

TEMAS DE ATUALIDADE

Argumentos filosóficos, C. Taylor

Biblioterapia, M.-A. Ouaknin

A condição pós-moderna, D. Harvey, 9ª ed.

Crítica da comunicação, L. Sfez

A cultura pós-moderna, S. Connor, 3ª ed.

As fontes do Self C. Taylor

A ideografia dinâmica, P. Lévy

A inteligência coletiva, P. Lévy, 2ª ed.

Saúde perfeita — Crítica de uma nova utopia, L. Sfez

O self semiótico, N. Willy

A troca simbólica e a morte, J. Baudrillard

CHARLES TAYLOR

ARGUMENTOS FILOSÓFICOS

Tradução:

ADAIL UBIRAJARA SOBRAL

Edições Loyola

Título original: *Philosophical Arguments* © 1995 by Charles Taylor Harvard University Press

Revisão

Tereza Cristina Gouvêa

Diagramação

Telma dos Santos Custódio

Edições Loyola

Rua 1822 n° 347 - Ipiranga

04216-000 São Paulo, SP

Caixa Postal 42.335 - 04299-970 - São Paulo, SP

@: (0**11) 6914-1922

Fax: (0**11) 6163-4275

Home page e vendas: www.loyola.com.br

e-mail: loyola@ibm.net

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 85-15-01895-0

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2000

SUMÁRIO

Prefácio.....	7
Superar a epistemologia.....	13
A validade dos argumentos transcendentais.....	33
Explicação e razão prática.....	47
<i>Lichtung</i> ou <i>Lebensform</i> : paralelos entre Heidegger e Wittgenstein.....	73
A importância de Herder.....	93
Heidegger, linguagem e ecologia.....	115
Bens irredutivelmente sociais.....	143
Comparação, história, verdade.....	163
Seguir uma regra.....	181
Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário.....	197
Invocar a sociedade civil.....	221
A política do reconhecimento.....	241
A política liberal e a esfera pública.....	275
Créditos.....	305
Índice.....	307

PREFÁCIO

—ESTA COLETÂNEA de ensaios pode se afigurar sobremodo desigual, e sob certos aspectos de fato o é, visto que o princípio de seleção foi em parte temporal: a maioria do que aqui se apresenta foi escrito nos últimos dez anos. Contudo há ainda assim alguns temas recorrentes — algo decorrente, o que não causa surpresa, do fato de abordarem questões que continuam a me ocupar o pensamento, coisas com respeito às quais nunca julguei ter dito, de modo pleno e satisfatório, o que queria dizer.

Esses temas me incomodam há décadas, mas alguns já apareceram em meus escritos publicados. O mais antigo é, nesse sentido, aquele que ataco de cabeça já no primeiro ensaio, "Superar a epistemologia". E digo "de cabeça" porque tentou um ataque direto à Hidra cujas cabeças serpentina lançam a destruição em toda a cultura intelectual da modernidade — na ciência, na crítica, na ética, no pensamento político, quase em toda parte para onde se olhe.

Dou à Hidra o nome de "epistemologia", o que se afigura bastante injusto, por ser este o nome de uma área problemática, e minhas opiniões têm de ser algo sobre a natureza de uma doutrina. Esse nome é no entanto merecido no sentido de que os pressupostos filosóficos que designa conferem à epistemologia um lugar privilegiado. Trata-se dos pressupostos a que Descartes conferiu articulação; é central aí a idéia de podermos de alguma forma chegar a um acordo com o problema do conhecimento, para mais tarde determinar o que podemos legitimamente dizer sobre outras coisas: sobre Deus, o mundo ou a vida humana. Da perspectiva de Descartes, isso parece ser não só a única maneira *possível* de agir como a única maneira *defensável*. Porque, afinal, o que dizemos sobre Deus ou o mundo representa uma reivindicação de conhecimento. Logo, primeiro temos de ver com clareza a natureza do conhecimento e o que é fazer uma reivindicação defensável. Negá-lo seria irresponsabilidade.

Creio ser essa uma terrível, e fatal, ilusão. Ela supõe erroneamente ser possível ir ao cerne do que é conhecimento sem recorrer a nossa compreensão nunca-plenamente-articulável da vida e da experiência humanas. Há aqui a tentação de uma espécie de clareza autocontida a que nossa cultura moderna tem sido quase infinitamente suscetível. A tal ponto que a maioria dos inimigos de Descartes, que pensa estar superando seu ponto de vista, ainda dá primazia à epistemologia. Sua *doutrina* do conhecimento é diferente da de Descartes, e mesmo radicalmente crítica com relação a ela, mas eles ainda praticam o idealismo estrutural da era epistemológica, definindo sua ontologia, sua concepção daquilo que existe, com base numa doutrina precedente acerca do que podemos saber. Figuras tão distintas e mutuamente hostis quanto Quine e Derrida continuam a agir no âmbito desse universo pós-cartesiano, que é a meu ver uma espécie de "mundo de cabeça para baixo", para empregar a famosa expressão de Hegel.

Se estou certo quanto a isso, as altissonantes denúncias de Descartes não são em si mesmas indício de que seu autor escapou à influência maligna daquele. Doutrinas contemporâneas, por vezes consideradas "pós-modernas", são um bom exemplo disso. Mencionei Derrida acima. Em sua opinião, o erro fundamental, de que Descartes partilha, tem raízes ainda mais profundas. É toda a tradição metafísica ocidental que atribui um privilégio ilusório à "Presença", a uma espécie de contrato epistêmico não mediado pela realidade. A resposta derridiana a isso é um argumento de alto nível, abstrato e *a priori*, quanto à impossibilidade da Presença definida nesses termos; com base nisso, ele faz então toda sorte de afirmações sobre pensamento, linguagem, história, relações de poder, ética, política etc. Mas isso é apenas repetir a *démarche* epistemológica de maneira negativa.

Há um desafio que esse tipo de argumento filosófico ainda precisa enfrentar: pode-se estabelecer a possibilidade ou impossibilidade da Presença? Pode-se ao menos convencer-se a si mesmo de que a Presença é um termo útil sem um exame mais cuidadoso do modo como de fato pensamos, julgamos ou sentimos? Creio que o pensamento epistemológico não pode obter aprovação nesse teste.

Isso evoca uma série de interrogações acerca da natureza e do escopo de um argumento *a priori*, e em particular daquilo que tem recebido desde Kant o nome de "argumentos transcendentais". Dedico o segundo capítulo ao tratamento dessa questão. Faço um relato sobre os argumentos transcendentais que tenta fazer justiça tanto à sua natureza irresistível como à sua revisibilidade. Em virtude desta última, esses não são argumentos efetivamente *a priori* no pleno sentido de Leibniz-Kant. Mas nenhum argumento filosófico interessante o é. A crença de que o fosse constitui mais um produto da ilusão epistemológica.

Vários outros ensaios do livro advêm de ramificações desse debate com a epistemologia, como o são os capítulos 4, 6, 8 e 9. Todavia, chegamos aqui ao

8

ponto de interseção com um segundo tema de que me tenho ocupado ao longo dos anos: a natureza da linguagem.

Houve sempre a tendência, pelo menos na tradição ocidental, de definir os seres humanos como animais de linguagem. Seja como for, trata-se de uma tradução permissiva da expressão de Aristóteles, na *Ética* 1.7, *zoion ekhon logon*, de modo geral traduzida como "animal racional". Todavia, a partir da Renascença, a compreensão dos seres humanos por meio do elemento crucial que é a linguagem assumiu um novo sentido — na realidade, dois novos sentidos, em duas etapas. Houve a preocupação do século XVII, visível em Locke, com a linguagem como instrumento primordial da construção de nosso quadro do mundo, a preocupação com seu uso adequado e, de forma bastante ansiosa, com seu potencial abuso. E houve a compreensão expressivista da linguagem e da arte no período romântico, que lança uma aguda crítica à concepção lockiana e propõe uma noção bem distinta de criatividade. Herder é sob certos aspectos a figura-chave aí.

Não é difícil ver que alguém obcecado com a questão epistemológica viria a se preocupar também com esta interrogação. Elas se acham estritamente vinculadas. O lugar da linguagem para Hobbes, Locke e Condillac estava circunscrito por sua teoria do conhecimento. A linguagem era o instrumento crucial do conhecimento. E foi justamente essa instrumentalidade da linguagem que a geração romântica criticou. Os proponentes e formuladores da teoria

romântica figuravam entre os críticos mais passionais da tradição epistemológica, da revisão da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, feita por Hamann aos escritos, em nosso século, de Heidegger, do segundo Wittgenstein e de certos pós-modernistas.

Trata-se sem dúvida de uma das maneiras pelas quais a questão epistemológica colore e molda nossa antropologia filosófica: talvez a mais fatal delas, dada a importância da linguagem para a definição do que são os seres humanos. O próprio debate sobre a linguagem reverbera em algumas questões debatidas acaloradamente na estética, na poética, na crítica literária, na filosofia, nas ciências humanas.

O próprio debate passou a contar com mais do que dois lados. É crucial para a teoria romântica o fato de ele acentuar a natureza constitutiva da linguagem. Esta não é vista primordialmente como um instrumento mediante o qual ordenamos as coisas de nosso mundo, mas como aquilo que nos permite ter o mundo que temos. A linguagem torna possível o desvelamento do mundo humano. Há aqui uma combinação de criação e descoberta que não é fácil definir. De modo bastante natural, descendentes da revolução Hamann-Herder divergiram nessa definição e, em particular, na maneira de relacionar o elemento de criação com o de descoberta. Alguns se aproximaram da ênfase exclusiva naquela. O mundo humano torna-se algo construído, algo que fizemos e podemos refazer à vontade. Outros (como o segundo Heidegger) protestaram contra esse "subjativismo". Os que se mantiveram na perspectiva lockiana, ainda que

renovada e transformada por Frege, julgam incompreensíveis e desconcertantes esses debates intramuros.

Interesso-me por ambos os debates, tanto no que opõe as duas principais tradições como no que acontece na segunda. Sou em larga medida proponente da concepção "romântica". Tento dizer algo acerca do que considero estar em jogo no capítulo 5. Mas o principal debate sobre a linguagem entre as duas tradições ecoa igualmente nos capítulos 6, 7 e 9. Não há nesta coletânea muito sobre o debate intramuros; ele é mencionado no capítulo 6, mas não é explorado amplamente em parte alguma. Trata-se de um tópico em que estou trabalhando.

Meu terceiro tema principal é explorado nos quatro últimos capítulos. Talvez possa ser definido como uma tentativa de definir a cultura política da modernidade. A intuição por trás disso é de que a sociedade moderna difere da de épocas precedentes não só em termos das novas instituições e práticas de democracia representativa, da economia de mercado, da descoberta científica institucionalizada e do avanço tecnológico sustentado; ela não difere apenas em termos de princípios políticos e morais, em autenticidade, direitos, legitimidade política, igualdade e discriminação. A noção é de que, ao lado dessas mudanças, com elas vinculado e em relação de apoio mútuo, há um conjunto de alterações na maneira pela qual passamos a *imaginar* a sociedade. Isto é, o repertório de meios disponíveis para compreender como nos relacionamos com os outros em sociedade modificou-se de forma fundamental. Vemo-nos ligados, por exemplo, numa "economia", global ou nacional, que, ao menos nocional-mente, difere dos vínculos que nos unem em nações-Estados. Vemo-nos participando de esferas públicas, realizando trocas e (por vezes) chegando a um consenso com pessoas que nunca vimos e que é bem provável que jamais venhamos a ver. Julgamos que há uma coisa chamada "sociedade" que se distingue do Estado e as vezes se opõe a ele. E temos essa moderna e peculiar compreensão do Estado, que tendemos falsamente a atribuir aos nossos ancestrais e a outras civilizações. No entanto, a modalidade mais forte de solidariedade que as pessoas de nossa época já sentiram é independente do Estado; é a de "nação", uma comunidade imaginada que é peculiarmente moderna.

Como entender essas novas formas? O que as mantém coesas, se algo o faz? O que teve de mudar em nossa cultura, em nosso entendimento da sociedade, do tempo, da religião ou do cosmos, para torná-las possíveis? Eis as perguntas que tento responder e que explorei de maneira fragmentária e rudimentar nos últimos capítulos. Sou atraído para isso, em parte, pelo desejo, amplamente partilhado, de compreender exatamente o que constitui essa nova era em que vivemos. Assim, essas explorações de nossa cultura pública são como capítulos adicionais de meu livro *As Fontes do Self* (São Paulo: Edições Loyola, 1997). Mas essas questões se impõem a nós por outra razão: não se pode abordar sensivelmente as questões da política contemporânea sem alguma compreensão das formas modernas.

Recentemente, a imprensa e o público no mundo do Atlântico Norte voltaram a se interessar pelo nacionalismo — como se algum feio fantasma do passado, embora há muito enterrado, tivesse ressurgido do túmulo. Os eventos que desencadearam essa mudança de foco são suficientemente evidentes e desanimadores. Contudo, igualmente óbvios são a confusão e a falta de compreensão do que é o nacionalismo, de suas várias formas e molas propulsoras destas. O que se pensa disso altera em muito as políticas que se é tentado a adotar. Claro que, vivendo onde vivo, em Montreal, não me foi permitido esquecer que o nacionalismo existe. Mas isso tem, quando refletimos a respeito, suas vantagens. E refletir a respeito nos leva a toda a gama de questões que reúnem sob a designação de cultura política da modernidade. Algumas dessas mesmas questões são relevantes para a política do multiculturalismo, que discuto no capítulo 12. Há mais um motivo. Como a maioria das pessoas hoje, esforço-me por encontrar uma linguagem para compreender e mediar a diferença cultural. Os problemas e enigmas teóricos nesse domínio mostram ter uma importância prática maior e mais premente. Mas é esse o ponto em que nossa concepção da modernidade pode nos fazer desviar do caminho. Segundo uma compreensão disseminada, a modernização está transformando culturas "tradicionais", fazendo as sociedades, em toda parte, mais parecidas entre si. É essa a compreensão que se acha na base de noções da moda como "o fim da história".

Ora, num nível superficial, isso pode parecer correto: as sociedades estão convergindo no plano de características estruturais como, por exemplo, o Estado burocrático e a economia de mercado. Contudo, no nível profundo, é totalmente errado. Nenhuma sociedade pode desenvolver um Estado moderno e uma economia de mercado sem alguma mudança ampla. E o resultado disso depende em parte dos elementos que entraram na mudança. Dessa perspectiva, deveríamos falar em vez disso de "modernidades alternativas", maneiras distintas de viver as estruturas políticas e econômicas que a época contemporânea torna obrigatórias. A maneira como isso foi feito na Índia não foi igual à que existiu no Japão, que difere por sua vez da região do Atlântico Norte — que, por seu turno, tem muito mais diversidade interior.

Um importante fator do mundo moderno é o empréstimo cultural. Apesar de ser uma característica da vida humana, seu ritmo e sua escala são hoje sem precedentes. Mas ainda assim não se pode por isso concluir que o que se toma de empréstimo seja uma cópia fiel do original. Na maioria dos casos, ela simplesmente não o é.

Isso significa que encontrar uma linguagem para a diversidade cultural é em parte encontrar uma linguagem para modernidades alternativas; ou encontrar uma forma de compreender a modernidade que reserve um lugar para essas alternativas. É com esse objetivo que julgo indispensável o estudo da cultura política da modernidade (que devo chamar agora ocidental).

E, de

modo geral, se poderia dizer, quanto mais aprimorada for nossa compreensão de nosso próprio caminho para a modernidade no Ocidente, mais bem equipados ficamos para compreender as diferenças com relação a outras culturas.

Encontramos aqui um ponto de ligação com os dois outros temas principais deste livro. A teoria instrumental da linguagem fez que a intertradução de linguagens diferentes se afigurasse relativamente fácil. Foi a teoria romântica que trouxe à luz as diferenças profundas. E por trás desse efeito homogeneizador da teoria lockiana da linguagem encontra-se a teoria cartesiana do conhecimento, culturalmente autônoma. A visão convergente da modernidade recorre a algumas das mesmas fontes filosóficas a fim de apresentar um quadro da diferença cultural como algo de modo algum intratável, e que de todo modo se estreita com a marcha do tempo. Fiz uso da tradição rival a fim de apresentar minha concepção um tanto distinta, que surge no capítulo 8 e nos três últimos capítulos.

Contei na elaboração desses capítulos com a grande ajuda das discussões travadas no Center for Transcultural Studies, de Chicago, e sob sua égide, que proporcionou uma espécie de intercâmbio interdisciplinar que eu, entre outros, considerei extremamente proveitoso. Esses ensaios são uma espécie de relatório do andamento de um estudo da modernidade que continua a ser realizado, de seus intercâmbios e diferenças. Mas uma afirmação análoga pode ser aplicada à natureza provisória de cada um dos capítulos do volume. Tratam, todos eles, de temas que ainda não consegui apreender de modo pleno.

12

— 1 —

SUPERAR A EPISTEMOLOGIA

A EPISTEMOLOGIA, outrora orgulho da filosofia moderna, parece estar numa fase ruim ultimamente. Há vinte anos, no auge do empirismo lógico — que não foi apenas um forte movimento filosófico, tendo influído imensamente sobre a ciência social —, tinha-se a impressão de que o próprio centro da filosofia era sua teoria do conhecimento. Essa era nitidamente a principal contribuição da filosofia a uma cultura científica. A ciência seguia em frente e obtinha conhecimentos; a reflexão filosófica tinha por objeto a validade das reivindicações de conhecimento. A preeminência da epistemologia explica um fenômeno como Karl Popper. Dada a força de sua reputação de teórico do conhecimento científico, ele conseguiu um público para suas idéias imoderadas sobre famosos filósofos da tradição, que entrelinham com a verdade uma relação sobremodo distinta¹. Isso lembra um fenômeno paralelo na arte, que leva as opiniões políticas de um grande artista performático ou escritor a ser muitas vezes ouvidas com uma atenção e um respeito que seu valor intrínseco dificilmente autoriza. Claro que isso só se aplicou ao mundo anglo-saxônico. No continente, o desafio à tradição epistemológica já estava em pleno vigor. Heidegger e Merleau-Ponty tinham uma ampla influência. Seria uma simplificação dizer que essa postura cética estendeu-se hoje ao mundo anglófono. Parece mais correto afirmar que a epistemologia passou a sofrer um escrutínio crítico mais intenso em ambas as culturas. Na França, a geração de estruturalistas e de pós-estruturalistas mostrou-se simplesmente ainda mais alienada de toda essa maneira de pensar do que Merleau-Ponty o fora. Na Inglaterra e na América, os argumen-

1. Karl Popper, *Logik der Forschung*, Viena, 1935 [ed. br.: *A lógica da pesquisa científica*, São Paulo, Cultrix, 1996]; *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, 1950 [ed. br.: *A sociedade aberta e seus inimigos*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1987].

informam, essa concepção do conhecimento torna-se insustentável, ficando rapidamente quase ininteligível. Grande é a nossa dificuldade de compreendê-la hoje. A visão representacional pode então aparecer com a única alternativa disponível.

Essa é a conexão negativa entre mecanicismo e epistemologia moderna. A positiva impõe-se tão logo tentamos explicar a própria atividade de conhecer em termos mecanicistas. A chave para isso é obviamente a percepção, e se a vemos como outro processo de um universo mecânico, temos de concebê-la como envolvendo, na qualidade de componente crucial, a recepção passiva de impressões do mundo externo. Assim, o conhecimento se apoia numa certa relação entre o que está "lá fora" e certos estados interiores que essa realidade externa causa em nós. Essa concepção, válida para Locke, aplica-se igualmente aos mais modernos modelos de pensamento da inteligência artificial. Trata-se de um dos principais rebentos da tradição epistemológica. A concepção epistemológica é, portanto, uma compreensão do conhecimento bastante compatível com a moderna ciência mecanicista. Aí reside um de seus grandes pontos fortes, e certamente contribui para a atual voga de modelos da mente baseados na computação. Mas não é só isso que se acha envolvido. Ela é na verdade amplamente sobredeterminada. Porque a visão representacional também foi alimentada pelos novos ideais da ciência, e pelas novas concepções da excelência do pensamento, surgidos na mesma época.

Essa conexão foi central na filosofia de Descartes. Uma de suas idéias principais foi a de que a ciência, ou conhecimento verdadeiro, não consiste tão-só numa congruência entre idéias da mente e realidade exterior. Se o objeto de minhas especulações vier a coincidir com eventos reais do mundo, isso não me dá *conhecimento* dele. A congruência deve aflorar por meio de um método confiável, gerando uma confiança bem fundada. A ciência requer certeza, e esta só se pode basear na clareza inegável a que Descartes deu o nome de *évidence*. "Toute science est une connaissance certaine et évident" ["Toda ciência é um conhecimento certo e evidente"], diz a primeira frase da segunda regra de *Regras para a direção do espírito*.

Ora, a certeza é algo que a mente tem de gerar por si mesma. Exige uma virada reflexiva em que, em vez de simplesmente confiar nas opiniões que se adquiriu ao longo da criação, examinam-se o fundamento destas, que deve ser encontrado em última análise em nossa própria mente. O tema que diz dever o sábio afastar-se da mera opinião corrente e fazer um exame mais rigoroso que leve à ciência é sem dúvida bem antigo, remontando ao menos a Sócrates e Platão. Mas o que há de diferente em Descartes é a natureza reflexiva dessa virada. Quem busca a ciência não é conduzido para longe da opinião mutável e incerta e na direção da ordem do imutável, sendo antes levado para dentro de si, para os conteúdos de sua própria mente. Estes últimos devem ser cuidadosamente distinguidos tanto da realidade externa como de suas localizações

16

ilusórias no corpo, de modo que que se possa enunciar a questão correta da ciência, isto é, da certeza — a questão da correspondência entre idéia e realidade, que Descartes formula e mais tarde abandona por meio da suposição do *malin génie* e da prova de sua negação, o Deus veraz. A confiança que se encontra na base de toda essa operação é a de que a certeza é algo que podemos gerar por nós mesmos, ao ordenar nossos pensamentos da maneira correta — de acordo com vínculos claros e nítidos. Essa confiança é de certo modo independente do resultado positivo do argumento cartesiano em favor da existência de um Deus veraz, o fiador de nossa ciência. O próprio fato da clareza reflexiva tende a aprimorar nossa posição epistêmica, desde que se entenda o conhecimento em termos representacionais. Ainda que não pudéssemos provar que o *malin génie* não existe, Descartes ainda estaria em melhor posição do que nós, espíritos irrefletidos, porque ele teria avaliado o pleno grau de incerteza que pende sobre todas as nossas crenças sobre o mundo, e separado claramente nossa crença inegável em nós mesmos.

Descartes é assim o originador da noção moderna de que a certeza é filha da clareza reflexiva, ou do exame de nossas próprias idéias abstraindo-se daquilo que estas "representam", que tem exercido fortíssima influência sobre a cultura ocidental, bem além daqueles que partilham sua confiança na força do argumento de provar teses fortes acerca da realidade externa. Locke e Hume seguem o mesmo caminho, se bem que este último vai na direção do ceticismo tanto quanto qualquer moderno. Ademais, permanece verdadeira para Hume que evitamos nossa falsa

confiança em nossas extrapolações demasiado apressadas ao centrar a atenção em sua origem em nossas idéias. É *aí* que vemos, por exemplo, que nossas crenças na causação baseiam-se em nada mais do que na constante conjunção, que o *self não* é nada mais do que um feixe de impressões e assim por diante.

Essa virada reflexiva, que tomou forma primeiramente no "caminho das idéias" dos séculos XVII e XVIII, está indissoluvelmente ligada à moderna epistemologia representacional. Poder-se-ia dizer que ela pressupõe esse modo de conceber o conhecimento. Se Platão e Aristóteles estivessem certos, a trilha que leva à certeza não poderia ser interior — na verdade, a própria noção de certeza seria diferente: definida mais em termos dos tipos de ser que a admitem do que pelo ordenamento de nossos pensamentos. Mas creio haver também uma conexão motivacional na outra direção: o ideal da certeza autofornecida é um forte incentivo a conceber o conhecimento de tal maneira que nosso pensamento sobre o real possa ser distinguido de seus objetos e examinado *per se*. E esse incentivo sobreviveu em muito ao caminho das idéias original. Mesmo numa época em que já não queremos falar de "idéias" ou "dados dos sentidos" lockianos, em que a visão representacional é reconstruída em termos de representações lingüísticas ou estados corporais (que talvez não sejam alternativas genuínas), ainda resta forte atração para distinguir e mapear as operações

formais de nosso pensamento. Em certos círculos, parece ser depositada uma confiança quase absoluta na definição de relações formais como um modo de alcançar a clareza e a certeza acerca de nosso pensamento, seja no (ab)uso da teoria da escolha racional aos problemas éticos ou na grande popularidade dos modelos computacionais da mente.

Estes últimos são um excelente exemplo do que denominei "sobredeter-minação" da concepção epistemológica. A plausibilidade do computador como modelo do pensamento decorre em parte do fato de ele ser uma máquina, portanto "prova" viva de que o materialismo pode acomodar explicações em termos de desempenho inteligente; em parte, porém, decorre ainda da fé disseminada nas operações formais. O computador, tem-se afirmado, é "uma máquina sintática"⁸. Há uma controvérsia que gira precisamente em torno desse ponto. Os críticos mais agudos do entusiasmo desenfreado pelo modelo computacional, como o é Hubert Dreyfus⁹, apontam incessantemente ser deveras implausível compreender determinados desempenhos inteligentes do homem em termos de cálculo formal, o que inclui nossas mais corriqueiras ações cotidianas, como andar numa sala, na rua e em jardins ou pegar e manipular os objetos que usamos. Mas as grandes dificuldades encontradas pelas simulações computacionais nessa área não parecem ter diminuído o entusiasmo dos verdadeiros adeptos do modelo. É como se lhes tivesse sido feita alguma revelação *a priori* de que tudo *tem de* ser feito por meio de cálculos formais. Ora, essa revelação, afirmo eu, vem das profundezas de nossa cultura moderna e do modelo epistemológico nela ancorado, cuja força se baseia não apenas na afinidade com a ciência mecanicista como em sua congruência com o potente ideal da certeza reflexiva, autoforneçada.

Pois isso tem de ser entendido como algo mais do que um ideal moral. A força desse ideal pode ser sentida na passagem a seguir, das *Meditações Cartesianas* (1929) de Husserl, tanto mais significativa porque Husserl já rompera com algumas das principais teses da tradição epistemológica. Ele pergunta na primeira meditação se a "impotência" presente à situação atual da filosofia não advém de nosso abandono da ênfase cartesiana original na auto-responsabilidade:

Sollte die vermeintlich überspannte Forderung einer auf letzte erdenkliche Vorurteilslosigkeit abgestellten Philosophie, einer in wirklicher Autonomie aus letzten selbst erzeugten Evidenzen sich gestaltenden und sich von daher absolut

8. Daniel Dennett cunhou o termo "máquina semântica" para descrever o computador em "Three Kinds of Intentional Psychology", em R. A. Healey, ed., *Reduction, Time and Reality*, Cambridge, Inglaterra, 1981. Mas o computador só pode merecer essa descrição, a bem dizer, porque seu funcionamento antes de tudo equivale a certas operações formais que são então compreendidas como *interpretadas* de alguma maneira. Ver a discussão em John Haugeland, "Semantic Engines", introdução ao volume por ele editado, *Mind Design*, Cambridge, Massachusetts, 1981.

9. H. L. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, Nova York, 2ª ed., 1979.

18

selbstverantwortenden Philosophie nicht vielmehr zum Grundsinn echter Philosophie gehören?¹⁰

O ideal da auto-responsabilidade tem para a cultura moderna caráter fundacional. Ele não emerge somente em nosso quadro do crescimento da ciência moderna, assentado no heroísmo do grande cientista, que se opõe à opinião de sua época com base em sua certeza auto-responsável — Copérnico, Galileu (ele recuou um pouco diante do Santo Ofício, mas quem pode condená-lo?), Darwin, Freud. Ela está também estreitamente ligada ao moderno ideal da liberdade como autonomia pessoal, como o deixa implícito a passagem de Husserl. Ser livre no sentido moderno é ser responsável por si mesmo, confiar no próprio julgamento, encontrar o propósito pessoal em si mesmo.

E assim a tradição epistemológica também está vinculada a certa noção de liberdade, e à dignidade que se agrega a nós em virtude dela. A teoria do conhecimento extrai em parte sua força desse vínculo. Mas, reciprocamente, o ideal de liberdade também retirou forças da conexão que sentia ter com a concepção de conhecimento aparentemente favorecida pela ciência moderna. Desse ponto de vista, é inevitável que essa noção de liberdade tenha sido interpretada como envolvendo certas teses-chave sobre a natureza do agente humano; poderíamos classificá-las como teses antropológicas. Se estas são de fato inseparáveis da aspiração moderna à autonomia é uma questão não respondida, e muito importante, a que voltarei dentro em breve. Mas as três noções vinculadas que desejo mencionar aqui têm estreitas ligações históricas com a

concepção epistemológica.

A primeira é a imagem do sujeito como idealmente desprendido*, isto é, livre e racional na medida em que se distinguiu plenamente dos mundos natural e social, de modo que sua identidade já não deve ser definida em termos do que está fora dele, nesses mundos. A segunda, que decorre disso, é uma visão pontual do *self* idealmente pronto como livre e racional para tratar esses mundos — e mesmo algumas das características de seu próprio caráter — instrumentalmente, como sujeitos à mudança e passíveis de reordenação a fim de melhor assegurar o bem-estar dele e dos outros. A terceira é a consequência social das duas primeiras: uma visão atomista da sociedade como constituída por propósitos individuais ou devendo ser explicada em última análise em termos desses propósitos.

A primeira noção emerge originalmente no dualismo clássico, em que o sujeito se aparta até mesmo de seu próprio corpo, que ele pode olhar como objeto, mas continua depois da queda do dualismo na atual exigência de uma

10. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Haia, 1950, p. 47 [ed. port: *Meditações Cartesianas*, Lisboa, Res, s.d.].

* No original, *disengaged*. Cf., do mesmo autor, *As Fontes do Self*, São Paulo, Loyola, 1997, onde se fixou essa tradução (N. do T.).

ciência neutra e objetificante da vida e da ação humanas. A segunda advém dos ideais do governo e da reforma do *self* que teve um papel muito importante no século XVII e de que Locke desenvolve uma influente versão¹¹; ela prossegue hoje na tremenda força que a razão instrumental e os modelos de engenharia têm em nossa política social, na medicina, na psiquiatria, na política etc. A terceira noção toma forma nas teorias do contrato social do século XVII, mas continua não só em seus sucessores contemporâneos como também em muitos dos pressupostos do liberalismo e da corrente dominante da ciência social contemporâneos. Não é preciso examinar mais essas idéias para ver que a tradição epistemológica mantém vínculos com algumas das mais importantes idéias morais e espirituais de nossa civilização — e com algumas das mais controversas e questionáveis dentre elas. Opor-se a isso é cedo ou tarde deparar com a força dessa tradição, que está com elas numa complexa relação de apoio mútuo. Superar ou criticar essas idéias envolve chegar a um acordo com a epistemologia. Mas isso significa tomá-la naquilo que identifiquei como seu foco amplo, em toda a concepção representacional do conhecimento, e não apenas com a fé no fundacionalismo.

QUANDO NOS VOLTAMOS PARA AS CRÍTICAS CLÁSSICAS DA EPISTEMOLOGIA, vemos que elas na realidade estiveram em larga medida sintonizadas com essa interpene-tração entre o científico e o moral. Hegel, em seu celebrado ataque a essa tradição na introdução à *Fenomenologia do Espírito*, fala de um "medo de errar" que "se revela antes como medo da verdade"¹². Ele mostra que essa atitude se vincula com certa aspiração à individualidade e à separação, recusando aquilo que vê como a "verdade" da identidade sujeito-objeto. Heidegger trata notoriamente a ascensão do moderno ponto de vista epistemológico como um estágio no desenvolvimento de uma atitude de dominação do mundo que culmina na sociedade contemporânea atual. Merleau-Ponty extrai conexões políticas mais explícitas e esclarece a noção alternativa de liberdade que vem da crítica do empirismo e do intelectualismo¹³. As conseqüências morais da devastadora crítica da epistemologia feita pelo segundo Wittgenstein são menos evidentes, visto que ele era fortemente avesso a tornar explícito esse tipo de coisa. Mas os que o seguiram mostraram certa afinidade com a crítica do desprendimento, da razão instrumental e do atomismo.

É seguro dizer que todos esses críticos se achavam em larga medida motivados por um desagrado diante das conseqüências morais e espirituais da

11. Ver a penetrante análise de James Tully, "Governing Conduct", em Edmund Leites, ed., *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Inglaterra, 1988.

12. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Millere, Oxford, 1977, p. 47 [ed. br.: *Fenomenologia do Espírito*, trad. P. Meneses, 2 vols., Petrópolis, Vozes, 1993].

13. Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, parte 3, cap. 3. [ed. br.: *Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 2^a 1999].

epistemologia e pela forte afinidade com alguma alternativa. Com efeito, a ligação entre o científico e o moral geralmente evidencia-se mais em seu trabalho do que no dos defensores do ponto de vista epistemológico situados na corrente dominante. Todavia um importante componente dessas críticas encontra-se no fato de elas estabelecerem uma nova perspectiva moral *pela* derrubada da concepção moderna do conhecimento. Elas não registram simplesmente sua dissidência com respeito às crenças antropológicas associadas com essa concepção, mas mostram que os fundamentos dessas crenças são frágeis, assentados como estão numa concepção insustentável do conhecimento.

Os quatro pensadores que mencionei — e que julgo serem os mais importantes críticos da epistemologia, os autores das mais influentes formas de crítica — oferecem novas concepções do conhecimento. Além disso, apesar das grandes diferenças entre eles, os quatro compartilham uma forma básica de argumentar que tem origem em Kant e que poderíamos denominar "argumento a partir de condições transcendentais".

Designo com isso algo como o que descrevo a seguir. Apontamos a inadequação da concepção epistemológica, e a necessidade de uma nova concepção, a partir daquilo que mostramos ser as condições indispensáveis da existência de algo semelhante à experiência ou à consciência do mundo — em primeiro lugar. Claro que a maneira de caracterizar precisamente essa realidade, cujas condições estamos definindo, pode ser um problema em si. Kant fala disso simplesmente como "experiência"; mas Heidegger, com sua preocupação de ir além de formulações

subjetivistas, termina falando de "trazer-à-luz" [*Lichtung*]. Onde a expressão kantiana concentra-se na mente do sujeito e nas condições de obtenção aquilo que denominamos experiência, a formulação heideggeriana nos indica outra faceta do mesmo fenômeno, o próprio fato de algo poder *aparecer* ou vir à luz. Isso requer que haja um ser *a* quem esse algo aparece, *para* quem ele é um objeto; de certo modo, exige um conhecedor. Mas a formulação da *Lichtung* nos dirige para o fato (que se espera que venhamos a tomar como surpreendente) de que o complexo conhecedor-conhecido *existe*, em vez de ter o conhecedor por certo como "sujeito" e examinar o que torna possível ter algum conhecimento ou experiência de um mundo¹⁴.

