunos, outros trariam artefatos de trabalho das pessoas, também ajudariam no recreio com brincadeiras antigas, as festas escolares teriam membros da comunidade entre seus organizadores (seria importante a

Quando a presença da comunidade for se naturalizando, a tendência é que sua participação nas atividades eminentemente pedagógicas sejam mais efetivas.

=====

**Proposição sétima:** em uma sociedade democrática e pluralista deveria ser valorizada, ao mesmo tempo, a cultura própria da localidade e o respeito às demais culturas. Na educação, é importante que as escolas estabeleçam um ambiente que crie uma forte identificação dos pais e das crianças com a instituição para que optem estudar na sua própria comunidade. Por outro lado, deveria haver uma organização de intercâmbio entre escolas diferentes (planejado pelas instituições de ensino e gerido pelo Estado), de forma permanente, com a finalidade dos meninos e meninas aprenderem o valor da diferença e do pluralismo democrático.

=====

**Proposição oitava:** assim como Tönnies propunha entender a família como uma pequena comunidade<sup>344</sup>, a sala de aula pode ser estimulada a organizar-se como uma comunidade de aprendizagem. Nela o ensino curricular estaria relacionado de forma intensa aos valores da cooperação, ajuda mútua, respeito às diferenças e aos ritmos próprios de cada um. A extensão desses valores para a totalidade da instituição forma a comunidade escolar<sup>345</sup>.

---

inclusão de alguma comemoração própria daquela cultura), também seriam atuantes na refeição escolar, na segurança, etc.

Referi atrás (página 242) que minhas proposições estão enquadradas na ideia de filosofia prática. Aqui não é diferente. Os “exemplos práticos”, à moda walzeriana, têm poucas chances de dar certo se forem compreendidos como algo a ser colocado em prática “a qualquer momento” (conforme nota 112). Estou, também aqui, crente que as formulações – caso tenham êxito – se efetivam no tempo histórico, ou ainda, na consolidação cultural.

<sup>344</sup> Conforme item 1.1 da Tese.

<sup>345</sup> Meu conceito de “comunidade escolar” diz respeito especificamente ao conjunto dos alunos e das turmas de determinada escola. No sentido que estabeleço, no entanto, nem toda escola é uma “comunidade escolar”, mas apenas aquelas que possuem alguma forma (ou tentativa) de vínculo entre as diversas turmas, professores, funcionários e membros da comunidade. Mas não tenho condições – e não creio que alguém tenha – de aferir qual instituição é ou não uma “comunidade escolar”.

## 16 EDUCAÇÃO ENQUANTO ESFERA DE DISTRIBUIÇÃO

Além de alguns poucos artigos que tratei nos dois capítulos precedentes, o tema da educação aparece também em um dos capítulos de “Esferas da Justiça”. Aqui, entretanto, temos a mais pormenorizada análise do assunto no conjunto da obra de Walzer. Descreverei com detalhes esse texto<sup>346</sup>, omitindo apenas algumas raras recorrências do autor em relação aos artigos já abordados (como a questão do transporte escolar, por exemplo).

Sendo a educação, segundo nosso autor, um programa social, ela está diretamente relacionada à sociedade específica. Escolas preenchem um espaço intermediário entre a família e a sociedade, mas todos se importam com o que ocorre em seu interior. É em função disso que as instituições educativas, os professores e as concepções pedagógicas constituem uma forma específica de distribuição de bens. Distribuem-se cargos, vagas, autoridade, promoção, conhecimentos, mas tudo isso existe com outras questões não distributivas tais como relacionamentos, disciplina, etc. Se é corrente pensar a educação em vista do futuro, para Walzer é necessário também darmos uma olhada naquilo que aproximadamente ela é, ou seja, a justiça não é apenas os seus resultados, mas seu cotidiano. E ele é composto, grosso modo, por professores que, legitimados pela sociedade como aqueles “que ensinam”, mostram as verdades conceituais aos alunos (as mesmas verdades para todos os alunos), e esclarecem suas dúvidas. O pressuposto mais amplo é que escolas não só são fundamentais na vida associativa como não são a mesma coisa que a formação humana geral. Imaginar, como Rousseau, que a educação é tarefa dos cidadãos mais velhos da comunidade e que a docência não deveria ser uma carreira, é um erro (WALZER, 2003b). Afinal, escolas possuem pessoas qualificadas a transmitir determinados conteúdos específicos.

---

<sup>346</sup> Recordemos que o esforço central de Walzer no livro é analisar em cada um dos bens distribuídos o que há de “igualdade simples” (distribuição muito ampla e imprecisa) e “igualdade complexa” (distribuição mais delimitada e justa).

Para continuar descrevendo as formas como são distribuídos os bens educativos, Walzer se vale de uma história do folclore judaico: “A história de Hillel”<sup>347</sup>. Hillel, jovem pobre cujo trabalho mal dava a seu sustento, via outros meninos estudando, mas não podia frequentar a escola, que era paga. Sua curiosidade e vontade em aprender levou-o um dia a subir no telhado da sala de aula e ficar ali escondido até a aula começar e poder, dali, escutar os ensinamentos do professor. Mas ele adormeceu e no outro dia foi encontrado coberto de neve no telhado. O professor chamou-lhe e disse que, a partir daquele dia, poderia frequentar a escola sem pagar. Apesar de estar com roupas sujas e velhas, não ter dinheiro e ser filho de família desconhecida, era, sem dúvida, “um óbvio estudante”. A força do conto reside na ideia básica de quem deve ser estudante. Sempre que houver alguém disposto a aprender, deve ser acolhido na instituição, e não lhe farão questionamento sobre sua origem e classe social. Portanto, educar todos sem distinção é da natureza da escola. Se há uma direção contrária, se estudantes são impedidos de frequentar a escola, “isso acontece porque foram capturadas por uma elite social, e não porque são escolas” (ibidem, p. 276).

Porém, o que define a justa distribuição vai além do conceito geral. Importa saber a finalidade da escola, o significado social ou a ideia de cidadania. Aparece aqui a primeira espécie de *igualdade simples* denunciada por Walzer. O princípio comum é que educação deve ser a mesma para todos, e o Estado deve apenas tratar da equação “uma criança é igual a uma vaga”. Costuma-se imaginar que os futuros cidadãos e cidadãs têm a mesma necessidade de conhecimentos, e para ser democrática a escola deve ensinar a mesma coisa para todos. O fato, porém, é que crianças não possuem nem os mesmos interesses e nem a mesma compreensão daquilo que é ensinado. E, lógico, essas diferenças em seguida se tornarão visíveis quando se encontrarem. Como enfrentar essas diferenças? Em boa medida depende dos objetivos da instituição e daquilo que é transmitido na sala de aula. Se o ensino estiver direcionado à formação cidadã, não haverá maiores problemas no fato de que alguns sejam mais habilidosos em cálculos e outros em ciências biológicas. São diferenças que sempre existirão por serem constitutivas do ser humano, e é provável que ao crescerem tenham que enfrentar, inevitavelmente, a competição por um lugar no ambiente de trabalho que precisa mais desta

---

<sup>347</sup> Disponível em setembro de 2012 em <[http://www.morasha.com.br/conteudo/ed\\_anteriores/ed25/hilel.htm](http://www.morasha.com.br/conteudo/ed_anteriores/ed25/hilel.htm)>.

capacidade (digamos, em realizar cálculos complexos) do que de outra (como, por exemplo, habilidade com plantas). Mas não é a escola que tem de se ocupar disso. Os meninos e as meninas precisam primeiro aprender a cooperação e os valores da cidadania democrática, pois só mais tarde serão trabalhadores (e, espera-se, não tão competitivos se tiveram uma educação como essa defendida aqui). Ao contrário do ensino que prioriza as matérias clássicas do currículo, o ensino da cidadania não espera que alguns tenham um resultado melhor em relação aos outros, “pois não existe acesso privilegiado à cidadania, não há como ter mais cidadania nem obtê-la mais rapidamente saindo-se melhor na escola” (ibidem, p. 278). É a primeira ideia de *igualdade complexa* na educação em Walzer.

Quando, ao contrário, as escolas se constituem como meras transmissoras de conteúdos, elas não passam de fábricas infantis aguardando que os estudantes cresçam. Nesse caso, sobra para a rua, a televisão e outros agentes da sociedade fazerem a formação das crianças. Para Walzer, escolas desse tipo são como “prédios vazios” e não um lugar de convívio democrático. Aqueles que pensam realmente que a finalidade principal da educação é “preparar para o mercado de trabalho”<sup>348</sup>, não sabem mas o que estão fazendo é nada mais que perpetuar a velha separação de classes sociais. O que é necessário é avançar após conseguirmos que as crianças estejam todas estudando<sup>349</sup>. E a primeira providência é adaptar a escola às especificidades das crianças e das comunidades de modo que todas (ou quase todas) possam concluir o ensino básico e estejam preparadas a dar continuidade à vida política de sua comunidade e de seu país. Mas, e se, além disso, alguns quiserem continuar seus estudos no nível superior? Nesse caso entram em cena outro conjunto de questões. Se o ensino escolar for de boa qualidade para todos – o que se espera em uma sociedade igualitária – a concorrência será maior para ingressar na faculdade. A tendência é que as classes privilegiadas façam pressão para que a escola básica passe a “treinar” os meninos e

---

<sup>348</sup> Necessariamente o conceito de “preparar para o mercado de trabalho” não é negativo. Existe todo um debate atual no campo da educação social e humanista que prega não a negação desse conceito, mas sua re-significação em outras bases. De qualquer forma, a abordagem, muito interessante, é estranha a esse texto.

<sup>349</sup> Apesar de defender que as crianças devam permanecer um certo tempo na escola, Walzer diz que ela não pode ser entendida como o único rumo da vida. “Para algumas crianças, além de certa idade, a escola é uma espécie de prisão (mas não fizeram nada para merecer a prisão!), tolerada em razão de exigências jurídicas ou em troca de um diploma. Com certeza se deveria libertar essas crianças e ajudá-las a aprender o ofício que queiram exercer” (WALZER, 2003b, p. 283).



as meninas desde cedo para o futuro ingresso no nível superior. Walzer, entretanto, diz que as escolas e os professores não podem aceitar isso passivamente. Agir assim implica, entre outras consequências, fazer da avaliação escolar um mecanismo desigual, como explica Walzer:

Os professores das escolas resistirão a essa exigência, bem como os alunos – ou melhor, os pais dos alunos resistirão, na medida que forem politicamente alertas e capazes. De fato, parece que a igualdade de avaliação exigiria tal resistência, pois as crianças têm ritmos diferentes de aprendizado e florescem intelectualmente em idades diversas. Qualquer processo seletivo único será decerto injusto para alguns alunos (ibidem, p. 287).

Uma última observação sobre educação superior<sup>350</sup> ajuda a compreender melhor a ideia de Walzer da existência de esferas independentes de distribuição. É claro que ele não nega que as pessoas, após saírem da universidade, tornar-se-ão profissionais mais ou menos qualificados. Isso tem a ver com habilidade específica, dedicação, etc. E é provável que os mais habilidosos consigam sair-se melhor em sua profissão que os menos habilidosos. Faz parte da esfera do trabalho. O fato, entretanto, não significa – ou não deveria significar – a invasão em outras esferas, ou seja, se o engenheiro(a) mais talentoso(a) obtiver um ganho de rendimentos maior que outro(a) colega de profissão, não segue que mereça também mais poder, mais influência política ou – o que é pior, mas é a consequência disso – uma melhor escola para seus filhos ou um emprego melhor para sua(seu) esposa(o). A responsabilidade para que isso não aconteça começa na escola e continua na universidade, onde cidadania e ética profissional balizariam a formação. “Não estou descrevendo escolas para santos, mas apenas centros de aprendizagem bem mais isolados do envolvimento com o ‘êxito’ do que atualmente” (ibidem, p. 288).

Talvez a ideia central de Walzer em relação à educação – que ele retoma em mais de um artigo –, é como “associar” as crianças na instituição educativa, pois não é uma questão de simplesmente garantir o acesso, mas decidir em qual escola e com quem estudarão. Sendo as escolas públicas<sup>351</sup> instituídas a partir do interesse público, as pessoas deveriam participar desse debate. O primeiro aspecto

---

<sup>350</sup> Walzer desenvolve com mais detalhes os aspectos do ensino superior, um tema – no entanto – que não tem muita conexão com a Tese.

<sup>351</sup> Aqui e alhures a referência de Walzer é sempre em relação à educação pública. Como os arranjos que defende estão relacionados à administração do Estado e/ou a pressão da sociedade civil, as “escolas comerciais” – para usar sua expressão – não estão tão sujeitas a esses mecanismos.

distributivo relaciona as crianças com o currículo. Se decidimos associar os estudantes como bons cristãos, eles deverão aprender sobre teologia, ritos, os livros bíblicos, etc. Se os associamos como futuros trabalhadores, sua formação será técnica e profissionalizante. Se imaginamos os meninos e as meninas como futuros acadêmicos, o ensino será direcionado àquilo que “cai no vestibular”. Mas se a decisão for associá-los como cidadãos e membros ativos de sua comunidade, então aprenderão sobre democracia, cidadania e as demais questões já descritas<sup>352</sup>. O segundo aspecto distributivo parte do pressuposto de que concordamos com o fato de que os alunos devem ser associados como cidadãos e cidadãs. Certo, mas não estudarão todos na mesma escola e nem na mesma sala de aula. Portanto, essa outra questão distributiva deve ser enfrentada, visto que os estudantes são “os recursos uns dos outros”: formarão grupos, estabelecerão amizades, discutirão, trabalharão juntos e inclusive brigarão. Se num texto mais antigo<sup>353</sup>, Walzer fazia referência ao currículo como o aspecto mais importante da escola, aqui, ao descrever sobre o convívio entre os alunos, diz que o “currículo talvez seja menos importante do que o ambiente humano dentro do qual é ensinado” (ibidem, p. 294).

Associar as crianças livremente, sem levar em conta essas peculiaridades, é mais uma forma de *igualdade simples*. O formato é mais ou menos assim: agrupar os estudantes ao acaso, não importando os interesses de seus pais; os professores encaram seus alunos como sujeitos com um “futuro em aberto”, sem passado; e as comunidades nada têm a ver com o que acontece dentro dos muros escolares. Mas produzem que tipo de criança? E quem pode estar interessado em tamanha neutralidade? Na verdade (repetindo a epígrafe da Tese), crianças que são apenas estudantes e mais nada, não existem. A educação envolve, invariavelmente, formação humana, identidades, aspirações e, principalmente, mudança. Nesse sentido, educar na perspectiva da *igualdade complexa* significa oferecer “uma educação em comum sem destruir o que nelas há de incomum” (ibidem, p. 295), levando em conta as peculiaridades sociais e também étnicas, religiosas, de gênero, etc. Segundo Walzer, o motivo principal que devemos levar em conta ao reunirmos as crianças é a *necessidade*: crianças necessitam aprender juntas e, preferencialmente, dentro de sua comunidade, tornando-se cidadãos e cidadãs

---

<sup>352</sup> Conforme proposição quarta.

<sup>353</sup> “Paul Goodman’s Community of Scholars” (1964).

atuantes. A única exceção que o autor admite para separar as crianças dentro da escola (e assim mesmo solicitando muito discernimento e espírito democrático ao fazê-lo) é no caso de algumas dificuldades significativas de aprendizagem em áreas específicas, como cálculo ou alfabetização. De maneira nenhuma, entretanto, essa organização deve se generalizar ou, dito de outra forma, tornar-se estrutural na instituição. Se esse equívoco for cometido estabeleceremos duas classes separadas de alunos, o que – novamente – nada mais é do que o incentivo à consolidação da diferença de classes sociais. Os professores e a comunidade precisam estar vigilantes; o silêncio pode levar a um futuro onde escolas tornar-se-ão centros de “recrutamento” entre os que podem e os que não podem estudar. Mas, “se a comunidade que se quer defender é a democrática, nenhuma forma de recrutamento pode preceder o ‘recrutamento’ de cidadãos” (ibidem, 301).