Apesar dessa mudança extremamente importante do centro de gravidade daquilo que tomamos como ponto de partida, há uma continuidade entre Kant e Heidegger, Wittgenstein ou Merleau-Ponty. Todos eles partem da intuição de que esse fenômeno central da experiência, ou o "trazer-à-luz", não é tornado inteligível na concepção epistemológica, nem em sua variante empirista nem racionalista. A concepção epistemológica oferece um relato de estágios do conhecedor que consiste num amálgama em última análise incoerente de duas

14. É em termos dessa noção de trazer-à-luz, creio eu, que se deve interpretar a famosa invocação por Heidegger da questão leibniziana: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" (Por que existe alguma coisa em vez de Nada?), *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1966, p. 1; *An Introduction to Metaphysics*, New Haven, 1959.

características: (a) esses estados (as idéias) são autocontidos no sentido de que podem ser acuradamente identificados e descritos em abstração do mundo "exterior" (trata-se naturalmente de um ponto essencial para todo o impulso racionalista de verificação reflexiva das bases do conhecimento); e (b) eles ainda assim apontam para as coisas desse mundo exterior e as representam.

A incoerência dessa combinação pode estar ocultada de nós pela existência de coisas que parecem exibir (a), como certas sensações, e mesmo de estados que parecem reunir (a) e (b), como as ilusões estáveis. Mas o que emerge claramente de toda a discussão dos últimos dois séculos é que a condição de estados de nosso ser que contêm (b) é não poder satisfazer (a). Isso começou a ser evidente já com o empirismo clássico em sua incerta oscilação entre duas definições da "idéia" ou "impressão": numa leitura, tratava-se apenas de um conteúdo da mente, de um quase-objeto interior, pedindo uma descrição de objeto; noutra, tinha de ser um enunciado acerca do estatuto das coisas, só podendo ser capturada por uma frase introduzida por *que*.

O elemento (b) é aquilo que mais tarde recebeu na tradição Brentano-Husserl a designação "intencionalidade": nossas idéias são essencialmente *de* ou *sobre* algo. Eis outra maneira de caracterizar a condição central da experiência ou o trazer-à-luz. O que Kant chama de condições transcendentais são condições da intencionalidade, e as linhas de argumentação que vêm dele podem ser vistas como a exploração do que devem ser essas condições¹⁵.

Kant já mostrara que a compreensão atomista do conhecimento esposada por Hume era, à luz dessas condições, insustentável. Se fossem contar como experiência de uma realidade objetiva, nossos estados teriam de ser reunidos para formar um todo coerente, ou ligados por regras, como o concebia Kant. Por mais que se possa recusar essa formulação, a incoerência do quadro humiano, que tornou a base de todo conhecimento a recepção de dados brutos, fragmentários, não-interpretados, foi brilhantemente demonstrada. Como Kant o demonstra? Ele na verdade estabeleceu uma forma de argumento que tem sido usada desde então por seus sucessores. Podemos considerá-la uma espécie de recurso à intuição. No caso dessa refutação particular de Hume (que é, creio eu, o principal tema da dedução transcendental na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*), ele nos faz perceber, em primeiro lugar, que de modo algum teríamos algo que reconhecemos como experiência a não ser que esse algo fosse concebível como objeto (julgo isso uma proto-tese da intencionalidade) e, em

15. De certo modo, essa questão permanece inevitável na idade moderna. Enquanto as concepções platônica ou aristotélica foram dominantes, ela não podia ser posta. O próprio universo era moldado pelas Idéias, que num certo sentido eram auto-reveladoras. O "trazer-à-luz", para usar a expressão de Heidegger, baseava-se na natureza dos seres conhecidos. Uma vez que essa resposta já não esteja disponível, a questão "Quais as bases da intencionalidade?" está pronta para ser feita. Faz-se necessário um dado grau de insensibilidade, que é em larga medida gerada e legitimada pela tradição epistemológica, para evitar evocá-la.

22

segundo, que o fato de nossas "representações" serem de um objeto envolve um certo relacionamento entre elas. Sem isso, diz Kant, "seria impossível que as aparências se acumulassem na alma e não obstante tivessem tal teor que nunca permitissem a experiência". Nossas percepções "não pertenceriam assim a nenhuma experiência, e estariam por conseguinte sem um objeto, sendo um mero jogo cego de representações, ainda menos do que um sonho"¹⁶. Creio que esse tipo de recurso à intuição é mais bem entendido como recurso ao que desejo chamar de "conhecimento do agente". Como sujeitos efetivamente engajados nas atividades do perceber e do conhecer o mundo, somos capazes de identificar certas condições sem as quais nossa atividade redundaria em pura incoerência. A realização filosófica consiste em definir apropriadamente as questões. Feito isso, tarefa de que Kant se desincumbe de modo tão brilhante no caso do empirismo humiano, descobrimos que só existe uma resposta racional. E indubitável que não poderíamos ter nenhuma espécie de experiência do mundo se tivéssemos de partir de um redemoinho de dados não-interpretados. De fato, não haveria "dados", porque mesmo essa descrição mínima depende de distinguirmos aquilo que é fornecido por alguma fonte objetiva e aquilo meramente oferecido por nós mesmos¹⁷.

Ora, os quatro autores mencionados levam essa forma de argumento mais longe, explorando condições da intencionalidade que requerem uma ruptura mais fundamental com a tradição epistemológica. Eles a levam em particular longe o bastante para solapar as crenças

antropológicas a que me referi: crenças no sujeito desprendido, no *self* pontual e no atomismo. Os argumentos de Heidegger e de Merleau-Ponty destroçaram a primeira concepção. Heidegger, por exemplo, mostra — especialmente em sua celebrada análise do estar-no-mundo — que a condição para formarmos representações desprendidas da realidade é já estarmos engajados em lidar com nosso mundo, com as coisas, é ter chegado a um acordo com elas¹⁸. A descrição desprendida é uma possibilidade especial, realizável apenas esporadicamente, de um ser (*Dasein*) que sempre está "no" mundo de outra maneira, um agente engajado na realização de uma certa forma de vida. Eis o que buscamos "primeira e primordialmente" (*zunächst und zumeist*).

A enorme contribuição de Heidegger, tal como a de Kant, consiste em ter dado às questões seu foco próprio. Feito isso, não podemos negar o quadro que emerge. Mesmo em nossa postura teórica diante do mundo, somos agentes. Mesmo para descobrir sobre o mundo e formular descrições desinteressadas, temos de chegar a um acordo com ele, vivenciar, colocar-nos a observar, controlar condições. Mas, em tudo isso, que forma a base indispensável da teoria,

16. Immanuel Kant, *Crítica da razão pura*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, s.d., AllI, A112.

17. Discuto esse argumento de modo mais extenso no capítulo 2.

18. Heidegger, *Sein und Zeit*, parte 1, cap. 2 e 3A [ed. br.: *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2 vols. 1995-1996].

P

somos engajados como agentes que lidam com as coisas. Está claro que não podemos formar representações desinteressadas de nenhuma outra forma.

Mas quando aceitamos esse ponto, solapa-se toda a posição epistemológica. O fundacionalismo evidentemente desaparece, uma vez que nossas representações das coisas — os tipos de objetos que selecionamos como entidades inteiras e subsistentes — fundamentam-se na maneira como lidamos com essas coisas. As relações com essas coisas são em larga medida inarticuladas, e o projeto de articulá-las por inteiro é essencialmente incoerente, simplesmente porque todo projeto de articulação se apoiaria ele também num pano de fundo ou horizonte de engajamento não-explicito com o mundo.

Contudo, o argumento é aqui mais profundo. O fundacionalismo é solapado porque não podemos ir escavando nossas representações ordinárias a fim de desenterrar representações ulteriores, mais básicas. O que temos subjacente às nossas representações do mundo — o tipo de coisas que formulamos, por exemplo, em sentenças declarativas — não são representações adicionais, e sim uma certa apreensão do mundo que temos como agentes nele. Isso mostra que toda concepção epistemológica do conhecimento é errônea. Ela não consiste simplesmente em quadros interiores da realidade exterior, assentando-se em alguma coisa bem diferente. E nessa "fundação", o movimento crucial da concepção epistemológica — distinguir estados do sujeito (nossas "idéias") de elementos do mundo exterior — não pode ser feito. Podemos traçar uma nítida linha entre meu *quadro* de um objeto e esse objeto, mas não de minhas *relações* com o objeto e esse objeto. Pode fazer sentido pedir que nos concentremos naquilo que *acreditamos* sobre algo, o futebol, por exemplo, mesmo na ausência desse algo; mas quando se trata de *jogar* futebol, a sugestão correspondente seria absurda. As ações envolvidas no jogo não podem ser realizadas sem o objeto, visto que o incluem. Tirem-no, e teremos algo sobremodo distinto — talvez pessoas simulando um jogo no palco. A noção de que nossa compreensão do mundo se acha fundada em nossas relações com ele equivale à tese de que essa compreensão não se baseia em última análise em quaisquer representações no sentido de descrições identificáveis independentemente daquilo que descrevem¹⁹.

As reflexões epistemológicas de Heidegger afastam-nos inteiramente da concepção epistemológica. Nossas reflexões acerca das condições da intencionalidade mostram que elas incluem nosso caráter de "primeira e primordial-

19. Claro que um proponente de um modelo do desempenho humano baseado no computador contestaria esta afirmação e tentaria explicar nosso desempenho habilidoso no campo de futebol em termos de computação de parcelas de *inputs* de informações, que tem o mesmo papel que as representações na teoria clássica. Mas isso seria na verdade opor-se ao fundamento de nossa compreensão em nossas relações com as coisas. É dizer, com efeito, que essa ordem do fundamento é mera aparência, apenas a maneira como as coisas se afiguram na experiência, ao passo que a ordem real seria o reverso: o desempenho habilidoso baseia-se na computação de representações explícitas — se bem que num nível inconsciente. Não se pode descartar isso, naturalmente, a partir de um argumento *a priori*; mas sua implausibilidade foi demonstrada em Dreyfus, *What Computers Can't Do*.

24

mente" agentes no mundo. Mas isso também arruina a concepção do agente como aquele cujo ideal seria o total desprendimento. Isso mostra ser uma impossibilidade; tentar levá-la a efeito é destrutivo. Não podemos recusar o pano de fundo a partir do qual concebemos um objeto para nós. A tarefa da razão tem de ser pensada de modo sobremaneira diferente: como a articulação desse pano de fundo, o "desvelamento" do que está envolvido nele. Isso pode abrir o caminho para que nos desprendamos de parte do que o constituiu, ou para que a reformulemos, podendo na realidade tornar essa alteração irresistível — mas somente por meio de uma confiança sem questionamentos nas outras partes dele.

É a noção pontual do eu se torna, tal como ocorreu com a noção do agente que estaria na base do ideal do desprendimento, impossível. Heidegger e Merleau-Ponty mostram que o caráter incontornável do pano de fundo envolve uma compreensão da profundidade do agente; fazem-no contudo explorando as condições da intencionalidade em direções complementares. Heidegger demonstra que o mundo do *Dasein* é definido pelos propósitos relacionados de um certo modo de vida partilhado com os outros. Merleau-Ponty mostra que nossa ação é essencialmente corporificada e esse corpo vivido é o *locus* de direções da ação e do desejo que nunca apreendemos nem controlamos plenamente, por decisão pessoal.

Essa crítica também põe em questão a terceira crença antropológica que resumi acima: o

atomismo. Acabei de mencionar que a noção heideggeriana do modo de vida do *Dasein* é essencialmente a de uma coletividade. Uma característica geral das críticas que instauram paradigmas é sua forte rejeição desse terceira via e a demonstração, em lugar disso, da prioridade da sociedade como o *locus* da identidade individual. Contudo isso é feito crucialmente por meio de uma exploração do papel da linguagem. A nova teoria da linguagem surgida no final do século XVIII, de modo particular na obra de Herder e de Humboldt, não somente oferece um novo relato da natureza essencial da linguagem para o pensamento humano como também situa a capacidade de falar não simplesmente no indivíduo mas primordialmente na comunidade de fala²⁰. Isso reverte por completo a perspectiva da corrente principal da tradição epistemológica. Ora, argumentos desse jaez têm sido parte da refutação do atomismo, feita mediante a derrubada da epistemologia moderna padrão.

Exemplos importantes de argumentos desse tipo são os de Hegel, no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, contra a posição por ele definida como "certeza sensível"; ali, Hegel mostra tanto o caráter indispensável da linguagem como seu caráter holístico; e as famosas demonstrações que faz

20. Discuto isso mais extensamente em "Language and Human Nature" e "Theories of Meaning", artigos de meu livro *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Inglaterra, 1985.

Wittgenstein da inutilidade das "definições ostensivas", em que este deixa claro o papel crucial da linguagem na identificação do objeto e a impossibilidade de uma linguagem puramente privada²¹. Esses são, creio, excelentes exemplos de argumentos que exploram as condições da intencionalidade e mostram que suas conclusões são incontornáveis.

É evidente que esses argumentos nos proporcionam uma noção do que é superar a epistemologia completamente distinta daquela que simplesmente evita o fundacionalismo. Podemos avaliar a magnitude do hiato comparando qualquer dos quatro — Heidegger, talvez, ou Merleau-Ponty — com o Quine de "Epistemologia naturalizada". Está claro que os elementos essenciais da concepção epistemológica permanecem válidos em Quine, razão pela qual não causam surpresa as crenças antropológicas fundamentais da tradição. O desprendimento emerge de seu "gosto pelas paisagens desertas"; o eu pontual, em seu comportamentalismo; e o atomismo, em sua modalidade particular de conservadorismo político²². Diante de diferenças dessa amplitude, advém uma questão acerca do que significa "superar a epistemologia".

VEM EMERGINDO AQUI UM QUADRO do que isso deveria ser — um quadro tendencioso, admito de bom grado. Ele aceita a definição mais ampla ou mais profunda da tarefa: superar as crenças antropológicas distorcidas por meio de uma crítica e uma correção da concepção de conhecimento entretecida com elas e que muito contribuiu para lhes dar um crédito imerecido. Em outras palavras: mediante o trazer-à-luz as condições da intencionalidade, alcançamos uma melhor compreensão daquilo que somos como agentes cognoscentes — e, por conseguinte, como agentes lingüísticos —, obtendo assim uma compreensão imediata de algumas das questões antropológicas cruciais que se acham na base de nossas crenças morais e espirituais. Apesar de toda a sua ruptura com a tradição, esse tipo de filosofia estaria num aspecto em continuidade com ela. Ela estaria levando mais além a exigência de clareza pessoal acerca de nossa natureza de agentes cognoscentes, ao adotar uma noção melhor e mais criticamente defensável do que isso envolve. Em vez de buscar uma justificativa fundacional impossível do conhecimento ou de aspirar a atingir uma total clareza reflexiva sobre as bases de nossas crenças, passaríamos a conceber essa autocompreensão como consciência dos limites e das condições de nosso conhecer, consciência que nos ajudaria a superar as ilusões de desprendimento e individualidade atomista que são constantemente geradas por uma civilização fundada na mobilidade e na razão instrumental.

21. Ver minha discussão em "The Opening Arguments of the Phenomenology", in Alasdair MacIntyre, *Hegã-A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, 1976; Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, pars. 28 ss., 258 ss. [ed. br.: *Investigações Filosóficas*, Petrópolis, Vozes, 1996].

22. Ver Quine, *From a Logical Point of View*, Nova York, 1955, p. 4; *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts, 1960.

Podemos compreender isso como uma maneira de ampliar ainda mais o projeto da razão moderna, e mesmo da razão "auto-responsável", ao lhe atribuir um novo sentido. Assim Husserl concebia o projeto crítico em suas últimas grandes conferências sobre a "crise da ciência européia", proferidas em Viena em 1935. Husserl pensa que lutamos para realizar uma tarefa fundamental, a do "europäischen Geist", cuja meta é chegar à plenitude da clareza reflexiva. Devemos considerar-nos filósofos-funcionários ("Funktionäre der neuzeitlichen philosophischen Menschheit"). O primeiro fundamento [*Urstiftung*] da tradição européia aponta para um fundamento último, e só neste último é a primeira plenamente revelada: nur von ihr [Endstiftung] aus kann sich die einheitliche Ausgerichtetheit aller Philosophen und Philosophien eröffnen, und von ihr aus kann eine Erhellung gewonnen werden, in welcher man die vergangene Denker versteht, wie sie selbst sich nie hätten verstehen können²³.

A esperança de Husserl soa aqui ridiculamente exagerada, o que deve ter alguma relação com o fato de ele não ter conseguido levar até o fim sua crítica do fundacionalismo. O exagero desempenhou, como veremos, um importante papel no lançar em descrédito a tarefa que aqui descrevi em largos traços. Mas se purgarmos a formulação de Husserl da perspectiva de um "fundamento último" em que a apoditicidade absoluta seria finalmente alcançada, se nos concentrarmos apenas no ganho que é para a razão chegar à compreensão do que há de ilusório no projeto da epistemologia moderna e articular as intuições a nosso respeito que dele emanam, a alegação de ter levado o projeto moderno da razão um pouco adiante, e de ter compreendido nossos precursores um pouco melhor do que eles compreenderam a si mesmos,

não será tão incrível.

O que a reflexão nesse sentido implicaria é já sabido de modo bem razoável. Envolve, em primeiro lugar, conceber a razão de outra maneira, como incluindo — ao lado das formas familiares da Ilustração — um novo departamento, cuja excelência consiste em nossa capacidade de articular de modo transparente o pano de fundo de nossa vida. Podemos usar para isso, seguindo Heidegger, o termo "desvelamento". Acompanha-o uma concepção de raciocínio crítico, de especial relevância para o pensamento moral, que se concentra na natureza das transições ocorridas em nosso pensamento, de que a "crítica imanente" é apenas o exemplo mais conhecido²⁴.

No pensamento moral, o que emerge dessa crítica é uma rejeição de moralidades baseadas puramente na razão instrumental, como o utilitarismo, bem como uma distância crítica das moralidades fundadas numa noção pontual do *self*, como o são as várias derivações de Kant. A crítica à teoria de John

23. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburgo, 1977, sec. 15, pp. 78, 80.

24. Dou uma caracterização mais completa disso no capítulo 3.

Rawls por Michael Sandel, em nome de uma teoria mais "magra" do agente, é um excelente exemplo disso²⁵. Na teoria social, o resultado é uma rejeição de teorias atomistas, de teorias causais redutivas (como o marxismo "vulgar" ou a sociobiologia), e de teorias incapazes de acomodar o sentido intersubjetivo²⁶. A ciência social é vista como mais próxima de certo tipo de historiografia. Na política, o impulso antiatomista da crítica a torna hostil a certas formas de conservadorismo político, mas também de doutrinas radicais de liberdade não-situada²⁷. Creio que há uma afinidade natural entre essa crítica, com sua ênfase na liberdade situada e nas raízes de nossa identidade na comunidade, de um lado, e a tradição humanista cívica, do outro, como o atestam as obras de alguns autores, de Humboldt a Arendt²⁸.

Pode parecer agora que tudo deve ocorrer sem peias, rumo a um conjunto de conclusões antropológicas com certo matiz moral-político. Mas na realidade tudo isso é objeto de uma aguerrida contestação, não apenas da parte dos que desejam defender a tradição epistemológica, o que seria compreensível, como por aqueles que se consideram críticos dessa tradição. Destacam-se aí alguns pensadores que se definiram em relação a certa leitura de Nietzsche. O mais interessante e digno de consideração entre eles é, a meu ver, Foucault. Sem nos desviar dos temas deste capítulo, poderemos talvez ir mais diretamente à base de sua dissensão se nos dirigirmos à perspectiva moral ou espiritual que eles desejam defender. No caso de Foucault, isso ficou relativamente claro no final de sua vida. Rejeitou o conceito do eu pontual, que poderia ter uma atitude instrumental para com sua vida e caráter — é na verdade isso advém das práticas e "verdades" da sociedade disciplinar que ele pintou usando cores tão repelentes (quaisquer que tenham sido os protestos de neutralidade que acompanharam a descrição). Mas ele não pôde aceitar a noção rival de um *eu* profundo ou autêntico que vem das tradições críticas de Hegel e, de outra maneira, de Heidegger e Merleau-Ponty. Isso lhe pareceu outra prisão. Ele rejeitou as duas em favor de uma noção nietzschiana do *eu* como potencialmente autocriador, o *eu* como obra de arte, noção central de uma "estética da existência"²⁹.

Algo análogo, porém num nível muito mais frívolo, parece animar alguns pensadores pós-estruturalistas — Derrida, por exemplo. Paradoxalmente, apesar de toda a conversa sobre o "fim da subjetividade", um dos fortes atrativos

25. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Inglaterra, 1982.

26. Ver meu artigo "Interpretation and the Sciences of Man", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Inglaterra, 1985.

27. Ver meu livro *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Inglaterra, 1979, cap. 3.

28. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958. [ed. br.: *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999]. Trato de algumas questões vinculadas com essa compreensão da política e da sociedade moderna em "Legitimation Crisis?", em meu livro *Philosophy and the Human Sciences*.

29. Ver a entrevista publicada como Apêndice à segunda edição de H. L. Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1983. [ed. br.: *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995].

28

desse tipo de posição é precisamente a licença que oferece à subjetividade — que não sofre a influência de qualquer coisa da ordem de uma interpretação correta ou de um significado irrecusável da vida ou do texto — de efetuar suas próprias transformações, de inventar sentido. A automação é mais uma vez primordial.

As intuições de Nietzsche acerca da maneira pela qual a linguagem impõe ordem a nosso mundo, sobre a teoria como uma espécie de violência, foram cruciais para todas as concepções desse tipo. Esse modo de ver as coisas oferece uma alternativa ao gênero de crítica possível da epistemologia em que descobrimos algo mais profundo e mais válido acerca de nós mesmos ao levá-lo a efeito — o tipo que venho descrevendo. Em vez disso, ele ataca a própria aspiração à verdade tal como comumente entendida. Todas as ordens epistemo-lógicas são impostas, e a concepção epistemológica é apenas mais uma dessas ordens. Ela não reivindica a correção última, não por sido demonstrado ser esta inadequada por meio da exploração das condições da intencionalidade, mas porque todas essas reivindicações são falsas. Elas confundem um ato de poder com uma revelação da verdade. A *Urstiftung* de Husserl assume um ar bem distinto e mais sinistro.

Essa é claramente uma crítica da epistemologia mais compatível com a atitude espiritual de autocriação. Ela toma a vontade primária de modo radical, ao passo que a crítica que recorre às condições da intencionalidade pretende mostrar-nos mais do que aquilo que de fato somos —

mostrar-nos, por assim dizer, algo de nossa natureza profunda ou autêntica de *selves*. Assim, os cami-nhantes da estrada nietzschiana são naturalmente deveras relutantes em compreender a crítica como um *ganho* em termos de razão. Eles preferem negar que a razão possa estar de algum modo relacionada com nossas escolhas acerca do que ser.

Isso não quer dizer que elas proponham o fim da epistemologia como uma ruptura radical. Da mesma forma como a crítica por meio das condições da intencionalidade representa uma espécie de continuidade-pela-transformação na tradição da razão autocrítica, assim também a recusa nietzschiana representa uma continuidade-pela-transformação de outra faceta da identidade moderna — a primazia da vontade. Isso teve papel relevante na ascensão da ciência moderna e de seu ponto de vista epistemológico associado; de certo modo, uma antropologia voluntarista, com raízes fincadas numa teologia voluntarista, preparou o terreno ao longo de séculos para a revolução do século XVII, principalmente na forma do nominalismo. E um ponto crucial na divisão entre os modernos a idéia que fazemos da primazia da vontade. Essa é uma das questões em jogo entre essas duas concepções acerca do que significa superar a tradição epistemológica. Embora talvez represente a mais dramática oposição entre críticas da epistemologia, isso está longe de esgotar o campo. Habermas, por exemplo,

apresentou uma posição que não equivale a nenhuma delas. Contra os neo-nietzschianos, ele defende com ênfase a tradição da razão crítica, mas tem seus próprios motivos para desconfiar do desvelamento heideggeriano, desejando em vez disso se ater a uma compreensão formal da razão e, em consequência, a uma ética procedimental, embora purgada dos erros monológicos de variantes precedentes. Ele se apoiou fortemente na crítica da epistemologia feita pelos quatro autores mencionados, mas teme pelo destino de uma ética verdadeiramente universal e crítica se se tiver de ir até o fim com essa crítica³⁰.

Como adjudicar esse tipo de disputa? Como decidir o que de fato significa superar a epistemologia? Não posso alimentar a esperança de resolver a questão aqui apenas para fazer uma afirmação acerca de como ela deveria ser resolvida. A fim de definir isso melhor, desejo voltar à disputa mais dramática, a que separa neonietzschianos e defensores da razão crítica. Tenho a impressão de que, seja qual for a que está certa em última análise, a disputa tem de ser travada no terreno destes últimos. A posição nietzschiana também é compatível com certa concepção do conhecimento: a de que este é relativo a vários "regimes de verdade" — para usar a expressão de Foucault — em última instância impostos. Ela tem de mostrar ser uma concepção superior à que emerge da exploração das condições da intencionalidade. E é isso o que acontece?

A concepção nietzschiana trouxe sem dúvida importantes intuições: nenhuma concepção é inocente, algo sempre é suprimido; e, mais do que isso, alguns interlocutores sempre têm vantagem com relação aos outros, seja qual for a linguagem³¹. Mas o que importa é saber se isso resolve a questão da verdade entre concepções. Terá isso o sentido de que não se pode falar de ganho epistêmico quando se passa de uma a outra concepção? A afirmação de que há tal ganho é o que reivindicam os que exploram as condições da intencionalidade. Essa reivindicação não é compatível com a idéia ingênua, angélica, de que as concepções filosóficas são quase inteiramente isentas de poder. Onde está o argumento que mostrará ser a alegação nietzschiana mais radical verdadeira e a tese da razão crítica insustentável?

Lamento dizer que são bem poucos os argumentos sérios com que nos deparamos nesse domínio. Os neonietzschianos parecem pensar estar dispensados de apresentá-los por já ser isso evidente ou, alternativamente, por estarem impedidos de fazê-lo sob pena de comprometer sua própria posição. Derrida e seguidores parecem pertencer à primeira categoria. O principal peso da argu-

30. Discuto os motivos e limitações desse tipo de ética procedimental em meu artigo "Language and Society", in A. Honneth e H. Joas, eds., *Communicative Action*, Cambridge, Inglaterra, 1991, e em "Justice After Virtue", in M. Benedikt e R. Berger, eds., *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*, Viena, 1985, pp. 23-48.

31. Isso foi dito bem claramente por William Connolly num debate comigo sobre Foucault. Ver seu "Taylor, Foucault and Otherness", *Political Theory* 13, agosto de 1985, pp. 365-376.

30

mentação apóia-se aqui em uma visão profundamente caricatural da alternativa como algo que envolve a crença numa espécie de clareza total autotrans-parente, o que faria o próprio Hegel corar. A retórica que cerca essa visão tem o efeito de obscurecer a possibilidade de que haja uma alternativa às duas propostas dementes em questão; e se se aceitar isso, a visão derridiana parece ganhar como a menos louca, se bem que por um fio de cabelo.

Outros tentam alegar em favor de Foucault que ele não poderia entrar na discussão relativa a concepções do conhecimento sem abandonar a posição nietzschiana, segundo a qual a respeito delas nada há a *discutir*. E verdade, mas nesse caso a própria questão de saber se há ou não algo a ser discutido exige algum tipo de apoio. Claro que se pode dizer alguma coisa a esse respeito. Na realidade, muito *foi* dito, por Nietzsche, por exemplo, e algo também por Foucault — quando este fala, por exemplo, em "regimes de verdade"; a questão é se o que se diz é de fato persuasivo ou se envolve uma série de escorregadelas e evasões.

Em suma, os argumentos em favor de não argumentar seriamente são uniformemente ruins. E na verdade Foucault fez um dia uma séria tentativa de engajar-se na exploração das condições da intencionalidade, na última parte (capítulo 9) de *A As palavras e as coisas*, em que fala da invenção do homem e do "duplo transcendental-empírico". Isso ocorreu admitidamente antes de sua última fase, muito mais centralmente nietzschiana, e que pode ser vista como preparação do terreno para essa última fase, especialmente segundo Dreyfus e Rabinow³².

Os argumentos aqui apresentados me parecem muito mais recorrer à crítica heideggeriana e merleau-pontyana a Kant do que se opor a ela. E esses argumentos, se válidos, teriam como consequência a impossibilidade de se dizer alguma coisa coerente acerca das condições da intencionalidade. Não posso ver como isso deixaria de solapar igualmente a visão nietzschiana. Em *A As palavras e as coisas*, Foucault refugia-se numa espécie de estruturalismo cujo fim é evitar por inteiro a questão. Mas ele o abandona pouco depois, e ficamos sem saber o ponto em que o argumento nos deve afetar. Mas, de modo geral, entre os nietzschianos reina uma atmosfera em que se acha que a questão já está assentada. Somos exortados por Lyotard a não mais levar a sério as metanarrativas, mas o argumento em favor disso parece apoiar-se numa caricatura³³.

Se estou certo, a questão está longe de ser resolvida. E, no entanto, estão em jogo nessa luta sobre o cadáver da epistemologia algumas das mais importantes questões espirituais de nosso tempo. A questão de saber o que é superar a epistemologia mostra ter um interesse mais amplo do que o histórico.

32. Dreyfus e Rabinow, *Foucault*, cap. 2.

33. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, 1979, p. 7 [ed. br.: *A condição pós-moderna*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1998]. O pós-moderno, segundo Lyotard, é caracterizado pela "incredulidade diante das metanarrativas".

A VALIDADE DOS ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS

KJUANDO E POR QUE são os argumentos transcendentais válidos? Isso resume (de modo bastante tendencioso) a questão que desejo abordar aqui. O que designo por "argumento transcendental" é certa modalidade de argumentos que nos foi legada por Kant, modalidade cujos exemplos primeiros e paradigmáticos estão na "Analítica Transcendental", mas que foram objeto de tentativas, sob outras formas, da parte de contemporâneos nossos.

Os argumentos que desejo denominar "transcendentais" partem de alguma característica de nossa experiência que eles consideram indubitáveis e indiscutíveis. Eles passam então a uma conclusão mais forte concernente à natureza do sujeito ou à posição do sujeito no mundo.

Fazem esse movimento por meio de uma argumentação regressiva pela qual a conclusão mais forte assim o será se o fato indubitável acerca da experiência for possível (sendo assim, ele tem de ser possível).

Assim, podemos ver Kant, na dedução transcendental, começar pela afirmação de que temos de ser capazes de distinguir no interior da experiência uma ordem de coisas objetiva de uma ordem meramente subjetiva. Porque, de outro modo, teríamos uma experiência não vivenciada como experiência *de* algo; seria uma experiência sem objeto, o que, como se pode ver, é impossível.

Não teríamos o mínimo de percepção e de apreensão necessário para que aquilo que se passa em nós constitua uma *experiência* se esta fosse de fato de coisa alguma no sentido aqui proposto.

Isso é a meu ver um dos pontos de partida que podemos identificar nos argumentos reunidos na dedução transcendental em ambas as edições da *Crítica*. A partir disso, Kant passa bem rapidamente à necessidade de alguma

unidade coerente das representações que constituem a experiência como condição necessária para ser a experiência de um objeto. Podemos considerar esse momento como o primeiro passo de um argumento transcendental, uma regressão de uma característica inquestionável da experiência a uma tese mais forte sobre sua condição de possibilidade. Ou podemos julgar a necessidade de uma unidade coerente óbvia o bastante para constituir o próprio ponto de partida.

Kant faz isso ao seguir o que creio ser em última análise um caminho um tanto diferente na segunda edição. Ali, ele procura nos fazer aceitar a necessidade indubitável de que nossas experiências tenham uma unidade de modo que, para cada um de nós, todas as nossas experiências pertençam a nós como sujeitos. Devo ser capaz de reconhecer que todas as minhas experiências são minhas; em outras palavras, o "eu penso" tem de ser capaz de acompanhar todas as minhas representações. Qualquer coisa que esteja fora do alcance desse reconhecimento potencial de propriedade não pode ser uma experiência; faltar-lhe-ia o grau mínimo de percepção, de apreensão das coisas, que uma experiência tem de ter.

O argumento de Kant em ambas as edições vincula esses dois tipos de coerência necessária entre si e a um fundamento comum na aplicação das categorias à experiência pelo entendimento. Toma-se este último como o único elemento que torna possíveis as coerências. E como não se podem questionar as coerências — porque temos efetivamente experiências —, essa condição mais forte, que incorpora a necessária aplicabilidade de certas categorias ao mundo da experiência, também tem de sustentar-se. Um argumento relativamente semelhante, aplicado dessa vez em pormenor, é apresentado nas diferentes "Analogias da Experiência"; por exemplo, a condição da existência de uma distinção entre as sucessões objetiva e subjetiva de experiências — que todos podemos reconhecer como essencial se a experiência deve ser *de* alguma coisa, e, por conseguinte, experiência — é a aplicabilidade da categoria da causação ao mundo de que temos experiência. Logo, podemos estar *a priori* certos de que essa categoria se aplica.

Não desejo discutir a validade desses argumentos; pretendo apenas ilustrar o tipo de argumento. Vale a pena identificá-lo porque, creio eu, ele ainda desempenha um importante papel na filosofia do século XX. Penso que alguns dos argumentos a que recorreu o segundo Wittgenstein, e que outros tomaram de empréstimo dele, podem ser enunciados de modo mais esclarecedor como argumentos desse molde. Não disponho de espaço para expor essa questão de modo convincente aqui. Todavia, com menos controvérsia, acho que a concepção do sujeito como ação personificada, que se desenvolveu a partir da fenomenologia moderna, como nas obras de Heidegger e de Merleau-Ponty, foi apresentada e defendida de uma maneira derivada em última análise dos argumentos paradigmáticos da primeira *Crítica*. Isso é tanto mais evidente por ter

34

essa concepção sido objeto de uma elaboração, baseada numa atitude conscientemente crítica para com Kant e no neokantismo.

É essa concepção da ação personificada que me interessa aqui como tentativa viva de apresentar um argumento do tipo transcendental e, por conseguinte, como continuação, ao menos num sentido, do empreendimento iniciado por Kant. Desejo concentrar-me nisso, a fim de examinar o que ele prova e como prova, se é que de fato prova algo.

TRATA-SE DE UMA CONCEPÇÃO DO SUJEITO como um agente essencialmente personificado, engajado no mundo. Ao dizer que o sujeito é essencialmente personificado, não dizemos tão-só que nossa condição de sujeito depende causal-mente de certas características corporais: por exemplo, que não podemos ver de olhos cobertos nem pensar quando submetidos a uma forte tensão ou então ser conscientes tendo o cérebro danificado. A tese não se refere a esses truísmos empiricamente óbvios.

Nossa alegação enuncia antes que nossa maneira de ser sujeitos é, em seus aspectos essenciais, a de agentes corporificados. É uma afirmação sobre a *natureza* de nossa experiência e de nosso pensamento, bem como de todas as funções que nos pertencem *qua* sujeitos, em vez de acerca das condições empiricamente necessárias a essas funções. Dizer que somos essencialmente sujeitos corporificados é dizer que é essencial para nossa experiência e pensamento ser a

experiência e o pensamento de seres dotados de corpo.

Esse gênero de afirmação precisa ser demonstrado, não só para que nele se acredite mas também de modo que possamos entender mais plenamente o que está sendo mostrado. Posso dar a melhor explicação para a tese a que ele equivale ao organizar alguns dos argumentos em seu favor, que reconstruo em larga medida a partir de Maurice Merleau-Ponty. Também espero que isso me permita mostrar mais tarde que esse tipo de argumento descende dos de Kant.

Merleau-Ponty argumenta em favor da tese da ação corporificada a partir da natureza da percepção. Isso deveria ser válido, porque a percepção é essencial para nós como sujeitos. Ser sujeito é perceber um mundo. Posso perceber o mundo de muitas formas. Posso ponderar sobre a situação da Namíbia ou sobre os eventos ocorridos em Marienbad, tecer considerações acerca da segunda lei da termodinâmica e assim por diante. Mas uma maneira de ter um mundo básico para tudo isso é percebê-lo a partir da posição em que me encontro, com meus sentidos, como se diz. Isso é essencial, em primeiro lugar, porque o mundo está sempre aí enquanto eu o perceber; e, em segundo, por ser esse o fundamento de outras maneiras de ter um mundo. Podemos ponderar acerca de eventos distantes, a partir de perspectivas teóricas sobre coisas, porque somos todos, antes de tudo, receptivos a um mundo que podemos explorar, acerca do qual podemos aprender, um mundo sobre o qual podemos teorizar etc. E nossa abertura primária a esse mundo, o pano de fundo incontornável de todas as outras, existe mediante a percepção.

Ora, nossa percepção do mundo é essencialmente a de um agente corporificado, engajado no mundo ou que com ele chegou a um acordo. E, mais uma vez, o termo "essencialmente" traz consigo a força a que nos referimos acima; a alegação não é apenas a de que a percepção depende causalmente de certos estados de nosso corpo — a de que não posso ver se meus olhos não estiverem em boa condição etc. Alega-se antes que nossa percepção como uma experiência é tal que só poderia ser a de um agente corporificado engajado no mundo. Façamos algumas considerações a esse respeito.

Nosso campo perceptual tem uma estrutura orientacional, um primeiro e um segundo planos, um alto e um baixo. E ele tem de ter, isto é, ele não pode perder essa estrutura sem deixar de ser um campo perceptual em sentido pleno, de ser nossa abertura a um mundo. Nos raros momentos em que perdemos a orientação, não sabemos onde estamos — e também não sabemos onde estão nem o que são as coisas; perdemos de vista o contínuo do mundo, e nosso campo perceptual deixa de ser nosso acesso ao mundo, tornando-se confusos resíduos que fazem cair por terra nossa apreensão normal das coisas.

Ora, essa estrutura orientacional marca o nosso como um campo essencialmente de um agente corporificado. Não é só que a perspectiva centra-se na posição que ocupo corporalmente — isso não mostra por si só que sou essencialmente agente. Mas consideremos a direcionalidade alto-baixo do campo. Em que se baseia? Alto e baixo não se relacionam só com meu corpo; alto não é simplesmente onde está minha cabeça nem baixo onde estão meus pés. Porque posso estar deitado, ou inclinado ou mesmo de cabeça para baixo; e em todos esses casos "alto" em meu campo não é a direção de minha cabeça. Nem são alto e baixo definidos por certos objetos-paradigma presentes ao campo, como o céu e a terra: a terra pode formar inclinações, por exemplo.

Em vez disso, alto e baixo vinculam-se com a maneira pela qual nos movemos e agimos no campo. Porque é de fato enquanto sou um agente corporal funcionando num campo gravitacional que "alto" e "baixo" têm sentido para mim. Tenho de me manter ereto para agir ou alinhar de alguma outra maneira minha postura com a gravidade. Sem um sentido de "onde é alto", mergulho em confusão. Meu campo tem um alto e um baixo por ser ele o campo de um agente desse tipo. Ele é estruturado como um campo de ação potencial.

Pode parecer um tanto prematuro negar que alto e baixo se vinculem com objetos-paradigma ou com características do mundo. Como sei o que está em cima a não ser vendo onde está o chão? Ou a água? Ou o piso? Ou qualquer outra coisa. Mas há aqui uma possível confusão.

Precisamos sem dúvida perceber o mundo para saber que extremidade é o alto; e podemos ser enganados se nossa percepção sofrer alguma restrição, por exemplo, se tivermos de olhar por uma abertura estreita ou por meio de espelhos oblíquos. Para usar linguagem psicológica, precisamos de pistas adequadas. Mas aquilo que apreendemos por meio das pistas é a direcionalidade alto-baixo do campo, e esta não é

36

definida com relação a nenhum objeto-paradigma. Alto e baixo *são*, na realidade, direções orientadoras de nossa ação e atitude.

Perceber alto e baixo não é perceber o campo gravitacional da terra. Pode ser isso que está na base de nossa estrutura perceptual de alto-baixo, mas não é estrutura perceptual própria, como podemos ver numa cápsula espacial. Trata-se de uma interessante correlação que descobrimos: a de que na terra a direcionalidade alto-baixo corresponde ao campo gravitacional da terra.

Mas a direcionalidade alto-baixo é a linha da possível postura ereta e da ação; quer dizer, é uma percepção do campo como um *locus* de nossa atividade. Isso ocorre porque não há sentido em imaginar que *descobrimos* que alto-baixo é a orientação mais apropriada, viável ou conveniente em que ficamos de pé, agimos etc.

Logo, embora possamos apreender essa orientação a partir de pistas — faixa de terra, solo, céu —, o *que* percebemos não é a faixa de terra nem o céu. Apreendemos uma direcionalidade do campo que está, contudo, relacionada essencialmente com a maneira como agimos e ficamos de pé.

Esse exemplo sugere que nosso campo perceptual tem a estrutura que tem por ser vivenciado como um campo de ação potencial. Em outras palavras, percebemos o mundo, ou o

assimilamos, por meio de nossas capacidades de nele agir. O que quero dizer com isso ficará mais claro se examinamos mais de perto esse exemplo. A direcionalidade alto-baixo de meu campo é uma característica que só faz sentido com respeito à minha ação. Ela tem como correlato minha capacidade de ficar de pé e de agir em equilíbrio. Como meu campo é estruturado de modo a só fazer sentido com relação a essa capacidade, posso dizer que o mundo, tal como o percebo, é estruturado por ela, ou que vejo o mundo por meio dela.

Mas um campo com essa estrutura só pode ser vivenciado por um agente corporificado. Trata-se essencialmente do campo perceptual de um agente corporificado.

Podem-se apresentar argumentos semelhantes partindo-se de outras características de nossa percepção: por exemplo, podemos mostrar que nossa percepção requer um sentido de orientação, que, caso esta malograsse por inteiro, nossa apreensão das coisas cairia numa confusão que já não poderia equivar à percepção. Poder-se-ia mostrar que essa orientação, por sua vez, depende de nosso sentido de onde estamos e de como ficamos de pé, sendo por isso essencialmente o sentido de orientação de um agente com esse perfil.

É com base em argumentos desse tipo que Merleau-Ponty constrói sua concepção do sujeito humano como *être-au-monde*: nosso acesso primário ao mundo ocorre por meio da percepção, e esta é essencialmente a de um agente corporificado engajado no mundo. Somos em essência seres vivos, e, como tais, agimos no mundo e sobre o mundo; nossa atividade se dirige para as coisas de que precisamos e que usamos e para os outros sujeitos com quem

nos engajamos. Estamos assim inescapavelmente abertos ao mundo, e nossa maneira de sê-lo, nossa percepção, é essencialmente a de um agente às voltas com o mundo. Percebemos o mundo por meio de nossa atividade no sentido acima descrito.

De acordo com esse modo de ver a questão, nossa percepção do mundo como agentes corporificados não é um fato contingente que possamos descobrir empiricamente, mas, em vez disso, nosso sentido de nós mesmos como agentes corporificados é constitutivo de nossa experiência. Tomo o termo constitutivo aqui no sentido que ele tem na distinção entre regras constitutivas e regras regulativas. Assinalou-se que a regra relativa ao movimento da rainha no jogo de xadrez é uma regra constitutiva e não uma regra que regule uma atividade que exista de modo independente, dado que o jogo de xadrez não existiria sem regras como as que determinam que a rainha se movimenta lateral e diagonalmente. Do mesmo modo, aqui a conexão é constitutiva e não uma simples correlação, visto que não podemos ter um sujeito com um campo articulado como o é o nosso que, por um fato contingente, pudesse não ser um agente corporificado. A condição de agente corporificado desse sujeito ajuda a constituir seu campo. Creio que essa concepção tem afinidades com a que foi preconizada pelo segundo Wittgenstein; mas não posso discutir isso agora. O que desejo afirmar é que o argumento por meio do qual essa concepção é formulada é do tipo que denominei acima "transcendental". Faz-se a tentativa de nos convencer assinalando aquilo que parecem ser fatos essenciais inegáveis da experiência, por exemplo, a estrutura alto-baixo do campo ou nossa orientação num ambiente mais amplo. Espera-se que concordemos inquestionavelmente que, sem isso, não haveria nenhuma coisa que pudéssemos chamar de percepção. O argumento passa então a demonstrar que termos um sentido de nós mesmos como agentes corporificados é condição necessária de nossa experiência de ter essas características. A tese mais forte, a de que nossa experiência é essencialmente a de agentes corporificados, parece assim estabelecida por uma argumentação regressiva.

O QUE ESSES ARGUMENTOS ESTABELECEM? E como o estabelecem?

Podemos ser tentados a responder à primeira pergunta dizendo simplesmente que, se são válidos, esses argumentos estabelecem que somos de fato sujeitos corporificados. Mas as coisas não são tão simples. Se tomarmos isso como uma tese ontológica acerca da natureza do homem, tese a partir da qual podemos extrair conclusões, por exemplo, sobre como a ação, o pensamento ou a percepção do homem deveriam ser explicadas, estaremos ultrapassando o alcance potencial do argumento. Se somos de fato agentes corporificados nesse sentido, nenhum relato dualista de nossos pensamentos ou de nossas ações será válido, o mesmo ocorrendo com toda tese mecanicista redutiva, visto que ela não leva em conta as categorias do agente corporificado, tratando-nos em

vez disso como seres corporais que têm essencialmente a mesma estatura da natureza inanimada.

Mas não se pode chegar a nenhuma conclusão tão forte a partir desse argumento. Mostra-se na verdade que nosso pensamento, nossa experiência e, de modo geral, nossa experiência como sujeitos, têm de ser descritos como o pensamento e a experiência de agentes corporificados. Isso diz algo acerca da natureza de nossa vida como sujeitos. Diz, por exemplo, que nossa experiência é constituída por nosso sentido de nós mesmos como agentes corporificados. Assim, somos inescapavelmente, para nós mesmos, sujeitos corporificados. Em outras palavras, não podemos exercer efetivamente a subjetividade, e perceber o mundo, sem um sentido de nós mesmos como sujeitos corporificados — porque esse sentido é constitutivo de nossa percepção. Mas isso não garante ser-nos impossível oferecer um relato do que está na base da experiência e do pensamento em, digamos, termos neurofisiológicos redutivos. Alguns filósofos julgaram que o fato de não podermos ser sistemas mecânicos em nossa autocompreensão torna impossível a questão de se somos ou não de fato sistemas assim, que o fato de não podermos fazer um relato determinista de nosso comportamento nos autoriza a inferir que nenhum relato com esse teor possa ter validade. Mas trata-se de um *non sequitur*. Porque permanece aberta a possibilidade de que aquilo que somos em nossa autopercepção possa ser, de maneiras importantes, enganoso; uma explicação mais profunda do funcionamento dos seres humanos poderia basear-se em princípios deveras distintos.

Nesse sentido, está claro que há certas questões ontológicas que se acham além do alcance dos argumentos transcendentais. Kant o reconheceu ao admitir que seus argumentos não estabeleciam coisa alguma acerca das coisas tal como são em si mesmas, mas só sobre o mundo tal como o vivenciamos. E Barry Stroud nos acautelou da tentativa de usar argumentos transcendentais como instrumento de refutação do ceticismo¹.

Mas se não dizem o que somos, o que fazem esses argumentos? A que equivalem, a mostrar que somos a nossos olhos agentes inescapavelmente corporificados? É esta de fato uma tese mais forte do que os pontos de partida desses argumentos, as características particulares identificadas como essenciais à experiência? Não será verdade que uns e outros lidam simplesmente com a natureza da experiência? E se a tese não é mais forte, o que resta da alegação de que os argumentos transcendentais podem estabelecer algo mais forte do que seus pontos de partida mediante o argumento regressivo de condições necessárias?

Afirmo que a conclusão desses argumentos é altamente significativa, indo bem além de seus pontos de partida. Porque, embora possa não mostrar que um

1. Barry Stroud, "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy*, n.65, 1968, pp. 241-256.

j-elato mecanicista redutivo é impossível, uma prova de que somos inescapavelmente, para nós mesmos, agentes corporificados mostra de fato a forma que todo relato que invoque nossa própria autocompreensão tem de ter. E isso é decisivo para a maior parte da antropologia, da política, da sociologia, da lingüística, da psicanálise, da psicologia do desenvolvimento, enfim, quase toda a gama das ciências humanas tal como as conhecemos. O adequado acompanhamento dos argumentos de Merleau-Ponty revelaria, se estes últimos forem válidos, que uma ampla gama de abordagens dessas ciências é errônea — aquelas que envolvem a aplicação de categorias mecanicistas ou dualistas ao pensamento e à experiência, como o viu claramente o próprio Merleau-Ponty. Os resultados podem não ser válidos, mas a questão é sem sombra de dúvida importante.

Desejo voltar-me agora para a segunda questão, a fim de discuti-la de modo mais detalhado: como esses argumentos provam o que quer que provem?

Há três características relevantes desses argumentos que exigem explicação. Em primeiro lugar, eles consistem numa cadeia daquilo que poderia receber o nome de reivindicações de indispensabilidade. Eles vão do ponto de partida à conclusão, mostrando que a condição afirmada na conclusão é indispensável para a condição indicada no início. Logo, alega-se que a aplicabilidade das categorias é indispensável para o tipo de coerência necessária à experiência; ou que nosso sentido de agentes corporificados é indispensável para que nosso campo perceptual tenha a orientação alto-baixo. Assim sendo, podemos ver esses argumentos como cadeias de reivindicações de indispensabilidade. A primeira delas define o ponto de partida, e o argumento constrói novas a partir daí. O argumento tem um mínimo de dois passos, podendo contudo apresentar mais. Podemos, portanto, formular a dedução transcendental de Kant na primeira edição em três estágios: a experiência tem de ter um objeto, isto é, ser experiência *de* alguma coisa; para isso, ela tem de ser coerente; e, para ser coerente, tem de estar moldada pelo entendimento por meio das categorias.

O segundo ponto é que não se pretende que essas reivindicações de indispensabilidade tenham fundamento empírico, mas que sejam *a priori*. Elas não são meramente prováveis, mas apodíticas. Eu diria ainda que são concebidas como evidentes por si mesmas. A primeira delas, a que inicia a cadeia do argumento, é sem dúvida considerada como tal. Simplesmente *vemos* que a experiência tem de ser *de* alguma coisa para ser experiência, ou que o "eu penso" tem de poder acompanhar todas as minhas representações. Mas também se supõe que as fases posteriores também sejam certas e fundadas no mesmo tipo de certeza. Espera-se que vejamos com igual clareza que não pode haver experiência *de* alguma coisa a não ser que essa experiência seja coerente, ou que não pode haver experiência se as categorias não se aplicam. Precisamos simplesmente de um pouco mais de explicação para avaliarmos esse ponto.

Temos assim uma cadeia de reivindicações apodíticas de indispensabilidade. O terceiro ponto é o fato de essas reivindicações se referirem à experiência. Isso

40

dá à cadeia a âncora sem a qual ela não teria a significação que tem. Porque um argumento segundo o qual D é indispensável para C, que é indispensável para B, que é indispensável para A, nada nos diz de definitivo sobre o estatuto de D a não ser que já saibamos o de A. Se se puder duvidar da existência de A, se poderá duvidar igualmente da de D. A significação do fato de os argumentos transcendentais enunciarem reivindicações de indispensabilidade acerca da experiência reside em nos dar um ponto de partida indiscutível. Pois como podemos formular coerentemente a dúvida sobre termos experiência?

Os argumentos transcendentais, portanto, são cadeias de reivindicações apodíticas de indispensabilidade que concernem à experiência, achando-se em conseqüência ancorados em elementos indisputáveis. Aquilo *para que* eles mostram que as coisas são indispensáveis não pode ser desdenhado.

Mas o que fundamenta a certeza apodítica ou a auto-evidência de que se supõe que esses argumentos gozam? E se são evidentes por si mesmos, por que nos esforçamos tanto para demonstrá-los? E por que há uma discussão depois, como parece haver sempre?

Creio que essas interrogações podem ser respondidas, e as três características, explicadas, se vemos esses argumentos como baseados na articulação de uma compreensão que temos de

nossa própria atividade. Esse tipo de compreensão nos autoriza efetivamente a fazer reivindicações apodíticas de indispensabilidade. Uma atividade tem um sentido. Sendo a atividade dotada de sentido, há certas coisas que são essenciais para ela, isto é, a ausência destas retiraria da atividade seu sentido. O elemento que constitui o sentido da atividade não é mera questão verbal. Pode na realidade ser uma questão arbitrária de classificação no âmbito da qual traçamos fronteiras entre atividades; mas para toda atividade, uma vez circunscrita e distinta de outras, o elemento que constitui seu sentido não é uma simples questão verbal.

Ora, o agente tem de ter alguma compreensão sobre qual é o sentido de sua atividade. Essa compreensão não é total; algumas coisas ficarão ocultadas dele. Mas ele tem de ter alguma apreensão daquilo que faz, a apreensão envolvida no fazer. Aquilo a que isso vai equivar varia de acordo com diferentes ações. Mas para algumas ações que envolvem certo grau de consciência e entendimento, a própria autoconsciência é parte desse sentido. Devido a esses elementos — sem os quais se esvaziaria o sentido — o sentido da atividade tem de incluir ele mesmo a consciência que dele tem o agente.

Pensemos num jogo como o xadrez. Mover as peças aleatoriamente, sem levar em conta as regras do jogo, tiraria o sentido dessa atividade. Mas o mesmo vai ocorrer se se mover as peças de uma maneira que coincida de fato com um conjunto legal de movimentos sem se saber por que isso está certo. Não se pode jogar xadrez sem alguma apreensão das regras.

Assim é que podemos ter certeza de um juízo, digamos o de que a regra da rainha é uma regra constitutiva do xadrez. Ela é sem dúvida parte integran-

te do tipo de atividade que aceitamos a partir de regras como essa. E isso requer que entendamos a significação das regras, que apreendamos seu grau de parte integrante da atividade. Logo, uma vez que estejamos jogando xadrez, sabemos com uma certeza inquestionável que essa regra é constitutiva. Em outras palavras, não podemos duvidar disso sem duvidar de que estamos jogando xadrez. Não se pode jogar xadrez sem saber *disso*.

A única questão é, pois, saber com que seriedade podemos duvidar de que estamos jogando xadrez. Quem poderia fazer tal pergunta? Uma criança, movendo as peças ao acaso como viu os pais fazerem, poderia dizer: "Mamãe, estou jogando xadrez?" Sua pergunta mostraria que a resposta teria de ser negativa. Ou podemos imaginar que perguntemos se jogamos o jogo que se jogava na Pérsia há mil anos, ou na Índia há mais tempo ainda. Julgamos estes o verdadeiro xadrez e queremos saber se nosso jogo ainda é o mesmo.

Mas no sentido comum da palavra, em que "xadrez" é o nome do jogo que todos jogamos, é difícil ver como daríamos sentido à dúvida sobre se sabemos jogar xadrez e se num dado momento estamos jogando. Talvez possa surgir uma dúvida quanto a estarmos jogando xadrez num dado momento na forma: estarei sonhando? Mas uma dúvida sobre se sabemos jogar xadrez não pode receber nenhum sentido. É como duvidar de que falo inglês. Claro que, se se designa por "inglês" a linguagem das obras de Shakespeare e da Bíblia do Rei James, não falamos *esse inglês*; porém, no sentido comum, é precisamente inglês o que todos falamos.

Por conseguinte, minha apreensão das regras do xadrez na qualidade de jogador entre outros é num sentido importante indubitável. E é isso que justifica minha certeza ao fazer juízos como o de que a regra da rainha é uma regra constitutiva. Não se poderia formular nesse caso uma dúvida dotada de sentido, isto é, conceber uma maneira de eu poder estar enganado. Fiz antes um paralelo entre o juízo sobre a regra da rainha e a tese de que a nossa é essencialmente a percepção de um agente corporificado, porque esta e aquele fazem reivindicações de que alguma coisa é constitutiva. Eu gostaria agora de aprofundar este paralelo, afirmando que os dois são estabelecidos da mesma maneira. Os dois são articulações de nossa intuição sobre o sentido de nossa atividade.

Qual a atividade cuja compreensão permite nossos argumentos transcendentais? É a atividade de nosso ser cômicos do mundo, de apreender a realidade em que estamos. Claro que esse modo de formulá-lo evoca as questões que se supõe que os argumentos transcendentais existam para resolver, como o é "há uma realidade de que somos cômicos?" Mas podemos dar à atividade uma descrição mais restrita como, digamos, estar cômicos de todas as coisas existentes de que possamos estar cômicos, sejam impressões, aparências, objetos físicos reais ou qualquer outra coisa.

Ora, toda pessoa envolvida nessa atividade tem de poder reconhecer certas condições de fracasso que equivalem a um colapso dessa atividade mesmo em

42

sua descrição restrita. Por exemplo, minha percepção pode não ter objeto, não ser de coisa alguma; ou pode não ter nenhuma coerência; pode ocorrer ainda de faltar-lhe orientação em termos de alto-baixo, perto e longe. Em todos esses casos, minha percepção cai na confusão a ponto de deixar de ser percepção em qualquer sentido próprio. Toda pessoa capaz de perceber pode reconhecê-lo.

Há até agora um paralelo com o caso da regra da rainha. Mas existe uma importante diferença. No caso do xadrez, é de esperar que os jogadores já conheçam o status da regra da rainha, no sentido de que já aceitamos alguma formulação dela. Isso ocorre porque o xadrez, tal como jogado em nossa civilização, é um jogo que não pode ser praticado sem que se formulem muitas coisas com palavras: "xeque" ou "estou ameaçando sua rainha" etc. E as pessoas sempre aprendem porque alguém lhes *explica* as regras. A percepção é, em contraste, uma atividade inarticulada; ela começa inteiramente com esse atributo e assim permanece em larga medida. E mesmo quando aprendemos a articular aquilo que vemos, nunca (exceto quando fazemos filosofia) tentamos articular o que é ver.

Logo, não podemos simplesmente dizer: quem percebe tem de *saber* as condições básicas de fracasso, no sentido de já ter aceito alguma formulação dessas condições. Mas podemos dizer que temos de ser capazes de reconhecê-las como condições de fracasso. Porque a atividade de

perceber é uma daquelas em que, nesse caso como o xadrez, compreender seu sentido é parte desse mesmo sentido. Quer dizer, se eu não puder reconhecer isso, se tudo redundar em confusão, se a percepção falhar, não se pode pensar de mim, em primeiro lugar, que tenho a capacidade de perceber. Só podemos perceber se pudermos reconhecer essa diferença. E também aqui, em consequência, há coisas de que podemos ter certeza em virtude daquilo em que estamos engajados. É claro para nós que uma total falta de coerência em nossa percepção seria um fracasso em perceber. E é difícil imaginar como poderíamos até mesmo levantar a questão de podermos estar enganados no tocante a isso. Pode-se ser incapaz de reconhecer se estou atendendo aos critérios de sucesso da criação de uma fuga ou da resolução de um problema, ainda que se esteja engajado nessas atividades. Mas não podemos perceber se não pudermos reconhecer como tal um fracasso em perceber. Assim, a questão de saber se posso não estar errado ao identificar a coerência como uma das condições do perceber se resume à pergunta: será que percebo? E o que possivelmente estarei perguntando? A percepção é apenas a condição da apreensão das coisas que me permite, *inter alia*, formular questões. A cadeia de reivindicações de indispensabilidade ancora-se aqui numa coisa inquestionável. Posso duvidar hiperbolicamente de que minha lembrança de jogar xadrez seja mais do que um sonho confuso, que se mostrará incoerente se eu prosseguir, como costuma ocorrer com muitos sonhos. Posso duvidar de que tenho uma "real" percepção, isto é, percepção da realidade última. Mas não

posso formular uma dúvida coerente sobre se percebo no sentido de estar consciente, desperto e apreendendo alguma coisa. Os argumentos transcendentais articulam reivindicações de indispensabilidade referentes à experiência como tal.

Submeto a idéia de que essas reivindicações podem ser corretas por se fundarem em nossa apreensão do sentido de nossa atividade, a apreensão que temos de ter a fim de levar a efeito a atividade. Eles articulam o sentido, ou certas condições de sucesso e de fracasso; e podemos ter certeza de que o fazem corretamente, porque duvidar disso é duvidar de que estamos engajados na atividade, e nesse caso uma dúvida como essa não faz sentido.

Mas os argumentos transcendentais são *argumentos*: precisamos de muito discurso para estabelecê-los, visto que, ao contrário da regra-da-rainha-no-xa-drez, temos de *articular* as condições-limite da percepção. No curso normal da vida, concentramo-nos nas coisas que observamos e com as quais lidamos (nosso modo de *être-au-monde*, na expressão de Merleau-Ponty); não cuidamos do que é perceber, ter consciência. As exigências do debate filosófico requerem que *formulemos* as condições restritivas de sucesso que não podemos deixar de reconhecer uma vez que apreendamos a formulação.

Um argumento transcendental tem de modo geral mais de um estágio, dado que condições mais aprimoradas das condições-limite são de difícil formulação, e visto que as formulações são de mais difícil apreensão. Por isso, principiamos com uma descrição imperfeita que possa ser vista de imediato como condição restritiva: dizer que a experiência tem de ser *de* alguma coisa.

Passamos então a demonstrar que isso envolve ter a experiência um estatuto de coerência; e procuramos mostrar que essa coerência tem de consistir na aplicabilidade das categorias. Mas nada há de sagrado com respeito ao número de passos. Podemos tentar formular num estágio o requisito de uma objetividade coerente.

Em verdade, o primeiro estágio em nada difere dos ulteriores, exceto por ser de mais fácil apreensão. Ele parece evidente por si mesmo; mas é preciso ainda fazer que os passos seguintes também pareçam. Eles constituem reivindicações de indispensabilidade, mas o primeiro passo constitui igualmente tal reivindicação. A grande mudança reside no fato de o argumento nos fazer passar da tese fraca à forte, da experiência como experiência *de* alguma coisa à aplicabilidade das categorias. É isso que desejo explicar como a passagem de descrições imperfeitas a descrições aprimoradas. Ao longo do argumento, vamos explicitando cada vez mais aquilo que está envolvido nas condições restritivas que capturamos em nossa primeira, e imperfeita, formulação. Tentamos mostrar ser indispensável à verdade da formulação mais imperfeita a verdade da mais aprimorada, porque a primeira apenas apresenta o que esta prefigurou.

Os argumentos transcendentais têm, pois, de formular condições-limite que todos possam reconhecer. Uma vez que estas estejam adequadamente formuladas, podemos ver de imediato que são válidas. A coisa é evidente por si

44

própria. Mas pode ser muito difícil chegar a isso, e mesmo que chegemos ainda pode haver disputa. Podemos agora resolver o paradoxo das conclusões dos argumentos transcendentais, o de que, apodíticas como são, estão abertas a um debate interminável.

Porque embora uma formulação correta seja auto-evidentemente válida, pode aflorar a questão de saber se formulamos as coisas corretamente. Tanto mais porque estamos penetrando numa área que a prática corriqueira da vida deixou inarticulada, área pela qual olhamos — em vez de olhar para ela. Trata-se de uma área que não dispõe de formulações em linguagem ordinária, e na qual é difícil deixar as coisas claras. Para fazê-lo, também nossa linguagem há de ser inventiva. Temos de falar de coisas como o "eu penso" que pode acompanhar todas as minhas representações, ou a orientação alto-baixo do campo perceptual. Temos de inovar na linguagem, e trazer à luz os limites da experiência mediante formulações que abrem uma zona de modo geral fora do alcance de nosso pensamento e atenção.

E essas formulações podem distorcer. Quanto maior a profundidade atingida, e quanto mais aprimorada a descrição, tanto maiores as objeções que podem ser feitas. Desse modo, podemos julgar demasiado fácil aceitar os primeiros estágios da dedução transcendental de Kant tal como aqui formulados. Pode parecer claro que a experiência tem de ter um objeto e ser coerente. Mas

de modo algum é claro que a coerência tenha de ser a da aplicabilidade das categorias, e menos ainda que as categorias tal como formuladas por Kant são as indispensavelmente aplicáveis. Podemos facilmente ver que a tentativa que Kant faz de formular as condições-limite da experiência estava infectada por certas doutrinas filosóficas de sua época, e que a natureza dessa coerência necessária poderia ser caracterizada de maneira bem distinta.

Os ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS REVELAM-SE, em consequência, coisas sobremodo paradoxais. Estive perguntando aqui o que provam argumentos desse tipo, e como o fazem. Eles se mostram estranhos em ambas as dimensões.

Eles provam alguma coisa muito forte sobre o sujeito da experiência e a posição deste no mundo; e como se fundam na natureza da experiência, permanece uma questão última, de cunho ontológico, que eles não podem evitar — para Kant, a das coisas em si; para a tese da ação corporificada, a linguagem explicativa básica do comportamento humano.

Quando perguntamos como esses argumentos provam aquilo que provam, vemos outra combinação paradoxal: eles articulam uma apreensão do sentido de nossa atividade que não podemos deixar de ter, e suas formulações aspiram a ser evidentes por si mesmas. Não obstante, eles têm de articular aquilo que encontramos mais dificuldades para formular, estando por isso sujeitos a um debate interminável. Um argumento transcendental válido é indubitável; contudo, é difícil saber quando se tem um, ao menos um que tenha uma conclusão interessante. Mas isso parece aplicar-se à maioria dos argumentos filosóficos.

EXPLICAÇÃO E RAZÃO PRÁTICA

NOSSAS CONCEPÇÕES modernas de razão prática são moldadas — e eu poderia dizer distorcidas — pelo peso do ceticismo moral. Mesmo concepções que pretendem não fornecer nenhuma base ao ceticismo muitas vezes tomaram forma a fim de melhor resistir-lhe, ou de lhe fazer o mínimo de concessões. Nisso a razão prática se alinha com uma característica pervasiva da moderna cultura intelectual, que podemos nomear como a primazia do epistemológico: a tendência de pensar a questão do que algo *é* em termos da questão de como ele *é conhecido*. É evidente o lugar daquilo que denomino ceticismo em nossa cultura. Não me refiro apenas à descrença na moralidade ou numa refutação global às suas alegações — se bem que a seriedade com a qual é visto um pensador como Nietzsche mostre que essa não é uma posição marginal. Penso também na crença disseminada segundo a qual não se podem discutir posições morais; as diferenças morais não podem ser arbitradas pela razão; quando se trata de valores morais, todos temos em última análise simplesmente de nos decidir por aqueles que nos pareçam melhores. É esse o clima que Alasdair MacIntyre chama (talvez com rigor excessivo) de "emotivista"¹, e que ao menos podia ser considerado em algum sentido "subjetivista". Pergunte a qualquer universitário de uma classe de introdução à filosofia, e a maioria afirmará que adere a alguma modalidade de subjetivismo. Isso pode não corresponder a convicções sentidas profundamente. Mas parece de fato refletir qual é ao ver desses alunos a opção intelectualmente respeitável. O que está na base desse clima? Alguns pressupostos metafísicos bem profundos, quando se consegue chegar a eles. Todavia com certeza, no nível

1. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, 1981, cap. 2.

imediatamente, ele é promovido pela experiência concreta da diversidade moral. Diante de uma questão como, por exemplo, o aborto, não parece possível que algum dos lados venha a convencer o outro. Os protagonistas de ambos os lados tendem a pensar que sua posição está fundada em algo auto-evidente. Para alguns, simplesmente parece claro que o feto não é uma pessoa, e que é absurdo arruinar a vida de alguém que inegavelmente tem essa condição, a fim de preservá-lo. Para outros, é absolutamente claro que o feto não apenas é vida mas vida humana, por isso lhe extirpar essa vida só é certo se o assassinato o for. Nenhum dos lados pode ser demovido de crer em suas intuições iniciais, e uma vez que se aceite um deles, as injunções morais correspondentes parecem ser consequência.

Se a aparente impotência da razão nos diz algo sobre seus limites reais, surge um pensamento preocupante: e se surgissem pessoas que simplesmente não conseguem partilhar de nossas mais básicas e cruciais intuições morais? Suponha que algumas pessoas julgassem que seres inocentes podem ser mortos a fim de produzir alguma vantagem para outros seres, ou para tornar o mundo mais agradável esteticamente ou coisa parecida? E não é parte de nossa experiência concreta a existência de pessoas situadas bem além do cerne de nossa moralidade, os nazistas, por exemplo? A razão é tão impotente diante dessas pessoas como parece ser para arbitrar a disputa acerca do aborto? Haverá uma maneira de mostrar-lhes que estão erradas? É esse o ponto a partir do qual nosso modelo implícito de razão prática começa a desempenhar um importante papel. Se "mostrar-lhes" significa apresentar fatos ou princípios que não lhes deixe remédio a não ser aceitar e que são suficientes para refutar sua posição, seremos de fato capazes de fazê-lo. Mas poder-se-ia dizer que esta é uma concepção totalmente errônea da razão prática. Diante de um oponente que está convencido *clara e firmemente* de sua posição, só se pode na verdade esperar deslocá-lo racionalmente por meio de uma argumentação que atinja os fundamentos dessa posição, desenterrando as premissas básicas com respeito às quais discordamos e mostrando-lhes ali que está errado. Mas será esse de fato nosso dilema? Vemo-nos realmente em oposição a pessoas que rejeitam com lucidez inegável o próprio princípio da inviolabilidade da vida humana?