Supõe-se que, em uma sociedade pluralista, os indivíduos tenham liberdade para planejarem suas vidas e a partir disso organizem suas comunidades e fortaleçam seus costumes. Nesse quadro a educação, como já referido, deve ter um vínculo forte com a comunidade. Mas, para não correr o risco de segregacionismo deve também ser relacionada ao país onde estão situadas. Assim, temos de imaginar que os meninos e as meninas sejam associados, de alguma maneira, com estudantes externos a sua cultura. Uma alternativa é o uso do transporte escolar<sup>354</sup> que proporciona uma troca de experiências entre estudantes de diversos locais. Não sendo isso possível, as escolas deveriam pressionar os governos no sentido do oferecimento de encontros, oficinas, seminários entre alunos da região como forma alternativa de se congregarem. Porém, a base ou o “lugar seguro” das crianças é o bairro<sup>355</sup>. É aqui que se sentem à vontade, espontâneas, ativas e interessadas. A escola é a mediadora entre esse mundo “confortável” e o mundo das diversas culturas; entre as demandas dos pais e as exigências do Estado. Por isso o “conforto” não é permanente. E nem deve ser. Uma escola democrática, já foi dito,

---

<sup>354</sup> Conforme atrás página 239.

<sup>355</sup> A expressão “bairro” aparece aqui pela primeira e única vez, no capítulo “Educação” de “Esferas da Justiça”. Walzer apenas informa o seguinte: “... o bairro (ou distrito, município, vila, o conjunto contíguo de bairros) é historicamente a primeira, e ainda mais imediata e óbvia, base da política democrática” (WALZER, 2003b, p. 307). De resto são raras as vezes que a expressão surge em sua obra (fiz referência ao termo, atrás, nas páginas 48 e 177). Como “bairro” é o termo mais corrente em nosso país quando nos referimos ao primeiro ou “menor” lugar de moradia, surge a questão se o mesmo pode ser dado como sinônimo de “comunidade”, a expressão mais comum nos textos de Walzer. Talvez sim, mas não tenho certeza disso.

pressupõe a existência do debate, do contraditório e, conseqüentemente, do conflito. É lá que as crianças receberão carinho e acolhimento, mas terão um dia de enfrentar o mundo e envolver-se na sua melhoria, e é por isso que o ensino crítico, político, da controvérsia também é, de outra maneira, uma forma de acolhimento.

Que os pais tenham uma escola, preferencialmente, próxima de suas casas e que não falem professores para seus filhos, é algo importante (mais do que importante, essencial e urgente naquelas realidades onde nem esse direito foi garantido). Mas o contexto brasileiro atual exige bem mais que isso, exige que se avance dos direitos básicos à qualificação do ensino. Espera-se que cada bairro tenha não apenas a sua escola, mas uma boa escola. Professores valorizados, currículo conectado à cultura local, comunidade percebendo a escola como *sua*, recursos didáticos e, em consequência de tudo isso, alunos felizes. Claro que o Estado tem um papel importante na consolidação de boas escolas. Não apenas é sua responsabilidade o salário dos professores e funcionários, como é ele que regula o ingresso, a diplomação, a vida funcional, etc. No entanto, a força da escola reside, justamente, em impor limites ao poder estatal. Essa força advém da seriedade dos professores, da afinidade com a comunidade, do engajamento dos pais, da existência, fundamentalmente, de uma sociedade civil local conhecedora dos seus direitos. E é em função de tudo isso que a política é importante e deve ser ensinada na escola. Mas a política possui também seu lado menos nobre representado por algumas formas ideológicas. É nesse espírito a conclusão de Walzer:

Qualquer subordinação mais radical da educação a finalidades políticas solapa a força da escola, o êxito de sua mediação e, também, o valor da escola como bem social. Principalmente, representam menos, e não mais, igualdade quando os alunos e os professores estão sujeitos à tirania da política (ibidem, p. 309).

=====

**Proposição nona:** é comum, na pesquisa pedagógica, a assertiva de que a educação, enquanto *paideia* ou formação humana, é algo bem mais amplo e que transcende o debate sobre a escola. Por outro lado, a escola seria o espaço a partir do qual são pensadas questões mais práticas focadas em seu cotidiano. Mas, na perspectiva comunitarista, essas esferas não precisam necessariamente ser tratadas dessa forma. Tentei descrever, com exemplos, que justiça, ética, cidadania e

pluralismo, entre outros, podem emergir da própria escola sem necessitar de um programa prático de formação de valores, nem tampouco fixar-se apenas em um ideal de formação.

=====

Descrevi nas proposições terceira e oitava que a aprendizagem da cidadania e a cooperação devem se constituir nos principais objetivos do ensino escolar. Ao mesmo tempo, é necessário que os estudantes aprendam um núcleo comum (proposição quarta) transmitido pelas diversas disciplinas. É fundamental que cada menino e menina sintam-se competente e, com isso, estimulado em algum conteúdo específico (alguns em desenho, outros em língua estrangeira, etc.). Mas existem algumas crianças com necessidades educativas especiais que possuem grandes dificuldades em assimilar esses conteúdos específicos. Entretanto, seria fundamental que elas pudessem estar aprendendo junto com as demais crianças. E elas também necessitam sentir-se competentes: o que fazer?

=====

**Proposição décima:** sendo a aprendizagem cidadã e cooperativa o principal conteúdo da escola que estou defendendo aqui, seria destinado, prioritariamente, às crianças com dificuldades muito grandes de aprendizagem<sup>356</sup> àquelas tarefas práticas de organização da turma e desenvolvimento das atividades. Poderiam ficar responsáveis pela distribuição de materiais, organização da sala, tarefas externas (junto à secretaria, outras turmas, etc.), coordenando os deslocamentos dentro e fora da escola. Mas não apenas isso. Também participariam dos debates relativos a vida da comunidade, auxiliando os colegas do grupo na apresentação dos trabalhos, votando nas assembleias, etc.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Não estou preocupado se a criança tem essa ou aquela síndrome. Existem crianças com Síndrome de Down, por exemplo, que não se encaixam no meu critério pois são capazes (dentro do seu ritmo) de aprender como as demais. Por outro lado, existem crianças que não são portadoras de nenhuma deficiência, mas questões emocionais importantes impedem que acompanhem o ensino das disciplinas. Portanto, a proposição faz referência àqueles estudantes que possuem grandes bloqueios em seu processo cognitivo, independente se possuem ou não alguma deficiência.

<sup>357</sup> Algumas das tarefas descritas na proposição décima terceira, também poderiam ser executadas por essas crianças. Alguém poderá retorquir: mas, e se nem as tarefas listadas a criança for capaz de executar? Creio que ao menos para algumas ela seria competente, mas se existir uma criança que não conseguir contribuir, de forma alguma, nos exemplos que listei, não sei exatamente o que

=====

**Proposição décima primeira:** a verificação da aprendizagem em uma escola com pressupostos comunitaristas deve priorizar, enquanto critério de avaliação, a capacidade das crianças e adolescentes de: a) assimilarem que a sociedade civil não é uma “correia de transmissão” do Estado; b) compreenderem que a escola pública (e os demais equipamentos públicos) é gerida pelo Estado, mas é de propriedade do povo e que; c) a luta, a reivindicação deve fazer parte da vida das pessoas; d) compreenderem que a comunidade, sua história e seus costumes é patrimônio de todos os seus membros e tarefa de todos preservá-la; e) compreenderem o significado da cooperação, da ajuda mútua e da união comunitária; f) internalizarem que a diferença não só é constitutiva ao ser humano, como é condição essencial ao pluralismo e à democracia. Essa avaliação não é feita através de “provas escritas”, mas com assembleias periódicas nos mais diversos segmentos: sala de aula, entre turmas do mesmo ano, com todos os alunos da escola, entre alunos e pais, entre alunos e associações da comunidade. E, fundamentalmente, que as crianças e adolescentes participem das assembleias desde o seu planejamento, organização e condução. Claro que o núcleo comum também deve ser avaliado, mas não se constitui na principal avaliação dentro da perspectiva defendida aqui.

## 17 OUTROS TEMAS

Nesse capítulo, o último da Tese, trato de outros temas de Walzer estranhos à educação e os relaciono com a escola e à ideia de filosofia conectada. Ao contrário dos três capítulos precedentes, aqui os conceitos já foram investigados na segunda parte da Tese. Assim, serei breve em seu enunciado e formularei logo em seguida as proposições respectivas.

Começo com a importância que confere Walzer na articulação entre literatura e política<sup>358</sup>. Para ele, a ficção cumpre um papel importante no momento de se pensar sobre questões práticas que exigem uma tomada de decisão coletiva e que, ao mesmo tempo, o rigor da abstração teórica pode conduzir-nos à imobilidade. Ou seja, quando as pessoas se veem diante de decisões difíceis, assim mesmo “algo” precisa ser feito. Para a sociedade e em especial para a escola e sua necessidade de encaminhamentos práticos, não é produtivo um debate infundável entre o “justo” ou o “certo”. Tampouco a instituição educativa pode aceitar o diagnóstico de uma certa forma de filosofia que crê “que nada mais se pode fazer”, que elogia o instante e o momento. Não advogo que os grandes sistemas do pensamento ou as abstrações metafísicas não devam fazer parte do ensino escolar. Muito pelo contrário. O que estou defendendo, na linha do comunitarismo walzeriano, é que os problemas reais da vida podem ser enfrentados independente se haverá ou não uma solução final. Mas os meninos e as meninas precisam movimentar o pensamento, precisam aprender a alteridade e, principalmente, tomar decisões a partir do questionamento: “o que eu ou nós faríamos nessa situação ou no lugar desse indivíduo?”. Na proposição quinta, referi a casuística como proposta didática, onde o debate entre os colegas e professores possui um papel importante na formação cidadã. A literatura pode ser o gatilho que aciona as discussões.

=====

---

<sup>358</sup> Conforme capítulo 7 da Tese.

**Proposição décima segunda:** não apenas nos debates de sala de aula, mas nas assembleias e em outros momentos da vida escolar, a literatura (e a poesia, prosa, teatro, etc.) pode constituir um valioso instrumento pedagógico em, pelo menos, dois sentidos. No primeiro, enquanto provocador do debate entre as crianças e adolescentes e, em segundo, como possibilidade de discutir questões práticas de política e moral, quando o que está em jogo são temas difíceis entre valores legítimos e, ao mesmo tempo, concorrentes. Para tanto, seria fundamental que o professor elege-se textos de ficção críticos que proporcionasse a “boa disputa”, nas palavras de Hesíodo<sup>359</sup>.

=====

As atividades não deliberativas que descrevi no capítulo 7 podem, de forma útil, inspirar suas correlatas na educação. Vimos antes que a política possui uma organização estrutural mais ou menos uniforme, cujas diversas etapas são delineadas como *deliberações*. Geralmente são de conhecimento daqueles que estão envolvidos nas atividades do Estado, dos sindicatos, dos partidos, etc. Ali, Walzer estava interessado em esmiuçar aquelas atividades que não fazem parte da superestrutura, mas que a influencia de forma decisiva. São as ações de forma *não-deliberativas* elencadas em quatorze itens. Mas minha lista não-deliberativa é mais modesta, com seis itens. O que seriam tarefas “não-deliberativas” na escola? Por mais democrática que seja a instituição educativa, ela está organizada a partir de alguma estrutura prévia. Pode – e deve – essa estrutura ser problematizada com todos os envolvidos no processo, mas, após acordado, pressupõe-se que todos cumprirão com regras tais como horário de início e término das aulas, duração do intervalo, o núcleo comum, as disciplinas em cada ano, os grupos formados, as combinações da escola e da sala de aula. É minha versão da deliberação na escola. Mas existem outros momentos na vida das crianças e adolescentes dentro da escola que escapam a essa organização. Esses momentos são a chegada dos alunos no início do turno e a saída no final do mesmo, o horário do recreio, o horário do refeitório, os dias de festividades, o turno inverso e as associações juvenis. É minha lista “não-deliberativa”.

---

<sup>359</sup> HESÍODO, 1996, ps. 23-25.



=====

**Proposição décima terceira:** os espaços informais escolares são tão propiciadores de construção da cidadania política (o cerne da escola que proponho) como os espaços formais. Existem, ao menos, seis momentos “não deliberativos” no cotidiano escolar e, em cada um, podemos pensar ações significativas e prazerosas<sup>360</sup> aos estudantes. 1) A entrada na escola é o momento em que os alunos, ao chegarem, aguardam em algum lugar o início da aula. É comum os espaços estarem fechados, mas poderiam ser constituídas equipes em rodízio que acessariam as chaves antecipadamente, abririam as salas, coordenariam a entrada e quem desejasse poderia permanecer nelas. Podem ficar conversando livremente ou concluírem/reverem alguma tarefa escolar<sup>361</sup>. Nas turmas com crianças muito pequenas, essa tarefa ficaria a cargo dos alunos maiores. De qualquer maneira a responsabilidade pela coordenação da entrada do turno deve ser dividida entre todos os alunos, inclusive os menores. Poderiam ser identificados de alguma maneira, de forma que adultos que estejam visitando a escola pela primeira vez possam se dirigir a eles que prestariam os esclarecimentos iniciais, tais como: horário de início, localização das dependências, etc<sup>362</sup>. Podem, ainda, anotar pequenos recados de seus colegas e dos responsáveis, para serem entregues à direção ou professores no início do turno. Ao término do turno, os alunos-coordenadores sairiam alguns minutos antes de suas salas para organizar a saída dos alunos. Caso algum responsável solicitasse, levariam as crianças menores para

---

<sup>360</sup> É importante salientar isso: que as atividades que proponho devem ser executadas com satisfação, ou não devem. Formação política de adultos pressupõe a realização de tarefas que nem sempre estamos dispostos a executar, mas fazemos por “consciência” de sua importância para a causa específica que defendemos. Mas, para chegarmos a esse ponto, é preciso que não nos tenhamos enjoado da política, e uma das razões pelas quais por vezes nos cansamos dela é quando se tornou na infância e na adolescência uma obrigação sem sentido ou uma tarefa “meramente” curricular. Portanto, formação política começa na infância, mas com atividades adequadas à idade e, fundamentalmente, realizadas com prazer.

<sup>361</sup> Alguém poderá duvidar que crianças e adolescentes possam ter essa incumbência, arguindo que sozinhas na sala causariam certamente tumulto e desordem. Eu também duvido da manutenção da ordem, ao menos na atual estrutura escolar que conheço. Mas não estou propondo nenhuma “mágica”. Crianças não se tornarão responsáveis por ganharem um “crachá” de coordenadores de início. Tornar-se-ão responsáveis no decurso de um longo processo de mudança institucional. O início poderá ser difícil, mas é provável que os filhos dessas crianças saberão com muito mais naturalidade o que fazer com o “crachá” do que seus pais.