Isso na verdade não parece ocorrer. Posições intelectuais enunciadas a fim de justificar comportamentos como o dos nazistas — na medida em que quaisquer de suas insanidades justifiquem uma ação com esse fim — nunca atacam de frente a proibição do assassinato de seres da mesma espécie. Elas sempre lançam mão de justificativas especiais: por exemplo, que seus alvos não eram propriamente da mesma espécie ou de que cometeram crimes verdadeiramente terríveis que pedem retaliação ou que eles representam um perigo mortal para os outros. Esse tipo de argumento costuma ser tão absurdo e irracional que se aproxima mais da loucura do que da razão. E, naturalmente, diante de pessoas

48

que se entregam a semelhantes delírios, a razão é de fato uma defesa ineficaz. Mas isso não quer dizer que a razão não tenha condições de mostrar que essas pessoas estão erradas. Muito pelo contrário. O fato de essas terríveis negações da moralidade civilizada dependerem tanto de argumentos especiais, mais especificamente de um tipo particularmente insano ou irracional, sugere haver limites além dos quais as contestações *racionais* da moralidade têm grandes dificuldades de avançar.

Isso poderia indicar um dilema, bem como uma tarefa, bem diferente para a razão prática. Ele seria definido pelo fato de haver limites àquilo que as pessoas podem adotar clara e firmemente; desse modo, por exemplo, a fim de adotar o assassinato e a desordem em larga escala, as pessoas têm de convencer-se a si mesmas a aceitar argumentos especiais do tipo acima mencionado, que pretende compatibilizar suas políticas com alguma versão reconhecível da proibição do assassinato. Mas esses argumentos são vulneráveis à razão e, na verdade, mal se sustentam à luz fria do pensamento claro.

A tarefa do raciocínio não visa, pois, desautorizar alguma premissa primeira à qual nos opomos radicalmente (digamos, a de que matar pessoas não é um problema), mas mostrar que essa política é injustificável com base nas premissas aceitas por ambos os lados, e que eles têm obrigatoriamente de aceitar. Nesse caso, a tarefa do pensar é expor as justificativas especiais. A partir desse modelo — para dele dar, de todo modo, uma primeira aproximação —, a

argumentação prática começa com base no fato de meu oponente já partilhar de ao menos algumas das disposições fundamentais relativas ao bom e ao certo que me orientam. O erro vem da confusão, da obs-curidade ou da recusa a ver de frente algumas das coisas que não podemos em sã consciência repudiar; e o pensar visa mostrar esse erro. Modificar a visão moral de alguém por meio da razão é sempre, ao mesmo tempo, aumentar a clareza e o entendimento que essa pessoa tem de si mesma.

Eis dois modelos deveras distintos de razão prática: chamemo-los de apodítico e *ad hominem*, respectivamente. Creio que John Stuart Mill usava uma distinção dessa natureza, e optando pela segunda, em suas famosas (e talvez notórias) observações em *O Utilitarismo*. "As questões acerca dos fins últimos não são suscetíveis de prova direta", declara ele, embora "se possam apresentar considerações capazes de fazer que o intelecto dê ou retire seu assentimento à doutrina (da utilidade); e isso equívale a uma prova"². Isso pode parecer uma tentativa de achar uma saída para uma contradição, mas a distinção é bem clara e fundamentada. Não se pode levar as pessoas, por meio de argumentos, a aceitar um fim último, seja ele a utilidade ou qualquer outra coisa, se estas na realidade o rejeitam. Mas na verdade toda a questão dos utilitaristas reside

2. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Hackett ed., Indianápolis, 1979, pp. 4-5, bem como p. 34 [ed. port: *O Utilitarismo*, Lisboa, Atlântica, s.d.].

no fato de que as pessoas *não* os rejeitam, de que todas agem a partir dele, se bem que de uma maneira confusa e prejudicial a si mesmas. E é por isso que pode haver considerações "capazes de fazer que o intelecto..." E, com efeito, Mill nos mostra o que julga ser essas considerações no capítulo 4, em que alega que o verdadeiro objeto de desejo das pessoas é a felicidade. Ele recorre àquilo que o oponente já busca, uma visão clara daquilo que tem de ser resgatado das confusões do intuicionismo.

Pode-se no entanto pensar que essa invocação de Mill é suficiente para desacreditar de modo irremediável o modelo *ad hominem*. Não é exatamente aí que Mill comete a notória "falácia naturalista", argumentando a partir do fato de os homens desejarem a felicidade por ser esta desejável, a partir de uma analogia flagrantemente falsa com a inferência baseada no fato de que os homens vem um objeto em razão da visibilidade³ deste. Ecoam desdenhosas vaias nas classes de filosofia desde G. E. Moore, enquanto os novatos afiam os dentes nesse exemplo de erro lógico primitivo que faz a delícia dos manuais.

Não há dúvida de que esse argumento não é convincente na forma como se apresenta. Mas o erro não é tão simples quanto alegou G. E. Moore. A questão central que a objeção mooriana indica é a natureza especial dos objetos morais. Trata-se do fenômeno que tentei descrever com a expressão "avaliação forte"⁴. As coisas que se tornam alvos morais nossos não o fazem somente em virtude do fato de estarmos comprometidos *defacto* com elas. Essas coisas têm de ter um status mais forte de modo que a vejamos como exigindo, requerendo ou pedindo esse compromisso. Embora alguns alvos deixem de nos apelar se deixarmos de desejá-los, como ocorre com meu desejo de tomar um sorvete de morango depois do almoço, um alvo objeto de avaliação forte tem tal natureza que, se cessássemos de desejá-lo, *nós* seríamos considerados insensíveis, rudes ou moralmente perversos.

Eis a raiz de nossa insatisfação com os argumentos de Mill nesse caso. Sentimos que mostrar que sempre desejamos alguma coisa, e mesmo que não podemos evitá-lo, nada faz por si mesmo para mostrar que *temos de* desejar, que desejar é um alvo moral. Suponha que eu fosse um fumante inveterado. Isso provaria que devo fumar? Claro que não. Entendemos fumar, desde o princípio, como um fim fracamente avaliado. Temos de distinguir entre mostrar que não podemos deixar de desejar um dado fim e mostrar que todas as nossas avaliações fortes o pressupõem, ou o envolvem, uma vez que superemos a confusão a respeito dele. No segundo caso, teríamos demonstrado não poder ser lúcidos com respeito a nós mesmos sem reconhecer que valorizamos esse fim. É esse o sentido em que esse fim é incontornável, e não à maneira de

3. Id., *ibid.*, p. 34.

4. Ver meu artigo "What Is Human Agency?", in *Human Agency and Language*, Cambridge, Inglaterra, 1985.

50

algum vício *defacto*. Enquanto os vícios são justamente declarados irrelevantes para o argumento moral, exceto talvez em termos negativos, a prova do compromisso incontornável constitui a própria essência da segunda modalidade, *ad hominem*, de raciocínio prático, tendo caráter central para todo o empreendimento da elucidação moral.

Mill está inequivocamente no domínio de uma intuição como essa ao apresentar seu argumento em *Militarismo*. Uma das coisas que ele tenta mostrar é que os compromissos de todas as outras pessoas coalescem nesse. Mas o argumento cai por terra devido a uma fraqueza crucial da própria doutrina da utilidade, que se baseia na tentativa obscura e auto-solapante de descartar toda a distinção entre avaliação forte e avaliação fraca. A incoerência da defesa que faz Mill dos prazeres "superiores" fundado na mera preferência *defacto* pelos "únicos juizes competentes"⁵, é também testemunha das contradições a que essa teoria confusa de fundamentos confusos dá origem.

Mas isso aponta para uma das mais importante raízes do ceticismo moderno. Podemos ver já aí que as pessoas tenderão a se desesperar diante da razão prática na medida em que identificarem seu modo de argumentação como apodítico. Isso lhe impõe claramente uma tarefa impossível. Mas esse modelo será aceito na medida em que a alternativa, o modelo *ad hominem*, parece irrelevante ou inadequado. E este último está sem dúvida fadado a sê-lo enquanto a distinção entre avaliação fraca e avaliação forte permanecer obscura ou for perdida de vista. A confusão só pode gerar maus argumentos à *Ia* Bentham ou Mill, argumentos que, uma vez denunciados,

lançam no descrédito todo o empreendimento.

Não obstante, o utilitarismo não vem do nada. Toda a inclinação naturalista da cultura intelectual moderna tende a desacreditar a idéia da avaliação forte. O modelo de toda explicação e entendimento é a ciência natural advinda da revolução do século XVII. Mas este nos oferece um universo neutro em que não há lugar para o valor intrínseco nem para alvos que apelem a nós. O utilitarismo foi em parte motivado pela aspiração de construir uma ética compatível com a visão científica. Mas na medida em que tem influência sobre a imaginação moderna, mesmo fora das fileiras utilitaristas, essa perspectiva milita em favor da aceitação do modelo apodítico e, portanto, de uma aquiescência quase desesperada ao subjetivismo.

O vínculo entre naturalismo e subjetivismo é ainda mais claro de outro ângulo. A revolução científica do século XVII destruiu a concepção platônico-aristotélica do universo como instanciação das Formas, que definia o padrão a ser aplicado ao julgamento das coisas. A única alternativa plausível de conceber esses padrões no pensamento naturalista era como projeções dos sujeitos. Esses padrões não faziam parte da tessitura das coisas, refletindo em vez disso

5. Mill, *Utilitarianism*, pp. 8-11.

a maneira como os sujeitos reagem às coisas, as atitudes pró-ou-contra que estes adotam. Ora, talvez seja um fato que as atitudes das pessoas tendem a coincidir — um fato auspicioso, se for verdadeiro; mas nada faz para mostrar que esse ponto de coincidência seja mais correto do que qualquer outro ponto possível⁶.

A oposição a essa redução naturalista veio de uma atitude filosófica que podemos chamar num sentido amplo "fenomenológica". Designo pelo termo a concentração em nossas práticas reais de deliberação moral, discussão e entendimento. Trata-se de tentar mostrar, de uma ou de outra maneira, que os vocábulos de que precisamos para explicar o pensamento, a ação e o sentimento humanos, ou para deliberar acerca do que fazer, se apoiam incontornavelmente na avaliação forte. Ou, dito negativamente, que a tentativa de estabelecer uma linguagem de descrição neutra que, combinada a compromissos ou a atitudes pró/contra, recapture nossas explicações, análises e deliberações concretas e as dote de sentido, leva ao fracasso e sempre o fará. Parece-me que a formulação desse problema foi apresentada convincentemente em inúmeros lugares⁷.

Claro está que esse tipo de argumento é não só a justificação do próprio fundamento da modalidade de raciocínio *ad hominem*, como um exemplo dessa mesma modalidade. Ele tenta nos mostrar que, em são consciência, não podemos nos entender a nós mesmos, nem a outrem, não podemos dar sentido a nossa vida ou determinar o que fazer, sem aceitar uma ontologia mais rica do que a aceita pelo naturalismo, sem pensar em termos de avaliação forte. Poder-se-ia julgar isso uma petição de princípio, estabelecer a validade de uma modalidade de argumentação por meio do uso dessa modalidade. Mas o pressuposto dessa objeção tem de ser contestado: o que na verdade deveria ser o trunfo da ontologia implícita em nossas melhores tentativas de compreender/explicar-nos a nós mesmos? Deve-se permitir que seja epistemologia derivada da ciência natural, de modo que seu viés metafísico em favor de um universo neutro se sobreponha às nossas mais lúcidas autocompreensões em termos avaliativos fortes? Mas não seria isso fazer uma crucial petição de princípios — para a questão de se e até que ponto a vida humana deve ser explicada em termos modelados pela ciência natural? E que melhor forma de dar uma resposta a essa questão do que ver o que as explicações de fato esclarecem?

ESPERO TER DITO ACIMA O SUFICIENTE para mostrar que uma das mais potentes raízes do ceticismo e do subjetivismo modernos no tocante à ética é o espírito naturalista do pensamento moderno. Isso tende a tornar de antemão indigna

6. Ver J. L. Mackie, *Ethics*, Harmondsworth, 1977, para um excelente exemplo das conseqüências do pensamento descomprometidamente naturalista.

7. Ver John McDowell, "Virtue and Reason", *The Monist*, n. 62, 1979, pp. 331-350; ver também MacIntyre, *After Virtue*, op. cit. Bernard Williams apresenta a questão bastante persuasivamente em seu livro *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, 1985, cap. 8. Ver ainda meu "Neutrality in Political Science", *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Inglaterra, 1985.

de crédito a modalidade *ad hominem* de argumentação, que na realidade pode acalantar a esperança de resolver certas questões morais mediante o uso da razão, deixando no campo apenas o modelo apodítico, que instaura com efeito um padrão impossível. Numa situação humana incontornavelmente caracterizada em termos avaliativos fortes, podemos ver de que maneira argumentos voltados para o auto-esclarecimento poderiam em princípio, ao menos, conseguir um acordo. Num universo neutro, o acordo que há entre atitudes parece um mero fato bruto, irrelevante para a moral, afigurando-se os desacordos profundamente infensos à arbitragem, transponíveis somente pela propaganda, pela força ou pela manipulação emocional. Mas essa análise evoca outra fonte do ceticismo moderno, constituída pelas atrações independentes do próprio modelo apodítico. Eis o ponto em que podemos avaliar de fato a tremenda influência da epistemologia sobre a cultura moderna.

Esse modelo emerge *pari passu* com a ascensão da ciência física moderna e em resposta a ela. Tal como a vemos surgir em Descartes e mais tarde em Locke, trata-se de um modelo fundacionalista. Nossas reivindicações de conhecimento devem ser verificadas, avaliadas, tão plena e responsabilmente quanto o possam, para o que temos de decompô-las e identificar-lhes o fundamento último, processo que difere da cadeia de inferências que se constróem a partir desse fundamento até alcançar nossas crenças irrefletidas originais. Pode-se identificar com facilidade esse modelo fundacionalista com a própria razão. Tende-se a entender a razão

moderna não mais substantiva, mas procedimentalmente, podendo-se descrever com facilidade os procedimentos do fundacionismo como centrais a ela. Contudo, da perspectiva fundacionista, só a modalidade apodítica de raciocínio é de fato satisfatória; o apelo a um compromisso fundamental partilhado parece apenas um recurso a preconceitos comuns. A própria noção iluminista de preconceito envolve esse juízo negativo.

Isso faz aflorar outro aspecto. O raciocínio fundacionista pretende nos libertar de nossa perspectiva paroquial. No contexto da ciência natural do século XVII, isso envolvia um nosso desapego particular da perspectiva peculiarmente humana das coisas. A condenação de qualidades secundárias é o mais flagrante exemplo dessa passagem a uma descrição da realidade em termos não mais antropocêntricos, mas "absolutos"⁸.

Todavia, se o modelo canônico de raciocínio envolve o grau máximo de libertação de nós mesmos de nossas atitudes, a modalidade *ad hominem* não pode deixar de parecer inferior, visto que, por definição, começa por aquilo com que o interlocutor já está comprometido. E entra em cena aqui uma consideração de particular importância. Começar do ponto em que o interlocu-

8. Tomo o termo da interessante discussão de Bernard Williams em *Descartes*, Harmondsworth, 1978, pp. 66-67. Ver também Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nova York, 1986. Discuto a questão em meu artigo "Self-Interpreting Animals", in *Human Agency and Language*.

tor está não só parece uma modalidade inferior de raciocínio em geral como pode ser apresentado como uma modalidade peculiarmente má e, com efeito, viciosa de razão prática. A despeito de tantos cujo instinto diz que as verdadeiras exigências da modalidade exigem uma mudança radical na maneira como são as coisas, e do modo como as pessoas foram treinadas para reagir a elas, começar do ponto de vista do interlocutor parece uma fórmula do conservadorismo, que enrijece desde o início toda crítica radical e despreza todas as questões éticas realmente importantes.

Esse sempre foi um dos mais fortes atrativos do utilitarismo, e uma das maiores fontes de autocongratulação dos partidários da utilidade. Sua teoria não só lhes parece a única compatível com a ciência e a razão como se afigurava a única capaz de permitir uma reforma. Mill contesta concepções baseadas na mera "intuição" porque, a seu ver, elas por assim dizer congelam para sempre nossos recursos axiomáticos, impossibilitando sua revisão a partir do progresso da humanidade e do incremento de nossas luzes. "Os corolários do princípio da utilidade... admitem uma melhoria indefinida e, num estado progressivo da mente humana, sua melhoria se acha em constante acontecer."⁹

Eis uma fonte do ceticismo e do subjetivismo modernos tão poderosa quanto o naturalismo, fonte que tende a operar em estreita conjunção com ele: a crença de uma moralidade crítica descarta por sua própria natureza a modalidade *ad hominem* de razão prática. O naturalismo e a atitude crítica tendem, juntos, a nos obrigar a reconhecer o modelo apodítico como exclusivo. As evidentes limitações graves de que este padece diante do desacordo ético impele então a uma aceitação semidesesperada e semicomplacente de um subjetivismo ético equívoco.

Essa identificação das exigências da moralidade crítica com um entendimento procedimental da razão e com o modelo apodítico é profundamente errônea. Mas, errônea ou não, tem tido grande influência em nossa cultura intelectual. Podemos percebê-lo vendo como as pessoas discutem irrefletida-mente em termos desse modelo.

Discutamos a questão da arbitragem de disputas morais com alunos, de graduação ou de pós, e bem no começo alguém perguntará por "critérios". Designa-se com esse termo um conjunto de considerações tal que, para duas posições X e Y rivais explicitamente definidas, (a) pessoas que, de modo claro e coerente, esposam tanto X como Y, tenham de reconhecê-las e (b) sejam suficientes para mostrar que X é certa e Y errada ou vice-versa. Emprega-se então contra quem tem uma concepção forte de razão prática, o argumento de que, para toda disputa moral importante, nenhuma consideração exhibe tanto (a) como (b). Se a dissensão for profunda o bastante, coisas que exibem (b) têm de fracassar quanto a (a) e vice-versa.

9. Mill, *Utilitarianism*, p. 24.

54

O problema está no pressuposto completamente irrefletido de que "critérios" nesse sentido são aquilo de que a discussão precisa. Veremos, ao examiná-lo de modo mais profundo, que esse pressuposto, tal como costumeiramente entendido no contexto do fundacionalismo, equivale a deixar de fora as formas mais relevantes e frutuosas da modalidade *ad hominem*.

Mas toda essa suposição de que a arbitragem racional de diferenças precisa de "critérios" tornou-se muito problemática — e não só no âmbito da razão prática. É ela uma fonte notória de perplexidades e de refutação cética também na história da ciência. Alguma suposição subjacente desse gênero levou algumas pessoas a chegar a conclusões céticas a respeito da brilhante obra de Thomas Kuhn (conclusões pelas quais o próprio Kuhn por vezes se deixou atrair, sem jamais sucumbir a elas). Porque Kuhn argumentou persuasivamente em favor da "incomensurabilidade" de diferentes perspectivas científicas que sucederam umas às outras na história. Isto é, os conceitos dessas perspectivas não são intertraduzíveis e — o que é ainda mais inquietante — elas diferem no tocante aos elementos e considerações que lhes proporcionam sua verificação de verdade. São diversas as considerações que cada uma delas reconhece como dotadas de (b). Não há critérios. Eis por que a radical inferência de Feyerabend afigurou-se altamente plausível: "vale tudo".

Contudo, como também o alegou MacIntyre¹⁰, está claro que o que precisa de revisão é nossa metateoria do raciocínio científico, em vez de, digamos, nossa convicção firmemente estabelecida de que Galileu galgou um importante degrau com relação à física aristotélica. A

aceitação cega de um modelo fundacionalista, apodítico, de raciocínio é talvez tão dramático nesse caso quanto na ética. Recordar as inadequações do modelo pode contribuir tanto para enfraquecer o domínio deste sobre nós em geral como para nos permitir ver de forma mais exata o que há de verdadeiramente peculiar na razão prática.

Afirma MacIntyre, de modo deveras convincente, que a superioridade de uma concepção científica sobre outra pode ser demonstrada racionalmente, mesmo na ausência daquilo que costuma ser entendido como critérios. É comum julgar que estes últimos proporcionam um padrão exteriormente definido com relação ao qual devemos avaliar independentemente cada teoria. Mas o que pode ser decisivo é podermos mostrar que a *passagem* de uma teoria para a outra representa um ganho em termos de compreensão¹¹. Ou seja, podemos fazer um relato narrativo convincente da passagem da primeira para a segunda como um avanço do conhecimento, um passo a partir de uma compreensão do fenômeno em questão menos boa para uma melhor. Isso estabelece entre elas

10. MacIntyre, "Epistemological Crisis, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", *The Monist*, n.60, 1977, pp. 453-472.

11. Há uma noção paralela das possibilidades assimétricas de transição de uma posição para outra, dessa vez aplicada à razão prática, em Ernst Tugendhat, "Erfahrungsweg", in *Selbthewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1979, p. 275.

uma relação assimétrica: não seria possível construir uma narrativa similarmente plausível de uma possível transição da segunda para a primeira. Ou, para dizê-lo em termos de uma transição histórica real, não é concebível retratar essa passagem como uma *perda* em termos de compreensão.

O que desejo extrair da noção segundo a qual por vezes podemos arbitrar entre posições ao retratar *transições* como ganhos ou perdas, mesmo quando entendemos normalmente que não é possível uma decisão por meio de critérios — *qua* padrões exteriormente definidos. Esboçarei três formas de argumento em ordem crescente de afastamento radical da modalidade canônica, de cunho fundacionalista.

1. A primeira decorre fato de estarmos voltados para as transições, do fato de a questão aqui ser de juízo comparativo. De acordo com os pressupostos-padrão, irrefletidos, do fundacionalismo, os juízos comparativos são em geral secundários diante dos absolutos. Comparam-se as posições X e Y com os fatos e se mostra ser uma superior à outra porque essa posição prediz ou explica certos fatos que a outra não prediz nem explica. Aqui, assumem o papel dos critérios fatos, observações, protocolos ou talvez padrões a ser aplicados à explicação dos fatos — como a elegância, a simplicidade. Tal como num jogo de futebol, o veredicto comparativo, a equipe X ganhou, funda-se em duas avaliações absolutas: a equipe X fez 3 e a equipe Y, 2 gols. A mais popular teoria do raciocínio científico com essa estrutura tradicional, a de Karl Popper, assemelha-se de fato a uma partida eliminatória de um campeonato. Cada teoria joga com os fatos até ser derrotada, sendo então relegada.

Todavia, como o mostra MacIntyre, o raciocínio comparativo pode empregar outros recursos. O que pode nos convencer de uma que dada transição de X para Y é um ganho é não só ou não tanto o modo como X e Y lidam com os fatos, mas a maneira como lidam uma com a outra. Talvez, do ponto de vista de Y, não apenas os fenômenos objeto da disputa mas também a história de X e de seu padrão particular de anomalias, dificuldades, reformulações e rupturas podem ser grandemente esclarecidos. Ao adotar Y, entendemos melhor não somente o mundo como nossa história da tentativa de explicar o mundo, parte da qual foi concretizada em termos de X.

O exemplo marcante, a que alude MacIntyre, é a passagem, na Renascença, de teorias sub-aristotélicas para teorias galileanas do movimento. A concepção aristotélica do movimento, que apresenta o princípio do movimento sem um motor, passou por tremendas dificuldades para explicar o movimento "violento", como é o do projétil depois que deixa a mão ou a boca do canhão. Filósofos de Pádua e de outros lugares procuraram em vão fatores que pudessem desempenhar o papel contínuo de motores no impulso do projétil para a frente. O que hoje consideramos a solução só surgiu quando teorias baseadas na inércia alteraram todo o pressuposto do que precisa ser explicado: o movimento retilíneo contínuo (ou, para Galileu, circular) não é um *explanandum*.

56

O que nos convence ainda mais do acerto de Galileu pode ser talvez posto em termos de um "escore" maior das teorias inerciais diante das aristotélicas no tratamento do fenômeno do movimento. Depois de todo esse tempo, os êxitos galileanos são demasiado evidentes. Mas o que era e ainda é um fator importante — e que obviamente assumiu maior dimensão na época — é a capacidade que têm as teorias inerciais de explicar todo o padrão das dificuldades que acozaram as aristotélicas. A superioridade é registrada aqui não somente em termos de seus respectivos escores em jogar com os "fatos" como também da capacidade de cada uma de tornar-se inteligível a si mesma e de tornar inteligível a outra na explicação desses fatos. Emerge de suas histórias acerca uma da outra mais do que se evidenciava na mera comparação de seus vários desempenhos. Isso mostra haver entre elas uma relação assimétrica: pode-se passar de Aristóteles a Galileu percebendo-se um ganho em entendimento, mas não o percurso contrário.

2. Não se trata ainda de um afastamento radical do modelo fundacional. Na verdade, critérios decisivos não são derivados do domínio dos fatos nem de princípios universalmente aceitos de explicação. Mas as considerações cruciais estão ao dispor de ambos os lados. Assim, os pré-galileanos não desconheciam o fato de o movimento violento constituir para eles um problema.

Em linguagem kuhniana, tratava-se para eles de uma "anomalia", como o testificam sua perplexidade intelectual e os expedientes desesperados a que recorreram. Os argumentos decisivos são transicionais, referindo-se àquilo que cada teoria tem a dizer acerca da outra e da passagem da rival a ela mesma, o que leva além da maneira tradicional de conceber a validação, tanto positivista como popperiana. Entretanto, no sentido estrito da definição acima, ainda há critérios aqui, visto que as considerações decisivas são de tal natureza que ambos os lados podem reconhecer sua validade.

Mas, pode-se alegar, se examinarmos a revolução do século XVII de uma perspectiva mais ampla, isso já não se verifica. Logo, se nos afastamos e compararmos os modelos dominantes de ciência anteriores e posteriores à ruptura, podemos ver que se faziam exigências diferentes à explicação. A noção de ciência da natureza, tal como nos chegou de Platão e, em especial, de Aristóteles, tornou central a explicação em termos de Formas [*eiãe* ou espécies), postulando ainda uma ordem das formas cuja estrutura podia ser compreendida teleologicamente, em termos de alguma noção do bem ou do que deve ser. Princípios como o de plenitude, que Lovejoy identifica e acompanha, fazem sentido no âmbito dessa compreensão: podemos saber de antemão, por assim dizer, que o universo se ordena de modo a alcançar o máximo de riqueza¹². Do mesmo modo, são possíveis explicações em termos de correspondências, já que

12. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts, 1936; Harper/ Torchbook, 1960.

se segue da concepção básica que a mesma constelação de idéias se manifesta em todos os domínios.

Ora, se a ciência consiste numa apreensão da ordem desse tipo, a atividade de explicar por que as coisas são como são (aquilo que concebemos como ciência) está intrinsecamente ligada à atividade de determinar o que é o bem e, de maneira particular, como os seres humanos devem viver mediante sua conformidade com essa ordem. A noção de que a explicação pode diferir da razão prática, de que o esforço de apreensão daquilo que é o mundo pode ser feito independentemente da determinação da posição que nele devemos ocupar, de que o alvo de compreensão do cosmos pode ser desvinculado de nossa sintonia com ele — eis o que não faz sentido na compreensão pré-moderna.

Todavia, é notório que a revolução do século XVII produziu precisamente um desligamento desse gênero. A virada para o mecanicismo oferece a visão de um universo neutro; no interior deste, relações de causa e efeito podem ser exploradas para servir a mais de um propósito. Galileu e seus sucessores, poderíamos dizer, voltam-se para um paradigma de explicação totalmente distinto. Se a explicação científica sempre pode ser entendida *grosso modo* como aquilo que torna compreensível o enigmático ao mostrar que o fenômeno a ser explicado advém de mecanismos ou modos de operação que entendemos, o século XVII presencia uma massiva mudança no gênero de entendimento que serve de ponto de referência básico.

Há por certo uma maneira disponível de compreensão humana em que se fundou a tradição platônico-aristotélica. Somos todos capazes de entender as coisas em termos de seu lugar numa ordem significativa. Trata-se dos termos mediante os quais explicamos o comportamento de início incompreensível dos outros ou práticas sociais que se afiguram no princípio estranhas, ou então algum detalhe inicialmente estranho de uma nova obra de arte — ou coisa parecida. Num sentido totalmente diverso de "compreensão", compreendemos um ambiente no qual podemos nos movimentar, fazer coisas, realizar nossos propósitos. Trata-se da espécie de compreensão que o mecânico tem — e eu infelizmente não tenho — do ambiente debaixo do capô do carro. Uma das maneiras de descrever a revolução científica é dizer que um desses paradigmas de compreensão vem a ocupar o lugar do outro como ponto de referência básico para a explicação científica da natureza¹³. Isso tem, no entanto, como consequência inevitável a separação entre a explicação e a razão prática acima mencionada. Só o primeiro tipo de compreensão se presta ao casamento entre as duas.

Mas uma vez que a descrevamos assim, a revolução científica pode afigurar-se como não tendo tido uma motivação totalmente racional. Claro que todos

13. Tomo o termo da análise de Max Scheler em seus ensaios "Soziologie des Wissens" e "Erkenntnis und Arbeit", *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Berna, 1963.

aceitam hoje que Galileu está certo. Mas podemos *justificar* essa preferência por meio da razão? Mostrou-se que a perspectiva anterior era inferior ou seus protagonistas simplesmente desapareceram? Se se pedir hoje a uma pessoa comum que diga em poucas palavras por que a ciência moderna é superior à pré-moderna, essa pessoa provavelmente assinalará o extraordinário ganho tecnológico que a ciência galileana alçou. Mas é nesse ponto que o cético pode entrar em cena. O ganho tecnológico, ou a capacidade de prever e manipular coisas, é por certo um importante critério de sucesso científico do paradigma pós-galileano de compreensão. Se compreender for saber como se fazem coisas, o sucesso tecnológico é sem dúvida um seguro indicador de progresso do conhecimento. Mas como se pretende que isso convença um pré-galileano? Porque, com efeito, este opera num paradigma de compreensão distinto, paradigma para o qual a capacidade de manipulação é irrelevante, e que mostra sua validade em termos de outra capacidade, a de descobrir nosso lugar adequado no cosmos e em encontrar a conformidade com esse cosmos. E, poder-se-ia alegar, a civilização tecnológica moderna fracassa espetacularmente *nisso*, como nunca se cansam de nos lembrar os críticos ecológicos e os partidos verdes.

Deve então o argumento ser considerado, a partir de um juízo à fria luz da razão, um impasse entre as duas explicações? Aqui se fazem sentir os subprodutos céticos da obra de Kuhn. Superado o anacronismo, e passando-se a apreciar quão diferentes eram as teorias anteriores, qual a magnitude das rupturas na história do conhecimento — o que constitui uma das grandes

contribuições da obra de Kuhn — pode parecer que nenhuma justificação *racional* das transições é possível. Porque são divergentes as considerações de cada lado. Cada teoria traz consigo seus critérios embutidos de sucesso — visão moral e conformidade num caso, poder manipulador no outro —, sendo por conseguinte invulnerável ao ataque uma da outra. No final, parece que ficamos do lado do poder manipulador, mas isso se devea alguma consideração extra-epistêmica, e não por se ter demonstrado que essa modalidade de ciência é superior à outra como *conhecimento*. Presume-se que gostamos mais desse benefício. Em termos de minha discussão anterior, faltam-nos aqui critérios; não há considerações decisivas que *ambos* os lados devem aceitar.

Algumas pessoas são impelidas por sua posição epistemológica a aceitar um relato desse tipo¹⁴. Mas isso me parece absurdo. Mais uma vez, só pode parecer plausível porque não consegue conceber a transição entre as duas visões. Vê cada qual avaliando o desempenho de uma teoria diante de uma realidade por meio dos próprios cânones daquela. Não vai ao ponto de exigir que cada uma das teorias forneça um relato da existência da outra; isto é, que

14. Isso parece estar implícito na concepção de Mary Hesse: ver seu "Theory and Value in Social Sciences", in C. Hookway e P. Pettit, eds., *Action and Interpretation*, Cambridge, Inglaterra, 1979. Ela fala da predição e do controle como critérios "pragmáticos" do sucesso científico, p. 2.

não só explique o mundo como também o modo como a maneira rival (e presumivelmente errônea) de explicar o mundo pôde surgir.

Feita essa exigência, podemos apreciar a fraqueza da ciência pré-galileana. Há uma forma de compreensão que consiste em saber como se fazem coisas, e isso tem reconhecimento universal. Ao tornar outra modalidade o paradigma pré-galileano de explicação científica apoiou-se num conjunto de pressupostos que implicava que essa compreensão manipulatória nunca ocuparia lugar de destaque na vida humana. Ele sempre permitia uma forma inferior de investigação, o domínio dos "empíricos", que se empenham em descobrir como gerar determinados efeitos. Mas a própria natureza da personificação material das Formas, variável, incompleta, nunca integral, garantia a impossibilidade de se fazerem descobertas fundamentais aqui, nem com certeza um corpo exato e universal de descobertas. Assim, a própria existência de tal conjunto de verdades, e o conseqüente sucesso manipulador espetacular, representa um desafio crítico para a ciência pré-moderna. De fato, é difícil ver como ela enfrentaria esse desafio. A partir de seus pressupostos básicos, a ciência moderna não deveria ter saído do banco empírico, emergido do estudo sombrio e malcheiroso do alquimista nos institutos de pesquisa de aço e vidro que projetam nossa vida.

O problema não é, pois, algum fracasso explicativo em seus próprios termos, não alguma incômoda e contínua anomalia, que se faz presente na questão menor das teorias do movimento; não é que a ciência pré-galileana não tenha se saído bem o bastante em termos de seus próprios padrões nem de sua carência de condições para sobrepujar os padrões das rivais. Se imaginamos o debate entre as duas teorias travado intemporalmente no Olimpo, antes de qualquer delas ter obtido resultados concretos, então trata-se de fato de um impasse. Mas o que a ciência anterior não podia explicar é o sucesso da posterior *nos próprios termos desta última*. Além de certo ponto, simplesmente não se pode mais pretender que a manipulação e o controle não sejam critérios relevantes de sucesso científico. A ciência pré-galileana pereceu por sua incapacidade de explicar/assimilar o sucesso concreto da ciência pós-galileana, na qual não havia um problema simétrico correspondente. E essa morte teve motivação racional. No Olimpo, as bases seriam insuficientes; contudo, diante da transição de fato ocorrida, é-se forçado em última análise a lê-la como um ganho. Mais uma vez, o que parece um impasse no confronto entre duas teorias independentes e fechadas e os fatos mostra ser conclusivamente arbitrável pela razão quando se considera a transição¹⁵.

Defendi que a noção canônica, de cunho fundacionalista de arbitrar disputas por meio de critérios produz ceticismo em face da razão, desaparecendo

15. Discuto isso de modo um tanto mais extenso em meu texto "Rationality", *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Inglaterra, 1985.

uma vez que se percebe que costumamos discutir acerca de transições. E vimos que esse ceticismo afeta algumas das mais importantes transições da ciência, tanto quanto atinge as disputas em torno da moralidade, e pela mesma razão: a aparente falta de critérios comuns. Ele tende em particular a tornar menos racional do que tem sido de fato a história da ciência. Ora, o segundo caso representa de certo modo um afastamento mais radical do modelo canônico do que o primeiro. Porque a derrota não vem de alguma anomalia auto-reconhecida da teoria vencida. Mesmo assim, havia *algo* que a teoria perdedora tinha de reconhecer fora do escopo de seus padrões originais — o fato de o próprio sucesso da ciência mecanicista trazer um problema. Se perguntarmos por que isso ocorre, seremos levados a reconhecer uma constante humana: uma modalidade de compreensão de dado domínio D, que consiste em nossa capacidade de saber fazer coisas e alcançar nossos propósitos em D. Podemos tomar um termo de Heidegger, e denominar essa compreensão que temos originalmente antes da explicitação ou da descoberta científica "pré-compreensão". Uma das direções de conhecimento crescente que somos capazes de seguir consiste em explicitar essa pré-compreensão, e em ampliar nossa apreensão das conexões que estão na base de nossa capacidade de lidar com o mundo tal como o fazemos. O conhecimento desse tipo tem vínculos intrínsecos com a capacidade de realizar nossos propósitos, que passa por um incremento mediante a aquisição de receitas potenciais para uma prática mais efetiva. Em alguns casos, é virtualmente impossível promover a expansão desse

conhecimento sem tornar disponíveis novas receitas; e uma ampliação de nossas capacidades práticas é por conseguinte um critério confiável de conhecimento crescente.

Em decorrência dessas ligações entre compreensão e capacidade prática, não podemos negar a nenhuma coisa que nos aumente as capacidades o título de ganho em conhecimento em algum sentido. Podemos procurar reduzir sua significação ou julgá-la por natureza limitada, desconexa e lacunar, como o faz Platão. Mas chega o momento em que temos de sentar e observar quando essa coisa consegue ultrapassar os limites que fixamos para ela; e foi esse o aspecto que tornou racional a transição para a ciência galileana.

O elemento mediador é algo profundamente incorporado à natureza humana; todos temos dele uma consciência implícita e temos de reconhecê-lo quando explicitado: trata-se do vínculo entre a compreensão (de certo tipo) e a capacidade prática. Mas não estará a tarefa da razão aqui se tornando análoga à descrição das disputas morais que apresentei acima? A tarefa não é convencer pessoas que seguem sem dúvidas nem confusões um princípio primeiro, que têm de substituir por outro completamente distinto. Assim descrita, trata-se de tarefa impossível. Em lugar disso, estamos sempre tentando mostrar que, dado o que já aceitam, nossos interlocutores não podem deixar de atribuir aos atos ou políticas em disputa a significação que indicamos.

Ora, isso tomou aqui a forma de uma alteração dos princípios primeiros da ciência — os paradigmas de compreensão que estão em sua base e os padrões de sucesso. E podemos ver um caminho racional levando de uns aos outros, mas apenas porque, em virtude daquilo que já aceitam, os pré-galileanos não podem deixar de reconhecer a significação do massivo salto para a frente da ciência galileana. Em nenhum dos casos se trata de conversão radical de uma premissa última para a outra. Isso seria de fato irracional. Mostramos em vez disso que os pré-galileanos não podiam, sem dúvida nem confusão, tomar como irrelevantes para o assunto que as separa as proposições da ciência pós-galileana.

Talvez, então, esses pontos de ruptura últimos que designamos por revoluções científicas partilhem de algumas características lógicas com as disputas morais. Os dois tornam-se irracionais e aparentemente inarbitráveis por um modelo influente porém errôneo de raciocínio fundacionalista. Para entender o que a razão pode fazer em ambos os contextos, temos de julgar o argumento como tendo por objeto as transições. E, como o deixa claro o segundo caso, temos de vê-lo como recorrendo a nosso conhecimento implícito de nossa forma de vida.

Isso traz para o primeiro plano as pré-concepções que confundiram nossa compreensão aqui e promoveram o ceticismo. Para a visão fundacionalista padrão, os protagonistas são sistemas explícitos fechados. Uma vez articuladas suas principais premissas, supõe-se que todas as rotas possíveis de recurso a elas foram definidas. Assim, o modelo pré-galileano, com seus padrões de sucesso fixados, é visto como impermeável aos novos padrões de previsão e controle. Mas as reais posições sustentadas na história não correspondem a esses sistemas dedutivos impenetráveis, e é por esse motivo que são de fato possíveis as transições racionais.

Podemos alegar que também há transições morais suscetíveis de ser defendidas de uma maneira bem análoga como o foi a transição científica acima descrita. Quando lemos as páginas iniciais de *Vigiar e punir*, de Michel Foucault, com seu impressionante relato da tortura e execução de um parricida na metade do século XVIII, ficamos chocados diante da mudança cultural por que passamos a partir da Ilustração. E muito maior do que a de nossos ancestrais a preocupação com a dor e o sofrimento; evitamos infringir sofrimentos gratuitos. Seria difícil imaginar pessoas levando os filhos a um tal espetáculo hoje, ao menos abertamente e sem nenhuma sensação de desconforto e vergonha. O que mudou? Não é que tenhamos adotado um princípio totalmente novo nem que nossos ancestrais tenham considerado o grau de dor irrelevante de modo a não fornecer nenhuma razão para desistir de algum curso de ação que envolva torturar ou ferir. Trata-se antes da subordinação dessa significação negativa da dor a considerações outras, dotadas de maior peso. Se é importante que a punição de certo modo desfaça o mal do crime, restaure o equilíbrio — o que está implícito em toda a noção de levar o criminoso a fazer *amende*

62

honorable —, o próprio horror do parricídio pede uma punição particularmente terrível. Ele requer uma espécie de teatro dos horrores como o meio para permitir a instauração do ato de desfazê-lo. Nesse contexto, a dor assume outra significação; tem de haver muita dor para realizar esse truque. O princípio da minimização da dor é refutado.

É contudo possível ver como a transição poderia ser avaliada racionalmente. Se toda a perspectiva que justifica a derrota do princípio da minimização do sofrimento — que envolve ver o cosmos como uma ordem significativa no qual está incluída a sociedade humana como microcosmo ou espelho — vem a ser descartada, é racional querer acima de tudo reduzir o sofrimento. Claro que nosso julgamento último dependerá de vermos a mudança na cosmologia como racional ou não; e foi esse o tópico central de minha discussão ao tratar da revolução científica. Se estou certo quanto a isso, também aqui a transição pode talvez ser justificada. Não estou alegando, obviamente, que todos os elementos envolvidos nessa importante mudança se reduzem ao declínio da cosmologia anterior. Há outros fundamentos independentes da cultura moderna que nos tornaram mais relutantes em infringir dor. Alguns deles podem apresentar aspectos sinistros, a crer em Foucault. Não disponho de espaço para tratar disso aqui¹⁶. Mas certamente temos de reconhecer o declínio da noção mais antiga da ordem cósmico-social com *uma* consideração que proporciona uma base racional ao humanitarismo moderno. Na teoria científica, essa mudança não só manteria vínculos com esse elemento como seria análoga a ele

em termos de estrutura racional; vemo-nos agora constrangidos pelas mudanças que ocorreram a atribuir, a algo que sempre foi reconhecido, embora ocupasse antes um lugar subalterno (o liame entre compreensão e prática, o bem de reduzir a dor), uma significação mais central.

Todavia, a analogia que tentei estabelecer entre a justificação de algumas revoluções científicas e a de algumas revoluções morais não pode ocultar o fato de que grande número de disputas morais são de arbitragem mais difícil. Até onde nos é permitido recorrer a constantes humanas, é muito mais difícil estabelecê-las nesse caso. E aflora aqui a suspeita de que, em muitos exemplos, essas constantes de nada servem. As diferenças entre algumas culturas pode ser demasiado grande para tornar válida qualquer forma de argumento *ad hominem* entre elas. As disputas desse tipo seriam inarbitráveis.

3. Essa forma de argumentar, que parte das constantes implicitamente aceitas pelo interlocutor, não esgota o repertório da razão prática. Há mais uma forma, que é também um argumento sobre transições, mas que constitui um afastamento ainda maior do modelo canônico. Em ambas as formas acima examinadas, o vencedor recorreu a alguma consideração que o perdedor tinha

16. Ver "Foucault on Freedom and Truth", *ibid.*

de reconhecer — suas próprias anomalias ou alguma constante implícita. À luz dessa consideração, era possível mostrar que a transição de X para Y poderia ser apresentada como um ganho, mas que o contrário não era verdadeiro. Logo, ainda há aqui em ação algo que se assemelha a um critério.

Mas podemos imaginar uma forma de argumento em que não se invoca tal consideração. Não se mostra que a transição de X para Y é um ganho porque essa é a única maneira de compreender a consideração-chave; mostra-se em lugar disso, de modo direto, ser ela um ganho — visto poder ser plausivelmente descrita como mediada por alguma mudança redutora de erros. Pode-se dizer que essa terceira modalidade de argumentação reverte a direção do argumento. A forma fundacionalista padrão só pode mostrar que a transição de X para Y é um ganho de conhecimento se demonstrar que, digamos, X é falsa e Y verdadeira ou que X tem probabilidade n e Y $2n$. As duas formas que estivemos considerando têm por foco a transição, mas elas também só mostram que a passagem de X a Y é um ganho, pois podemos atribuir um sentido a essa transição a partir de Y, mas não do movimento reverso a partir de X. Ainda fundamos nosso julgamento último no desempenho diferencial de X e Y.

Mas consideremos a possibilidade de identificar a transição diretamente como a superação de um erro. Digamos que sabemos ter ela consistido na remoção de uma contradição, na superação de uma confusão ou no reconhecimento de um fator relevante até então ignorado. Nesse caso, a ordem do argumento justificador se reverteria. Em vez de concluir que Y foi um ganho com relação a X em vista do desempenho superior desta, teríamos confiança no desempenho superior de Y por saber que ela foi um ganho com relação a X.

Mas estamos em algum momento em condições de argumentar nessa direção? Na verdade, há exemplos em profusão na vida cotidiana. Tomemos em primeiro lugar um caso simples de percepção. Entro numa sala e vejo, ou penso ver, algo deveras surpreendente. Paro, balanço a cabeça, esfrego os olhos e ponho-me numa posição que me permita observar atentamente. Sim, há de fato um elefante cor-de-rosa com pintas amarelas na classe. Imagino que alguém esteja fazendo uma brincadeira prática.

O que aconteceu aqui? Na verdade, julgo mais digna de crédito minha segunda percepção, não porque ela se enquadre mais do que a primeira em alguma medida de probabilidade. Pelo contrário, se o que consegui na primeira foi algo como "talvez seja um elefante cor-de-rosa, talvez não seja", e, da segunda, "definitivamente um elefante cor-de-rosa com pintas amarelas", não há dúvida de que à primeira se deve conferir uma maior probabilidade antecedente. Trata-se afinal de uma disjunção de que um dos termos é preponderantemente provável nessas circunstâncias. Mas na verdade confio em meu segundo percepto, porque passei por uma transição que trouxe uma melhoria. Trata-se de algo que sei como obter; é parte de meu *know-how* de percepto. E é isso que de fato produzo ao balançar a cabeça (para encerrar os sonhos), esfregar os

64

olhos (para tirar a remela que possa haver neles) e ao me pôr a observar com atenção. É meu sentido direto da transição como um fator de redução de erros que funda minha confiança na melhoria de meu desempenho perceptual.

Existe algo semelhante em transições biográficas mais importantes. Joe antes não tinha certeza se amava Anne, porque também se ressentia dela e, de maneira confusa, supunha ser o amor incompatível com o ressentimento. Mas ele agora percebe que essas são emoções distintas e compatíveis, e que a segunda já não é um empecilho ao reconhecimento da intensidade da primeira. Joe confia que sua atual leitura de si mesmo (eu com certeza amo Anne) é superior à anterior (não tenho certeza de amar Anne), porque ele sabe que passou de uma à outra por meio de um esclarecimento da confusão — passagem que é por natureza redutora de erros.

Alguns de nossos ganhos em termos de percepção moral mostram-se a nós precisamente dessa maneira. Pete era impossível em casa; gritava com os pais, agia com arrogância com os irmãozinhos, sentia-se ressentido o tempo inteiro, e era muito infeliz. Ele tinha a impressão de que seus direitos lhe eram constantemente negados ou, ao menos, foi desse modo que os pais formularam a questão no gabinete da assistente social. Agora as coisas estão muito melhores. Pete aplica a seus sentimentos anteriores essa mesma descrição. De modo confuso, ele sentia

que os pais lhe deviam algo mais por ser mais velho e se ressentia por não recebê-lo deles. Mas ele nunca aceitaria isso como princípio e deseja claramente repudiá-lo agora. Julga injustificado seu comportamento anterior, e crê que não se devia agir assim com as pessoas. Em outras palavras, Pete passou por uma mudança moral; suas concepções sobre o que as pessoas devem umas às outras na família se alteraram. Ele confia que essa mudança representa um crescimento moral, por ter surgido mediante o esclarecimento de um crença confusa e mantida quase por inteiro inconscientemente, crença que não pôde sobreviver ao reconhecimento por Pete de sua real natureza.

Todos esses três casos são exemplos de minha terceira modalidade de argumento. São, claro, biográficos. Tratam de transições num mesmo sujeito, enquanto as disputas em torno de padrões que estive discutindo ocorrem entre pessoas. E são com frequência (no primeiro caso, sempre) casos de confiança inarticulada, intuitiva — e, portanto, nada têm alegadamente a ver com a razão *prática*, desde que se entenda esta como uma questão de formas de *argumento*.

Esses dois pontos foram escolhidos a dedo. Prefiro o contexto biográfico porque é aí que essa ordem de justificação ocorre com mais clareza. Mas essa mesma forma pode ser adaptada à situação do argumento interpessoal. Imaginemos que sou um pai, ou assistente social, raciocinando com Pete antes da mudança. Ou sou um amigo de Joe falando de seus sentimentos confusos e dolorosos com relação a Anne. Em ambos os casos, tentarei oferecer-lhes uma

interpretação deles que identifica esses sentimentos confusos como confusos e que por conseguinte, se forem aceitos, produzirão uma transição capaz de autojustificar-se. Essa é, a meu ver, a forma mais comum de raciocínio prático de vida; nela, propomos a nossos interlocutores transições mediadas por movimentos redutores de erros, seja por meio da identificação de contradições, da dissipação da confusão ou resgatando do desprezo (em geral motivado) uma consideração cuja significação eles não podem contestar. Mas essa é uma forma de argumento em que o apelo a critérios, ou mesmo ao desempenho diferencial de concepções rivais com respeito a alguma consideração decisiva, está bastante fora de questão. A transição é justificada pela própria natureza do movimento que a realiza. Aqui, a modalidade de argumento *ad hominem* alcança seu nível mais intenso e produtivo.

EM CONCLUSÃO, eu gostaria de amarrar os fios dessa discussão talvez absurda. Afirmei no início que os argumentos práticos são, num sentido importante, *ad hominem*. Como primeira aproximação, descrevi-os como argumentos que recorrem àquilo que com o oponente já está comprometido ou que ele ao menos não pode repudiar em sua consciência. A noção de que temos de persuadir as pessoas de uma premissa de valor última que elas rejeitam sem dúvida e sem confusão é de fato um motivo de desespero. Essas lacunas radicais podem existir, particularmente entre pessoas de culturas diferentes; nesse caso, a razão prática por certo é impotente.

Mas a discussão na segunda seção permite-nos ampliar nossa noção desse tipo de argumento. Não se trata apenas de casos em que podemos identificar explicitamente, desde o começo, a premissa comum que permite o debate racional. Esse foi efetivamente o caso de meu primeiro exemplo. Tanto o nazista como eu aceitamos alguma versão do princípio "não matarás", a que se agrega um conjunto distinto de exclusões. O argumento racional pode girar em torno do motivo pelo qual o nazista pode se permitir as exclusões que se permite; e, de fato, essa posição histórica não resiste por muito tempo ao escrutínio racional. Tratou-se de fato de histeria de massas travestida de pensamento.

Contudo, nossa discussão das transições mostra ser possível levar a efeito um debate racional ainda que não exista desde o começo um terreno comum explícito. Ora, esses argumentos também são, tendo em vista que alguma transição de X para Y é um ganho, *ad hominem*. Em primeiro lugar, dirigem-se especificamente a quem sustenta X, de uma maneira que nunca se faz presente em argumentos apodícticos. Um argumento fundacionalista que tome Y como a tese correta mostra sua superioridade sobre a tese incompatível X apenas de modo incidental. Essa prova mostra ainda a superioridade de Y sobre todas as rivais; ela estabelece uma reivindicação absoluta, e não uma simplesmente comparativa. Se estabelecer que o valor correto da lei da atração é o inverso do

66

quadrado, e não do cubo, da distância, estou descartando igualmente o inverso simples, o inverso da quarta potência e assim por diante.

É crucial para os argumentos sobre transições que façam uma alegação mais modesta. Eles são inerentemente comparativos. A alegação não é a de que Y é correto *simpliciter*, mas apenas que, qualquer que seja o "verdadeiro em última análise", Y é melhor do que X. É, poderíamos dizer, menos falso. Logo, o argumento dirige-se especificamente aos que sustentam X. Sua mensagem é: seja qual for a verdade a ser descoberta, é possível aprimorar sua posição epistêmica mediante a passagem de X a Y; essa passagem é um ganho. Mas nada deve se seguir disso para os que sustentam uma terceira posição, de caráter independente. E sobretudo não há uma alegação segundo a qual Y é o ponto de pesquisa último que resta. A alegação da transição é perfeitamente compatível com outra que possa ser um dia estabelecida e identifique uma nova posição Z, que supera, por sua vez, Y. Como o exprime MacIntyre:

Nunca estamos em condições de alegar que em algum dado momento conhecemos a verdade ou somos plenamente racionais. O máximo que podemos dizer é que esse é o melhor relato que alguém foi capaz de oferecer até agora, e que nossas crenças acerca do que caracteriza "o melhor relato que alguém foi capaz de oferecer até agora" vão elas mesmas se alterar de formas que são, no presente, imprevisíveis¹⁷.

Ora, todos esses argumentos defendem sua tese trazendo à luz alguma coisa que o interlocutor

não pode repudiar. Ou dão uma melhor explicação das dificuldades interiores do interlocutor do que este (caso 1), apresentam um desenvolvimento que não pode ser explicado nos próprios termos do interlocutor (caso 2) ou então mostram que a transição para Y acontece por meio de um movimento descrito intrinsecamente como redutor de erros (caso 3). Mas com relação ao exemplo original da discussão com o nazista, esses argumentos ampliam em larga medida o escopo do debate racional. Porque aquilo a que apelam nos compromissos do próprio interlocutor não está presente, explícito desde o começo, tendo em vez disso de ser trazido à luz. O padrão de anomalias e contradição só se torna claro, e se mantém como tal, a partir da nova posição (caso 1); a plena significação de uma forma de compreensão até aquele momento marginalizada, só se torna evidente quando a nova posição a desenvolve (caso 2); o fato de minha atual atitude apoiar-se na contradição, na confusão, ou afastar o que é relevante só se manifesta quando faço a transição — com efeito, nesse caso, fazer a transição é precisamente vir a reconhecer esse erro (caso 3).

Em outras palavras, o escopo do argumento racional passa por uma enorme ampliação uma vez que percebamos que nem todas as disputas se travam entre duas posições plenamente explícitas. Aqui, o modelo fundacionalista

17. MacIntyre, "Epistemological Crisis", p. 455.

canônico provavelmente nos confundirá. Como vimos acima com o segundo caso, a ciência pré-galileana é de fato invencível se pensarmos apenas em seus padrões explícitos de sucesso: ela não tem motivos para sustentar qualquer benefício tecnológico. Mas na realidade esse benefício constitui um argumento devastador, ao qual só podemos fazer justiça articulando o conhecimento implícito que até agora mereceu importância marginal. Ora, eu diria que boa parte dos argumentos morais envolve a articulação do implícito, o que amplia o escopo do *ad hominem* para muito além dos casos fáceis em que o oponente nos dá a vantagem de sua aceitação de uma premissa explícita.

Naturalmente, nada disso mostra que todas as disputas práticas são arbitráveis pela razão. E acima de tudo não mostra que os casos que geram maior preocupação, os que separam pessoas de culturas diferentes, possam sê-lo. O relativismo ainda tem algo a seu favor, algo que está na própria diversidade e incompreensibilidade mútua das moralidades humanas. Exceto de maneira obscura, que mais nos perturba do que esclarece, quase não podemos compreender o lugar do sacrifício humano, por exemplo, na vida dos astecas. Cortês pensou simplesmente que aquelas pessoas cultuavam o demônio, e só nosso compromisso com um sofisticado pluralismo nos impede de fazer um julgamento lapidar como esse.

E mesmo assim desejo alegar que essas considerações sobre a argumentação prática revelam que não devemos renunciar à razão cedo demais. Não precisamos nos deixar intimidar pela distância e pela incompreensibilidade a ponto de as tornar fundamento suficiente para a adoção do relativismo. A argumentação nos oferece recursos. Temos de experimentá-los em todos os casos, porque nada também nos assegura que o relativismo seja falso. Temos de experimentar e observar o que acontece.

Dois desses recursos são relevantes para esse tipo de diferença. Em primeiro lugar, o efeito da construção e do desenvolvimento de uma intuição que está marginalmente presente em todas as culturas. Em sua forma elaborada, esse recurso faz novas exigências que perturbam o código moral de culturas anteriores. Mas a intuição, em sua forma desenvolvida, pode trazer convicção; isto é, uma vez que ela esteja articulada, pode ser difícil contradizê-la. Trata-se de algo análogo ao segundo caso acima, em que o espetacular desenvolvimento da tecnologia dificulta muito a rejeição da ciência pós-galileana.

Em segundo, as práticas de culturas anteriores às quais fazemos objeções dessa maneira costumam fazer sentido contra o pano de fundo de certa cosmo-logia, ou de certas crenças inarticuladas acerca da maneira como devem ser as coisas. Podemos nos opor a elas e mostrar que são inadequadas. Algo desse gênero estava em jogo na discussão acerca da mudança de nossa atitude diante do sofrimento. Na realidade, esse caso parece mostrar esses dois fatores em ação: desenvolvemos novas intuições sobre o valor e a importância da vida

68

cotidiana¹⁸, e, ao mesmo tempo, ferimos de morte a cosmologia em que faziam sentido tenebrosas punições. Esses elementos agem em conjunto para alimentar nossas convicções acerca do mal que é o sofrimento desnecessário.

Talvez algo similar possa dotar de sentido e justificar nossa rejeição do sacrifício humano ou — para tomar um exemplo menos extremo — de certas práticas de subordinação da mulher. Neste último caso, o fator positivo — a intuição moral desenvolvida — é a do valor de cada ser humano, a injunção de que os seres humanos devem ser tratados como fins, que formulamos com frequência numa doutrina de direitos universais. Há alguma coisa muito potente nesse argumento precisamente por ser ele construído a partir de uma reação humana básica que parece estar presente de alguma forma em toda parte: a de que os seres humanos têm particular importância e requerem tratamento especial. (Peço desculpas pela imprecisão dessa formulação, mas aponto para algo que acontece numa vasta variedade de diferentes formas culturais.)

Em muitas culturas, esse sentido da importância especial do ser humano está encapsulado em perspectivas religiosas e cosmológicas, e com visões associadas sobre a vida social humana, que lhe dão direções antitéticas à moderna doutrina dos direitos. Parte do que há de especial no ser humano pode ser sua condição de alimento adequado para os deuses, ou a incorporação diferencial por homens e mulheres de princípios cósmicos, o que impõe certos papéis a cada sexo.

A doutrina dos direitos apresenta a importância humana de maneira radical, uma maneira dificilmente superável. Podemos tomar essa afirmação em vários níveis. Já no nível empírico parece haver algo em seu favor, embora estabelecê-lo não seja somente uma questão de contagem de cabeças, mas de construção de uma interpretação plausível da história humana. Uma das interpretações que me parecem plausíveis se assemelha ao seguinte: foram propostas repetidas vezes, ao longo da história, novas doutrinas que conclamaram seus partidários a ter um respeito relativamente maior pelos seres humanos, cada um deles, a expensas de formas antes reconhecidas de formulação social desse princípio. Isso se aplica de modo geral ao que recebe o nome de religião superior. E, é claro, tem sido o caso de ideologias seculares modernas como o liberalismo e o socialismo. Onde surgiram, essas religiões e ideologias exerceram sobre os seres humanos uma forte atração. Elas se difundiram por vezes pela conquista (o islamismo no Oriente Médio, o liberalismo no mundo colonial), mas com frequência sem esse recurso (o budismo na Índia, o cristianismo no mundo mediterrâneo, o islamismo na Indonésia). O respeito não encapsulado pelo humano parece dizer algo a nós seres humanos. Mas claro está que essa é uma observação da perspectiva "exterior", não dizendo por si mesma coisa alguma sobre o lugar da razão. Poderemos recons-

18. Discuto essa nova afirmação da vida cotidiana como um dos constituintes importantes da modernidade ocidental em *As fontes do Self*, São Paulo, Edições Loyola, 1997.

trair de modo inteligível essas transições em termos de *argumentos*? Pisamos em terreno movediço, e o que vem a seguir é apenas uma aproximação grosseira. Mas penso que podemos ver a questão desse modo. O respeito não encapsulado nos atrai porque articula, de forma marcante e ampla, o que já reconhecemos na expressão vaga "importância humana". Uma vez apreendida essa possibilidade, ela não pode deixar de nos parecer um direito *prima facie*. Uma exigência é um "direito *prima facie*" quando tem tal natureza que nos leva à adesão moral, pelo menos se nenhuma outra consideração mais ponderável nos atravessar o caminho. É provável que a maioria de nós se sinta assim diante da sociedade comunista anárquica ideal: certamente aderiríamos a ela, se ao menos...

Mas, com efeito, a condição que mencionei, "se se puder apreender a possibilidade", é *pro forma*. Para muitas sociedades e culturas, uma visão não encapsulada é literalmente inimaginável. As prescrições de respeito geral simplesmente parecem perversas violações da ordem das coisas.

Contudo, vencido esse obstáculo e podendo-se imaginar uma visão não--encapsulada, estabelece-se um campo de potencial argumentação. Agora, o respeito universal parece um alvo concebível e que constitui um direito *prima facie*, se ao menos... O argumento agora se volta para o que quer que se encaixe nessa expressão. Sim, as mulheres são seres humanos, e há razões para lhes atribuir a mesma posição dos homens, mas infelizmente... a ordem das coisas requer que elas adotem papéis incompatíveis com essa igualdade, ou ... elas são crucialmente mais fracas ou menos dotadas, não podendo alcançar o nível dos homens, ou ...

Aqui, a razão pode ter um lugar. Muitas dessas alegações podem ser alvo de argumentos racionais, e muitas delas precisam disso. Considerações sobre a ordem das coisas podem ser solapadas pelo avanço de nossa compreensão cosmopolita. Argumentos que partem de diferenças em termos de talentos são refutados pela implantação da igualdade concreta. Desigualdades em termos de capacidade que parecem profundamente sólidas num ambiente cultural simplesmente se dissolvem quando se sai desse contexto. Ninguém diria que foram só argumentos que produziram a revolução no status das mulheres nos últimos séculos e décadas no Ocidente. Mas tudo isso teve alguma relação com o fato de os oponentes dessas mudanças terem sido lançados numa espécie de defensiva estratégica, de eles terem tido de argumentar em torno de "se-ao-menos" e "mas-infelizes". Sua posição foi ficando cada vez mais difícil de defender pelo recurso à razão.

Contudo, dirá alguém, é precisamente nesse ponto que corremos o risco de cair no etnocentrismo. O problema dos, digamos, oponentes da liberdade feminina no século XIX difere profundamente do dos, digamos, membros de tribos bérberes atuais. Num dado relato, os bérberes encaram a castidade de suas mulheres como essencial para a honra da família, a ponto de poder haver uma obrigação reconhecida até mesmo de matar uma mulher da família que

70

tenha "perdido" a virtude. Tentemos falar-lhes sobre a segunda *Crítica* de Kant ou das obras de John Stuart Mill, e obteremos uma reação distinta da dos políticos ocidentais dominantes do século XIX.

Esse hiato se afigura intransponível: há essa alegação sobre a honra — e o que se pode dizer disso? A honra se relaciona com evitar a vergonha — e será possível argumentar com as pessoas acerca do que elas consideram vergonhoso? Bem, sim e não. Se se tomarem a honra e a vergonha como valores últimos e se o fato de serem definidas de modo distinto em diferentes sociedades for ignorado ou descartado como mera manifestação de depravação do estrangeiro, não será possível argumentar. Mas se se levar a sério a variedade de definições e, ao lado disso, se se reconhecer que há outras exigências morais ou religiosas com que se deve compatibilizar a honra, podem surgir questões sobre o que de fato deve ser uma questão de honra, sobre o que é a verdadeira honra, qual a medida da honra etc. Pode aflorar o pensamento: talvez algum outro povo tenha uma melhor concepção de honra, porque a dele é compatível com as exigências de Deus, digamos, ou com as da maior eficácia militar ou com o controle do destino.

O abismo que separa essas duas atitudes é mais ou menos o que mencionei acima; por meio dela, capacitamo-nos a conceber uma condição não encapsulada ou ao menos a ver nossa como uma entre muitas sociedades possíveis. Isso está sem dúvida entre as mais difíceis e dolorosas

transições intelectuais dos seres humanos. Na verdade, pode ser virtualmente impossível, e por certo arriscado, tentar *argumentar* com as pessoas no tocante a isso. Mas o que isso diz sobre as limitações da razão? Nada, eu diria. O fato de ser difícil de assumir essa postura não mostra de forma alguma que ela não seja mais racional. Com efeito, cada uma de nossas culturas é uma possibilidade entre inúmeras. As pessoas podem levar e levam vida humana em todas elas. Ser capaz de compreendê-lo com simpatia — ou ao menos compreender algum subconjunto menor da gama de culturas, e perceber que devemos idealmente compreender mais — é apreender a condição humana de modo mais verdadeiro do que ter a atitude daqueles para quem formas alternativas são profundamente inconcebíveis. Levar as pessoas a superar esse empecilho pode exigir mais do que argumentos, mas não há dúvida de que esse passo é um ganho epistêmico. As pessoas podem ficar mais infelizes por causa dele, e podem perder algo de valor que só a encapsulação irrefletida lhes dá, mas tudo isso não torna a encapsulação nem um pouco menos cega.

Logo, nem mesmo as diferenças mais exóticas negam um papel à razão. Claro que ninguém pode mostrar de antemão que os "se-ao-menos" e os "mas-infelizes" que se põem no caminho dos direitos universais podem receber uma resposta racional. É concebível apenas que surjam alguns que se mostrem superiores; é mais provável que haja alguns infensos à arbitragem pela razão; e quase certo que pagamos um preço por nosso universalismo na forma de

perda de alguns bens vinculados com formas de vida anteriores, mais encapsuladas. Mas nada disso nos dá *a priori* motivos para buscar o refúgio de um relativismo agnóstico.

Exceto se já tivermos adotado a metaética errônea que ataco aqui. Desejo encerrar com a alegação básica com que comecei, visto estar ela na base de toda a exploração aqui feita: a de que a filosofia moderna, e de certo modo a cultura moderna, perdeu o controle dos padrões adequados de razão prática. Compreende-se o argumento moral nos termos de modelos impróprios, o que naturalmente leva ao ceticismo e ao desespero, que têm por sua vez um efeito sobre nossa concepção de moralidade, dá-lhe nova forma (ou a deforma). Encontramo-nos agora com mais condições de ver algumas das motivações desse equívoco.

Creio que podemos identificar nesta discussão três ordens de motivações que se combinam para nos condenar à cegueira. Em primeiro lugar, a atitude naturalista, com sua hostilidade à própria noção de avaliação forte, tende a tornar os argumentos *ad hominem* irrelevantes para a disputa ética. Mostrar que o interlocutor está de fato comprometido com algum bem nada prova sobre o que ele deve fazer. Pensar que o é equívale a cometer a falácia naturalista.

Em segundo, o naturalismo associado com a atitude crítica tende a considerar ilegítimos os argumentos *ad hominem*. A razão deve ser o mais desprezada possível de nossos compromissos e compreensões implícitos, segundo o modelo da ciência natural, e assim deve ser, se não quisermos ser vítimas do *status quo*, com todas as suas imperfeições e injustiças. Mas uma vez neutralizadas nossas compreensões implícitas, aquilo que constitui de longe o mais importante campo da argumentação moral torna-se fechado e opaco para nós. Perdemos inteiramente de vista a função articuladora da razão.

Isso distorce nosso quadro não apenas da razão prática como de boa parte da discussão científica. O que nos leva ao terceiro motivo: a ascendência do modelo fundacionalista de raciocínio que nos chega da tradição epistemológica. Esse modelo entende a justificação racional como (a) levada a efeito com base em critérios; (b) o julgamento entre posições plenamente explícitas; e (c) a produção em primeira instância de juízos absolutos de adequação/inadequação e de avaliações comparativas que têm estes últimos como mediações exclusivas. Mas acabamos de ver o importante papel que desempenham em nosso raciocínio argumentos irredutivelmente comparativos — juízos sobre transições — por meio da articulação do implícito, bem como pela caracterização direta das passagens transicionais que não apelam a nenhum critério que seja. Não ver tudo isso mediante um modelo apodítico de raciocínio é tornar incompreensível a maioria das discussões morais. Isso no entanto não deixa de prejudicar igualmente, como vimos à exaustão, nossa compreensão da ciência e de sua história. São na verdade estreitos os vínculos entre a explicação científica e a razão prática: perder uma delas de vista é cair na confusão com respeito à outra.

72

4

LICHTUHG OU LEBEHSFORM: PARALELOS ENTRE HEIDEGGER E WITTGENSTEIN

QUANDO MENCIONAM numa mesma instância Heidegger e Wittgenstein, as pessoas o fazem de modo geral para citar os dois como pensadores que nos ajudaram a escapar, com sofrimentos e dificuldades, à mão de ferro do racionalismo moderno. Essa emergência, que além disso foi parcial, ainda é contestada; com efeito, ela sempre está sob a ameaça de reversão. Disso decorre a contínua relevância das obras desses filósofos, algumas delas publicadas há mais de meio século.