<sup>362</sup> É claro que essa última tarefa que listei não substitui, de forma alguma, a segurança da escola operada pela guarda municipal ou pela presença de um adulto (professor, funcionário ou membro da comunidade). Mas esses adultos poderiam apontar para os alunos que são responsáveis pela organização da entrada, no sentido de estimular seu protagonismo.

casa. 2) Durante o recreio, os coordenadores do dia também deveriam sair alguns minutos antes de suas turmas. Ficariam responsáveis por administrar o recreio, propondo brincadeiras para as crianças ou organizando os adolescentes com atividades esportivas, musicais, de dança, etc. Qualquer alteração, comunicariam à direção (criança que se machuca, chegada de alguém externo à escola, etc.)<sup>363</sup>. 3) No refeitório, uma outra equipe organizaria a entrada, a fila para apanhar merenda, auxiliariam as crianças pequenas, lembrariam do cuidado com a higiene e, também, da importância do não-desperdício. 4) Nas festividades escolares, tais como Festa Junina, Dia das Crianças, gincanas, torneios e celebrações comunitárias específicas, os estudantes não deveriam simplesmente participar desses eventos, mas fazerem parte do seu processo de planejamento e organização. As crianças e adolescentes poderiam ser divididos em comissões de acordo com cada festividade, e ficariam responsáveis desde a divulgação até a participação com tarefas específicas no dia do evento. Claro que, enquanto crianças, elas também brincariam nas atividades específicas como seus colegas, mas, se minha observação estiver correta (nota 360), creio que elas se divertiriam o tempo todo. 5) É comum muitos estudantes possuírem responsabilidades específicas junto a suas famílias no turno inverso ao da escola (os maiores inclusive com alguma espécie de trabalho remunerado). Mas, para aqueles que tiverem disponibilidade e forem autorizados pelos responsáveis, poderia ser organizada uma escala de atribuições a serem executadas no contraturno (nesse item das atividades “não-deliberativas”, acho mais difícil a organização familiar para que as crianças pequenas participem; tarefas no turno inverso, assim, ficariam mais restritas às crianças maiores e aos adolescentes). Poderiam atuar como monitores nas salas de aula, na biblioteca, nas aulas de Educação Física, na computação e na sala de vídeo. 6) Os clubes juvenis são grupos organizados pelos próprios alunos que objetivam uma militância maior nesse ou naquele tema de acordo com seus interesses. Pode ser o grêmio estudantil, o grupo ecológico, o grupo de dança, teatro e música, o grupo de tradições comunitárias, o clube de cinema, o grupo de esportes alternativos, o grupo de poesia e outros. A partir da atuação nesses coletivos, os meninos e as meninas divulgariam suas ideias e propostas não só na escola como na comunidade. E

---

<sup>363</sup> Repito que não estou propondo qualquer espécie de substituição do trabalho de adultos pelas crianças. No caso do recreio, por exemplo, a atividade dos estudantes não se assemelha em quase nada à função do professor (ou funcionário) coordenador do recreio (quando houver).

dentro da perspectiva das “identidades múltiplas” de Walzer<sup>364</sup>, os estudantes poderiam participar em mais de um clube (uma forma de evitar o dogmatismo), além de constituir fóruns de divulgação das ideias de um grupo para os demais.

=====

A concepção de sociedade civil é importante na filosofia política de Walzer. É nela que os indivíduos se organizam, lutam e, se for o caso, enfrentam o Estado visando a uma sociedade mais igualitária. No entanto, os aportes referentes à sociedade civil têm sido insuficientes, na opinião do autor, diante de um quadro em que a maioria dos Estados nacionais estão enformados por séculos de centralismo. Mesmo aqueles que creem no fortalecimento da sociedade civil, mantêm-se de alguma forma presos a estruturas hierárquicas e com uma divisão bem definida de tarefas. Dado esse contexto, que Walzer propôs uma nova ideia de sociedade civil que ele denominou *associacionismo crítico*<sup>365</sup>. Aqui o diferencial básico é a união dos indivíduos primeiramente a partir do lugar onde moram. É entre as pessoas com quem estamos acostumados que poderemos, de forma mais consequente, agir sob os pressupostos da igualdade e da liberdade, buscando superar velhos marcos de hierarquia social, em que algumas funções e algumas pessoas são mais importantes do que outras. Minha ideia de *associacionismo crítico* no ambiente educativo é essa:

=====

**Proposição décima quarta:** para o comunitarismo e, em especial, à filosofia conectada walzeriana, não é suficiente repetirmos o que já tem sido enunciado sobre igualdade em nível profissional e de cargos, algo como “devemos respeitar e valorizar todas as profissões”. Claro que, à partida, isso é importante, até porque o pressuposto amplo está longe do consenso. Em seguida, no entanto, temos de propor: como poderíamos efetivar um ambiente igualitário na escola no que se refere aos cargos e funções? O começo é o conhecimento das funções e seus agentes. Já aqui o princípio igualitário deve ser posto em prática no sentido de não priorizar – em termos de tempo ou ênfase especial – essa ou aquela função. Os alunos seriam levados a conhecer o trabalho de cada pessoa: do guarda escolar, das merendeiras,

---

<sup>364</sup> Conforme página 184.

<sup>365</sup> Conforme, atrás, capítulo 8.

das funcionárias da limpeza, da secretária escolar, da supervisora e orientadora e da direção. Mostrar que o trabalho, por exemplo, da funcionária da limpeza é tão relevante como o da diretora, torna-se fundamental principalmente no tipo de escola em que estou, fundamentalmente, centrado na Tese, a escola pública, onde é comum muitas mães trabalharem como domésticas. Isso elevaria o respeito a essas profissionais. A ideia é pouco efetiva se for compreendida como uma “visita/passeio” no início do ano. Também aqui, o conhecimento dos cargos deve fazer parte do planejamento anual da escola. Além disso, proponho a participação real (na medida das idades dos estudantes) nessas diversas atividades. Os alunos precisam vivenciar a administração da direção, a organicidade da secretaria, o controle de entrada e saída pela guarda, a limpeza das salas, a elaboração da refeição. Por fim (uma ideia mais difícil de operacionalizar, mas não menos importante), também os diversos profissionais poderiam por vezes conhecer mais concretamente a função dos outros e, igualmente, participarem de algumas atividades educativas junto com os alunos.

=====

Qualquer instituição da sociedade civil, e a escola não é diferente (mesmo a boa escola que sustento), terá que lidar com as diferenças que, se forem grandes, exigirão um regime de tolerância. No capítulo 9 da Tese, referente ao tema, listei as seis “questões práticas” de Walzer que visam enfrentar as principais diferenças, que adapto à escola.

=====

**Proposição décima quinta:** os principais temas que exigem a aprendizagem da tolerância são: 1) o poder é enfrentado com “respeito mútuo”<sup>366</sup> e valorização de todos (já tratei disso na proposição décima quarta); 2) as diferenças de *classe social* exigem, antes de mais nada, uma escola de qualidade e bem equipada destinada às crianças pobres; oportunidades oferecidas a elas em termos de equipamentos culturais da cidade (museus, teatros, etc.); o convívio com crianças de diferentes

---

<sup>366</sup> Conforme, atrás, página 193.

estratos sociais (conforme proposição sétima). 3) a questão de *gênero*<sup>367</sup> necessita algo mais do que a afirmação da igualdade de direitos entre meninos e meninas. É preciso, inicialmente, que os próprios adultos da escola (de qualquer setor) deem o exemplo. Na sala de aula, a formação de grupos mistos deve ser incentivada e quando houver qualquer tipo de prática sexista, deveria ser colocado em debate nas assembleias. Aqui, o protagonismo dos professores homens é importante. 4) A *religião* é a quarta “questão prática”. Creio que não se constitui em nosso país um problema mais sério (me refiro enquanto respeito pela diversidade religiosa, o tema que estou tratando; nosso problema – grande e crescente – é o aumento de templos enquanto empresas capitalistas). De qualquer maneira, a visita aos diferentes locais de culto – para conhecimento da religião – pode ser um elemento importante na aprendizagem da tolerância religiosa. 5) Sobre *educação*, a abordagem é o acolhimento de crianças de diferentes comunidades e culturas dentro da escola. Esse e outros aspectos congêneres já constam nas demais proposições. 6) A *religião civil* é o termo empregado por Walzer para fazer referência às festas e comemorações que ocorrem na comunidade. Esses eventos na escola proporcionam um momento de congregação que traz satisfação a todos. Nesse sentido, torna-se um espaço privilegiado de distensão das diferenças, quando alunos, professores, funcionários e comunidade se veem unidos por algo que é importante a todos.

=====

Quando expliquei a justiça distributiva no capítulo 10, transferi para o capítulo 16 a abordagem específica relativa à *igualdade complexa* na esfera da educação. Ali, construí minhas proposições vinculadas diretamente ao capítulo 8 (“Educação”) de “Esferas da Justiça”. Dada a relevância do assunto para o autor, investigo agora em que medida as demais esferas se articulam com a educação, ou melhor, com a escola. Em todas elas constam minhas ideias de *igualdade complexa*.

=====

**Proposição décima sexta:** como podemos articular a autonomia das diversas esferas dentro da perspectiva da *igualdade complexa*, na escola e na sala de aula?

---

<sup>367</sup> Outras questões, tais como, a homossexualidade, o aborto, etc., estão incluídas nesse item como temas importantes de tolerância.

*Afiliação* – o fato de a escola trabalhar na perspectiva do bem-comum, da solidariedade e na cooperação entre todos, não significa negar as peculiaridades. Cada turma, inclusive do mesmo ano, tem suas próprias características e desejos e não é necessário que construam seus planejamentos e seus projetos de maneira unificada. É provável que uma ideia que produziu aprendizagens significativas em uma série, não produza, da mesma forma, em outra turma da mesma série e, tampouco, de um ano letivo para o outro. *Bem-estar social* – não se faz justiça dizendo apenas que todos os alunos têm os mesmos direitos. Talvez algumas provisões específicas necessitem levar em conta peculiaridades de alunos e turmas. Os horários das tarefas curriculares não precisam, necessariamente, ser fixos o tempo todo. De acordo com o desenrolar das atividades, às vezes determinada turma precisará de mais tempo de aula de ciências do que outra que está intensamente envolvida nas questões de literatura<sup>368</sup>. O mesmo vale para as regras de “horário” de ida ao banheiro, ida ao refeitório, ou mesmo, chegada e saída dos alunos. As regras são importantes e devem ser cumpridas, mas as peculiaridades não só precisam ser levadas em conta, como os alunos deverão fazer parte da construção dessas especificidades e compreenderem o fato como mais um aspecto da vida democrática. *Dinheiro* – de forma alguma o dinheiro pode favorecer mais essa ou aquela turma, esse ou aquele aluno. Deve ser evitado (talvez até impedido) que determinada turma realize um passeio/viagem, que outra turma também desejaria, em função de uma ajuda especial por parte de seus professores ou pais<sup>369</sup>. O material escolar, o uniforme fornecido pelo Estado ou é para todos ou não deveria ser distribuído. Deveria ser desestimulada a implantação de cantinas privadas dentro da escola pública, de forma a evitar que alguns possam e outros não consumir um lanche especial<sup>370</sup>. Caso seja necessário que os alunos tragam algum material de trabalho para a escola, isso só deveria ser solicitado se todos os alunos tiverem condições de adquiri-lo. Em resumo, o dinheiro do Estado deve ser suficiente para atender as necessidades básicas de toda a escola ou, em alguns casos, a provisão da própria comunidade, desde que seja ao coletivo da instituição educativa (como, por exemplo, o fornecimento de alguma cultura excedente da

---

<sup>368</sup> Estou pressupondo a possibilidade legal dessa flexibilidade.

<sup>369</sup> Talvez haja exceções, mas não consigo imaginá-las.

<sup>370</sup> Em algumas redes públicas de educação já existe legislação a respeito disso.

agricultura familiar). *Cargos públicos* – a ideia de que o cargo exercido dentro da escola pelos professores e funcionários não sirva de maior valorização de uns em detrimento de outros já foi tratada na proposição décima quarta. Em relação aos alunos, os líderes de turma ou os coordenadores das atividades extra-escolares (proposição décima terceira), serão ensinados que o trabalho de coordenador não implica nenhuma espécie de privilégio especial. *Trabalhos árduos* – também está contemplado na minha exposição da proposição décima quarta. Em relação aos alunos, não há nada aqui para propor. *Lazer* – os momentos ociosos da escola (recreio, entrada e saída do turno) deveriam ser considerados como algo mais do que o direito das crianças e adolescentes “fazerem o que quiserem”. A instituição e os próprios alunos poderiam proporcionar opções diversas de lazer, uma forma complexa de atender não só os interesses como também – e principalmente – a necessidade de alguns alunos (aqueles que possuem alguma restrição às atividades comuns dos intervalos). *Amor* – talvez aqui minha assertiva mais óbvia, mas “inclusive o inútil se torna melhor quando se converte em algo menos abstrato” (WALZER, 2004i, p. 95). Os professores e as professoras, segundo a *igualdade simples*, distribuem afeto igual para todas as crianças. Mas essa é uma verdade apenas parcial (ou inicial), pois se sabemos que alguns necessitam de mais acolhimento que outros, então a atenção, o carinho deveria ser repartido também de forma diferente. *Graça divina* – o assunto está contemplado na proposição décima quinta, item 4. *Reconhecimento* – como fazer que alunos, professores e funcionários incorporem o sentimento de *auto-respeito*<sup>371</sup>? De forma geral, toda a ideia de uma educação voltada à formação da cidadania política, cooperativa e igualitária que estou sustentando nos últimos capítulos, proporciona – assim creio – que as pessoas envolvidas no cotidiano escolar percebam seu valor e a importância que possuem no coletivo escolar. Então, apenas como reafirmação, o *auto-respeito* tende a tornar-se constitutivo em cada indivíduo a partir de um contexto democrático, em que a hierarquia sirva para organizar a instituição e não enquanto padrão de valor, que cada um perceba sua importância dentro da escola, que cada aluno(a), professor(a) ou funcionário(a) tenha um papel ou uma tarefa escolar que lhe faça protagonista antes que mero espectador. Enfim, que se sinta importante onde estuda ou trabalha. *Poder político* – as ideias que elenquei nas proposições

---

<sup>371</sup> Esclareci o conceito de *auto-respeito* e a oposição estabelecida por Walzer em relação ao conceito de *auto-estima* nas páginas 206 e 207 da Tese.

terceira e décima quarta são suficientes no sentido de fazer com que o poder seja descentralizado e troque de “mão” de acordo com o momento ou a atividade realizada.

=====

O comunitarismo não-dogmático sustentado por Walzer advém da necessidade de mostrar que o lugar menor onde habitam os cidadãos e cidadãs, cujos vizinhos são conhecidos e possuem uma cultura semelhante deve, ao mesmo tempo, ser relativizado pela importância e o respeito que deve ser conferido a outras culturas. No capítulo 11, esclareci que essa tensão é explicada pela existência de dois tipos de comunidades: política e moral. A comunidade política é importante no florescimento da democracia, no pluralismo e na convivência prática entre as diversas tribos<sup>372</sup>, mas tende ao estabelecimento do individualismo e de relações instrumentais entre os indivíduos fruto da “globalização” dos direitos. A comunidade moral é importante para que as pessoas se reconheçam como pertencentes a um mesmo agrupamento humano, intensifiquem seus vínculos, fortaleçam suas crenças e costumes, mas tende – no seu exagero – às formas radicais de pertencimento, aos fundamentalismos de todos os tipos e o não-reconhecimento das demais culturas. Já descrevi nas proposições primeira e sétima a maneira como as escolas poderiam estimular o pluralismo entre seus estudantes. Há, no entanto, uma diferença importante que Walzer não abordou. Dependendo do tipo de comunidade que estamos referindo ou, naquilo que estou interessado aqui, do lugar onde a comunidade está localizada, teremos uma proeminência maior da comunidade política ou da comunidade moral. Estou preocupado com o exagero nas duas pontas, e mesmo que o equilíbrio perfeito não seja mensurável (e, se for, se é preferível sempre), pressuponho que o ideal esteja próximo desse equilíbrio. Nesse sentido, teríamos que pensar na existência de duas realidades escolares de acordo com suas comunidades específicas<sup>373</sup>. O objetivo da escola, nesse sentido, seria fomentar uma concepção ou outra em função do ideal de equilíbrio.

---

<sup>372</sup> Estou me referindo à comunidade, aqui, conforme a ideia de “tribo” esclarecida na nota 301.

<sup>373</sup> É claro que são muitas e infinitas as configurações comunitárias existentes. Meu esforço nesse ponto é imaginar dois contextos opostos no sentido de poder sustentar em seguida a necessidade de fortalecimento das comunidades política e moral, dependendo do caso, e tendo como pressuposto o ideal de equilíbrio.