Uso aqui o termo "racionalismo", o que pode merecer críticas mesmo de pessoas basicamente simpáticas à corrente de pensamento que tento articular. Há várias maneiras diferentes de articular a perspectiva, que é mais um conjunto de pressupostos semi-articulados, que esses grandes pensadores "desconstruíram". Ela exhibe algumas características específicas, podendo-se

perguntar quais delas são mais fundamentais. Falando de racionalismo, suponho que certa concepção da razão desempenhou um papel determinante. Minha idéia é, em suma, a de que a concepção dominante do agente pensante que tanto Heidegger como Wittgenstein tiveram de superar foi moldada por uma espécie de ontologização do procedimento racional. Isto é, o que se consideravam os procedimentos adequados do pensamento racional foi entendido como componente da própria constituição da mente, feito parte de sua estrutura mesma. Disso resultou um quadro do agente humano pensante como agente desprendido, como ocupante de uma sorte de protovariante da "visão a partir do nada", para usar a frase sugestiva de Thomas Nagel¹. Tanto Heidegger como

1. Ver Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nova York, 1983.

Wittgenstein tiveram de lutar para resgatar uma compreensão do agente como engajado, mergulhado numa cultura, numa forma de vida, num "mundo" de envolvimento, em última análise, para compreender o agente como agente corporificado².

Eu gostaria de dedicar algumas palavras à questão do agente engajado, por ser ela ainda hoje difícil e controversa. O que significa "engajamento" aqui? Equivale a dizer algo como: o mundo do agente é moldado por sua forma de vida, por sua história ou por sua existência corporal. Mas o que é ter o "mundo moldado" por alguma coisa? Trata-se de uma relação sutilmente distinta do vínculo causai corriqueiro com o qual é por vezes confundido.

Tomemos um aspecto particular do engajamento: ser corporificado. Isto é, enfoquemos o modo como nosso mundo é moldado por nossa condição de agentes corpóreos do tipo que somos. Eis algo diferente da maneira como algumas de nossas funções como agentes são determinadas por causas físicas. Por exemplo, na condição de agente perceptivo, não posso ver uma parede que esteja atrás de mim. Pode-se explicá-lo em termos físicos por meio de certas relações causais: a luz refratada pela superfície dessa parede atrás de mim não pode atingir minha retina. O comportamento da luz e minha constituição física são dispostos a tornar isso impossível. Nesse sentido, minha condição corpórea molda sem dúvida minha percepção e, portanto, de certo modo, meu mundo.

Mas essa é uma relação deveras distinta da do exemplo a seguir. Enquanto estou sentado aqui e observo a cena à minha frente, vejo uma estrutura complexa. Ela se acha orientada verticalmente: algumas coisas estão "em cima" e outras "embaixo"; e em termos de profundidade: algumas coisas estão "perto" e outras "longe". Alguns objetos estão "à mão" e outros "fora de alcance"; parte deles constitui "obstáculos insuperáveis" ao movimento, ao passo que outros são "facilmente deslocáveis". Minha atual posição em verdade não me permite na realidade ver bem a cena — para isso, eu teria de me deslocar um pouco mais para a esquerda. E assim por diante.

Vemos aí o "mundo moldado" pela corporificação no sentido de que a maneira de vivenciar ou de viver o mundo é essencialmente a de um agente dotado desse tipo particular de corpo. Trata-se de um agente que age a fim de manter-se equilibrado na posição ereta, capaz de lidar de imediato com as coisas próximas e que tem de se mover a fim de alcançar as coisas mais distantes, um agente que pode aprender certas coisas com facilidade e outras não, que pode remover alguns, mas não todos os obstáculos, que pode mudar de posição a fim de tornar mais nítida uma cena etc. Dizer que esse mundo é essencialmente o desse agente é dizer que os termos mediante os quais des-

2. Maurice Merleau-Ponty, que considero outro desses grandes desconstrutores, concentrou-se mais do que ninguém nessa questão da ação corporificada. Ver especialmente *La Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945; *A fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 2^a 1999.

crevemos essas experiências — digamos, as que estão entre aspas no parágrafo anterior — só fazem sentido se remetidos ao âmbito desse tipo de corporificação. Compreender o que é "estar à mão" requer compreender o que é ser um agente com as capacidades corporais particulares que os seres humanos têm. Alguma criatura de outro planeta poderia ser incapaz de apreender isso como termo projetável. Claro que essa criatura poderia elaborar algumas descrições mais ou menos extensionalmente equivalentes, mas para projetar esse termo da maneira como o fazemos, é preciso compreender o que é ser humano.

Há assim dois tipos diferentes de relacionamento exprimíveis pela afirmação de que nossa experiência é moldada por nossa constituição corporal. No primeiro — no caso da parede às minhas costas —, observamos algumas conseqüências dessa constituição para nossa experiência, como quer que esta se caracterize. No segundo, assinalamos o modo como a natureza dessa experiência é formada por essa constituição e que os termos em que essa experiência é descrita só têm sentido com relação a essa forma de corporificação. O primeiro tipo de relação é afirmado num enunciado comum de causalidade contingente. O segundo, em contrapartida, diz respeito às condições de inteligibilidade de certos termos. É esta segunda relação que desejo invocar quando falo de "mundo moldado" pelo corpo, pela cultura, pela forma de vida. As maneiras pelas quais nosso mundo é moldado dessa forma define os contornos daquilo que denomino ação engajada — aquilo que Heidegger por vezes designou

como a "finitude" do agente cognoscente³.

Ora, a outra metade de minha alegação é que a visão racionalista dominante descartou esse engajamento, dando-nos um modelo de nós mesmos como pensadores desprendidos. Ao falar de visão "dominante" não penso apenas nas teorias que tiveram proeminência na filosofia moderna, mas também a uma perspectiva que até certo ponto colonizou o senso comum de nossa civilização. Isso nos dá um quadro de agentes que, ao perceber o mundo, assimilam "parcelas" de informação do ambiente circundante e os "processam" de alguma forma a fim de emergir com o "quadro" do mundo que formam; agentes que agem com base nesse quadro, a fim de realizar suas metas, por meio de um "cálculo" de meios e fins.

A popularidade dessa visão é parte do que torna modelos computacionais da mente tão plausíveis hoje aos olhos do leigo. Esses modelos se enquadra-

³ Esses dois sentidos em que a experiência é moldada pela corporificação ajuda a explicar o diálogo de surdos entre críticos e expoentes de teorias da mente de inspiração computacional. Os críticos, como Hubert Dreyfus e John Searle, têm insistido muitas vezes que os computadores oferecem um modelo de consciência "desencamada". Ver Dreyfus, *What Computers Can't Do*, Nova York, 1979; Searle, "Minds, Brains, and Programmes", *Behavioral and Brain Sciences*, n.3, 1980, pp. 417-457. Os proponentes dos modelos computacionais, insultados no próprio cerne de seu compromisso materialista, costumam considerar essa acusação ininteligível. Mas é fácil ver por que a crítica não é compreendida. Os proponentes da inteligência artificial forte pensam no primeiro tipo de relação. O segundo ainda não é parte de seu horizonte conceptual e eles têm por isso grandes dificuldades para compreender aquilo de que são acusados.

ram à perfeição em categorias já existentes. A concepção em termos de "processamento da informação" funda-se numa concepção anterior há muito sustentada, mediante a qual "idéias" atômicas se combinam na mente e formam a base de um cálculo subjacente à ação. As epistemologias cartesiana e empirista clássicas ofereceram as primeiras variantes dessa concepção, que combina um atomismo em termos de apreensão de dados a uma descrição computacional da função mental. A conjunção destes ditou uma terceira característica sua: distingue-se a informação "factual" de seu "valor", de sua relevância para nossos propósitos. Essa separação é ditada pelo atomismo, visto que se podem distinguir as características meramente factuais da informação do fato de terem algum papel a desempenhar em nossos alvos. Mas também é estimulada por outra motivação subjacente, de que me ocuparei dentro em breve. Seja como for, a concepção tradicional compósita tem uma terceira característica, que podemos denominar "neutralidade"; por meio dela, a apreensão original da informação vê-se privada de sua relevância avaliativa, é apenas o registro do "fato".

Ora, em alguns aspectos essa visão tem raízes no senso comum de (seja como for) nossa civilização, remontando a um período anterior à era moderna. Mas em outros aspectos importantes, essa concepção foi moldada e se assentou na modernidade. E um dos fatores que a moldou foi a razão moderna — ou ao menos é o que pretendo sugerir com meu termo talvez tendencioso "racionalismo".

Há na razão moderna duas facetas relevantes aqui. A primeira é o fato de a concepção moderna, a partir de Descartes, concentrar-se no procedimento. A razão não é a faculdade nossa que nos conecta com uma ordem de coisas do universo que possa ser considerado por si só acionai. Ela é antes a faculdade mediante a qual pensamos adequadamente. Em seu emprego teórico, a razão serve para construir um quadro do mundo. A racionalidade requer que submetamos o edifício a um cuidadoso escrutínio, sem deixar que nossa visão das coisas se forme distraidamente, frouxamente ou de acordo com os preconceitos de nossa época. Ela envolve esse exame acurado ao pensar sobre seus próprios processos, o que determina a virada reflexiva do racionalismo moderno. A construção cuidadosa de nosso quadro das coisas exige que identifiquemos e sigamos um procedimento confiável. Há entre os pensadores modernos divergências sobre o que é este último, bem como uma diferença crucial, objeto de acirrada contestação, entre, por exemplo, o procedimento que definia a percepção clara e distinta de Descartes e o que se organizava em torno das regras da evidência crível de Locke. Mas ambas as visões exigem o autocontrole reflexivo em nome do procedimento canônico.

É mais relevante o fato de ambos os procedimentos requererem a decomposição de nossas crenças, adquiridas com demasiada pressa, em seus componentes, assim como o escrutínio de sua composição com vistas a verificar se

76

nelas se pode confiar apropriadamente. Nesse sentido, determinam que tratemos atomisticamente candidatos a crenças. Ora, um "método" desse gênero constitui em certos domínios um avanço incontestado sobre formas anteriores de proceder. O passo fatídico não foi tanto sua formulação quanto o que denominei sua ontologização, isto é, uma leitura do método ideal como parte da própria constituição da mente. Uma coisa era nos instar a decompor nossas crenças em seus componentes possivelmente separáveis, outra pensar que a informação primitiva que entra na mente deve fazê-lo em "parcelas" atomizadas. As "idéias simples" de Descartes são um exemplo clássico de tal reificação do procedimento, de sua por assim dizer mistura com o concreto teórico e de sua transformação em parte da constituição da própria mente. Não obstante, essa reificação tem tido imensa influência, conferindo ao modelo da mente resultante todo o prestígio e força inabalável que os procedimentos da razão adquiriram em nossa civilização. Quanto mais aprendemos a tratar as coisas racionalistamente, tanto mais ficamos inclinados a aceitar a visão correspondente de como operamos "realmente". A visão atomista-computacional deve a isso parte de seu forte domínio sobre o senso comum.

"Idéias simples" resultam da reificação do procedimento de contestação de interpretações e inferências demasiado apressadas a fim de voltarmos aos dados básicos. Mas havia outra característica do pensamento correto, científico, concebido pela revolução do século XVII, traço que também teve vigorosa influência sobre nossa ontologia do sujeito. Trata-se daquilo que

Nagel denomina "objetividade". Nosso pensamento é objetivo quando escapa das distorções e perspectivas paroquiais de nosso tipo de subjetividade e apreende o mundo tal como é. Os pensadores setecentistas ficaram impressionados com o modo pelo qual nossa experiência corporificada e nossa maneira comum de estar no mundo (para usar linguagem contemporânea) podiam nos induzir a erro. Descartes indicou que a maneira como encaramos nossa experiência cotidiana nos leva a atribuir, digamos assim, a cor a um objeto ou a situar a dor num dente. Essas localizações eram ótimas para a teoria aristotélica, mas o novo mecanicismo mostrou serem elas ilusórias. Somente propriedades "primárias" estavam de fato "nos" objetos; propriedades "secundárias" como a cor eram efeitos produzidos pela mente por meio de concatenações das propriedades primárias presentes nas coisas. Ver as coisas como efetivamente coloridas era um dos efeitos distorcedores de nossa constituição peculiar como união substancial de alma e corpo. O que vem a ser chamado objetividade requer que evitemos isso.

Mais uma vez, devido à nossa situação no mundo, tendemos a "ver" o sol "nascer" e "se pôr", "sentimos" diretamente que os objetos param quando já não são impelidos por alguma força etc. Um dos temas recorrentes da descoberta científica do século XVII era o hiato por ela revelado entre a verdadeira constituição subjacente das coisas e o modo como o senso comum as via. Em algumas ocasiões, a aparência comum era "regestaltizada" sob o impacto da

descoberta: antes de Galileu, as pessoas "viam" que as balas de canhão eram disparadas para a frente e depois caíam no chão; depois dele, era "óbvio" terem elas uma trajetória curva. Contudo, em muitíssimos casos, ainda não podemos evitar ver as coisas à velha maneira. O desenvolvimento das ciências desde então só aprofundou esse sentido de estranheza, da distância entre a verdade subjacente e nossos modos corriqueiros de ver as coisas. Uma experiência do espaço cotidiano que permanece euclidiana coexiste com nossas convicções assentadas sobre a curvatura do espaço.

Tudo isso foi alimento da aspiração à objetividade tal como a define Nagel: "Faz-se a tentativa de ver o mundo não de um lugar nele situado, ou da perspectiva particular de um tipo específico de vida ou de percepção, mas de nenhum lugar ou forma de vida particulares. A meta disso é excluir as características de nossa perspectiva pré-reflexiva que faz as coisas aparecerem como aparecem e, por esse meio, alcançar uma compreensão das coisas como de fato são"⁴.

Nada há de errado com essa aspiração assim formulada — exceto talvez a forma hiperbólica com que é enunciada aqui. Se a enunciarmos com mais modéstia, como o alvo de desprender-se das características de nossa perspectiva pré-reflexiva que chegamos a identificar como fontes de distorção da realidade, ela não apenas é irretocável como constitui uma condição indispensável de, digamos, o empreendimento da física moderna. O passo fatal foi, mais uma vez, a ontologização dessa perspectiva desprendida, que lhe conferiu o estatuto de parte da própria constituição da mente, relegando as distorções à periferia, como resultado de erro, da desatenção ou de simples lapso; ou então como traço pertinente apenas aos dados brutos assimilados pré-processados, distante dos procedimentos de processamento *per se*.

Assim é que os autores da *Lógica de Port Royal* descrevem como fraqueza imputável a nós a tendência a atribuir cor ou calor às coisas que vivenciamos⁵. Eles e outros pensadores fundacionalistas da episteme do século XVII podiam aceitar que os dados assimilados pela mente eram extremamente limitados e lacunares, mas que a constituição da mente como agente pensante não era afetada por essas limitações, que não forneciam uma desculpa para as distorções de que somos tipicamente presa, ainda que ajudassem a explicar a prevalência destas. A perspectiva desprendida, que poderia ser melhor concebida como fato raro e restrito de um agente cognoscente cuja condição normal é o engajamento,

4. Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, Inglaterra, 1979, p. 208.

5. A alma "ne s'est pas contentée de juger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle qui étoit cause qu'elle avoit ses sentiments, en quoi elle ne se seroit pas trompée; mais elle a passé plus outre" [não se contentou com julgar que houvesse alguma coisa fora dela que constituísse a causa de seus sentimentos, em que ela não se enganasse; mas seguiu seu caminho]. "Et comme ces idées ne sont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi avec une grande bizarrerie" [E como essas idéias não são naturais, umas arbitrárias, agiu-se aí de maneira sobremodo estranha]. Antoine Arnauld e Pierre Nicole, *La Logique ou Yart de penser*, 1661, parte 1, cap. 9, Paris, 1970, p. 103.

78

foi assim incorporada à própria constituição da mente. Eis a grande motivação a que aludi como a base da terceira característica dominante da moderna visão que o senso comum tem da mente — a "neutralidade" dos dados alimentados originais.

Essa ontologização da perspectiva desprendida assumiu duas formas principais. Uma delas foi o dualismo, como é o caso de Descartes. O desprendimento pode ser considerado a libertação da perspectiva da experiência corporificada. É essa perspectiva a responsável por nossa atribuição da cor ao objeto; é ela que nos faz dar uma importância desproporcional aos sentidos e à imaginação em nosso relato do conhecer. O fato de a atividade pensante da mente ser de fato, em seu caráter essencial, livre dessas mediações distorcedoras mostra ser a mente essencialmente incorpórea. Assim argumenta Descartes na celebrada passagem sobre o pedaço de cera que fecha a segunda *Meditação*.

Mas o que parece uma ontologia totalmente antitética também pode servir ao mecanicismo monista: pensar é um evento realizado num corpo entendido mecanisticamente. Essa idéia recebe de Hobbes sua forma moderna, tendo portanto uma marca quase tão antiga quanto a alternativa cartesiana. Porque a crença fundamental era a de que precisamos alcançar essa perspectiva a fim de fazer justiça a um universo mecânico. Esse pressuposto é o terreno comum a Descartes e a seus críticos empiristas e mecanicistas. Mas na medida em que entendemos mecanisticamente nosso pensar, temos de compreendê-lo fora de todo contexto de engajamento. Nem mesmo a relação com alguma coisa que defina um "moldar o mundo" e,

portanto, identifique como engajada numa forma de ação, pode ser enunciada em perspectiva mecanicista. A outra relação, a de dependência causai da experiência de algumas condições físicas, pode com efeito figurar nesse relato. Ela é na verdade da essência desse tipo de explicação. Mas nada se pode dizer das condições de inteligibilidade. Eis por que os mecanicistas confundem freqüentemente descrições da experiência como agente engajado com enunciados de dependência causai, ficando intrigados quando são descritos como pessoas que negam esse engajamento. Mas a sua é na verdade uma negação que não deixa à tese rival espaço ontológico para uma formulação coerente.

Na medida em que explicamos mecanicisticamente as coisas, como é o caso da atual voga de teorias da mente baseadas no modelo do computador, só se pode descrever o que significa dizer que o agente considera o *input* inteligível em termos das operações a que ele pode submeter esse *input*. Ininteligível é o que não pode ser processado. Mas essas operações são elas mesmas descritas em termos de mecanismo. Logo, todo enunciado acerca de "condições de inteligibilidade" com respeito a algum *input* teria de tomar a forma de alguma afirmação sobre a programação, rígida ou contingente, do mecanismo, acerca das relações

causais desse *input* com a série de passos que ele pode desencadear. Não se pode afirmar a relação de moldar o mundo tal como definida acima⁶.

Logo, tanto o dualismo como o mecanicismo são ontologias do desprendimento. Com o declínio, ao longo dos séculos, da credibilidade do dualismo, o mecanicismo ganhou terreno. Mas o que ajudou a sustentar a credibilidade de um e do outro, ou melhor, a concepção que os vê como as únicas alternativas viáveis, é a força do modelo desprendido da mente, que deriva seu prestígio dos procedimentos de desprendimento, canalizando sua autoridade para a composição de um quadro da mente e de sua constituição que exhibe as três características acima mencionadas. Aquilo a que dei o nome de movimento ontologizante produz essa transferência (dubiamente legítima). O quadro desprendido da mente dá então força ao mecanismo; e como as explicações nos termos deste são elas mesmas grandemente prestigiosas, dada sua associação com os espetaculares sucessos da ciência natural, o apoio pode seguir igualmente na direção oposta. Um quadro da mente e uma teoria subjacente de sua explicação acham-se em conseqüência ligados numa postura de apoio mútuo, e esse complexo mergulhou fundo no senso comum de nossa época. Quando um tem problemas, o outro vem em seu socorro. Se se pode mostrar que esse quadro parece implausível no nível fenomenológico (o que não é difícil), vem nos tranquilizar a reflexão de que, de todo modo, tudo isso tem de ser explicado mecanicisticamente num nível mais básico, e que, no nível do quadro, *tem de estar certo*. Reciprocamente, a força de argumentos de outra maneira ponderáveis contra o mecanicismo é neutralizada pelo pensamento de que de certo modo "sabemos" que o pensamento é de qualquer forma puro processamento de informações, de modo que sem dúvida alguma explicação de acordo com o modelo computacional deve em última análise aplicar-se à questão.

6. É isso que, com efeito, está na base da compreensão errônea antes mencionada na nota 3 acerca da questão da corporificação. Os mecanicistas não podem formular a questão sem transcender sua linguagem explicativa favorita. Estranhamente, eles têm grande dificuldade em ver que essa linguagem é elaborada de modo a excluir o pensamento engajado, mas com outra parte de sua mente eles sabem disso, e muitas vezes o dizem. Assim, uma das motivações originais da construção de percepções de raciocínio foi a de que a percepção num programa era considerada um bom critério de rigor formal. Uma prova formalmente rigorosa é aquela em que as transições dependem por inteiro da forma das expressões, independentemente de seu "significado" semântico. Mas uma prova pode às vezes parecer rigorosa nesse sentido e na verdade não sê-lo, porque podemos estar suprimindo, sem que nos demos conta disso, alguns dos passos faltantes por meio dos saltos intuitivos que damos ao fazer a verificação dela. A inteligibilidade subjetiva está no caso preenchendo as lacunas do argumento formal. Mas se se puder automatizar tal prova, rodando-a numa máquina, *saberemos* que não pode haver esses *inputs* da inteligibilidade subjetiva, e a prova tem de ser válida. Nas palavras de John Haugeland, "princípio da automação: sempre que os movimentos legais de um sistema formal são plenamente determinados por algoritmos, esse sistema pode ser automatizado", *Artificial Intelligence: The Very Idea*, Cambridge, MA, 1985, p. 82. Também Marvin Minsky: "Se o procedimento pode ser realizado por alguma máquina bem simples, de modo que não haja dúvidas nem necessidade de 'inovação' ou 'inteligência', podemos ter certeza de que a especificação está completa e de que temos um 'procedimento efetivo'", *Computation: Finite and Infinite Machines*, Englewood Cliffs, 1967, p. 105.

80

Quando digo que esse modelo racionalista penetrou no senso comum, digo em parte que a primeira reação da maioria das pessoas quando lhes é pedido que teorizem sobre o pensamento toma a forma desse modelo, porém afirmo ainda que ele se beneficia de ter o ônus da prova a seu favor. Isto é, sua posição é a padrão. Faz-se necessário elaborar fortes argumentos filosóficos para convencer as pessoas a pensar sobre isso de outro modo, para fazê-las recusar algo que parece óbvio. Mas na ausência de uma refutação com esse feitio, o modelo não precisa de defesa.

Bem, como eu disse no começo, Heidegger e Wittgenstein são aqui reunidos porque elaboraram argumentos fortes desse gênero, em favor do agente humano como finito ou engajado. Podemos aprofundar o paralelo entres eles, antes de lhes permitir divergir. Os dois nos ajudaram a nos libertar do racionalismo ao nos fazer apreciar o papel do pano de fundo, num dos sentidos desse termo tão usado.

O sentido para o qual aponto aqui é o daquilo que aflora inevitavelmente em conexão com toda e qualquer concepção do agente engajado. O agente engajado, na descrição que dei aqui, é um agente cuja experiência só se torna inteligível ao ser situado no contexto do tipo de agente que ele é. Assim sendo, nossa corporificação torna compreensível nossa experiência do espaço como orientada em termos de alto-baixo. Nessa relação, o primeiro termo, a forma do agente (corporificação), está para o segundo (nossa experiência) como um contexto que confere credibilidade. Quando julgamos certa experiência inteligível, estamos atentando, explícita e expressamente, para essa experiência. O contexto constitui o horizonte inexplícito no âmbito

do qual — ou, para mudar de imagem, como a posição a partir da qual — essa experiência pode ser entendida. Para usar a linguagem de Michael Polanyi, ele é subsidiário do objeto focal de percepção; é nele que "estamos presentes" quando vivemos a experiência⁷. É nesse sentido que desejo usar o termo "pano de fundo". Trata-se daquilo que não só não percebo, como não percebo o que se passa neste momento do outro lado da lua, porque ele torna inteligível aquilo que incontestavelmente percebo, como, ao mesmo tempo, não o percebo explícita ou focalmente, porque esse *status* já é ocupado por aquilo que ele está tornando inteligível. Outra maneira de enunciar a primeira condição, a de que não percebo o pano de fundo, é dizer que este constitui aquilo que sou capaz de articular, ou seja, aquilo de que posso tirar a condição de facilitador contextual implícito e não-dito — em outras palavras, aquilo que posso tornar articulado. Nessa atividade de articulação, aproveito minha familiaridade com o pano de fundo. O que levo à articulação é aquilo que eu "sempre soube", como se poderia dizer, ou aquilo de que tenho um "pressentimento", ainda que não "soubesse". Não sabemos

7. Ver Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, Nova York, 1964, e *The Tacit Dimension*, Nova York, 1966.

exatamente o que dizer aqui, quando tentamos fazer justiça a nosso simplesmente não só não perceber.

Mas não perderá o pano de fundo, ao ser articulado, sua segunda característica, a de não ser o objeto focal, explícito? Essa inferência aparentemente plausível baseia-se numa compreensão errônea. O pano de fundo é aquilo que torna inteligíveis para nós certas experiências. Ele nos capacita a apreendê-las, torna-as compreensíveis. Logo, podemos representá-lo como uma espécie de compreensão implícita, ou "pré-compreensão", para usar o termo de Heidegger. Articulá-lo equívale a tomá-la (a tomar parte dela) e explicitá-la. Mas a razão para ter essas palavras entre parênteses na frase anterior é o fato de que a idéia de tornar um pano de fundo completamente explícito, de despojá-lo de sua condição como tal, é incoerente em princípio. Lembremo-nos de que o pano de fundo é aquilo que advém com o agente engajado. E o contexto de inteligibilidade da experiência desse agente. Se dado tipo de agente é engajado nesse sentido, sua experiência não é inteligível fora desse contexto. Mas isso se aplica tanto às parcelas de articulação do que antes era a pré-compreensão como à experiência que esta tornou inteligível. Para compreendermos a experiência de um ser com essa configuração, sempre tem de haver um contexto a partir do qual atentamos para essa experiência. Portanto, trazer à articulação ainda supõe um pano de fundo. No tocante a isso, as palavras entre parênteses do parágrafo anterior são enganosas. Elas podem nos fazer pensar em articular o pano de fundo em termos qualitativos. Fazemos em parte isso agora, e por que não o faríamos eventualmente, em parcelas, por inteiro? Mas se tentarmos fazer disso uma condição de inteligibilidade a ser cumprida e a partir da qual atentamos (na terminologia de Polanyi) para a experiência, torna-se evidente a incoerência dessa noção.

O estatuto paradoxal do pano de fundo pode então ser apreciado. Podemos torná-lo explícito por que não deixamos de percebê-lo por inteiro. Mas a própria explicitação supõe um pano de fundo. Nosso próprio modo de agir como agentes engajados no âmbito de tal pano de fundo torna incoerente a perspectiva de uma explicitação absoluta. O pano de fundo não pode, nesse sentido, ser pensado de forma alguma em termos quantitativos.

Uma das características que distingue uma visão da ação humana como engajada da concepção do agir desprendido é o fato de a primeira reservar um lugar a esse tipo de pano de fundo. Na concepção desprendida, e em particular na teoria mecanicista que com freqüência a sustem, não há na verdade uma rejeição explícita dessa noção; simplesmente não aflora nela toda a problemática a que esta última responde. Supõe-se desde o começo a inteligibilidade como dado, não lhe sendo necessário assim um contexto que a ofereça. Entende-se que as parcelas de informação objeto do *input* são tomados como tal desde o início e que as operações ulteriores equívalem a um processamento da informação. No caso das teorias computacionais da mente, essa leitura em

82

termos de *input* e processo é incorporada à própria definição do que ocorre como a realização de um programa. A possibilidade de sua descrição nesses termos é condição suficiente para considerá-la como tal⁸.

Por conseguinte, não causa surpresa que as filosofias que se opuseram ao quadro desprendido tenham tido, todas elas, um lugar para o conceito de pano de fundo. Referi-me à noção heideggeriana de pré-compreensão, ou de uma compreensão pré-tematizada de nosso mundo. Wittgenstein faz uso de uma noção assemelhada, como ocorre quando mostra o que se tinha de supor já compreendido quando se tenta definir algo ostensivamente ou dar-lhe um nome. Mas o pano de fundo não figura nessas filosofias apenas como doutrina; em vez disso, ele desempenha um papel crucial em sua estratégia argumentativa. Elas fazem ruir o quadro desprendido por meio de uma articulação do pano de fundo que também ele tem de supor. Ao fazê-lo essas filosofias podem ser vistas como dando uma resposta a uma potencial refutação com que um defensor da visão desprendida poderia contra-atacar seus críticos: se você tem razão, e sempre recorreremos a uma compreensão advinda de um pano de fundo que confere inteligibilidade à nossa experiência, mesmo meu relato do agente cognoscente em termos de um quadro desprendido tem de recorrer a um tal pano de fundo para ser inteligível para mim. Porque, segundo você, o que de fato descrevo é a atitude desprendida, que você considera uma

possibilidade especial, realizável apenas esporadicamente, por um agente cuja experiência como um todo só se torna inteligível por meio de um pano de fundo do tipo que você invoca. Na condição de caso particular, uma dentre as muitas possibilidades desse agente, que tem um lugar determinado no mundo, essa atitude pode igualmente ser tornada inteligível por meio de alguma compreensão advinda de um pano de fundo. Assim sendo, articule para mim a compreensão implícita em que alegadamente me baseio; mostre-me a pré-compreensão sem a qual eu não poderia fazê-lo. Se você o fizer, não me restará senão dar-lhe crédito. Do contrário, pare de me incomodar com essa conversa de que estou cativo de um quadro, preso numa armadilha ou sofrendo de *Seinsvergessenheit*.

A linha de argumentação dos principais desconstrutores do quadro desprendido podia servir de resposta a esse desafio. Ela solapa o quadro ao fazer aflorar o pano de fundo de que precisamos para que as operações descritas no quadro façam sentido, processo mediante o qual fica claro que esse pano de fundo não pode se enquadrar nos limites que a visão desprendida prescreve. Uma vez compreendido contra seu pano de fundo, o próprio relato revela ser insustentável. O pioneiro desse tipo de argumento, cujos passos todos os desconstrutores desde então têm seguido, é Kant. Não que fosse sua intenção refutar a visão

8. Ver Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Massachusetts, 1988, caps. 2, 7.

desprendida como tal. Mas ele de fato conseguiu perturbar um de seus traços vitais, ao menos numa variante anterior. Os argumentos da dedução transcendental podem ser vistos sob várias óticas. Mas uma maneira de encará-los é julgar que se apoiam em última análise num certo atomismo do *input* adotado pelo empirismo. Tal como chegou a Kant por meio de Hume, esse atomismo parecia sugerir que o nível original de conhecimento da realidade (seja lá o que isso pudesse ser) se apresentava na forma de parcelas isoladas, "impressões" individuais. Esse nível de informação podia ser isolado a partir de um estágio ulterior em que essas parcelas eram agregadas, como é o caso das crenças no binômio causa-efeito. Vemo-nos formando essas crenças, mas podemos, assumindo uma atitude de escrutínio reflexivo (que vimos ser fundamental para a epistemologia moderna), separar o nível básico das conclusões demasiado apressadas para as quais saltamos. Essa análise revela alegadamente, por exemplo, que o campo fenomênico corresponde à ligação necessária que interpolamos com tanta facilidade entre causa e efeito⁹.

Kant solapa toda essa maneira de pensar ao mostrar que ela pressupõe que cada impressão particular vá sendo assimilada como uma parcela de informação potencial. Essa impressão pretende ser *de* alguma coisa. A distinção primitiva que os empiristas reconheciam entre impressões de sensação e impressões de reflexão equívale a um reconhecimento disso. Distingo o zumbido em meu ouvido do barulho que ouço na floresta próxima, no sentido de que o primeiro é um componente da maneira como me sinto e o segundo me diz algo acerca do que acontece na floresta. Assim, mesmo uma "sensação" particulada precisa, para ser de fato sensação (no sentido empirista, oposta a reflexão), ter essa dimensão de "ser-de-alguma-coisa". Isso mais tarde vai receber o nome de "intencionalidade", mas Kant fala da relação necessária entre o conhecimento e seu objeto (A104).

Garantido esse ponto, Kant alega que essa relação com um objeto seria impossível se tivéssemos de fato de tomar a impressão como um conteúdo quase inteiramente isolado, sem nenhum vínculo com outros. Vê-lo como de alguma coisa é situá-lo em algum lugar, ao menos no mundo em oposição a em mim, dar-lhe uma localização num mundo que, embora seja em muitos aspectos indeterminado e desconhecido, não pode sê-lo em sua integridade. A unidade do mundo é pressuposta por qualquer coisa que possa se apresentar como uma parcela particulada de *informação*; por isso, tudo o que queremos dizer com essa parcela não pode ser desprovido de vínculo com outras parcelas. A condição advinda do pano de fundo dessa suposição favorita da filosofia empirista, a impressão simples, proíbe que lhe demos o sentido radical que Hume propôs para ela. A tentativa de violar essa condição advinda do pano de fundo é uma queda na incoerência. Conseguir de fato romper todos os vínculos

9. David Hume, *Investigação sobre o entendimento humano*, São Paulo, Unesp, 1999, cap. 7.

84

entre impressões individuais seria perder todo o sentido de percepção de qualquer coisa. A dedução transcendental e os argumentos com ela relacionados na *Crítica da razão pura* podem ser considerados um ponto de ruptura na filosofia moderna. Podemos vê-la *a posteriori* como a primeira tentativa de articular o "pano de fundo" que o próprio quadro desengajado moderno requer para que as operações que descreve sejam inteligíveis, e de usar essa articulação para solapar o quadro. Uma vez que se passe por essa transição, toda a paisagem filosófica se altera, porque a questão da compreensão advinda do pano de fundo fica desvelada. Uma característica essencial das visões reificadas que advêm da ontologização dos procedimentos canônicos da epistemologia moderna é o fato de elas tornarem isso invisível. As condições de inteligibilidade são incorporadas aos elementos e processos da mente como propriedades inerentes desta. A impressão isolada é inteligivelmente informação por si só, do mesmo modo como a casa é vermelha ou a mesa quadrada. Ela tem toda a existência particulada e separada de um objeto externo. Locke trata as idéias simples como análogas aos materiais que usamos para a construção¹⁰. Esse modo de ver as coisas esquece que a condição para dada coisa ser inteligivelmente X deve *contar como* inteligivelmente X, e que sempre há condições contextuais para que todas as coisas contem como algo.

Em sua forma kantiana original, essa noção revolucionária destrói o atomismo da epistemologia moderna. Nesse sentido, Kant é seguido por todos os que vieram depois dele. O

próprio movimento de desreificação de nosso relato do agente cognoscente tem uma inclinação intrinsecamente holística. O que antes era tido como parte dos elementos passa a ser atribuído ao pano de fundo que todos eles têm em comum.