=====

**Proposição décima sétima:** suponhamos duas escolas, a primeira localizada em uma comunidade afastada dos grandes centros urbanos e a outra pertencente a um bairro de uma grande cidade. A primeira escola tende a ser uma extensão da comunidade. As crianças e os adultos convivem juntas desde antes do ingresso dos estudantes na instituição. Possuem formas de convívio comuns, costumes parecidos e sentimento intenso de co-pertencimento. A necessidade de uma família geralmente é absorvida pelas demais. Isso tudo acontece naturalmente, visto a tendência de comunidades mais isoladas pouco auxílio receberem do centro ou do Estado. A consequência é uma natural desconfiança de que os “outros” possam dar solução e principalmente ser referência a eles. Aqui a escola deveria (além do já enunciado na proposição sétima) dar ênfase à comunidade política. Valorizar a constituição do país, a história, as características comuns do povo, as demais culturas da nação, as festas populares (não só teoricamente, mas com práticas folclóricas nacionais) e o contato com crianças dos grandes centros urbanos (supondo uma realidade que, devido ao seu isolamento, possui escassa mobilidade, esse conhecimento de outros centros deveria se dar de forma gradual, primeiramente em cidades um pouco maiores e assim por diante). Já a escola urbana propende a ser o local onde as crianças e adolescentes encontram-se para estudar. Externamente aos muros escolares cada um segue seu próprio modo de vida junto com seus familiares. Os colegas se conhecem e se encontram na escola. Vínculos comunitários são escassos, dada a fragmentação social: uma coisa é a escola, outra é a família, outra é o trabalho dos pais, outra é o local de lazer. As distintas formas de vida boa e a diversidade cultural não são um problema. Os meninos e as meninas estão acostumados ao fato de cada um possuir um jeito próprio de ser. Todos são colegas e alguns poucos amigos<sup>374</sup>. Os pais não se conhecem, e a escola costuma ter para eles um valor exclusivamente cognoscente (interessa-lhes saber se os filhos estão aprendendo e têm condições de serem aprovados). Os valores da democracia e dos direitos do indivíduo são estimulados e ensinados na escola e em casa. Nesse contexto, a escola deveria dar ênfase na comunidade moral. A instituição buscaria fortalecer o princípio coletivista através de ações que transcendessem a sala de aula e a escola, tais como atividades extra-

---

<sup>374</sup> A amizade que se estende para fora da escola é algo tão importante a ponto de se tornar um “acontecimento” na vida das crianças “dormir na casa do colega”, algo tipicamente urbano.

curriculares enquanto estímulo na formação da identidade grupal, problematização do individualismo, busca de vínculos a partir da descoberta de preferências comuns, conhecimento de comunidades mais fechadas e a valorização de sua forma de vida comum, redescoberta da tradição local ofuscada pelo véu do pluralismo, encontros de pais para atividades que transcendam o aspecto pedagógico. Tenho que admitir que o fortalecimento da comunidade moral no grande centro é algo mais complexo de se alcançar do que o fortalecimento da comunidade política em povoados isolados. De qualquer maneira, permanece o pressuposto de que, quanto mais próximo for o equilíbrio entre as comunidades política e moral, melhor.

=====

No capítulo 12 mostrei, inicialmente, a crítica de nosso autor a duas formas de moralidade que ele denomina *senda do descobrimento* e *senda da invenção*. Sua defesa é que a moralidade não necessita nem ser descoberta e nem ser inventada, pois ela existe desde já na cultura determinada, e basta que seja compreendida pelos concidadãos, aquilo que ele chama *senda da interpretação*. Assim, a vida moral e os valores dos alunos e da comunidade não precisam de um intérprete externo ou de um “profeta”.

=====

**Proposição décima oitava:** o ensino moral na perspectiva da moralidade walzeariana deve partir da prática e da compreensão dos próprios alunos. Atos realizados que estão em desacordo com a maioria da comunidade escolar deveriam, antes de receberem qualquer tipo de sanção<sup>375</sup>, serem problematizados por e entre os próprios alunos. Entretanto, creio que a ênfase deveria se dar naquelas práticas elogiadas pelo coletivo. Através dos vários mecanismos já propostos anteriormente (assembleias, clubes juvenis, etc.), os educadores propiciariam às crianças e adolescentes perceber o valor que têm algumas atividades ou práticas realizadas por eles. Penso que deve ser evitado o personalismo, ou seja, na medida do possível a ênfase dos bons atos deveria incidir em algum coletivo, seja o grupo da sala de aula, a turma, o grêmio dos alunos, etc.

<sup>375</sup> Não me refiro às ações mais graves praticadas pelos alunos, como por exemplo aquelas que colocam em risco a integridade física dos demais, que deveriam ter uma resposta imediata da instituição.

=====

Talvez a melhor forma de refletir sobre concepções morais de diferentes coletivos (como o de comunidades diferentes, entre a comunidade e a escola e entre alunos de uma mesma escola), seja através do princípio walzeriano das moralidades mínima e máxima. Segundo o autor, somos capazes de aprovação ou de indignação com uma prática qualquer mesmo que não conheçamos a fundo seus atores ou não partilhemos sua realidade. É graças à moralidade mínima que podemos muitas vezes sentir “a dor do outro” independente de estarmos mais ou menos envolvidos com determinado indivíduo. Ou melhor, não precisamos omitir a avaliação ética seja em função do pouco conhecimento que possuímos do contexto, seja em virtude da declaração pós-moderna que em termos de certo ou errado “não temos nada a dizer”. Por outro lado, devemos tomar cuidado com a pretensão de enunciar princípios valorativos universais. Após uma primeira tomada de posição sobre dada realidade, seria prudente afastarmo-nos para que os próprios concidadãos decidam as peculiaridades morais e o melhor encaminhamento das divergências. É quando entra em cena a moralidade máxima. Ambas, lembrando, possuem seu instante próprio, mas não se opõem. O fundamental é perceber que os princípios são particulares ou locais desde o início, ou melhor, desde sempre, e em alguns momentos tornam-se visíveis a um grande número de pessoas – independente da distância, independente da cultura –, é quando caracterizam um quadro mais universal ou global.

=====

**Proposição décima nona:** É comum, na escola pública, o chamado “conflito de valores”. Ele pode se referir a várias situações, mas aqui vou tratar de três aspectos que considero importantes. O primeiro é o conflito entre os valores dos alunos e os dos professores<sup>376</sup>. A questão é complexa e tende ao reforço demasiado em ambas as frentes. Educadores mais conservadores dizem que a obrigação de ensinar valores é do professor. Educadores progressistas afirmam que os professores devem acolher os valores dos alunos e da comunidade. Ambas as posições são

---

<sup>376</sup> O pressuposto do “conflito de valores” entre professores e alunos é descrito a partir da realidade que conheço e creio ser a mais comum na esfera pública da educação urbana: professores de classe média, vindos de outra realidade, aprovados em concurso e designados a trabalhar em uma localidade ou comunidade estranha a sua.

verdadeiras, como ambas são incompletas. Cada uma possui seu fundamento, sustentada em um tipo de moralidade; cada uma configura-se insuficiente ao não perceber a outra moralidade. Mesmo que os professores não conheçam o lugar ou a realidade onde iniciarão seu trabalho docente, possuem enquanto educadores<sup>377</sup> uma ideia geral de como deveria ser uma sala de aula. Qualquer coisa do tipo: os alunos precisam respeitar-se entre si, respeitar professores e funcionários e estes aos alunos. Os alunos, mesmo que não conheçam o modo de ser do novo professor, têm uma ideia geral de que a sala de aula não é a mesma coisa que o lar ou a rua, e que algumas normas devem ser seguidas. O desenho refere-se ao minimalismo moral. Em seguida, será necessário tratar, gradativamente, dos arranjos mais particulares no que diz respeito ao convívio em sala. A coordenação do processo é do professor, mas ele não possui lugar privilegiado nos acordos. Várias atividades podem ser propostas no sentido de construção do maximalismo moral, entre elas as assembleias, trabalhos em grupo representando o que os alunos entendem ser os aspectos positivos do lugar onde moram, o que eles não gostam, simulação de júri em que as crianças e os adolescentes poderiam ser estimulados a descrever os problemas e proporem soluções a eles. O importante é que o maximalismo moral, ou seja, as particularidades em termos de relações saudáveis na sala de aula devem partir da reflexão da vivência comunitária, externa à escola. O equívoco que geralmente é cometido é construir regras de convivência *para* a sala de aula. Quando isso é feito, aparta-se a escola da vida, e a tendência é os alunos buscarem uma moralidade “nova”, algo que terão que “inventar” especificamente para a escola. Somente após as atividades referidas e sua divulgação na sala (regras que devem, claro, ser acolhidas por todos os docentes da turma), é que o professor irá colocar em discussão alguns itens tipicamente escolares (organização das falas, saídas da sala, empréstimo de material escolar, deslocamento na escola, etc.).

O outro conflito de valores é aquele que ocorre entre os próprios alunos (sejam da mesma turma ou de turmas diferentes)<sup>378</sup>. Acho que, em parte, a proposição oitava tratou desse aspecto, além da ênfase que tenho dado em outras

---

<sup>377</sup> Mesmo que em tese professor e educador não sejam sinônimos (grosso modo, o primeiro um mero transmissor do conteúdo da sua área enquanto o outro aquele profissional que além dessa função age na formação humana das crianças), parto da ideia de que as funções não são dissociadas, pois não saberia descrever como seria a prática de alguém que é tão somente professor.

<sup>378</sup> Se não estou enganado, o conflito moral entre alunos é algo mais típico daquela escola urbana que descrevi na proposição décima sétima.

proposições sobre o valor da cooperação. Na perspectiva das duas moralidades, apenas acrescentaria que a outra maneira de enfrentar o problema é iniciar com o *tênue* (moralidade mínima), com debates propositivos antes que admoestatórios. Os estudantes seriam levados inicialmente a perceberem os valores amplos que têm em comum. Nos momentos de conflito, o reforço da igualdade é “meio passo” para superar as diferenças. Só depois – e caso os conflitos permaneçam – trabalhar-se-ia na perspectiva *densa* (moralidade máxima), em que os próprios alunos com a ajuda do professor discutiriam as diferenças e se não fossem equalizadas (algo que deverão entender como normal em uma sociedade pluralista) ao menos poderiam ser levados a entender que a oposição valorativa não pode servir como pretexto para ações distintas daquilo que está em jogo (ou seja, não deve uma esfera invadir a outra).

O terceiro conflito de valores – e o mais complicado – é entre comunidades escolares<sup>379</sup> de regiões distintas. Entendo que esbocei sobre o tema nas proposições primeira, quarta e sétima, e complemento agora. Quando duas ou mais escolas se encontram para uma atividade qualquer, seria – com o perdão do exagero – quase uma irresponsabilidade se antes não houvesse todo um planejamento e preparação para o evento. Claro que a escola, com marca na cidadania democrática que estou sustentando na Tese, já se constitui (é minha crença) como uma instituição bastante preparada para essas atividades. Assim mesmo, os docentes deveriam começar com o minimalismo: o que pretendemos com esse intercâmbio? Como é a outra comunidade escolar? Que diferenças poderemos encontrar? Com que tarefas os alunos estarão envolvidos? O que nos assemelha? E o que nos diferencia? Ambas escolas estão desejosas do encontro? Essas questões a serem enfrentadas de antemão pelos professores caracterizam o minimalismo. Caso entendam como viável a atividade, chegaria o momento do planejamento junto com os alunos, com tarefas distribuídas de forma bem especificadas: é minha concepção de maximalismo moral.

=====

Walzer usa a ideia de crítico social para diferenciá-lo do crítico comum. Sua característica distintiva é que o crítico social conhece melhor o objeto, pois está

---

<sup>379</sup> Conforme nota 345.

ligado intimamente à realidade que expõe. Além disso, sua crítica não é uma crítica a um objeto inanimado (uma escultura, por exemplo), mas à dinâmica da vida social, composta por pessoas que constroem e reconstróem seu modo de ser a cada dia, cujas peculiaridades não podem ser vistas e tampouco imaginadas pelo crítico comum adepto da abstração e do isolamento. O crítico e a crítica defendida por nosso autor é aquela que sabe bem mais das necessidades reais do povo, compartilha suas angústias e também suas esperanças. É, como o crítico comum, idealista, mas não está sozinho. Seu idealismo costuma ter nexos com os sonhos daqueles com quem convive. Ao mesmo tempo, rejeita a objetividade, pois sabe que as ideias e os sonhos dependem bem pouco da eficiente elaboração intelectual e bem mais da conexão e apropriação dessas ideias com o relato diário e histórico das pessoas a quem se dirige. E, na linha do raciocínio, não pode pretender validade universal aos seus argumentos. Claro que o texto da crítica conectada pode ser adequado a realidades outras daquela onde brotou, mas o problema é quando o particularismo é confundido com universalismo. Quando isso é feito, o problema maior nem é a dificuldade de apreensão pelos homens e mulheres da comunidade, mas a falsa esperança prometida. Não é suficiente, igualmente, que o crítico seja um membro de determinada cultura. Seus concidadãos precisam ver nele alguém que pode ajudá-los no que necessitam ou, dito de outra maneira, a validade de suas formulações está subordinada à autorização conferida pelas pessoas. Recordo, enfim, aquelas que são para Walzer as três principais tarefas de um crítico social: em primeiro lugar, descreve sua cultura na perspectiva histórica e também contextualizada; em segundo lugar, incentiva que as pessoas se expressem e percebam-se enquanto sujeitos de mudança e, por último, discute os problemas e estimula as aspirações e esperanças de uma vida boa. As pessoas, afinal, continuam esperando por uma vida melhor daquela que possuem.

=====

**Proposição vigésima:** a concepção de crítico social articulada com o texto da Tese diz respeito, como não poderia deixar de ser, com a tarefa de professor público e pesquisador. A proposição é, nesse sentido, uma espécie de síntese das demais. Temos visto dois tipos de equívocos nas descrições em educação, um de corte particularista e o outro universalista. Refiro o equívoco particularista aquele em que o crítico faz a descrição minuciosa de uma prática pedagógica (estudo de caso, por

exemplo), bem focada na realidade escolar, mas que em seguida tem pretensões de universalismo, que sirva como referência a outras escolas. O equívoco universalista crê tão somente na *Paideia* ou no “ideal de formação”<sup>380</sup> e, ancorado nesse paradigma, formula conceitos que entende apropriados aos diversos contextos particulares. A crítica social que defendo diz respeito ao professor “local e popular” – na expressão de Walzer – que é em parte contextualista, mas também uma espécie de universalista restrito. Sou pesquisador no campo da filosofia e não acho que preciso de uma “pesquisa de campo” para defender os ideais do comunitarismo. Sou professor de escola pública há bastante tempo e não acho que necessito me afastar dela para compreendê-la melhor. Enquanto contextualista, interesse-me pelas angústias e alegrias, pelas demandas não escutadas e pelas realizações, pelas dores e prazeres que compartilho diariamente. Como universalista restrito, entendo que minhas formulações talvez sirvam à realidade que conheço; aos demais contextos, esperaria que não lessem minhas proposições enquanto um guia da boa escola. A esperança, bem modesta, é que sirvam de motivo e inspiração aos seus próprios críticos. E se a pretensão parecer exagerada, não terá sido por arrogância, mas por estar “conectado” em demasia. Aqui concluo a Tese. É minha última proposição que, desconfio, guarda semelhança com seu autor.

=====

Nas discussões pedagógicas, nas pesquisas acadêmicas ligadas à educação em nosso país não encontrei quase nada referente ao comunitarismo, e em relação ao comunitarismo de Walzer, articulado com a educação, não existem trabalhos. Não sei o motivo. Tentei mostrar que a perspectiva comunitarista pode trazer uma contribuição não só original mas significativa ao debate pedagógico. Proporcionando a ideia de uma educação alicerçada na cidadania política, em que a força principal da escola está no sentido de participação, cooperação, criticidade, autoria e pluralismo. Não que o princípio de uma “educação voltada à cidadania” seja novo. Bem pelo contrário. Mas as propostas que geralmente conhecemos oferecem “um

---

<sup>380</sup> Já fiz referência que esse “ideal de formação”, ou seja, a reflexão da estrutura e dos princípios filosóficos e sociais mais gerais da educação, são imprescindíveis no debate educativo. Minha crítica, repito, é ao seu exagero e, ainda mais, a sua pretensão de universalidade quando o que está em questão é a escola antes que a educação.

modelo abertamente idealista e educacionalmente impraticável de educação em cidadania” (FISCHMAN e HASS, 2012, p. 439)<sup>381</sup>.

Estamos acostumados (e saturados) a ouvir de diferentes pessoas e instituições (quase sempre alheias aos problemas pedagógicos) que a educação brasileira vai mal, que as escolas são fracas, que a aprendizagem é medíocre. A questão que quero pensar aqui, não é questionar o diagnóstico ou verificar a medida de sua validade. Minha crença é que crianças aprendem e aprendem bastante e significativamente se perceberem que a escola não é um *outro* lugar, tão estranho assim a sua comunidade; se educadores, alunos, funcionários e pais entenderem a escola como verdadeiramente sua. Quando todos fizerem desse espaço um lugar de alegria, prazer e realização. Não, não é uma frase bonita para terminar o texto. A satisfação em que acredito e que tentei sustentar na Tese não advém de cartazes coloridos e tampouco de frases de efeito. Virá no momento em que seus agentes incorporarem o sentimento de *auto-respeito*, onde não precisará de ninguém externo à comunidade educativa para dizer-lhes o que são e o que podem: eles o dirão. Não é uma escola impossível (utópica, sim) e nem uma escola “aplicável” de forma simples. Se eu tivesse que indicar um método, esse seria o processo histórico que, em minha compreensão, se faz no dia a dia e caso a caso ou, como diz Michael Walzer, “não são objetivos que podem subscrever-se contando com algum tipo de garantia histórica ou que podem alcançar-se através de uma única batalha” (WALZER, 2007b, p. 394). A utopia é mais do que nunca necessária à educação atual e, enquanto persistir, a ideia de uma escola melhor será uma animada possibilidade.

---

<sup>381</sup> O artigo de Gustavo Fischman e Eric Haas reveste-se de uma importância fundamental na condução de meus argumentos nessa parte final da Tese. Os autores fazem uma ampla revisão da literatura referente à ideia de “educação em cidadania”. Mostram não só, o que denominam, modelos “cartesianos”, como também alguns autores que têm apontado para a saturação desse tipo de análise predominantemente idealista. Chegam a referir a necessidade de uma “compreensão realista” na prática escolar. Faltando, apenas, detalhar isso. Mas, como diz Walzer, às vezes os detalhes são tudo.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ADÁN, José Pérez (org). **Comunitarismo**: cultura de solidaridad. Madrid: Sekotia, 2003.

\_\_\_\_\_. El Comunitarismo del Quijote. In: \_\_\_\_\_ (org). **Comunitarismo**: cultura de solidaridad. Madrid: Sekotia, 2003.

ÁGUILA, Rafael del. Estudio Introductorio. In: WALZER, Michael. **Moralidad en el Ámbito Local e Internacional**. Trad. Rafael del Águila. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

\_\_\_\_\_, et al. **La Democracia en sus Textos**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

AMADO, Jorge. **Terras do Sem Fim**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

AMÓS. Palavras de Amós. In: **Bíblia Sagrada**. Trad. Padre Antônio Pereira de Figueiredo. São Paulo: Britannica, 1983.

AQUINO, Santo Tomás de. **Escritos Políticos**. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. (SANTOS, Arlindo Veiga – org. e trad.). **Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino**. São Paulo: José Bushatsky, 1955.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Mário da Gama Kury. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

\_\_\_\_\_. **Organon**: Elencos Sofísticos. Trad. Pinharanda Gomes. São Paulo: Nova Cultural, 1996b.

\_\_\_\_\_. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996c.

\_\_\_\_\_. **Política**. Trad. Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2008.

ARNESON, Richard J. Contra la Igualdad "Compleja". In: WALZER, Michael; MILLER, David (orgs). **Pluralismo, Justicia e Igualdad**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1997.

AUDARD, Catherine. Utilitarismo. Trad. Maria Vitória Kessler. In: CANTO-SPERBER, Monique (org). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: UNISINOS, vol.2, p. 737-744, 2003.

AULEDA, Carme Castells. Apresentação. In: KYMLICKA, Will. **Ciudadanía Multicultural**. Trad. Carme Castells Auleda. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.

AUTORES CONTEMPORÂNEOS – BIOGRAFIA. WALZER, Michael. Trad. Vinícius Oliveira Godoy. Farmington Hills: Thomson Gale, 2004.

BERLIN, Isaiah. **Quatro Ensaio sobre a Liberdade**. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

\_\_\_\_\_. Two Concepts of Liberty. In: SANDEL, Michael (ed). **Liberalism and Its Critics**. New York: New York University Press, 1984.

BÍBLIA, Português. **Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Trad. Padre Antônio Pereira de Figueiredo. Edição revista e atualizada no Brasil. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1980.

BORBA, Francisco S. **Dicionário de Usos do Português do Brasil**. São Paulo: Ática, 2002.

BRANDÃO, Eduardo; BERLINER, Claudia. **Señas**: diccionario para la enseñanza de la lengua española para brasileños. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BRASIL-CONAE-2010. Documento Final - Construindo o Sistema Articulado de Educação: O Plano Nacional de Educação, Diretrizes e Estratégias de Ação. Brasília: MEC-2010.

BRASIL. Lei nº 5692, de 11 de agosto de 1971. Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências. **Diário Oficial [da República Federativa do Brasil]**, Brasília, DF, 12 ago. 1971.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. **Diário Oficial [da República Federativa do Brasil]**, Brasília, DF, v. 134, n. 248, 23 dez. 1996. Seção 1, p. 27834-27841.

BRASIL. Lei nº 10172, de 09 de janeiro de 2001. Aprova o Plano Nacional de Educação e dá outras providências. **Diário Oficial [da República Federativa do Brasil]**, Brasília, DF, 10 jan. 2001. Seção 1;1.

BUELA, Alberto. **Comunitarismo y Poder Político**. Buenos Aires: Rebanadas de Realidad, 2006. Disponível em <<http://www.rebanadasderealidad.com.ar/buela-45.htm>>. Acesso em: 18 de novembro de 2006.

CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito e Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2003, v.1 e v.2.

\_\_\_\_\_; OGIEN, Reinen. Prática. Trad. Paulo Neves. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: UNISINOS, vol.2, p. 379-387, 2003.

CEPEDA, Margarita. Acerca del Igual Derecho a ser Diferente. Una crítica Comunitarista a la Noción de Pluralidad en Rawls. In: RODAS, Francisco Cortés; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo: derechos humanos y democracia**. València. València: Alfons el Magnànim, 1996.

CICERO, Antonio. Comunidade e Sociedade. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 8 de março de 2008. Ilustrada, p. E15.

\_\_\_\_\_. O Moderno e o Pré-moderno. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 de março de 2008. Ilustrada, p. E12.

CITTADINO, Gisele. Comunitarismo. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: UNISINOS, p. 136-138, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

\_\_\_\_\_. WALZER, Michael, 1935-. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: UNISINOS, p. 853-856, 2006b.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

DEWEY, John. **Democracia e Educação: breve tratado de Philosophia de Educação**. Trans. Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

\_\_\_\_\_. **Vida e Educação**. Trad. Anísio S. Teixeira. São Paulo: Melhoramentos, 1952.

DÍAZ, Carlos. Aportaciones del Comunitarismo al Pensamiento Político Contemporáneo. Madrid: 2004. **Acontecimiento – Revista de Pensamiento Personalista y Comunitario**, Madrid, nº 70, p. 108-113, janeiro de 2003. Entrevista concedida a Rubén Ortega.

DWORKIN, Ronald. Liberalism. In: SANDEL, Michael (org). **Liberalism and Its Critics**. New York: New York University Press, 1984.

\_\_\_\_\_; LILLA, Mark; SILVERS, Robert B. (ed). **The Legacy of Isaiah Berlin**. New York: The New York Review of Books, 2001.

ELLINGSON, Neil. From Dissent to Divinity School. **Dissent**, New York, p. 25-26, Spring 2010.

ELSTER, Jon. El Estudio Empírico de la Justicia. In: WALZER, Michael; MILLER, David (eds). **Pluralismo, Justicia e Igualdad**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1997.

ETZIONI, Amitai. **La Nueva Regla de Oro**: comunidad y moralidad en una sociedad democrática. Trad. Marco Aurelio Galmarini Rodríguez. Barcelona: Paidós, 1999.

\_\_\_\_\_. **La Tercera Vía hacia una Buena Sociedad**: propuestas desde el comunitarismo. Trad. José Antonio Ruiz San Román. Madrid: Trotta, 2001.

\_\_\_\_\_. The Communitarian Platform. **The New Democrat**, Washington, p. 23-25, July 1992.

\_\_\_\_\_. Too Many Rights, Too Few Responsibilities. In: WALZER, Michael. (ed). **Toward a Global Civil Society**. New York: Berghahn Books, 2003.

FELIPE, Sônia T. Rawls: uma teoria ético-política da justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (org). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FISCHMAN, Gustavo E. e HAAS, Eric. Cidadania. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v.37, nº 2, p. 439-466, mai/ago, 2012.

FISK, Milton. Comunidad y Moralidad. Trad. Andrea León y Javier Escobar. In: RODAS, Francisco Cortés; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo: derechos humanos y democracia**. València: Alfons el Magnànim, 1996.

FRAGOSO, António. Desenvolvimento Participativo: uma sugestão de reformulação conceptual. Braga: **Revista Portuguesa de Educação**, p. 23-51, vol. 18, nº 001, 2005.

FRANZOI, Naira Lisboa. **Da Profissão como Profissão de Fé ao “Mercado em Constante Mutação”**: Trajetórias e Profissionalização dos Alunos do Plano Estadual de Qualificação do Rio Grande do Sul (PEQ-RS). Campinas: UNICAMP, 2003, 250 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREITAG, Barbara (org). **A Educação Formal**: entre o comunitarismo e o universalismo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: UNIGRANRIO, 1997.

FRONDIZI, Risieri. **Que son los valores?** México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

GADOTTI, Moacir. **História das Idéias Pedagógicas.** São Paulo: Ática, 2006.

GALLO, Silvio. Em Torno de uma Educação Menor. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v.27, n° 2, p. 169-178, jul/dez, 2002.

GHIRALDELLI JR., Paulo (org.). **O que é Filosofia da Educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

GIEN, Ruwen. Normas e Valores. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral.** São Leopoldo: UNISINOS, vol.2, p. 255-267, 2003.

GIUSTI, Miguel. Paradojas Recurrentes de la Argumentación Comunitarista. In: RODAS, Francisco Cortés; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo: derechos humanos y democracia.** València: Alfons el Magnànim, 1996.

GODOY JUNIOR, Valdy José de. **Ensina-se a virtude? Conexões do Mênon de Platão com o ensino de valores na escola.** Porto Alegre: UFRGS, 2005, 142 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

\_\_\_\_\_. Professor Itinerante no III Ciclo. In: PERSCH, Maria Isabel; PACHECO, Suzana Moreira; MONTEIRO, Maria Rosangela (org). **Uma Escola para todos, uma Escola para cada um.** Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre / Secretaria Municipal de Educação, 2006.

GÓMEZ, Manuel Herrera. **Liberalismo versus Comunitarismo: seis voces para un debate y una propuesta.** Navarra: Editorial Aranzadi, 2007.

GRASA, Rafael. Introducción. In: WALZER, Michael. **Guerra, Política y Moral.** Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Equibar. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001.

GRAY, John. After the New Liberalism. **Social Research**, New York, p. 719-729, vol.61, issue 3, 1994.

GREIFF, Pablo. Juicio y Castigo; Perdón y Olvido: Dos Políticas Inadecuadas para el Tratamiento de Violadores de Derechos Humanos. In: RODAS, Francisco Cortés; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo: derechos humanos y democracia.** València: Alfons el Magnànim, 1996.

GUERRA, Pablo. Comunitarismo en América Latina. In: ADÁN, José Pérez (org). **Comunitarismo: cultura de solidaridad.** Madrid: Sekotia, 2003.

\_\_\_\_\_. El Grande Debate Filosófico de Actualidad: comunitarismo vs. liberalismo. **Trabajo y Utopía**, Montevideo, s/p, 2002.

\_\_\_\_\_. **El Pensamiento Comunitarista en el Siglo XXI**. Montevideo: 2004. Conferência proferida junto ao Instituto Humanista Cristão.

GUTIÉRREZ, Carlos B. Liberalismo y Multiculturalidad. In: RODAS, Francisco Cortés; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo: derechos humanos y democracia**. València: Alfons el Magnànim, 1996.

GUTMANN, Amy. Communitarian Critics of Liberalism. **Philosophy and Public Affairs**, Princeton, p. 308-322, vol.14, nº 3, Summer 1985.

\_\_\_\_\_. La Justicia a través de las Esferas. In: WALZER, Michael; MILLER, David (eds). **Pluralismo, Justicia e Igualdad**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1997.

HARTMANN, Nicolai. El Reino de los valores y su manera de ser. In: \_\_\_\_\_. **Ontología**. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, vol. I.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

\_\_\_\_\_. **Introdução à História da Filosofia**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 1996b.

\_\_\_\_\_. **O Sistema da Vida Ética**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

HENRIQUES, Mendo Castro. Introdução. In: ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2008.

HERMANN, Nadja. **Pluralidade e Ética em Educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HESSEN, Johannes. **Filosofia dos Valores**. Trad. L. Cabral de Moncada. Coimbra: Arménio Amado, 1967.

HONNETH, Axel. Comunidade. Trad. Paulo Neves. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: UNISINOS, vol.1, p. 288-292, 2003.

IMBERNÓN, Francisco (org.). **A Educação no Século XXI: os desafios do futuro imediato**. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

INSTITUTE FOR AMERICAN VALUES. **A World of Justice and Peace would be Different**. Disponível em <[http://www.americanvalues.org/html/german\\_statement.html](http://www.americanvalues.org/html/german_statement.html)>. Acesso em: 15 de outubro de 2011.

\_\_\_\_\_. **Is the Use of Force Ever Morally Justified?** Disponível em <[http://www.americanvalues.org/html/is\\_the\\_use\\_of\\_force\\_ever\\_moral.html](http://www.americanvalues.org/html/is_the_use_of_force_ever_moral.html)>. Acesso em: 15 de outubro de 2011.

\_\_\_\_\_. **What We're Fighting For: A Letter from America.** Disponível em <<http://www.americanvalues.org/html/wwff.html>>. Acesso em: 15 de outubro de 2011.

JESUS, Frei Marcelo do Menino. Das Formas de Governo. In: AQUINO, Santo Tomás de (SANTOS, Arlindo Veiga – org). **Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino.** São Paulo: José Bushatsky, 1955.

KUKATHAS, Chandran. Rawls. Trad. Paulo Neves. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral.** São Leopoldo: UNISINOS, vol.2, p. 460-463, 2003.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía Multicultural.** Trad. Carme Castells Auleda. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.

\_\_\_\_\_. Comunitarismo. Trad. Paulo Neves. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral.** São Leopoldo: UNISINOS, vol.1, p. 292-298, 2003.

\_\_\_\_\_. Derechos Individuales y Derechos de grupo en la Democracia Liberal . In: ÁGUILA, Rafael del et al. (org). **La Democracia en sus Textos.** Madrid: Alianza Editorial, 2007.

LOIS, Cecilia Caballero (org). **Justiça e Democracia: entre o universalismo e o comunitarismo.** São Paulo: Landy, 2005.

\_\_\_\_\_. Da União Social à Comunidade Liberal: o liberalismo político de John Rawls e o republicanismo cívico liberal de Ronald Dworkin. In: \_\_\_\_\_. **Justiça e Democracia: entre o universalismo e o comunitarismo.** São Paulo: Landy, 2005.

MacINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: um estudo em teoria moral.** Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. Después de su Libro “Tras la Virtud”. Madrid: 1990. **Revista Atlántida**, nº 4, p. 87-95, 1990. Entrevista concedida a Ricardo Yepes Stork.

\_\_\_\_\_. Nietzsche ou Aristóteles? In: BORRADORI, Giovana (org.). **A Filosofia Americana.** Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2003.

MALHERBE, Michel. Intuicionismo. Trad. Magda França Lopes. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral.** São Leopoldo: UNISINOS, vol.1, p. 825-829, 2003.

MARTINI, Rosa Maria Fillipozzi. A Questão do Sujeito e o Mal-estar Pós-moderno: Ressonâncias no Contexto da Educação. In: AZEVEDO, Heloisa Helena Duval;

OLIVEIRA, Neiva Afonso; GHIGGI, Gomercindo (orgs). **Interfaces: temas de Educação e Filosofia**. Pelotas: Editora Universitária / UFPEL, 2009.