Heidegger e Wittgenstein seguem essa forma kantiana pioneira de argumento. Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que as coisas se desvelam de início como parte do mundo, isto é, como os correlates do envolvimento influenciado e no interior de uma totalidade desses envoltimentos. Isso solapa a primeira e a terceira características do quadro desprendido, tornando a segunda, em consequência, inoperante. A primeira, o atomismo do *input*, é negada pela noção de uma totalidade de envoltimentos. A terceira, a neutralidade, é cortada pela raiz por meio da tese essencial segundo a qual as coisas se desvelam de início num mundo à mão (*zuhanden*). Pensar essa característica como algo que projetamos nas coisas que são percebidas de início de modo neutro é cometer um erro fundamental¹¹.

10. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.2.2.

11. "Die Seinsart dieses Seienden ist die Zuhandenheit. Sie darf jedoch nicht als blosser Auffassungscharakter verstanden werden, als würden dem zunächst begegnenden 'Seienden' solche 'Aspekte' aufgeredet, als würde ein zunächst in sich vorhandener Weltstoff in dieser Weise 'subjektiv gefarbt'", Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, p. 71 [ed. br.: *Ser e tempo*, Petrópolis, Vozes, 2 vols., 1999-1996].

A discussão que Heidegger faz em *Ser e Tempo* é por vezes tomada por leitores adversários como uma interessante discussão da existência cotidiana sem relevância para as questões filosóficas da ontologia que ele alega estar discutindo. Assim, tratamos as coisas comumente como instrumentos ou obstáculos, de acordo com sua relevância para as nossas atividades — mas o que isso mostra acerca da prioridade da informação neutra? Claro que não *percebemos* as coisas na maior parte do tempo como objetos neutros, mas isso não significa que o relato despreendido esteja errado. Nossa consciência cotidiana comum tem de ser ela mesma um constructo. Não podemos cometer o erro pré-galileano de pensar que as coisas são como aparecem, mesmo em questões que envolvam a mente. Assim é formulada uma queixa freqüente dos defensores da visão despreendida em oposição à "fenomenologia".

Contudo, a intenção de Heidegger é claramente distinta de simplesmente nos lembrar do que é viver no mundo no nível cotidiano. O propósito de seu argumento é o mesmo do de Kant, podendo ele também ser apresentado como resposta ao desafio a que me referi acima. Seu objetivo é mostrar que apreender as coisas como objetos neutros só é uma de nossas possibilidades com relação ao pano de fundo de um modo de ser no mundo em que as coisas se desvelam como estando à mão. A apreensão neutra das coisas requer a modificação de nossa atitude diante delas, que primitivamente tem de ser de envolvimento. Heidegger alega, tal como Kant, que o comportamento diante das coisas descrito na visão despreendida requer ser situado, para ser inteligível, no âmbito de uma atitude de fechamento e continuidade diante do mundo que é antitética a ele — razão pela qual esse comportamento não pode ser original nem fundamental. Sua própria condição de possibilidade nos impede de dar a essa atitude neutralizante, em nossa vida, o lugar paradigmático que a descrição despreendida supõe. Esse argumento sobre condições de possibilidade, condições de inteligibilidade que dão concretude à atitude, se assenta no uso que Heidegger faz do termo *ursprünglich*. Ele não significa somente "anterior no tempo", tendo uma aceção mais forte. A atitude *ursprünglich* vem antes, mas é igualmente uma condição daquilo que a segue e que a modifica. Esse argumento se assenta em seu uso repetido da expressão *zunächst und zumeist* (primeira e primordialmente). Mais uma vez, vemo-nos de algo que soa decepcionantemente fraco. Algo que se aplica não só a um modo de ser que não apenas está presente antes e com mais freqüência como proporciona o pano de fundo para aquilo que não é ele.

A linha de argumentação de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* está ainda mais evidentemente em paralelo com a de Kant. De certo modo, Wittgenstein faz por um atomismo do sentido o que Kant fizera pelo atomismo do *input* da informação. Seu alvo é uma teoria da linguagem e do sentido que, embora tenha em Agostinho, como ele descobre, um paradigma, também foi adotada e desenvolvida por pensadores da visão despreendida. O atomismo do

86

sentido consistia na visão de que as palavras recebem sentido por estarem vinculadas com um objeto numa relação de "nomeação" ou "significação". Há aqui não só um paralelo com o atomismo da epistemologia pós-cartesiana, mas até mesmo uma interligação nos enunciados clássicos dessa teoria da mente. Locke afirma que uma palavra adquire sentido não ao significar o objeto diretamente, mas ao significar na mente a idéia que representa esse objeto¹². Essa revisão da teoria agostiniana abre caminho à suposição de que cada pessoa poderia falar uma língua diferente, visto que diferentes idéias interiores poderiam corresponder, na mente de cada um, a um objeto público que seja nomeado. Uma linguagem deveras particular, em que as palavras significam para mim coisas que ninguém mais pode saber, parece então uma clara possibilidade, uma ameaça cética cuja conjuração não é fácil. É contra essa forma "modernizada" da teoria que o conjunto wittgensteiniano de argumentos é em larga medida apresentado.

O atomismo do sentido revela-se insustentável precisamente pelo mesmo motivo que Kant demonstrou haver para o atomismo do *input*. Seus proponentes supõem que uma palavra pode receber sentido em alguma cerimônia de nomeação ou que seu sentido lhe pode ser atribuído quando se aponta o objeto que ela nomeia. Boa parte do argumento de Wittgenstein nas *Investigações* consiste em mostrar que esse tipo de definição ostensiva só funciona se quem aprende souber muito sobre o funcionamento da linguagem e sobre o lugar que aí ocupam

palavras particulares. A "gramática" da parte relevante da linguagem é pressuposta, porque "ela mostra o posto em que está lotada a nova palavra". Nomear algo parece uma operação primitiva, auto-suficiente, mas tomá-la assim equivale a "esquecer que grande parte da montagem do cenário na linguagem é pressuposta, caso se pretenda que o simples ato de nomear tenha sentido"¹³.

Wittgenstein é explícito nesta última observação acerca das condições de inteligibilidade. A idéia de que o significado de uma palavra consiste apenas em sua relação com o objeto que nomeia, concepção atomista por natureza, cai por terra quando se percebe que essa relação se apoia numa compreensão advinda de um "pano de fundo", não tendo sentido sem ela. Mas essa compreensão não se refere a ações individuais, mas aos jogos de linguagem em que estas figuram e eventualmente a todo o modo de vida em que esses jogos têm sentido. A teoria agostiniana aproxima-se de fato da modelagem de parcelas de nossa compreensão da linguagem. Mas quando verificamos as condições de inteligibilidade dessas parcelas, vemo-nos forçados a abandoná-la como modelo de compreensão da linguagem em geral. A teoria nasceu de um movimento reificante, tendo transfor-

12. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 3.2.2.

13. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe. Texto alemão de *Philosophische Untersuchungen* e trad. inglesa, Oxford, 1983 [ed. br.: *Investigações filosóficas*, Petrópolis, Vozes, 1996].

mado essa compreensão advinda de um pano de fundo em relações individuais palavra-coisa, conferindo-lhes auto-suficiência. O passo libertador vem quando nos damos conta de que essas relações requerem um pano de fundo e de que podemos explorar isso em toda a sua riqueza e variedade.

A teoria supõe toda essa compreensão, que só adquirimos quando aprendemos a linguagem, como se já estivesse incorporada à primeira relação palavra-coisa que aprendemos. É essa a situação em que nos vemos ao aprender uma *segunda* língua. Já sabemos o que é, para uma palavra, ocupar um lugar no todo, e de modo geral sabemos qual o lugar da palavra que estão tentando nos ensinar. O erro consiste em projetar essa condição na aquisição de nossa língua nativa. "Agostinho descreve a aprendizagem da linguagem humana como se a criança chegasse a um país estrangeiro e não compreendesse a língua que ali se fala, isto é, como se ele já dominasse uma língua que não aquela" (32).

RECORRI SIMULTANEAMENTE A WITTGENSTEIN E HEIDEGGER nestas páginas, vendo suas respectivas filosofias como ataques paralelos ao quadro desprendido da mente. Os dois opuseram a isso um relato do agente engajado. Heidegger fala de "finitude" em seu relato do ser humano (*Dasein*). Wittgenstein situa os significados de nossas palavras no contexto de nossa forma de vida (*Lebensform*). Os dois estão, portanto, voltados para o contexto de inteligibilidade do conhecimento, pensamento e significado. Os dois propõem alguma noção de pano de fundo; e, mais do que isso, articulam parte desse pano de fundo, cuja negligência fez que a visão desprendida parecesse plausível. A articulação desempenha um papel crucial em sua estratégia argumentativa, sendo central à força inovadora de sua filosofia.

Há, pois, bons motivos para mencioná-los em conjunto, assim como os há para voltar repetidas vezes a seus argumentos. O que faz esse retorno tão necessário é a influência da visão desprendida sobre nosso pensamento e nossa cultura, o que tem de fato profundos vínculos com a hegemonia das instituições e práticas que requerem e sustentam uma atitude desprendida: a ciência, a tecnologia, as formas racionalizadas de produção, a administração burocrática, uma civilização comprometida com o crescimento e coisas do gênero. O tipo de pensamento de que dois são variantes tem certa significação contracultural, um ímpeto inerente de oposição às formas hegemônicas de nossa época. Isso emerge, para dar um exemplo, no fato de um e outro serem críticos da moderna civilização tecnológica: Heidegger explicitamente, em alguns de seus mais bem conhecidos escritos, como o ensaio sobre a tecnologia ("Die Frage nach der Technik"); Wittgenstein ao se distanciar do chauvinismo da moderna cultura instrumental-racional, como em suas "Reflexões sobre *O Ramo Dourado* de Frazer".

Mas esse ímpeto anti-hegemônico pode ser concretizado numa ampla variedade de maneiras. E aqui talvez esses dois autores se separem. Não podemos ser dogmáticos no tocante a isso, porque os dois são bem enigmáticos

88

quando está em questão a direção ético-política última de sua obra. Heidegger pensou notoriamente ter discernido no nazismo uma direção política definida. Mas ele não somente recuou dessa posição (é verdade que de uma maneira desavergonhadamente tímida), como não está muito claro o exato ponto até o qual esse compromisso político particular adveio de suas primeiras percepções tal como articuladas em, digamos, *Ser e Tempo*. Se se pode vinculá-lo com as passagens sobre a determinação e a autenticidade, o estreito vínculo entre estas e a pioneira analítica existencial do ser-no-mundo ainda está para ser estabelecido, para dizer o mínimo.

Talvez possamos perceber a divergência examinando um traço adicional do quadro desengajado do qual Heidegger e Wittgenstein divergem. Mencionei acima três deles — atomismo, processamento, neutralidade. Há no entanto um quarto, que se tem revestido de enorme significação, não menor em termos éticos e políticos. Trata-se do que poderíamos denominar uma visão monológica. Ela situa o pensamento e o conhecimento no interior da mente do indivíduo. Claro que partilhamos coisas, como corpos de conhecimento e a linguagem, mas eles são vistas como objetos para os quais convergimos. Isso significa, por exemplo, que minha linguagem se aproxima da sua, da de fulana e da de sicrano. Se tenho de ser um falante, tem de haver uma coisa denominada minha linguagem, meu idioleto; e se tem de haver um

conhecimento comum, este tem de ser em primeiro lugar meu conhecimento, seu conhecimento, o conhecimento de fulana e de sicrano.

A visão despreendida é irresistivelmente monológica, dado que o conhecimento explícito que toma por foco tem de consistir em *input* e processamento, algo que só pode ocorrer em indivíduos. Uma vez que a sustentemos com um relato mecanicista, a monologicalidade é reforçada pelo pensamento de que tudo isso tem de estar acontecendo em organismos individuais. Mas uma vez que nos demos conta do papel crucial do pano de fundo, libertamo-nos dessa perspectiva. A compreensão advinda de um pano de fundo, que é por nós partilhada, e que está entrelaçada com nossas práticas e maneiras de estabelecer relações, não é necessariamente algo que partilhamos como indivíduos. Isto é, ela pode ser parte de uma compreensão desse gênero de uma certa prática ou significado que não são meus porém nossos; e pode de fato ser "nossa" de várias maneiras: como algo intensamente partilhado, que serve de coesão à comunidade; ou como algo bem impessoal, em que apenas agimos como "todo mundo". Fazer aflorar o pano de fundo permite-nos articular os modos pelos quais nossa força de ação é não-monológica, uma forma em que a sede de certas práticas e compreensões é precisamente *não* o indivíduo, mas um dos espaços comuns intermediários.

Tanto Heidegger como Wittgenstein revelam facetas não-monológicas do agir humano.

Heidegger o faz, por exemplo, ao conferir primazia ao *das Man* (a multidão); Wittgenstein, por exemplo, ao valorizar a maneira como uma palavra como "dor" adquire seu sentido antes nas transações entre as pessoas

do que numa apreensão contemplativa da experiência interior; os dois o fazem ao compreender a linguagem como o elemento primeiro e primordial de uma comunidade.

Parece no entanto haver nesse ponto uma divergência. Heidegger vincula o impulso antimonológico a um ataque geral ao "subjativismo" ou ao "humanismo", doutrinas que tentam entender a percepção e o pensamento como forças ou propriedades do sujeito humano. O desejo de Heidegger de evitá-los é consistente com sua preocupação central com a *Lichtung* (o trazer-à-luz). Aquilo que ele tenta alcançar com esse termo, e com alguns dos seus usos de "ser", é a possibilidade de haver um desvelamento, de as coisas poderem aparecer e ser vivenciadas e conhecidas. O relato central desse realidade na antiga tradição que descende de Platão gira em torno da noção de Idéia. Quando ela se tornou incrível, surgiu outro relato que vê o desvelamento dependendo de uma capacidade do sujeito de espelhar coisas na representação interior. Heidegger quer alegar que esse outro relato distorce, de modo igual e inverso, o platônico, e busca usar o impulso antimonológico de uma análise da finitude a fim de nos afastar mais uma vez do sujeito. A *Lichtung* advém por meio do ser-no-mundo — o que a visão platônica não conseguiu reconhecer; mas não é simplesmente uma capacidade interior dos seres humanos. Admiti-lo é parte de uma atitude transformada diante do mundo, atitude em que a vontade de potência/de poder já não vai ocupar o lugar central. O principal defeito dos relatos humano-centrados da *Lichtung* está em não fazerem justiça aos modos pelos quais estamos respondendo, ao articular o mundo, a algo que não somos nós. A objetividade é algo que só reconhecemos no âmbito da atitude despreendida; quando nossa articulação não está a serviço da descrição de um universo neutro, tendemos a pensá-la como dedicada à auto-expressão. Bloqueia-se sistematicamente outra possibilidade: uma articulação das coisas que esquematize seus significados para nós (e, por conseguinte, em que o discurso não seria o da ciência), mas em que os sentidos não seriam meramente humano-centrados (e, portanto, em que o discurso não seria o da auto-expressão).

Poder-se-ia alegar que algo análogo pode ser encontrado na dimensão religiosa profundamente surpreendente e enigmática do pensamento de Wittgenstein. Contudo, na superfície, uma obra como *Investigações Filosóficas* aponta para uma direção bem distinta. O termo último a que o relato do significado nos conduz é o de *Lebensform*. E isso parece oferecer a perspectiva de um relato do modo humano de vida capaz de superar as ilusões da concepção despreendida, ajudando-nos a ver com mais clareza as distorções que nossas práticas e instituições hegemônicas nos impuseram. A filosofia de Wittgenstein tem sido considerada a base de uma espécie de naturalismo libertador¹⁴. Podemos vê-la, em outras palavras, como o fundamento de um novo humanismo.

14. Ver, por exemplo, Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, 1983.

"Humanismo" versus "anti-humanismo": eis duas filosofias facilmente retratadas como antitéticas. Mas não estou certo da exatidão disso. Deixando de lado as incertezas de minha interpretação, bem como o caráter enigmático de ambos os filósofos, está longe de ser estabelecido que o anti-humanismo de Heidegger tenha de ser tomado como rejeição das aspirações que associamos com o termo humanismo. Assim ele tem sido considerado por Derrida e outros "heideggerianos" franceses. E poderia, de uma forma bem diferente, ser parte de um ataque às aspirações da modernidade mesma, digamos a liberdade e a razão — embora os que desejam fazer tal ataque vejam frequentemente Heidegger com suspeita. Mas a tese de que devemos ir além do subjativismo em nossa articulação do sentido — atitude que talvez possamos ver expressa em alguns de nossos melhores artistas e escritores modernos — não está *per se* ligada a nenhuma dessas posições.

Reciprocamente, um humanismo wittgensteiniano teria um lugar relevante numa crítica ao "subjativismo". Pode ser que esses dois importantes filósofos do século XX, a despeito de todas as diferenças em termos de linguagem e dos caminhos divergentes que exploraram, sirvam como fonte do tipo de humanismo que lançasse um desafio adequado à hegemonia da razão burocrático-técnica em nossa vida.

A IMPORTÂNCIA DE HERDER

ISAIAH BERLIN ajudou a resgatar Herder de sua relativa prescrição por parte dos filósofos¹. Seu papel seminal na criação do pensamento e da cultura pós-românticos passou em larga medida despercebido, ao menos no mundo anglófono. O fato de Herder não ser o pensador mais rigoroso provavelmente facilita que o ignorem. Mas os pensadores profundamente inovadores não têm de ser rigorosos para originar idéias importantes. Aquilo que capturam em imagens marcantes pode inspirar outras mentes, mais exigentes em termos filosóficos, a fazer formulações mais exatas. Isso é exemplificado, creio eu, na relação de Herder com Hegel. A conseqüência tem sido o desaparecimento do pensador anterior e a transformação do posterior em ponto de referência canônico para certas idéias, como aquilo que denomino, seguindo Berlin, a compreensão "expressivista" da pessoa humana².

Esse perder de vista a origem pode ter uma significação mais do que historiográfica. Pode igualmente ser que ainda tenhamos algo relevante a aprender com a enunciação original de certas idéias fundadoras ainda por ser capturadas em formulações "filosóficas" reconhecidas. Creio que isso se aplica ainda a outra contribuição crucial de Herder, sua teoria expressivista da linguagem. Minha alegação (talvez demasiado dramática) é a de que Herder é a figura revolucionária que cria um modo fundamentalmente diferente de pensar sobre a linguagem e o significado. Esse modo de pensar tem tido um enorme impacto sobre a cultura moderna. Não que ele tenha de fato reduzido ao silêncio tudo o que veio antes, visto haver importantes segmentos do pensamento contem-

1. Isaiah Berlin, "Herder and the Enlightenment", em seu livro *Viço e Herder*, Brasília, Editora UnB, 1982.

2. Ver meu livro *Hegel*, Cambridge, Inglaterra, 1975. Mais tarde, uso o termo completo "expres-sivo-constitutivo" — Ver o capítulo 6.

porâneo que resistem a essas posições, mas mesmo eles viram-se transformados de formas que podemos fazer remontar à revolução herderiana.

Não posso apresentar integralmente aqui as justificativas desta minha afirmação. Darei preferência à estratégia que consiste em concentrar a atenção numa passagem fundamental de Herder, sua rejeição da teoria da origem da linguagem de Condillac e da invocação, vinculada com esta última, da *réflexion* como essencial à linguagem. Espero trazer à visibilidade, nesse microcosmo, alguns temas e pressupostos básicos de nossa compreensão contemporânea da linguagem.

Afirmar ser Herder uma figura revolucionária: ele faz nosso pensamento acerca da linguagem assumir uma postura bem distinta da que vigorava até então. E, como é tão comum, a mudança de perspectiva resultante dificulta a apreensão do que de fato aconteceu. Pessoas tanto da antiga como da nova perspectiva tendem a falar umas pelas outras, traduzindo constantemente as alegações do interlocutor em seus próprios termos, gerando distorção.

A antiga perspectiva, que tem uma venerável tradição, é aquela que Wittgenstein ataca na forma de uma afirmação influente de Agostinho³. Podemos defini-la em termos de sua abordagem "designativa" à questão do significado⁴. As palavras adquirem sentido ao ser usadas para designar objetos. Aquilo que designam é seu significado. Essa concepção obtém uma revitalização no século XVII com as teorias de Hobbes e de Locke, em que se acha entrelaçada com o novo "caminho das idéias". Emerge desse amálgama uma potente descrição do papel da linguagem no pensamento humano.

No século seguinte, surge uma nova questão. Em conformidade com a preocupação do século XVIII com origens, que também podemos ver refletida nas teorias da evolução social de Smith e de Ferguson, há um crescente interesse em explicar o surgimento da linguagem. A resposta de Condillac, uma das mais influentes, tem por base a teoria designativa de Locke. Em seu livro, ele apresenta uma fábula, uma história "sob medida", a fim de ilustrar como a linguagem deve ter surgido⁵. Duas crianças no deserto emitem certos gritos e fazem certos gestos como expressões naturais de sentimentos. Esses são o que Condillac denomina "signos naturais". A linguagem usa, em contrapartida, "signos instituídos". A história pretende mostrar como estes surgiram daqueles. Ele afirma que cada criança, vendo a outra, digamos, gritar de aflição, passa a ver o grito como signo de alguma coisa (daquilo que provocou a aflição). A partir disso, a criança torna-se capaz de usar esse signo para referir-se à causa da aflição. Tem-se aí o primeiro signo instituído. As crianças têm sua primeira palavra, e nasce a linguagem. O léxico, naturalmente, aumentará lentamente, termo a termo.

3. Ludwig Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, Petrópolis, Vozes, 1996, § 1.

4. É esse o termo que uso em "Language and Human Nature", *Human Agency and Language*, Cambridge, VK, 1985.

5. Etienne Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, 2.1.1.

Herder, em seu *Abhandlung Über den Ursprung der Sprache* [*Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, 1772], ataca essa história, declarando-a extremamente inadequada⁶. Como relato da origem, ela pressupõe precisamente aquilo que explica. Ela tem a relação de significação por certa, como algo que as crianças já apreendem instintivamente ou que lhes vai ocorrer sem problemas graças à reflexão: "lis parvinrent insensiblement à faire", diz Condillac, "avec réflexion, ce qu'ils n'avoient fait que par instinct"⁷. Condillac, diz Herder, respondeu à pergunta antes mesmo de seu livro começar: "Hat das ganze Ding Sprache schon vor der ersten Seite seines Buchen erfunden vorausgesetzt". Sua explicação equívale a dizer que as palavras surgiram porque já existiam.

O problema reside no fato de Condillac dotar as crianças desde o começo da capacidade de compreender o que é a representação de alguma coisa pela palavra, logo, o que é falar sobre alguma coisa por meio da palavra. Mas *esse* é o mistério. Qualquer pessoa pode ser instruída sobre o significado de uma palavra, ou mesmo descobri-lo sozinha ou até inventar algum — depois de ter adquirido a linguagem. Mas o que é essa capacidade, que nós temos mas os animais não, de dotar sons de significado, de apreendê-los como referência a coisas e de usá-los para falar delas?

É nesse ponto que se distanciam as duas perspectivas. O difícil é definir precisamente o que Herder julga que Condillac pressupõe e não consegue explicar. O esclarecimento disso levará ao

centro animador da nova perspectiva de Herder. E o é porque a perspectiva adversária tem sobre nós uma influência residual. Para apreender a posição de Herder, temos de dar dois passos contra os quais ainda há alguma resistência em nossa cultura intelectual.

Temos em primeiro lugar de assumir o ponto de vista do falante e perguntar a nós mesmos o que ele ou ela têm de entender para aprender uma nova palavra. Ou seja, é preciso ir além da posição do observador externo, a partir da qual poderia parecer suficiente um relato da aprendizagem como o estabelecimento de um vínculo entre palavra e coisa, de modo que o uso da palavra pelo sujeito pudesse ser correlacionado com o aparecimento da coisa. Podemos ficar nessa posição externa, ainda que desenvolvamos uma sofisticada teoria que ligue palavras a coisas ou descrições a condições de verdade, uma teoria que invoque os outros significados do sujeito, e suas crenças e desejos.

Estas três últimas frases pretendem evocar as influentes teorias de Donald Davidson, que considero um proeminente representante contemporâneo do campo que Herder atacava. Ele pertence de certa maneira à tradição Locke-Condillac. Essa tradição passou naturalmente por uma profunda transformação a partir do século XVIII. Ficou sobremodo sofisticada e, em alguns aspectos, incorporou algumas descobertas amplas de Herder.

6. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Johann Gottfried von Herders Sprachphilosophie*, Hamburgo, 1960, pp. 12-13.

Uma tradução inglesa, *On the Origin of Language*, foi publicada pela University of Chicago Press em 1986 [edição portuguesa *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, Lisboa, Antígona, s.d.].

7. Condillac, *Essai*, 2.1.1., § 3.

Mesmo assim, há nesse sentido uma importante continuidade: Davidson insiste que, quando compreendo outra pessoa, podem considerar que estou aplicando uma teoria do sentido dos enunciados, teoria que remete a características do mundo objetivo. Davidson é muito claro ao dizer que, uma vez que eu disponha de uma teoria que me capacite com precisão tolerável entender o que diz o outro e, dentro de limites, prever seu comportamento, não há por que perguntar se eu e o outro entendemos esses enunciados da mesma forma. Deve-se apreender exaustivamente, em termos de condições de verdade, a que se agregam forças ilocucionárias e do aparato da teoria dos atos de fala, uma compreensão subjetiva do significado (que Davidson, ao contrário dos comportamentalistas, não deseja negar). Interrogações a esse respeito só podem ser respondidas nesses termos⁸.

Não se trata da tese relativamente consensual de que onde há diferenças entre a compreensão subjetiva que têm de um termo mais de uma pessoa, é quase fatal que isso se reflita em algum ponto como diferença entre as condições de verdade extensionalmente definidas que as pessoas em questão reconhecem em expressões que empreguem esses termos. Temos aí a afirmação bem mais forte de que o acordo quanto às condições de verdade é critério para o acordo no tocante à compreensão. Falando em termos de um cenário popular de ficção científica, a possibilidade de se construir com transistores algum robô sofisticado que fosse equivalente a nós na ação de correlacionar enunciado e mundo, mas que pudesse não *compreender* coisa alguma não tem sentido para Davidson. O mesmo se aplica a um cenário de exílio: podemos encontrar um povo diante do qual sejamos capazes de atribuir condições de verdade a partes de seus enunciados e, desse modo, coordenar nossas ações com as suas e prevê-las, enquanto permaneceria, num nível mais profundo, um imenso hiato entre os esquemas conceituais nossos e deles⁹.

Para compreender a objeção de Herder a Condillac, temos de assumir um ponto de vista interno, o do agente; não podemos aceitar um relato segundo o qual uma criatura possui linguagem exclusivamente em termos das correlações que o observador pudesse identificar entre seus enunciados, seu comportamen-

8. Ver Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1985, cap. 1-5, 9, 13.

9. Ver Davidson, "The Very Idea of a Conceptual Scheme", *ibid.*, cap. 13. Essa questão fica obscura por causa da confusão entre os dois temas. Um deles se refere à alegação que advém da tradição cartesiano-empirista, a de que apreendo meus próprios pensamentos diretamente, incluindo minha compreensão da linguagem, de uma maneira que meu interlocutor nunca pode fazê-lo. A outra é a que trata da compreensão subjetiva que discuti aqui. Trata-se de temas bem distintos entre si. A compreensão subjetiva costuma ser elaborada entre pessoas, membros da mesma cultura. Na verdade, é isso que faz deles membros da mesma cultura. O fenômeno dos esquemas conceituais incomensuráveis surge entre culturas, sendo mais do que uma mera possibilidade lógica; trata-se em vez disso de uma contínua fonte de tragédia histórica. Mas se juntamos os dois, o descrédito em que age justificadamente o acesso privilegiado cartesiano-empirista nos torna cegos às reais diferenças com relação à compreensão subjetiva. Tento mostrar por que não se pode compreender o sentido exclusivamente em termos de condições de verdade em "Theories of Meaning", *Human Agency and Language*.

to e o ambiente que o cerca. Para avançar a partir daí, teríamos de definir condições de compreensão subjetiva, porque toda a argumentação de Herder gira em torno de uma definição particular dessas condições.

Mas isso não basta para chegar ao cerne do que diz Herder. Podemos concentrar-nos na compreensão e ainda assim tomá-la como algo evidente e não problemático. Foi isso na realidade que Condillac e outros teóricos designatistas fizeram. Eles tomaram como imediatamente compreensível a idéia de que as palavras podem representar coisas. É apenas uma idéia brilhante que pode ocorrer a qualquer pessoa, e depois de algum tempo uma condição como a das crianças no deserto pode muito bem se apresentar. Herder levou-nos a apreciar o fato de a compreensão não ser um dado, o fato de que outros tipos de criaturas poderiam reagir de maneira bem distinta às correlações entre grito e perigo, de que adquirir esse tipo de compreensão é precisamente o passo que se dá entre não ter e ter uma linguagem. É, pois, esse passo que uma teoria da origem tem de explicar.

Ironicamente, Herder não se sai melhor em sua explicação. Tem-se feito com frequência objeções quanto a isso¹⁰, mas isso não refuta sua crítica. Com respeito a seu fracasso comum, Herder e Condillac estão em boa companhia. Ninguém até hoje conseguiu mesmo chegar perto da explicação da origem da linguagem. Mas ao concentrar-se na compreensão de base que a linguagem requer, Herder abriu um novo domínio de intuições sobre sua natureza. Isso nos

permitiu melhor apreender as condições essenciais da linguagem, que mostraram por sua vez que teorias como as de Locke e de Condillac são insustentáveis.

O que Herder faz, desejo afirmar, é antecipar (e talvez influenciar à distância, por meio de grande número de intermediários) aquilo que Wittgenstein faz ao assentar a compreensão advinda de um pano de fundo de que precisamos para apreender uma "definição ostensiva". Aquilo que o oponente de Wittgenstein julga sem problemas e bem simples mostra ser complexo e não necessariamente presente. A consideração disso arrasa a teoria do significado do oponente.

QUAL É ENTÃO o PONTO ESSENCIAL DE HERDER? Qual é a compreensão de base necessária à linguagem? Desejo defini-lo em meus próprios termos, afastando-me no início da terminologia de Herder. Aquilo que as crianças de Condillac têm de apreender para aprender uma nova palavra é diferente daquilo que os animais apreendem ao aprender a responder a sinais. Por exemplo, é possível treinar ratos para responder diferencialmente a diferentes formas e cores. E

OS

10. Ver Hans Aarsleff, *From Locke to Saussure*, Minneapolis, 1982. O fato de Aarsleff não considerar Herder um inovador é um bom exemplo da facilidade com a qual os dois lados do debate podem entabular um diálogo de surdos. Se não considerarmos a mudança de Herder em perspectiva, este pode de fato parecer estar recapitulando alguns temas de Condillac, ao mesmo tempo que revela confusamente seu desacordo com ele.

chimpanzés, como bem se sabe, podem aprender não só a responder a sinais muito mais elaborados como a emití-los.

Os autores do século XVIII nem sempre distinguem com clareza essa capacidade de agir por meio de sinais da linguagem humana; e é ainda mais nitidamente assimilada à nossa linguagem por nossos contemporâneos que se acham presa da perspectiva externa, como o atesta o debate sobre a linguagem dos chimpanzés. Se o entendo bem, Herder tem como ponto central ser necessário fazer aqui uma distinção crucial.

Responder a sinais e falar são um e outro realizações. Adquire-se alguma habilidade. Podemos dizer em ambos os casos que o animal ou o ser humano o fazem certa ou erradamente. Mas no primeiro caso fazê-lo certo é responder ao sinal apropriado a levar à realização de alguma tarefa ou obter algum resultado — ou emití-lo. É certo passar pela porta que tem um triângulo, em vez de um quadrado, porque isso leva ao queijo. O sinal de "querer banana" foi feito corretamente porque obtém a banana, ou quem sabe atenção. Aprender a usá-lo é aprender a aplicá-lo de modo adequado à promoção de algum propósito ou tarefa definido-de-forma-não-lingüística. O adjetivo complexo formado por hífen é crucial aqui. A correção do sinal é definida pelo sucesso numa tarefa, tarefa em que esse sucesso não é definido por sua vez em termos de correção do sinal. A relação é unidirecional.

Mas está claro não ser esse o caso de alguns dos usos da linguagem humana. Consideremos uma ampla gama de atividades, incluindo uma descrição científica desinteressada, a articulação de sentimentos pessoais, a evocação em versos de uma cena, a descrição de uma personagem pelo romancista. Uma metáfora cunhada por alguém é exata, profunda. Há aqui uma espécie de "encontrar a expressão exata". Contudo, em contraste com os sinais que fazem os animais, não podemos definir essas ações em termos de sucesso numa tarefa definida de forma não lingüística.

Em outras palavras, se queremos pensar numa tarefa ou meta que ajude a elucidar o sucesso em termos das palavras que ocorrem nas atividades humanas que acabamos de mencionar, teríamos de definir ele mesmo por vocábulos como verdade, adequação descritiva, riqueza de evocação e outros semelhantes. Não podemos definir a justeza das palavras em termos da tarefa sem definir a tarefa em termos da justeza das palavras. Não existe um relato unidirecional capaz de traduzir a justeza da palavra em termos de alguma forma definida independentemente de sucesso. Não é possível dar da justeza uma explicação redutora.

Essas atividades definem o que denominarei "dimensão lingüística". Atribuir essas atividades a alguma criatura é sustentar que ela é sensível a formas irreduzíveis de justeza no signo que emite. Uma criatura opera na dimensão lingüística quando pode usar signos — e a eles responder — em termos de sua verdade, ou justeza descritiva, do poder de evocar algum estado de espírito,

98

recriar uma cena, exprimir alguma emoção, veicular alguma nuance de sentimento ou ser de algum modo *le mot juste*. Ser uma criatura lingüística é ser sensível a questões irreduzíveis de justeza. Isso não significa dizer que estas sejam sempre ou comumente evocadas. Simplesmente falamos e entendemos. Mas quer dizer que podemos levá-las, compreendê-las quando levantadas e com freqüência defender *ex poste* nossa prática irrefletida mediante a articulação de razões relevantes para o assunto ("claro que usei a palavra certa, porque eu queria dizer..."). Determinar se a criatura está na dimensão lingüística nesse sentido não tem vínculos com quais correlações existem entre o sinal que a criatura emite, seu comportamento e o ambiente que a cerca — o tipo de coisas em que se concentram os proponentes da linguagem dos chimpanzés. É uma questão de compreensão subjetiva, de saber o que é para ela a justeza *qua* qual palavra é certa.

Dessa perspectiva, uma criatura adquire a linguagem no sentido humano quando entra na perspectiva lingüística. O rato que aprende a conseguir o queijo ao passar pela porta em que está o triângulo vermelho ainda não está nessa dimensão, porque a justeza da resposta é avaliada em termos daquilo que obtém o queijo. O mesmo ocorre quando um pássaro do bando emite um grito característico de perigo ao perceber um predador: se quisermos falar de justeza com respeito a esse comportamento não aprendido, é porque grito e resposta tiram juntos o bando do

perigo.