McCARTHY, Eugene. Foreword. In: WALZER, Michael. **Political Action: a practical guide to movement politics**. Chicago: Quadrangle Books, 1971.

MICHAELIS. **Moderno Dicionário Inglês-Português, Português-Inglês**. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 2000.

MILTON. John. **Paraíso Perdido**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MONCADA, Belén. Los Presupuestos Comunitaristas: una síntesis. In: ADÁN, José Pérez (org). **Comunitarismo: cultura de solidaridad**. Madrid: Sekotia, 2003.

MORASHÁ. **Hilel**. Disponível em <[http://www.morasha.com.br/conteudo/ed\\_anteriores/ed25/hilel.htm](http://www.morasha.com.br/conteudo/ed_anteriores/ed25/hilel.htm)>. Acesso em: 13 de setembro de 2012.

NAVAL, Concepción. **Educar Ciudadanos: la polémica liberal-comunitarista em educación**. Pamplona: EUNSA, 2000.

NOVELLI, Pedro Geraldo. O Conceito de Educação em Hegel. **Interface – Comunic, Saúde, Educ**. Botucatu, p. 65-88, vol.5, nº 9, 2001.

NUSSBAUM, Martha C. (org). **Los Límites del Patriotismo: identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”**. Trad. Carme Castells. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999.

\_\_\_\_\_; SEN, Amartya (orgs). **La Calidad de Vida**. Trad. Roberto Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

OLIVEIRA, Francisco. **Aproximações ao enigma: o que quer dizer desenvolvimento local?** São Paulo: Pólis; Programa Gestão Pública e Cidadania/ EAESP/ FGV/ 2001.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (org). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

O'NEILL, Onora. Justicia, Sexo y Fronteras Internacionales. In: NUSSBAUM, Martha C.; SEN, Amartya (orgs). **La Calidad de Vida**. Trad. Roberto Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Assembleia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948. Disponível em <<http://www.un.org>>. Acesso em: 29 de maio de 2010.

Orientações para elaboração de trabalhos acadêmicos: Dissertações, Teses, TCG de Pedagogia, TCE de Especialização; coord. de Neliana Schirmer Antunes Menezes; colab. Denise Selbach Machado, Ana Gabriela Clipes Ferreira e Andréa Regina dos Santos Freitas. – Porto Alegre: UFRGS/FACED/BSE, 2011.



OTCHET, Amy. Um Pez Fuera del Agua. In: WALZER, Michael. Michael Walzer, un filósofo a contracorriente. **El Correo de la UNESCO**, Paris, p. 46-50, enero 2000. Entrevista concedida a Amy Otchet.

PAPACCHINI, Angelo. Comunitarismo, Liberalismo y Derechos Humanos. In: RODAS, Francisco Cortés; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo: derechos humanos y democracia**. València: Alfons el Magnànim, 1996.

PETTIT, Philippe. Liberalismo. Trad. Magda França Lopes. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: UNISINOS, vol.2, p. 55-62, 2003.

PIERSON, Donald. **Teoria e Pesquisa em Sociologia**. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

PLATÃO. **A Republica**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ménon**. Trad. Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Colibri, 2002.

PUIG, Josep Maria. **A Construção da Personalidade Moral**. Trad. Luizete Guimarães Barros e Rafael Camorlinga Alcarraz. São Paulo: Ática, 1998.

RAWLS, John. **El Liberalismo Político**. Trad. Antoni Domènech. Barcelona: Crítica, 2006.

\_\_\_\_\_. **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAYNAUD, Philippe. Weber. Trad. Maria Vitória Kessler. In: CANTO-SPERBER, Monique (org). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: UNISINOS, vol.2, p. 784-788, 2003.

RICHTER, Melvin (ed). **Political Theory and Political Education**. Princeton: Princeton University Press, 1980.

RODAS, Francisco Cortés. Liberalismo y Legitimidad: consideraciones sobre los límites del paradigma liberal. In: \_\_\_\_\_; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo: derechos humanos y democracia**. València: Alfons el Magnànim, 1996.

\_\_\_\_\_. Prólogo. In: \_\_\_\_\_; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo: derechos humanos y democracia**. València: Alfons el Magnànim, 1996.

\_\_\_\_\_. SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo: derechos humanos y democracia**. València: Alfons el Magnànim, 1996.

SANDEL, Michael. **Filósofo Michael Sandel Discute Limites Morais do Mercado Financeiro**. O Globo, Rio de Janeiro, 29 de Outubro de 2011, Blog Prosa.

Disponível em <<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2011/10/29/filosofico-michael-sandel-discute-limites-morais-do-mercado-financeiro-413768.asp>>. Entrevista concedida a Guilherme Freitas. Acesso em 30 de Março de 2012.

\_\_\_\_\_. (ed). **Liberalism and Its Critics**. New York: New York University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **O Liberalismo e os Limites da Justiça**. Trad. Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SAVIANI, Dermeval. **Da Nova LDB ao FUNDEB: por uma outra política educacional**. Campinas: Autores Associados, 2008.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos Valores**. Trad. Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 1994.

SELZNICK, Philip. From Socialism to Communitarianism. In: WALZER, Michael (ed). **Toward a Global Civil Society**. New York: Berghahn Books, 2003.

SEN, Amartya. Capacidad y Bienestar. In: NUSSBAUM, Martha C.; SEN, Amartya (orgs). **La Calidad de Vida**. Trad. Roberto Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_. O Racha do Multiculturalismo. Trad. Clara Allain. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 17 de Setembro de 2006. Mais, p. 3.

SISON, Alejo G. **La virtud: síntesis de tiempo y eternidad – La ética en la Escuela de Atenas**. Pamplona: EUNSA, 1992.

SOARES, Guilherme. Neutralidade e Comunidade no Diálogo Liberal: em torno do pensamento de Bruce Ackerman. In: LOIS, Cecilia Caballero (org). **Justiça e Democracia: entre o universalismo e o comunitarismo**. São Paulo: Landy, 2005.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.

SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve. La Idea del Consenso en Rawls: una exposición crítica. In: RODAS, Francisco Cortés; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo: derechos humanos y democracia**. València: Alfons el Magnànim, 1996.

SORIANO, Ramón. **Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo**. Córdoba: Editorial Almuzara, 2004.

TAVARES, Quintino Lopes Castro. Multiculturalismo. In: LOIS, Cecilia Caballero (org). **Justiça e Democracia: entre o universalismo e o comunitarismo**. São Paulo: Landy, 2005.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. **Hegel e a Sociedade Moderna.** Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. Hegel: History and Politics. In: SANDEL, Michael (org). **Liberalism and Its Critics.** New York: New York University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. La Explicación y la Razón Práctica. In: NUSSBAUM, Martha C.; SEN, Amartya (org). **La Calidad de Vida.** Trad. Roberto Reyes Mazzone. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_. **Multiculturalismo:** examinando a política do reconhecimento. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, c1994.

\_\_\_\_\_. Plurality of Goods. In: DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark; SILVERS, Robert B. (ed). **The Legacy of Isaiah Berlin.** New York: The New York Review of Books, 2001.

\_\_\_\_\_. Por qué la Democracia Necesita el Patriotismo. In: NUSSBAUM, Martha C. (org). **Los Límites del Patriotismo:** identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial". Trad. Carme Castells. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999.

\_\_\_\_\_. The Philosophy of the Social Sciences. In: RICHTER, Melvin (ed). **Political Theory and Political Education.** Princeton: Princeton University Press, 1980.

TEIXEIRA, Anísio. A Crise Educacional Brasileira. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos,** Brasília, v. 80, nº 195, p. 310-326, mai/ago, 1999 (reimpressão).

\_\_\_\_\_. A Educação Escolar no Brasil. In: FORACCHI, Marialice Mencarini e PEREIRA, Luiz (orgs). **Educação e Sociedade:** leituras de sociologia da educação. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidad y Sociedad.** Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.

TREVISAN, Amarildo Luiz. Paradigmas da Filosofia e Teorias Educacionais: novas perspectivas a partir do conceito de cultura. **Educação e Realidade,** Porto Alegre, v.31, nº 1, p. 23-36, jan/jun, 2006.

VÁSQUEZ, Guillermo Hoyos. Liberalismo y Comunitarismo en Diálogo sobre los Derechos Humanos. In: RODAS, Francisco Cortés; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo:** derechos humanos y democracia. València: Alfons el Magnànim, 1996.

VILLACAÑAS, José L. Tönnies Versus Weber: o debate comunitarista desde la teoría social. In: RODAS, Francisco Cortés; SOLÓRZANO, Alfonso Monsalve (orgs). **Liberalismo y Comunitarismo:** derechos humanos y democracia. València: Alfons el Magnànim, 1996.

WALDRON, Jeremy. El Dinero y la Igualdad Compleja. In: WALZER, Michael; MILLER, David (eds). **Pluralismo, Justicia e Igualdad**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1997.

WALZER, Michael. 50 Years After Hiroshima. **Dissent**, New York, p. 330-331, Summer 1995a.

\_\_\_\_\_. 2001: demystifying terrorism. **The American Prospect**, Washington, p. 34, vol.16, issue 6, 2005a.

\_\_\_\_\_. Achieving Global and Local justice. **Dissent**, New York, p. 42-48, Summer 2011a.

\_\_\_\_\_. A Credo for this Moment. **Dissent**, New York, p. 160, Spring 1990a.

\_\_\_\_\_. A Cup of Coffee and a Seat. In: \_\_\_\_\_; MILLS, Nicolaus (eds). **50 Years of Dissent**. New Haven: London: Yale University Press, 2004a.

\_\_\_\_\_. A Decent Education (Editor's Page). **Dissent**, New York, p. 4, Fall 2001a.

\_\_\_\_\_. All God's Children Got Values. **Dissent**, New York, p. 35-40, Spring 2005b.

\_\_\_\_\_. American Jews and Israel – introduction. **Dissent**, New York, p. 19-20, Spring 2011b.

\_\_\_\_\_. An Interview with Michael Walzer. **Studies in Philosophy and Education**, Dordrecht, p. 65-75, 2002.

\_\_\_\_\_. Are There Limits to Liberalism? **The New York Review of Books**, New York, p. 28-31, vol.42, issue 16, 1995b.

\_\_\_\_\_. Between Nation and World: welcome to some new ideologies. **The Economist** (Special issue, 150 Economist Years), London, p. 51-54, september 11, 1993a.

\_\_\_\_\_. Burying the Czar. **Dissent**, New York, p. 8-9, Fall 1998a.

\_\_\_\_\_. Campaign Financing. **Dissent**, New York, p. 5-6, Summer 1997a.

\_\_\_\_\_. Can There Be a Decent Left? In: \_\_\_\_\_; MILLS, Nicolaus (eds). **50 Years of Dissent**. New Haven: London: Yale University Press, 2004b.

\_\_\_\_\_. Can There Be a Moral Foreign Policy? In: DIONNE JR., E. J.; ELSHTAIN, Jean Bethke; DROGOSZ, Kayla (ed). **Liberty and Power: a dialogue on religion & U.S. foreign in an unjust world**. Washington: Brookings Institution Press, 2004c.

\_\_\_\_\_. Choosing a President 2000. **Dissent**, New York, p. 5-6, Winter 2000a.

\_\_\_\_\_. Civil Disobedience & "Resistance". **Dissent**, New York, p. 13-15, january-february 1968a.

\_\_\_\_\_. Comentário. In: TAYLOR, Charles (org). **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, c1994a.

\_\_\_\_\_. Cuba and Radicalism (Exchange with Joyce Kolko). **Dissent**, New York, p. 517-519, Fall 1961.

\_\_\_\_\_. **Das Obrigações Políticas**: ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania. Trad. Helene Maria Camacho Martins Pereira. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

\_\_\_\_\_. **Da Tolerância**. Trad. Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

\_\_\_\_\_. Democracy and the Conscript. **Dissent**, New York, p. 16-22, January-February, 1966a.

\_\_\_\_\_. Discurso Pacifista é Negativo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16 de Fevereiro de 2003a. Mundo, p. A21. Entrevista concedida a Otávio Dias.

\_\_\_\_\_. Dissent at Thirty. **Dissent**, New York, p. 3-4, Winter, 1984.

\_\_\_\_\_. Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism. **Journal of Philosophy of Education**, Cambridge, p. 181-189, vol.29, issue 2, 1995c.

\_\_\_\_\_. Education for a Democratic Culture: I. **Dissent**, New York, p. 107-121, Spring 1959a.

\_\_\_\_\_. Éloge du Pluralisme Démocratique: entretien avec Michael Walzer. **Esprit**, Paris, p. 123-132, março-abril 1992a.

\_\_\_\_\_. **Entrevista com Michael Walzer**. Disponível em <<http://www.bigthink.com/user/michael-walzer>>. Acesso em: 27 de fevereiro de 2008a.

\_\_\_\_\_. **Esferas da Justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003b.

\_\_\_\_\_. Esferas de Afecto. In: NUSSBAUM, Martha C. (org). **Los Límites del Patriotismo: identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"**. Trad. Carme Castells. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999b.

\_\_\_\_\_. Excusing Terror: the politics of ideological apology. **The American Prospect**, Washington, p. 16-17, vol.12, issue 18, 2001b.

\_\_\_\_\_. **Exodo y Revolucion**. Trad. Mirta Rosenberg. Buenos Aires: Per Abbat, 1986a.

\_\_\_\_\_. Exodus 32 and the Theory of Holy War: the history of a citation. **The Harvard Theological Review**, Cambridge, p. 1-14, vol.61, issue 1, 1968b.

\_\_\_\_\_. For Identity. **The New Republic**, New York, p. 39, vol.215, issue 23, 1996a.

\_\_\_\_\_. Foreword. In: WALZER, Michael; MILLS, Nicolaus (org). **50 Years of Dissent**. New Haven: London: Yale University Press, 2004d.

\_\_\_\_\_. Getting Personal. **The New Republic**, New York, p. 11-12, vol.218, issue 11, 1998b.

\_\_\_\_\_; GREEN, Philip (eds). **The Political Imagination in Literature**. New York: The Free Press, 1969.

\_\_\_\_\_. **Guerras Justas e Injustas**: uma argumentação moral com exemplos históricos. Trad. Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003c.

\_\_\_\_\_. **Guerra, Política y Moral**. Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001c.

\_\_\_\_\_. Imperialism and the United States (exchange with BRAND, H.; RULE, J.B. and SCIALABBA, G.). **Dissent**, New York, p. 95-104, Winter 2004e.

\_\_\_\_\_. **In God's Shadow**: politics in the Hebrew bible. New Haven: London: Yale University Press, 2012a.

\_\_\_\_\_. In Place of Hero. **Dissent**, New York, p. 156-162, Spring 1960a.

\_\_\_\_\_. **Interpretación y Crítica Social**. Trad. Horácio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993b.

\_\_\_\_\_. Introduction: The Jewish Political Tradition. In: \_\_\_\_\_; LORBERBAUM, Menachem; ZOHAR, Noam J. (eds). **The Jewish Political Tradition – volume one Authority**. New Haven: London: Yale University Press, 2000b.

\_\_\_\_\_. Israel: The Great Disconnect – responds. **Dissent**, New York, p.74-77, Fall 2012b.

\_\_\_\_\_. Is There an American Empire? **Dissent**, New York, p. 27-31, Fall 2003d.

\_\_\_\_\_. Kerry é Opção a “Direitismo sem Limites”. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 7 de Março de 2004f. Mundo, p. A29. Entrevista concedida a Otávio Dias.

\_\_\_\_\_. Killing Tyrants. **Dissent**, New York, p. 7-8, Spring 2007a.

\_\_\_\_\_. **La Compañía de los Críticos**: intelectuales y compromiso político en el siglo XX. Trad. Horácio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993c.

\_\_\_\_\_. La Idea de Sociedad Civil: una vía de reconstrucción social. In: ÁGUILA, Rafael del et al. (org). **La Democracia en sus Textos**. Trad. Sandra Chaparro Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 2007b.

\_\_\_\_\_. La Izquierda que existe. In: BOSETTI, Giancarlo (org). **Izquierda Punto Cero**. Barcelona: Paidós, 1996b.

\_\_\_\_\_. (ed). **Law, Politics, and Morality in Judaism**. Princeton: Princeton University Press, 2006a.

\_\_\_\_\_. Liberalism, Nationalism, Reform. In: DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark; SILVERS, Robert B. (org). **The Legacy of Isaiah Berlin**. New York: New York Review Books, 2001d.

\_\_\_\_\_; LORBERBAUM, Menachem; ZOHAR, Noam J. (eds). **The Jewish Political Tradition – volume one Authority**. New Haven: London: Yale University Press, 2000c.

\_\_\_\_\_. Michael Walzer on the American Left. **Dissent**, New York, p. 83-88, Winter 2007c.

\_\_\_\_\_. Michael Walzer, un filósofo a contracorriente. **El Correo de la UNESCO**, Paris, p. 46-50, enero 2000d. Entrevista concedida a Amy Otchet.

\_\_\_\_\_; MILLER, David (eds). **Pluralismo, Justicia e Igualdad**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1997b.

\_\_\_\_\_; MILLS, Nicolaus (eds). **50 Years of Dissent**. New Haven: London: Yale University Press, 2004g.

\_\_\_\_\_; MILLS, Nicolaus (eds). **Getting Out: historical perspectives on leaving Iraq**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009a.

\_\_\_\_\_. Minority Rites. **Dissent**, New York, p. 53-55, Summer 1996c.

\_\_\_\_\_. Missing the Movement. **Democracy: A Journal of Ideas** (<http://www.democracyjournal.org>), Washington, Issue 16, Spring 2010a.

\_\_\_\_\_. Moral Education and Democratic Citizenship. In: CALVERT, Robert E. (ed). **To Restore American Democracy: political education and the modern university**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Moralidad en el Ámbito Local e Internacional**. Trad. Rafael del Águila. Madrid: Alianza Editorial, 1996d.

\_\_\_\_\_. Multiculturalism and Individualism. **Dissent**, New York, p. 185-191, Spring 1994b.

\_\_\_\_\_. Multiculturalism and the Politics of Interest. In: BIALE, David; GALCHINSKY, Michael; HESCHEL, Susannah (eds). **Insider / Outsider: american jews and multiculturalism**. Berkeley: University of California Press, 1998c.

\_\_\_\_\_. Obama's First Year: it could have been worse. **Dissent** (<http://www.dissentmagazine.org/>), New York, January 27, 2010b.

\_\_\_\_\_. Objetividad y Significado Social. In: NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya (org). **La Calidad de Vida**. Trad. Roberto Ramón Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica, 1996e.

\_\_\_\_\_. On Failed Totalitarianism. **Dissent**, New York, p. 297-306, Summer 1983a.

\_\_\_\_\_. On Negative Politics. In: YACK, Bernard (ed). **Liberalism Without Illusions**. Chicago: University of Chicago Press, 1996f.

\_\_\_\_\_. On Promoting Democracy. **Ethics & International Affairs**, New York, p. 351-355, vol.22, issue 4, Winter 2008b.

\_\_\_\_\_. On The Nature of Freedom. **Dissent**, New York, p. 725-728, November-December 1966b.

\_\_\_\_\_. On the Role of Symbolism in Political Thought. **Political Science Quarterly**, New York, p. 191-204, vol.82, issue 2, 1967.

\_\_\_\_\_. Paul Goodman's Community of Scholars. **Dissent**, New York, p. 21-27, Winter 1964a.

\_\_\_\_\_. Pleasures & Costs of Urbanity. **Dissent**, New York, p. 470-475, Fall 1986b.

\_\_\_\_\_. Pluralism and Social Democracy. **Dissent**, New York, p. 47-53, Winter, 1998d.

\_\_\_\_\_. **Political Action**: a practical guide to movement politics. Chicago: Quadrangle Books, 1971a.

\_\_\_\_\_. Political Decision-making and Political Education. In: RICHTER, Melvin (org). **Political Theory and Political Education**. New Jersey: Princeton University Press, 1980a.

\_\_\_\_\_. Political Theology: Response to the Six. **Political Theology**, London, p. 91-99, 2006c.

\_\_\_\_\_. **Politics and Passion**: toward a more egalitarian liberalism. New Haven: London: Yale University Press, 2005c.

\_\_\_\_\_. Politics in the Welfare State: concerning the role of american radicals. **Dissent**, New York, p. 290-304, january-february 1968c.

\_\_\_\_\_. Politics of the Angry Young Men. **Dissent**, New York, p. 148-154, Spring 1958a.

\_\_\_\_\_. Pulp Fiction. **The New Republic**, New York, p. 36-37, vol.213, issue 22, 1995d.

\_\_\_\_\_. Puritanism as a Revolutionary Ideology. **History and Theory**, Middletown, p. 59-90, vol.3, issue 1, 1963a.



\_\_\_\_\_. Radicais Perdem Força e Quadro Muda. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 11 de Janeiro de 2005d. Mundo, p. A9. Entrevista concedida a João Batista Natali.

\_\_\_\_\_. **Radical Principles**: reflections of an unreconstructed democrat. New York: Basic Books, 1980b.

\_\_\_\_\_. **Razón, Política y Passion**: 3 defectos del liberalismo. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Machado Libros, 2004h.

\_\_\_\_\_. **Reflexiones sobre la Guerra**. Trad. Carme Castells y Claudia Casanova. Barcelona: Paidós, 2004i.

\_\_\_\_\_. **Regicide and Revolution**: speeches at the trial of Louis XVI. New York: Columbia University Press, 1993d.

\_\_\_\_\_. Rescuing Civil Society. **Dissent**, New York, p. 62-67, Winter 1999c.

\_\_\_\_\_. Respuesta. In: \_\_\_\_\_; MILLER, David (eds). **Pluralismo, Justicia e Igualdad**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1997c.

\_\_\_\_\_. Revolutionary Ideology: the case of Marian exiles. **American Political Science Review**, Washington, p. 643-654, vol.57, issue 3, 1963b.

\_\_\_\_\_ ; SCHRECKER, John. American Intervention and the Cold War. **Dissent**, New York, p. 431-446, Fall 1965b.

\_\_\_\_\_. Scenarios for Possible Lefts: where can we go? **Dissent**, New York, p. 466-469, Fall 1992b.

\_\_\_\_\_. Shared Meanings in a Poly-Ethnic Democratic Setting: a response. **Journal of Religious Ethics**, Tallahassee, vol.22, issue 2, 1994c.

\_\_\_\_\_. Socialism and the Gift Relationship. **Dissent**, New York, p. 431-441, Fall 1982a.

\_\_\_\_\_. Socializing the Welfare State: democracy in the distributive sector. **Dissent**, New York, p. 292-300, Summer 1988a.

\_\_\_\_\_. Social Movements and Election Campaigns. **Dissent**, New York, p. 25-28, Summer 2012b.

\_\_\_\_\_. "Spheres of Justice": an exchange. **New York Review of Books**, New York, p. 43-44, vol.30, issue 12, 1983b.

\_\_\_\_\_. Students in Washington: a new peace movement. **Dissent**, New York, p. 179-182, Spring 1962.

\_\_\_\_\_. Symposium 1968: Michael Walzer. **Dissent**, New York, p. 24-25, Spring, 2008c.

\_\_\_\_\_. Terrorism: a critique of excuses. In: LUPER-FOY, Steven (ed). **Problems of International Justice**. Boulder: Westview Press, 1988b.

\_\_\_\_\_. **Terrorismo y Guerra Justa**. Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar Barrena. Madrid: Katz; Barcelona: CCCB, 2008d.

\_\_\_\_\_. The American School-II. **Dissent**, New York, p. 223-236, Summer 1959b.

\_\_\_\_\_. The Big Shrug. **The New Republic**, New York, p. 9-10, vol.218, issue 5, 1998e.

\_\_\_\_\_. The Case Against Our Attack on Libya. **The New Republic** (<http://www.tnr.com>), New York, March 20, 2011c.

\_\_\_\_\_. The Constitution and Social Change: a comment. In: SLONIM, Shlomo (ed). **Constitutional Bases of Political and Social Change in the United States**. New York: Praeger, 1990b.

\_\_\_\_\_. The Idea of Holy War in Ancient Israel. **Journal of Religious Ethics**, Tallahassee, p. 215-228, vol.20, issue 2, 1992c.

\_\_\_\_\_. The Idea of Resistance. In: Politics of Non-Violent Resistance: a discussion. **Dissent**, New York, p. 369-373, Fall 1960b.

\_\_\_\_\_. The Long-term Perspective. **Bulletin of the New York Academy of Medicine**, New York, p. 8-14, vol.62, issue 1, January–February 1986c.

\_\_\_\_\_ et al. **The Politics of Ethnicity**. Cambridge: Harvard University Press, 1982b.

\_\_\_\_\_. The Politics of Michel Foucault. **Dissent**, New York, p. 481-490, Fall 1983c.

\_\_\_\_\_. The Politics of Rescue. **Social Research**, New York, p. 53-66, vol.62, issue 1, Spring 1995e.

\_\_\_\_\_. The Politics of the New Negro. **Dissent**, New York, p. 235-243, Summer, 1960c.

\_\_\_\_\_. 'There Is No Simple Formula Here'. **The New Republic** (<http://www.tnr.com>). New York, December 11, 2009b.

\_\_\_\_\_. **The Revolution of the Saints**: a study in the origins of radical politics. Cambridge: London: Harvard University Press, 1965a.

\_\_\_\_\_. The Road Not Taken. **The New Republic**, New York, p. 38-40, vol.211, issue 8/9, 1994d.

\_\_\_\_\_. The Travail of the U.S. Communists. **Dissent**, New York, p. 406-410, Fall 1956.

\_\_\_\_\_. The United States in the World – Just Wars and Just Societies: an interview with Michael Walzer. **Imprints: a journal of analytical socialism**, Bradford, p. 4-19, vol.7, issue 1, 2003e.

\_\_\_\_\_. **Thinking Politically**: essays in political theory. New Haven: London: Yale University Press, 2007d.

\_\_\_\_\_ (ed). **Toward a Global Civil Society**. New York: Berghahn Books, 2003f.

\_\_\_\_\_. War and Revolution in Puritan Thought. **Political Studies**, Nottingham, p. 220-229, vol.12, 1964b.

\_\_\_\_\_. What Is “The Good Society”? **Dissent**, New York, p. 74-78, Winter 2009c.

\_\_\_\_\_. **What It Means to Be an American**: essays on the American experience. New York, Marsilio, 1996g.

\_\_\_\_\_. What Keeps Us Going. **Dissent**, New York, p. 1, Winter 2011d.

\_\_\_\_\_. What’s Going On? Notes on the Right Turn. **Dissent**, New York, p. 5-11, Winter 1996h.

\_\_\_\_\_. What’s Terrorism – and What Isn’t. **Dissent**, New York, p. 274-275, Summer 1986d.

\_\_\_\_\_. When The Hundred Flowers Withered. **Dissent**, New York, p. 360-374, Fall 1958b.

\_\_\_\_\_. Which Socialism? **Dissent**, New York, p. 37-43, Summer 2010c.

\_\_\_\_\_. Who is an American Jew? **Occasional Papers on Jewish Civilization, Jewish Thought and Philosophy**, Washington, p. 8-15, 2006d.

\_\_\_\_\_. World War II: why was this war different? **Philosophy and Public Affairs, Princeton**, p. 3-21, vol.1, issue 1, 1971b.

\_\_\_\_\_. Zionism and Judaism. In: MALINO, Jonathan W. (ed). **Judaism and Modernity**: the religious philosophy of David Hartman. Hampshire: Burlington: Ashgate Publishing, 2004j.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, v1.

**ANEXO**

## **PRÁTICA COMUNITÁRIA E EDUCAÇÃO**

Esclareci na Tese que o comunitarismo de Walzer não está ligado apenas e nem principalmente às conexões com a comunidade como outros filósofos da linha. Mas na maioria de minhas proposições, mesmo que tenha tratado dos diversos aspectos da filosofia de Walzer articulados com a educação e com a escola, optei por dar relevância, explícita ou não, à relação entre escola e comunidade. Nesse sentido, esse anexo cumpre o objetivo de descrever em forma de relato, duas comunidades que foram observadas no decorrer de dois anos. Não pretendi com tais visitas – realizadas no decorrer dos anos de 2011 e 2012 – nenhuma espécie de rigor acadêmico tais como os trabalhos etnográficos ou estudos de caso. A intenção, que admito bem modesta e simplificada, é tão somente mostrar a importância que tem em meu estudo esses lugares “menores” (e minha indisfarçada apologia a eles). Dito de outra forma, as comunidades que descrevo abaixo não sustentam as proposições, mas são inspiradoras de minha construção teórica. A forma proseada justifica, igualmente, a exposição enquanto anexo à Tese.

Começo com Santa Maria do Herval, um pequeno município situado na serra gaúcha, distante 96 km da capital Porto Alegre e com uma população em torno de 6 mil habitantes. Apenas recentemente teve seu acesso viário facilitado, ficando, por isso, isolada durante bastante tempo. É uma cidade de colonização alemã como outras daquela região. Minha escolha deveu-se a seu caráter de relativo isolamento e a marca de vida compartilhada típica das localidades descendentes dos imigrantes que chegaram ao Rio Grande do Sul na segunda metade do século XIX. Boa parte de seus moradores conhecem os dois idiomas (português e alemão), mas na vida privada muitos preferem fazer uso da língua de seus antepassados. Não possui fábricas ou grande comércio, com exceção de uma média indústria de calçados e um frigorífico. A agricultura familiar é a base de sua economia, sendo a cultura da batata-inglesa a principal atividade de seus moradores.

As observações que passo a descrever foram feitas a partir de três contextos distintos: as festas populares, o cotidiano das pessoas e a realidade em uma escola

da zona rural. O primeiro aspecto que me chamou à atenção sobremaneira, é a organização do tempo livre de seus habitantes, ou seja, as atividades de fim de semana. O secretário municipal de educação forneceu-me um calendário com todas as festividades previstas para aquele ano. Praticamente não há um fim de semana em que não haja um evento de lazer na cidade. Como isso é possível em um município que não possui cinemas, teatros e tampouco “shopping centers”? Mas essa pergunta, ou dúvida, é tipicamente urbana! A principal festa ocorre em maio, a “Kartoffelfest”, ou Festa da Batata. É organizada na rua com exposição e venda de produtos típicos da região. Nos outros fins de semana, os eventos são divididos e organizados entre as próprias comunidades, com o apoio da municipalidade. São festas em clubes, salão de igrejas, escolas e até na rua. Podem ser comemorativas de alguma data especial (festa da padroeira, dia das mães, etc.), ou simplesmente uma organização tradicional de determinada época em dada região. O formato não muda muito. As pessoas compram ingresso que dá direito ao almoço (nas que estive presente, a mesa de madeira rústica é sempre extensa e estreita, o que coloca as diversas famílias lado a lado e frente a frente uma das outras). Antes e depois do almoço existe grande circulação entre os grupos, ou seja, quase todos se conhecem e os eventos são o momento de congregação entre adultos, adolescentes e crianças. Após o almoço um conjunto musical dá continuidade à festa, que segue até o final com brincadeiras e sorteios de rifas.

Prosaico? Sim, mas encontrei pessoas felizes. Não que a vida seja fácil, muito pelo contrário. A realidade do trabalho no campo é dura. Entretanto das conversas que mantive e das anotações grafadas – sejam de homens, mulheres, crianças, jovens e idosos – aquele não é um lugar apenas que eles gostam, é o lugar do qual não desejam sair. Minha provocação ia no sentido de questionar as “poucas opções”, a qual alguns concordavam para em seguida emendar que ali, entretanto, é um lugar onde todos se conhecem, nasceram e com que estão “acostumados” (fico pensando se os moradores dos grandes centros urbanos também se “acostumam” com a cidade..., creio que sim, mas suponho que “acostumar” aqui e lá tem sentidos diferentes). Apesar da distância em relação à capital não ser grande, é impressionante o número de pessoas que declararam ou não conhecerem Porto Alegre ou terem vindo uma ou outra vez, geralmente por

motivo de saúde. Conhecendo ou não, aliás, a grande cidade<sup>382</sup> assusta, seja pelo aglomerado de pessoas ou pela violência ou, ainda, como disse-me uma moradora, devido ao “cheiro e poeira dos carros” e do excesso de “movimento que não dá pra dormir”.

Outro aspecto que contraria o senso comum é que os poucos jovens que encontrei, que estão na faculdade ou já concluíram a graduação, não saíram e não pretendem sair de sua cidade. A justificativa é semelhante à proferida pelos demais concidadãos, além do fato de que as oportunidades de emprego não são tão compensadoras como se costuma apregoar, dizem eles. Por vezes esses jovens são os organizadores (ou festeiros) de alguns eventos. Pareceu-me que são admirados por seus conterrâneos sem, entretanto, buscar qualquer tipo de lugar privilegiado entre os demais moradores (na concepção walzeriana, a esfera da educação não invade a esfera, digamos, do trabalho ou da política). A observação é interessante, mas (conforme o parágrafo inicial desse anexo) não arriscaria uma explicação para tal fato. A respeito do progresso, um ponto contraditório que creio ser lugar-comum também em outras comunidades rurais. Os hervalenses não se agradam de grandes cidades, por ser um lugar perigoso, impessoal e violento, mas desejam o progresso de seu município em todas as formas possíveis. Querem o asfalto concluído, querem mais agências bancárias, acesso a banda larga da internet (referido, especialmente, pelos adolescentes e jovens), TV a cabo, grandes lojas e expansão do turismo. Sobre esse último aspecto, provoquei se com a ampliação dos turistas em suas festas eles ainda continuariam “todos se conhecendo”, ao que retorquiram que sim, “apenas” aumentariam um pouco as pessoas, mas nada mudaria muito. Será?

Visitei também uma instituição educativa municipal. Uma pequena escola afastada do centro da cidade. Essa instituição possui 4 salas de aula, com algumas turmas multisseriadas, ou seja, existem dois níveis ou duas séries numa mesma sala com uma professora em cada. A diretora é também secretária, supervisora, orientadora, entre outras funções. Quase todas as professoras são da própria comunidade, incluindo a diretora. Em relação às crianças, a primeira impressão que tive foi seu estranhamento com minha chegada à escola. Creio que o fato se deve

---

<sup>382</sup> Quando indaguei se conheciam uma “cidade grande”, alguns referiram São Leopoldo e Novo Hamburgo (que, de fato, são centros urbanos importantes), mas também citaram a pequena Dois Irmãos.

ao isolamento da comunidade, que carrega, com isso, um forte sentido de unidade em torno de seus concidadãos e de seus valores. Assim, os “de fora” são bem mais percebidos do que seriam numa escola urbana. Entretanto são receptivas e curiosas e num momento que as observava no pátio fizeram questão de me mostrar suas “habilidades” nos brinquedos da escola. Os “grandes” problemas relatados pela diretora entre os alunos, diz respeito a uma ou outra rusga durante o recreio. Mas, durante as horas que estive lá, não escutei nem tampouco presenciei nenhum evento de discussão ou briga entre as crianças.

Um aspecto que me chamou à atenção foi o fato de todas as crianças da comunidade estudarem juntas, ou seja, estão na mesma escola tanto o filho do pequeno agricultor como o filho do dono da fábrica de calçados. Motivo? Não existem escolas particulares na cidade! A escola de todos os meninos e meninas (daquela comunidade) é a Escola Castelo Branco, e ela é valorizada não por esse ou aquele motivo<sup>383</sup>, mas porque é escola. A diferença de classe pode não desaparecer (afinal, esse ou qualquer outro município segue a ordenação do sistema maior do país), mas é bastante atenuada por esse fato.

Como a ocupação principal dos moradores daquela localidade está relacionada à agricultura e pecuária, a escola busca significar o ensino através de atividades curriculares que tenham um acento nessa realidade. Seja na elaboração da horta escolar (predominantemente, em 2012, no cultivo de ervas medicinais e aromáticas), seja na visita às diversas propriedades do entorno. O que percebi, foi que o processo de ensino e aprendizagem ocorre em uma salutar via de “mão dupla”, ou seja, aprendem alunos, pais e professores, e, ensinam alunos, pais e professores. Os cidadãos subsidiam os alunos e professores com a realidade do campo: o dia a dia que vai da preparação do solo à colheita, ou, o cuidado e tratamento dos animais, mostrando, ao mesmo tempo, as agruras e a importância da lide camponês. Os professores problematizam junto à comunidade questões

---

<sup>383</sup> No grande centro urbano a valorização da escola (e, por extensão, poderíamos pensar na valorização do próprio indivíduo), ocorre pelos adendos ou pelas “anexações” valorativas. Ao homem ilustrado não basta referir a existência da instituição educativa. Ele precisa saber se ela prepara bem para o vestibular, se tem bons professores, se possui recursos didáticos, boa estrutura física, etc. A pergunta “a escola é boa?” feita à comunidade de Santa Maria do Herval, soaria um pouco sem sentido. Na linha do aristolelismo, é como se perguntássemos a um grego do século IV a.C. se dado profissional (médico, professor) é bom. Ele, provavelmente, não entenderia nosso questionamento, ou replicaria: “Me perguntas se o professor é bom? Ora, mas se é professor ele ensina e se ensina é bom!”. Isso é devido aquele “bem interno” explicado por MacIntyre (conforme cap. 3, item 3.3), que desapareceu no iluminismo, e cujos vestígios encontram-se apenas nessas localidades mais isoladas.



referentes à ecologia: preservação de rios e matas, os efeitos relacionados ao uso de agrotóxicos, etc. A consequência, assim creio, é que todos sentem-se importantes e valorizados naquilo que fazem<sup>384</sup>.

Em contato com pais de alunos e comunidade em geral, pude verificar a transcendência que tem a instituição de ensino para eles. Surpreendeu-me a clareza que possuem da escola enquanto o espaço que vai muito além da transmissão de conteúdos ou o lugar onde se aprende a “ler e escrever”. A presença dos filhos ali é a garantia de “uma vida melhor”, para que possam ser “uma boa pessoa”, “cresçam e tenham um futuro melhor”. Claro que essa compreensão por parte da comunidade é influenciada, em larga medida, pela própria instituição que, através de sua intencionalidade pedagógica (a crença de que educação e política são indissociáveis), transmite aos pais esse alcance maior da escola: um ambiente privilegiado de formação da cidadania política.

O aspecto mais significativo, de tudo que vi e escutei foi, inegavelmente, a relação entre a escola e a comunidade. Mas não fiquei surpreso com o que me foi relatado, nem com algum fato que explicitasse o bom convívio entre um e outro, mas pelo que “não foi dito”, ou melhor, pelo sentido subliminar dessa interface deixado nas entrelinhas pela professora e diretora da escola. Explico. Tentei questionar de várias maneiras e com estratégias distintas como era a relação da escola com a comunidade. Minha insistência era devido ao fato que ainda não estava claro para mim como elas se articulavam. Por vezes a diretora referia o cotidiano de seus moradores (com detalhes!), por outras a tarefa que alguns moradores, independente de serem pais de alunos ou não, exerciam na escola (corte de grama, pintura, etc.) ou, ainda, sobre o tempo livre de seus moradores. Mas, afinal de contas, como é a relação entre a escola e a comunidade?? Conclusão: não há “relação” entre elas (ou há de uma forma muito tênue). Dei-me conta que o pressuposto enformado na expressão “relação” (nesse contexto), diz respeito à forma como entidades distintas se articulam. Mas não havendo esse grau de separação entre uma e outra, a pergunta não poderia ser adequadamente respondida, simplesmente porque não foi adequadamente compreendida. Enfim, escola, comunidade, trabalho, lazer não estão vinculados por “estratégias” de um bem-viver, estão vinculados dessa forma

---

<sup>384</sup> Ainda assim, segundo a Professora Denise, um projeto de cooperativismo, envolvendo toda a comunidade, iniciado em 2012 e que será continuado em 2013, visa resgatar alguns vínculos que já foram mais significativos entre a escola e a realidade do trabalho no campo.

simplesmente porque uma depende da outra, uma precisa da outra. Um “simplesmente”, na minha impressão, de causar inveja a qualquer forasteiro urbano.

A outra localidade observada foi o distrito de Lombas, situado na zona rural do município de Viamão (RS). Primeiramente algumas palavras sobre o município sede. Viamão faz parte da região metropolitana de Porto Alegre, distante cerca de 24 km da mesma. Como outras cidades do entorno da capital, a população é formada, em parte, por pessoas oriundas do centro urbano maior que encontraram ali condições mais favoráveis ao aluguel ou compra da casa própria. O cinturão mais próximo a Porto Alegre é constituído, assim, por pequenas e inúmeras vilas<sup>385</sup>. Essa região possui tão somente um pequeno comércio local já que, em larga medida, fica vinculada em termos de infraestrutura (universidades, hospitais, etc.) ao centro maior.

Assim que nos afastamos do cinturão, a realidade começa a mudar. Em primeiro lugar cabe ressaltar o tamanho do município. Viamão tem uma extensão três vezes maior que Porto Alegre, possuindo, dessa forma, uma grande área rural cuja distância da capital impede qualquer espécie de “vínculo diário”, como aqueles referidos acima. Em segundo lugar (e esse aspecto será fundamental para compreendermos a localidade das Lombas), o que diferencia a cidade da maioria dos 32 municípios da região metropolitana<sup>386</sup>, é seu caráter histórico. A formação de Viamão é anterior a Porto Alegre, sendo, inclusive, a primeira capital do estado no século XVIII. E se na atualidade a proximidade com o centro maior provoca uma dificuldade de formação de um modo próprio de ser (fundamentalmente na periferia próxima ao limite das duas cidades), em localidades mais afastadas o quadro é bem diferente. Meu interesse foi por esses distritos que permanecem, ainda hoje, com uma vida bem provinciana e afastada das “facilidades” da grande cidade. Poderia ter me ocupado com Itapuã, Capão da Porteira ou Estiva, mas a escolha (bem

---

<sup>385</sup> Não que sejam todas pequenas. A Vila Santa Isabel, por exemplo, apesar da denominação de “vila”, possui o tamanho de uma cidade e já tentou, inclusive, emancipar-se em mais de uma ocasião. É limítrofe à capital e possui, com isso, uma maior quantidade de pessoas que – como dizem seus moradores – “dormem” em Viamão e trabalham em Porto Alegre, o que dificulta, creio eu, a formação de uma identidade coletiva. Entretanto, a própria luta e engajamento pela causa emancipacionista, pode mudar esse quadro.

<sup>386</sup> Com exceção de Gravataí, Guaíba e Santo Antônio da Patrulha, municípios cujas histórias da formação igualmente são bastante antigas, além de São Leopoldo que recebeu os primeiros imigrantes alemães no século XIX.

tendenciosa, admito), foi por Lombas<sup>387</sup>. É um dos distritos mais antigos de Viamão, e onde algumas das primeiras sesmarias do Rio Grande do Sul, no século XVIII, foram ali estabelecidas. Dependendo do ponto das Lombas, a distância em relação a Porto Alegre chega a 65 Km, o que dificulta as idas e vindas à capital.

O tipo de convívio comunitário nas Lombas é bem distinto de Santa Maria do Herval. O que mais chama à atenção é que a antiguidade da ocupação daquela área, como referi, não se traduz em uma forma de vida onde os encontros são frequentes e as festas permanentes. Isso se deve ao fato de que a característica não mudou muito nesses quase três séculos de ocupação da área, ou seja, praticamente não há casas contíguas ali. Fazendas ou sítios de tamanhos variados e distantes uns dos outros compõem o ambiente das Lombas (próximo à autoestrada existe um núcleo habitacional; alguns moradores dali são de famílias tradicionais, mas a maioria são habitantes recentes). O único formato mais aproximado de comunidade encontra-se distante do início das Lombas (aproximadamente 10 Km) e é conhecido como “Luciana” (o nome advém de uma antiga fazenda ainda existente). Os moradores mais antigos se referem àquele lugar como o local onde as pessoas se encontravam e ainda se encontram para confraternizar. Os eventos maiores ocorrem no salão da igreja Nossa Senhora do Carmo, sendo o principal a festa da padroeira. Além disso, famílias costumam combinar encontros nas suas próprias casas. Geralmente um porco ou terneiro é “carneado”, como dizem, e há, também, música e venda de rifa (de um porco, por exemplo).

A chegada da eletricidade é o marco, segundo opinião unânime, da diminuição dos encontros entre as famílias. Ocorre que na ausência de luz elétrica, a “escuridão” da casa era o lugar quase exclusivo de descanso: “caiu a noite, hora de dormir”. Enquanto havia claridade, as pessoas costumavam sair de casa e encontrar os vizinhos para uma “prosa e um mate”. Um dos lugares privilegiados desses encontros eram os armazéns. O do seu Serapião, por exemplo, era o ponto de recebimento dos tarros de leite que chegavam de carroças. Um veículo maior passava recolhendo os recipientes para levar à capital. Enquanto aguardavam, os

---

<sup>387</sup> Minha família estabeleceu-se nas Lombas há mais de 250 anos. Meu avô paterno “quebrou” a corrente quando no início do século XX veio para as proximidades do centro histórico de Viamão (talvez existam, ainda, antepassados por lá, mas não consegui confirmar isso). Até o início de minhas investigações no ano de 2011, não conhecia as Lombas. Por isso, como disse na folha dos agradecimentos, minha satisfação em “retornar” lá e conversar com antigos moradores que conviveram com meus avós e tio-avós.

homens reuniam-se em volta de uma mesa onde tomavam café com pão, salame e queijo. Quantos casamentos não começaram por ali, com as moças indo “distraídas” naquele horário comprar no armazém Santa Terezinha (mais conhecido na região como o armazém do Nenê Cristiano)?

Como toda pequena localidade com poucos recursos, alguns tiveram que abandonar o lugar. Mas a maioria que conversei gosta e não quer sair dali (apesar da distância, conheci, inclusive, uma jovem professora que se recusa abandonar o lugar onde nasceu, e percorre todos os dias um longo trajeto até sua escola). As pessoas vivem, basicamente, da agricultura e pecuária de subsistência, mas também há aqueles que vendem suas hortaliças, pães, bolachas e massas na região. Como vemos, a vida, também aqui, não é fácil. Lombas não possui nem os recursos e tampouco as facilidades dos grandes centros. Poderiam, pelo menos, enquanto viamonenses, irem para o centro da cidade onde as possibilidades em serviços são bem maiores. Mas não querem. Preferem permanecer ali. Por que? Paulo me deu uma simples, porém a melhor resposta: “por causa da raiz com a terra!”. E isso não é pouco. Minha conclusão é que a distância entre os vizinhos, que poderia acarretar um prejuízo ao sentimento de identidade e pertencimento, é compensado por algo aparentemente invisível, mas imensamente importante: Lombas e seus concidadãos estão ali há quase três séculos sucedendo-se em gerações.

Diferenças estruturais e culturais à parte, existe algo comum em Santa Maria do Herval e Lombas, Viamão. No grande centro urbano encontramos, é claro, pessoas que gostam de onde moram. Até mais que isso: que adoram sua cidade! Em contrapartida, temos uma legião daqueles que estão saturados com tudo que conhecemos de uma cidade grande: estranhamento, frieza, insegurança, violência, engarrafamentos, etc. Não lembro de ter entrevistado alguém nas duas localidades que descrevi que afirmasse sua “paixão” pelo lugar que vive. Mas tenho absoluta certeza que ninguém declarou que não gosta de sua cidade ou distrito. Apesar de todas as limitações e da falta de opções atrativas (seja o quer for isso), pessoas como o Paulo preferem ficar onde estão. Enquanto as luzes da cidade prometem um admirável mundo novo, a pequena comunidade só tem a galinhada do clube para oferecer. Mas se o almoço ou café com salame é prosaico, ao menos é real, é felicidade concreta e verdadeira. Já as luzes nem sempre brilham para todos e quando brilham, geralmente já estamos querendo mais, e depois do mais, ainda

mais. Até o ponto de ansiarmos desesperadamente por uma mesa grande de madeira, bem simples. Almoço? Tanto faz, desde que estejamos juntos! Minha convicção é que o menos é mais, e o mais é menos. Simples e complexo ao mesmo tempo.