O hiato entre esses casos e a linguagem humana talvez seja claro o suficiente. As pessoas são mais tentadas a pensar que os chimpanzés que aprendem a usar a Linguagem Americana de Sinais têm algo parecido com a linguagem humana. Seria um erro ser prematuramente dogmático, mas as evidências existentes nos obrigam a pensar que esteja desempenhando um papel aí algum sentido de justeza irreduzível? Ou poderíamos simplesmente explicar a performance como um exemplo bastante elaborado e impressionante de aprendizagem de sinais, exemplos em que se deve entender a justeza em termos das respostas do treinador?

É preciso ao menos fazer essa pergunta. E, com esse objetivo, cumpre distinguir a questão da justeza irreduzível de outros aspectos da linguagem humana, que os chimpanzés sem dúvida exibem, mas que parece ser separável daquela.

Relações combinatórias. O que impressiona nos chimpanzés com relação a animais inferiores é a capacidade de aprender o sinal de "querer" e de "banana" e de combiná-los apropriadamente. Construir frases a partir de componentes é uma característica crucial da linguagem humana, notada por Humboldt e Chomsky, e que ocupa lugar de destaque em teorias como a de Davidson. Ao lado da possibilidade de recursividade infinita, ela nos permite, na famosa frase de Humboldt, usar meios finitos para fins infinitos. Por mais impressionante que seja, isso não é o mesmo que operar na dimensão lingüística.

Jogo. Dizem às vezes que os chimpanzés jogam com seu repertório. Eles emitem sinais que lhes foram ensinados mesmo fora de um contexto de comunicação com o treinador. Esse tipo de atividade, usar ao acaso partes do repertório quando não se o emprega com intenções sérias, é comum entre os mamíferos superiores e envolve todo tipo de outras capacidades além do uso de sinais. Mais uma vez, é algo que se distingue claramente da questão da justeza lingüística.

Usar sinais. Os chimpanzés não se limitam a responder a sinais, mas também aprendem a usá-los, ao contrário de outros mamíferos superiores que treinamos. Mas essa realização também não tem vínculo necessário com a dimensão lingüística; mostra apenas que, seja lá o que signifiquem os sinais para os chimpanzés, estes podem tanto usá-los como responder a eles.

Ligação. Curiosamente, há outro traço da linguagem humana com respeito à qual os chimpanzés parecem mais distantes de nós do que animais mais plenamente domesticáveis, como cães e cavalos. Refiro-me ao fato de a linguagem criar uma espécie de ligação, uma compreensão comum entre aqueles que a partilham. Como o assinalou Vicki Hearne, algo semelhante acontece entre o cão e o treinador, uma interação que não parecemos capazes de estabelecer com os chimpanzés: a chimpanzé adulta Washoe não era amiga daqueles que dela cuidavam, como o mostra veementemente Hearne¹¹.

Uma das razões para duvidar de que a dimensão lingüística desempenhe um papel no uso de sinais pelo chimpanzé é a ausência de quaisquer outras manifestações possíveis além de apontar e evocar um objeto. Na linguagem humana, essa dimensão a tudo pervade, é parte constitutiva de todo tipo de atividades e propósitos além da simples designação. Pensemos num ritual, talvez a dança da chuva. Se a concebermos como apenas um instrumento que se mostrou (ou que se pensa ter-se mostrado) adequado para fazer chover, podemos tê-la como mero sinal elaborado. Mas é mais do que claro que seu significado está ligado com sua justeza sentida como evocativa das forças que produzem a chuva, ou a elas assemelhada. Esse tipo de "magia simpática" só pode ser praticado por criaturas que já se encontrem na dimensão lingüística.

Ou, do mesmo modo, pensemos na dimensão expressiva da fala humana. Quando conversamos, mesmo sobre as questões mais estritamente factuais, estabelecemos nossa atitude e nossa posição relativa diante do interlocutor por meio da maneira como ficamos de pé e falamos. Assumimos uma atitude "objetiva", por exemplo, examinando friamente os objetos considerados, o que aflora em nosso estilo de fala e nas palavras que usamos, ao mesmo tempo em que mantemos o interlocutor a distância com nosso ar de serenidade; ou então, talvez, convidamo-lo animadamente a entrar na fraternidade de iniciados, que se diferencia do mundo não-científico circundante. Assumimos e veiculamos essas posturas por meio de nosso comportamento expressivo, o que significa que está em jogo outra espécie de justeza propriamente lingüística. Porque

100

temos de distinguir o modo como meu rosto sério e a escolha que faço de palavras neutras exprimem minha serenidade diante de você e a maneira como minhas expressões faciais se alteram ou meu rosto treme pode mostrar a você minha agitação. O primeiro caso é expressão genuína, sendo condição necessária para que sejam o que, mesmo se num nível inteiramente inarticulado, esses comportamentos transmitam por mim o significado de serenidade; porém nada parecido se aplica ao segundo. Ou seja, por mais "inconsciente" que esteja do que faço, tenho de ser sensível à justeza da expressão que ostento no rosto como indicação de serenidade — minha atitude tem de estar refletindo essa sensibilidade — se vamos falar de expressão. Mas essa dimensão expressiva, inseparável de toda conversa humana, parece extremamente ausente do uso de sinais pelos chimpanzés.

Podemos revelar a distinção principal de outra maneira ainda. Para os usuários plenos da língua, mesmo que usem palavras apenas para sinalizar, pode aflorar uma interrogação acerca da descrição intencional da coisa sinalizada. Posso fazê-lo perceber o perigo mortal bem na hora gritando "Cuidado com o touro!" ou talvez, noutra ocasião, apenas "Tigre!" Há uma resposta à questão daquilo que a frase inicial ordena que você faça ou que a segunda exclamação, composta de uma única palavra, descreve. Eis por que Quine pode suscitar a questão que levanta sobre o sentido do enunciado de meu informante "Gavagai"¹². Mas não faz sentido perguntar se o triângulo vermelho significa para o rato "corra para cá" ou "queijo", "corra para

pegar o queijo" ou "siga em frente" — ou qualquer outra coisa —, ao menos não mais do que o faria perguntar se para o pássaro o grito [de alerta] significa mais "perigo" do que "voe". Se quisermos falar de "significado" aqui, seremos tentados a descrevê-lo em termos da resposta provocada, como o faz Mead¹³. Mas essa assimilação simplesmente ignora toda a questão da dimensão lingüística (e, incidentalmente, causa problemas a Mead, mas isso nos levaria a desviar muito do assunto).

Em conseqüência disso, podemos dizer que os usuários da linguagem humana dispõem em seu repertório de uma grande variedade de forças ilocucionárias. Porque isso exige de nós o estabelecimento de uma distinção entre significado lingüístico e ação praticada, distinguindo-os ainda, em conjunto, do resultado envolvido (o "efeito perlocucionário", na terminologia de Austin¹⁴, distinções que de modo nenhum se fazem presentes no caso do grito do pássaro.

Fiz ESSA DIGRESSÃO EM MEU EXAME DE HERDER a fim de explicar a base de sua objeção a Condillac. O vínculo é o seguinte: Herder vê que o essencial para que

11. Ver Vicki Heame, *Adam's Task*, Londres, 1987.

12. Ver W. V. Quine, *Word and Object*, Nova York, 1960, cap. 2.

13. George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934, pp. 46-47.

14. J. L. Austin, *How To Do Things With Words*, Cambridge, Massachusetts, 1962, 1975. Ver ainda J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, Inglaterra, 1969.

as crianças aprendam a tomar seus gritos como palavras é que elas passem a operar na dimensão lingüística. Essa é, naturalmente, minha maneira de dizê-lo. O que tento parafrasear dessa maneira é a noção herderiana de *Besonnenheit* (reflexão). Trata-se da reflexão que nos capacita a ser usuários da língua: "Der Mensch in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit zum ersten Mal frei wirkend, hat Sprache erfunden"¹⁵.

Herder descreve então sua noção de reflexão com sua própria história sob medida acerca da invenção da primeira palavra. E o faz de uma forma que imitei, contrastando a resposta do usuário da linguagem a um objeto-alvo da de criaturas pré-lingüísticas. Uma coisa particular, uma ovelha, por exemplo, figura num mundo de vários animais de maneira característica: como presa do "lobo faminto que segue seu rastro" ou do "leão sedento de sangue"; como parceira sexual do "carneiro ardente". Para outros animais, que não precisam de carneiros, a ovelha passa quase totalmente despercebida. Para todas essas criaturas, a ovelha só pode figurar como relevante para algum propósito (não lingüístico).

A reflexão de Herder é a capacidade de concentração na ovelha de uma maneira que já não é tributária de nenhum propósito desse tipo. Essa é a caracterização negativa. E qual é a positiva? De que modo a ovelha figura como objeto da atitude reflexiva? Ela é reconhecida como um ser de certo tipo por meio de uma marca distintiva (*Merkmal*). Na história de Herder, essa marca é o balido. Na verdade, alguma imitação onomatopaica do balido poderia muito bem ter sido a primeira palavra para *ovelha*, pensa ele. Ou seja, na atitude reflexiva, a ovelha é reconhecida em primeiro lugar *como* ovelha, seu primeiro reconhecimento é como um objeto corretamente classificado como "aquele que bale". Surge uma questão de justeza que não pode ser reduzida ao sucesso em alguma tarefa da vida. Isso é para Herder inseparável da linguagem. Essa questão se define pela capacidade de concentração nos objetos por meio de um reconhecimento deles, o que cria, por assim dizer, um novo espaço ao nosso redor. Em vez de ser afogados pelo "oceano de sensações" enquanto os objetos passam por nós, podemos distinguir uma onda e contemplá-la com atenção calma e clara. É esse novo espaço de atenção, de distanciamento da significação instintual imediata das coisas, que Herder deseja denominar reflexão¹⁶.

É isso que ele julga ter faltado no relato de Condillac. Este de fato tem da passagem de sinais animais a sinais humanos uma idéia mais sofisticada do que Locke. Os animais respondem a sinais naturais e acidentais (a fumaça é um sinal acidental de fogo, nuvens anunciam chuva). Os seres humanos têm também sinais instituídos. A diferença está no fato de que, por meio destes últimos, os seres humanos podem controlar o fluxo de sua própria imaginação,

15. Herder, *Ursprung*, p. 23.

16. Id., *ibid.*, pp. 24-25.

ao passo que os animais seguem passivamente as conexões desencadeadas neles pela cadeia de eventos¹⁷. Há obviamente algum vínculo entre a descrição que Herder oferece de nosso ato de interromper o "oceano de sensações" e a idéia de Condillac de assumir o controle. Mas o que falta ao pensador francês é o sentido de que uma ligação entre signo e objeto tem de ser fundamentalmente distinta quando se transpõe a linha divisória. Essa ligação ainda é, nele, concebida de uma maneira reificada, típica dos seguidores de Locke, uma ligação coisificada mediante a qual a única questão permitida é saber se ela nos move ou se somos nós a movê-la. Condillac pertence ao gênero de pensamento que concebe a linguagem como instrumento, um conjunto de relações que podemos usar para construir ou controlar coisas. O sentido da linguagem é nos proporcionar "empire sur notre imagination"¹⁸. Toda a questão totalmente diferente da justeza lhe escapa.

Levantar essa questão é transferir para um ângulo totalmente distinto nossa perspectiva acerca da linguagem. Mas é fácil perdê-la de vista. Condillac não se dava conta de que deixara algo de fora. Ele não podia saber de onde Herder "tinha saído", do mesmo modo como seus herdeiros hoje, os proponentes da linguagem dos chimpanzés, dos computadores que falam e das teorias do sentido verdade-condicionadas, consideram gratuitas e incompreensíveis as objeções análogas às suas concepções. E por esse motivo que Herder representa uma linha divisória tão importante em nossa compreensão da linguagem.

A fim de apreciar isso melhor, examinemos mais pormenorizadamente o que Locke e Condillac

deixaram de fora na visão de Herder. Sua visão reificada do signo não adveio da assunção por eles do ponto de vista do observador externo, o que as pessoas que acabo de denominar herdeiros seus fazem atualmente. Pelo contrário, eles desejavam explicá-lo em larga medida a partir do interior, em termos da experiência do agente com o *self*. Eles não tentavam formular uma teoria comportamentalista em que a precisão lingüística não tem lugar; em vez disso supunham estar esse tipo de precisão presente sem nenhum problema: as pessoas introduziam signos para "representar" ou "significar" objetos (ou idéias de objetos), signos que, uma vez instituídos poderiam nitidamente ser aplicados certa ou erroneamente. Seu erro foi, de uma perspectiva herderiana, o fato de nunca colocarem em foco essa característica constitutiva. Esse erro é explicável, poder-se-ia quase dizer natural, dado que, quando falamos, e especialmente quando cunhamos termos, tudo isso está no pano de fundo. E esse o elemento que temos por certo ao cunhar expressões: a idéia de que as palavras podem representar coisas, de que existe para nós uma precisão lingüística irreduzível. Trata-se de um fracasso tão natural que, como o disse Wittgenstein, remonta a Agostinho.

17. Condillac, *Essai*, 1.1.4., par. 45.

18. John Locke é a grande fonte dessa linguagem reificadora. Ele costuma usar imagens de construção a partir de materiais ao falar da mente. Ver *An Essay concerning Human Understanding*, 2.2.2.

O que se perde de vista aqui é o pano de fundo de nossa ação, algo em que de modo geral nos apoiamos sem o perceber. De modo mais específico, aquilo que o pano de fundo proporciona é tratado como se estivesse embutido em cada signo particular, como se pudéssemos começar a cunhar nossa primeira palavra e ter já incorporada a ela essa compreensão da justeza lingüística. A incorporação da compreensão advinda do pano de fundo acerca da justeza lingüística aos signos individuais tem o efeito de ocluir com grande eficácia essa compreensão. É de qualquer modo muito fácil desconsiderar o pano de fundo; uma vez que o julgamos contido em signos particulares, fechamos de vez o caminho que leva a seu reconhecimento.

Isso constitui um defeito em toda teoria designativa do significado. Mas a reificação promovida pela epistemologia moderna a partir de Descartes e de Locke, isto é, o impulso de objetificação de nossos pensamentos e conteúdos mentais, tornou-o mais grave. Atribuiu-se aos conteúdos da mente uma existência reificada, algo que os objetos poderiam ter independentemente de qualquer pano de fundo. A oclusão do pano de fundo preparou o caminho para sua elisão total nas modernas teorias comportamentalistas que tentam explicar o pensamento e a linguagem estritamente do ponto de vista do observador externo. As associações de idéias semelhantes a coisas foram transpostas com facilidade para as conexões estímulo-resposta do comportamentalismo clássico. Corre uma evidente linha de filiação de Locke a Watson e Skinner, passando por Helvécio.

Nesse contexto, podemos perceber que todo esforço de recuperação do pano de fundo tinha de se opor à essência de um importante componente da cultura moderna: a epistemologia tão prontamente associada à revolução científica. Na realidade, parte do que hoje reconhecemos como os mais importantes desenvolvimentos filosóficos dos dois últimos séculos tende a essa recuperação, culminando de diferentes maneiras na obra de Heidegger e de Wittgenstein, para citar as variantes mais celebradas. Quando eu disse ter sido Herder uma figura revolucionária, quis dizer que ele teve um importante papel como um dos originadores desse contra-impulso. Isso não quer dizer que ele tenha feito todo o percurso que leva a essa recuperação. Pelo contrário, mais de uma vez fracassou em extrair as conclusões implícitas na nova perspectiva que ele mesmo adotou — mas ele teve de fato um papel crucial na abertura dessa perspectiva. Esse contra-impulso tem-se traduzido em duas direções de argumentação comuns e relacionadas, podendo as duas ser ilustradas pelas concepções herderianas de linguagem. A primeira delas consiste em articular uma parte do pano de fundo, de maneira tal que o fato de nos apoiarmos nela quando pensamos, percebemos, vivenciamos ou compreendemos a linguagem, se torna claro e inegável. O pano de fundo assim articulado mostra-se então incompatível com características cruciais da doutrina recebida na tradição epistemológica. Podemos encontrar esse tipo de argumento em Heidegger,

104

Wittgenstein e Merleau-Ponty. Mas o pioneiro, cujos passos todos os outros seguiram, é Kant. Os argumentos da dedução transcendental podem ser considerados sob várias óticas distintas. Mas uma maneira de tomá-los é como uma refutação do atomismo de *input* esposado pelos empiristas. Vindo por meio de Hume esse atomismo sustentava que o conhecimento original da realidade vinha em impressões particuladas, individuais. Num estágio ulterior, as parcelas de informação eram vinculadas entre si, como era o caso das crenças acerca da relação causa-efeito. Podemos formar essas crenças, mas podemos, mediante escrutínio, separar o nível básico de quaisquer conclusões apressadas. Essa análise revela, por exemplo, que nada no campo fenomênico corresponde à conexão que supomos haver entre causa e efeito.

Kant refuta o empirismo ao mostrar que cada impressão individual é tomada como uma parte da informação potencial; é essa a compreensão advinda de um pano de fundo que subjaz a todas as nossas discriminações perceptuais. Os próprios empiristas admitem uma distinção entre sensação e reflexão: a sensação tem de ser de alguma coisa. Ela será mais tarde chamada de intencionalidade, mas Kant fala da relação necessária com um objeto de conhecimento: "Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe" (A104)¹⁹.

Kant alega que essa relação entre conhecimento e objeto seria impossível se de fato tivéssemos de tomar a impressão como algo totalmente isolado, sem nenhum vínculo com outras. Ver a

impressão como impressão de alguma coisa é situá-la em algum outro lugar, dar-lhe uma localização num mundo que tem de nos ser familiar em alguns aspectos. Conseguir romper todos os vínculos entre impressões individuais seria cair na incoerência, perder todo o sentido do que quer que fosse: "Diese [Wahrnehmungen] würden aber alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d.i. weniger als ein Traum sein" (A112).

Dessa maneira, Kant, ao articular a compreensão de pano de fundo sobre a impressão como de alguma coisa, nega por inteiro o atomismo empirista da experiência. Eu sugeriria que Herder faz algo análogo. Ao articular a compreensão de pano de fundo da dimensão lingüística, ele também solapa e transforma a teoria designativa de linguagem dominante em sua época. E, para tornar mais estreito o paralelo, uma das características refutadas é precisamente o atomismo desta, a concepção de que a linguagem é uma coleção de palavras introduzidas independentemente. A segunda direção principal de argumentação do contra-impulso ao cartesianismo-empirismo tem sido a tentativa de situar nosso pensamento no

19. A referência, na forma hoje canônica, é à página 104 da primeira edição da *Crítica de Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Prussian Academy ed., in *Kants Werke*, vol. 4, Berlin, 1968.

contexto de nossa forma de vida. As primeiras epistemologias modernas ofereceram um quadro notoriamente desprendido do pensamento. Isso não foi por acaso; o impulso fundacionalista, tentativa de desnudar uma estrutura clara de inferência com base em parcelas já interpretadas de evidência, promoveu um desprendimento do pensamento corporificado e dos pressupostos contidos nos costumes cotidianos²⁰. A passagem a uma compreensão mais situada do pensamento é bastante evidente na obra de Wittgenstein e de Heidegger — mas Herder é um de seus pioneiros. Ele enfatiza constantemente que temos de entender a razão e a linguagem humanas como parte integrante de nossa forma de vida. Não podemos vê-las como compondo uma faculdade distinta que seja simplesmente adicionada à nossa natureza animal, "como o quarto degrau de uma escada sobre os três inferiores". Pensamos como o tipo de animal que somos, e nossas funções animais (desejo, medo etc.) são as de seres racionais: "überall... wirkt die ganze unabgeteilte Seele"²¹.

Essas duas direções — recuperar o pano de fundo e situar nosso pensamento — acham-se obviamente entrelaçadas. Na realidade, é a firme crença no pensamento situado que leva Herder à sua articulação da dimensão lingüística. Precisamente porque não pode julgar a linguagem/a razão um mero acréscimo à nossa natureza animal, ele é levado a perguntar que tipo de transformação de nossa vida psíquica assiste ao surgimento da linguagem. É a essa questão que a "reflexão" é uma resposta. Ver nosso pensamento como situado nos leva a percebê-lo como uma entre outras formas possíveis de vida psíquica. Isso nos faz cômicos de seu pano de fundo distintivo.

E SEGUINDO ESSAS DUAS DIREÇÕES relacionadas de argumentação que Herder faz que nosso pensamento sobre a linguagem mude da água para o vinho. O fato de o próprio Herder não ter conseguido em muitas ocasiões liberar seu pensamento das formas antigas, de extrair as plenas conclusões do que pensava, não deve ocultar de nós as tantas maneiras pelas quais nossas modalidades contemporâneas de pensamento estão implícitas nos passos que ele deu.

1. A primeira intuição importante de Herder foi ver que a expressão constitui a dimensão lingüística. Isso adveio de sua compreensão do caráter situado do pensamento lingüístico. A reflexão surge numa forma animal que já está lidando com o mundo que a cerca. A linguagem emerge como uma atitude nova, de caráter reflexivo, com relação às coisas. Ela aflora entre nossas atitudes anteriores para com os objetos de desejo ou de medo, para com as coisas que figuram como obstáculos, suportes e coisas desse gênero. Nossas atitudes são literalmente atitudes ou ações corporais sobre objetos ou com relação a eles. A nova atitude não pode estar, em sua origem, inteiramente desvinculada da pos-

20. Para a suspeita de um costume inpensado, ver Locke, *Essay*, 1.2.22-26. Para uma discussão adicional dessa conexão entre desprendimento e epistemologia moderna, ver os capítulos 1 e 4.

21. Herder, *Ursprung*, p. 21.

tura ou da ação corporais. Mas não pode ser uma ação semelhante às outras, visto que estas são definíveis fora da dimensão lingüística. Ela tem de ser vista antes como ação expressiva, ato que tanto atualiza essa atitude de reflexão como a apresenta aos outros no espaço público. Ela faz nascer a atitude mediante a qual nos relacionamos com coisas na dimensão lingüística.

A ação que exprime e atualiza essa nova atitude é a fala. A fala é a expressão do pensamento. Mas não é simplesmente o revestimento exterior de algo que possa existir independentemente. Ela é constitutiva do pensamento (lingüístico) reflexivo, do pensamento que lida com seus objetos na dimensão lingüística. Em sua origem, ela se aproxima do gesto e com ele se entrelaça²². Mais tarde, podemos afastar parte de nosso pensamento da expressão pública, e mesmo da língua natural. Mas nosso poder de atuar na dimensão lingüística está vinculado, tanto em seus usos cotidianos como em sua origem, à fala expressiva, como o intervalo de ações em que é não só comunicado como realizado.

Essa doutrina é obviamente contestada, primeiro por aqueles que permaneceram vinculados ao "intelectualismo" da antiga epistemologia desprendida, mas também, o que é sobremodo surpreendente, por alguns pensadores que se apoiaram explicitamente em temas pós-herderianos, como é o caso de Derrida²³. Tem sido ela, no entanto, central para quem tenta oferecer um quadro do agente humano como corporificado²⁴. Mas podemos atribuí-la a Herder? Podemos contestar isso porque Herder não parece abordar esse ponto na própria passagem sobre

o nascimento da linguagem citada acima. Em vez de acentuar o papel crucial da expressão aberta, ele fala do reconhecimento do animal por meio de uma marca distintiva como uma descoberta de uma "Wort der Seele"²⁵. A nova marca é na verdade um som, o balido, mas pode tornar-se o nome da ovelha, "muito embora a língua [humana] possa nunca ter tentado pronunciá-lo".

Ainda assim, desejo ver a origem dessa idéia em Herder, não só porque ela flui de modo muito evidente de sua preocupação em situar o pensamento numa forma de vida mas também por ter ele mesmo acentuado noutro lugar (incluindo outro ponto da mesma obra) a importância da fala e da expressão vocal para a forma de vida humana²⁶.

22. Ver também Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, ²1999, parte 1, cap. 6.

23. Ver, por exemplo, Jacques Derrida, *Gramatologia*, São Paulo, Perspectiva, s.d. A tentativa derridiana quase obsessiva de negar todo status especial à fala na capacidade lingüística humana evoca a questão de saber se ele não tem mais em comum com a tradição cartesiana do que gostaria de admitir. "Uécriture" e "La différence", embora mergulhadas na cultura (ou embora sejam constitutivas dela), são funções peculiarmente desencarnadas. Ver *A escritura e a diferença*, São Paulo, Perspectiva, ²1995.

24. Ver, por exemplo, Merleau-Ponty, *Fenomenologia*.

25. Herder, *Ursprung*, pp. 24-25.

26. Ver, por exemplo, Herder em *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, livro 9, cap. 2: "Wie sonderbar, dass ein bewegter Lufthauch das einzige, wenigstens das beste Mittel unsrer Gedanken und Empfindungen sein sollte! Ohne sein unbegreifliches Band mit aliem ihm so ungleichen Handlungen

2. Uma das conseqüências mais importantes e universalmente reconhecidas da descoberta de Herder foi certo holismo de significado. Uma palavra só tem significado no âmbito de um léxico e de um contexto de práticas lingüísticas, que se acham embutidas em última análise numa forma de vida. Em nossos dias, a formulação mais celebrada de uma tese desse tipo é a de Wittgenstein.

Isso vem do reconhecimento da dimensão lingüística tal como Herder a formulou. Uma vez que se articula essa parcela de nossa compreensão advinda de um pano de fundo, um atomismo do significado se torna tão insustentável quanto o atomismo paralelo das percepções depois de Kant. O vínculo pode ser expresso da maneira abaixo.

Possuir uma palavra da linguagem humana é ter algum sentido de ser ela a palavra justa, ser sensível, como eu disse acima, à questão de sua justeza irredutível. Ao contrário do rato, que aprende a correr pela porta com o triângulo vermelho, posso usar a palavra "triângulo". Isso quer dizer que não só posso responder à forma correlativa, como reconhecê-la como triângulo. Mas ser capaz de reconhecer algo como triângulo é poder reconhecer outras coisas como não-triângulos. Para que a descrição "triângulo" tenha algum sentido para mim, tem de haver algo com que ela contraste; tenho de ter alguma noção de outros tipos de figuras. "Triângulo" tem de contrastar em meu léxico com outros termos que designam figuras. Todavia, em acréscimo, reconhecer algo como triângulo é concentrar-se numa certa dimensão de propriedades; é selecionar a coisa por sua forma, e não por seu tamanho, cor, composição, cheiro, propriedades estéticas. Aqui também se faz necessário algum tipo de contraste.

Ora, temos de ser capazes de *articular* ao menos alguns desses contrastes e conexões. Não é possível que alguém reconheça "triângulo" como a palavra justa e não tenha absolutamente idéia do que a torna a palavra justa, ou sequer apreenda que alguma coisa é um triângulo em virtude de sua forma, e não de seu tamanho ou cor. Mas não podemos ter nenhum sentido disso se não pudermos dizer nada, mesmo quando questionados e estimulados. Há com efeito casos em que não podemos articular os traços particulares peculiares a algo que reconhecemos, digamos, certa reação emocional ou um matiz incomum. Mas sabemos dizer que é um sentimento ou uma cor. E podemos afirmar-lhe a infabilidade. A região em que nossas descrições dão sua contribuição situa-se num contexto de palavras. Se não pudermos dizer nada disso, nem mesmo que era um sentimento ou que era algo indescritível, não podemos ser creditados de modo algum como possuidores de consciência lingüística; e se tivermos

unsrer Seele wären diese Handlungen ungeschehen". E pouco depois: "Em Volk hat keine Idee, zu der es kein Wort hat: die lebhafteste Anschauung bleibt dunkles Gefühl, bis die Seele ein Merkmal findet und es durchs Wort dem Gedächtnis, der Rückerinnerung, dem Verstande, ja endlich dem Verstande der Menschen, der Tradition einverleibt; eine reine Vernunft ohne Sprache ist auf Erden ein utopisches Land".

108

emitido algum som, não é possível descrevê-lo como palavra. Estaríamos totalmente fora da dimensão lingüística.

Em outras palavras, um ser que emitisse um som quando se visse diante de dado objeto mas tivesse sido incapaz de dizer por que — não desse nenhum sinal de perceber ser aquela a palavra (irredutivelmente) justa, além da emissão do som — teria de ser considerado como respondendo simplesmente a sinais, tal como os animais antes descritos. Tal como o papagaio, esse ser teria aprendido a responder adequadamente a essa coisa, mas não reconhece a justeza da palavra.

O que flui disso é o fato de uma palavra descritiva como "triângulo" não poder figurar apenas em nosso léxico. Ela tem de estar cercada por uma tessitura de termos, alguns que contrastam com ela e alguns que a situam, colocam-na em sua dimensão de propriedade, para não falar da matriz mais ampla da linguagem em que estão situadas as várias atividades em que tem aplicação falar de triângulos (medidas, geometria, desenho) e em que a própria descrição figura como um tipo de ato de fala entre outros.

Eis a que equívale o holismo de significado: palavras individuais só podem ser palavras no contexto de uma linguagem articulada. A linguagem não é algo que se possa construir com um palavra de cada vez. A capacidade lingüística madura não ocorre assim, nem o poderia, dado que cada palavra supõe um todo de linguagem que lhe dê plena força como palavra, como um gesto expressivo que nos situa na dimensão lingüística. Quando começam a dizer sua "primeira

palavra", as crianças certamente estão a caminho da fala humana plena; mas essa primeira palavra difere muito de uma única palavra no âmbito da fala desenvolvida. Os jogos que a criança faz com essa palavra exprimem e realizam uma atitude bem distinta com relação ao objeto que a expressa e realizada pelo termo descritivo do adulto. Não se trata de um bloco de construção a partir do qual a linguagem adulta se construiria pouco a pouco.

Mas esse foi exatamente o erro da concepção designativa tradicional. Para Condillac, um léxico de uma só palavra nada tinha de inconcebível. Suas crianças adquirem primeiro uma palavra e depois outras, constroem a linguagem termo a termo. Ele ignora a compreensão de pano de fundo necessária à linguagem, e constrói esta última como não incorporada às palavras individuais. Mas a articulação herderiana da real natureza da compreensão lingüística mostra ser isso impossível. Herder diz com acerto, na passagem citada acima, que Condillac pressupõe "das ganze Ding Sprache".

Essa expressão parece capturar com felicidade a natureza holística do fenômeno. E, no entanto, também nessa questão Herder nos desaponta nas conclusões que extrai de fato em sua passagem do nascimento da linguagem. A história sob medida, afinal, fala do nascimento de uma única palavra, e, ao final, ele infelizmente faz uma pergunta retórica: "Was ist die ganze menschliche Sprache ais eine Sammlung solcher Worte?" (O que é o todo da linguagem humana senão uma coleção dessas palavras?) E mesmo assim eu gostaria mais

uma vez de dar-lhe o crédito de nos ter ensinado o caminho para o holismo — não só por ele estar claramente implícito naquilo que articulou, mas também por ter o próprio Herder feito dele parte do argumento mediador.

Ele percebe que o reconhecimento de algo como algo, reconhecimento que nos permite cunhar um termo descritivo para esse algo, requer que separemos uma marca distintiva. A palavra para X é a palavra justa em virtude de alguma coisa. Sem um sentido do que faz da palavra a palavra justa, não se pode percebê-la como justa: "Deutlich unmittelbar, ohne Merkmal, so kann kein sinliches Geschöpf ausser sich empfinden, da es immer andere Gefühle unterdrücken, gleichsam vernichten und immer den Unterschied von zweien durch ein drittes erkennen muss."²⁷

Assim, a articulação herderiana da dimensão lingüística, entendida adequadamente e tal como ele começou a elaborá-la, mostra que a história designativa clássica da aquisição da linguagem é em princípio impossível. Essa história envolve uma profunda confusão entre o mero sinal e a palavra. Porque *pode* haver repertórios de um único sinal. Você pode treinar um cão para responder a um único comando, e depois acrescentar outro e adiante mais um. Na primeira fase, tudo o que não for o sinal único não é um sinal. Mas não pode haver léxicos de uma só palavra. Isso acontece porque acertar no caso do sinal é só responder adequadamente. Acertar no caso de uma palavra requer algo mais, uma espécie de reconhecimento: encontramos-nos na dimensão lingüística.

O holismo de significado foi uma das mais importantes idéias que emergiram da nova perspectiva de Herder. Humboldt a incorporou em sua imagem da linguagem como uma rede. E ela toma sua forma mais influente no começo do século no celebrado princípio de Saussure: "Dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs" (na linguagem, um termo só adquire sentido no campo de seus contrastes)²⁸. Nessa forma, o princípio recebeu aceitação virtualmente universal. Ele constitui um axioma da lingüística.

Mas talvez sua mais vigorosa aplicação em filosofia esteja na última obra de Wittgenstein. Sua devastadora refutação da teoria designativa do significado "de Agostinho" recorre constantemente à compreensão de pano de fundo em que precisamos nos apoiar para falar e compreender. Onde a teoria tradicional vê uma palavra adquirindo significado ao ser usada para nomear algum objeto ou idéia, e seu significado sendo então comunicado por meio da definição ostensiva, Wittgenstein indica o pano de fundo que esses simples atos de nomear e apontar pressupõem²⁹. Nossas palavras só têm o significado que têm no interior dos "jogos de linguagem" que jogamos com eles, e que por sua vez encontram seu contexto em toda uma forma de vida.

27. Herder, *Ursprung*, p. 25.

28. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], Paris, 1978, p. 166 [ed. br.: *Curso de lingüística geral*, São Paulo, Cultrix, ³⁰1997].

29. Ver, por exemplo, Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, par. 257.

3. Combinadas, essas duas posições, o papel constitutivo da expressão e o holismo do significado, levam a uma série de transformações ulteriores em nossa compreensão da linguagem. Desejo mencionar aqui quatro delas.

(A) Na visão designativa clássica, a linguagem é uma montagem de palavras separadas, instrumentos de pensamento que estão, por assim dizer, transparentemente à mão e podem ser usados para ordenar idéias. Essa era a principal função da linguagem para Hobbes, Locke e Condillac. Idealmente, deveríamos aspirar a controlar e administrar plenamente seu uso, atentando para nossas definições e sem perdê-las de vista na fala espontânea, mediante a qual nos tornamos "emaranhados nas palavras tal como o pássaro nos ramos pegajosos"³⁰.

Mas na nova perspectiva a linguagem tem antes algo da natureza de uma rede, que, para complicar a imagem, está presente como um todo em cada uma de suas partes. Falar é tocar parte da rede, o que faz o todo ressoar. Como as palavras que usamos só têm sentido em termos de seu lugar na rede total, nunca podemos em princípio ter uma visão clara das implicações daquilo que dizemos a qualquer momento. Nossa linguagem é sempre mais do que podemos alcançar. É, de certo modo, inexaurível. A aspiração de não ser em nenhum grau prisioneiro da linguagem, tão cara a Hobbes e a Locke, é irrealizável. Do holismo muita coisa parece decorrer. Mas essa diferença tem de ser vista no contexto da expressão. Não podemos ver a linguagem

como um conjunto de instrumentos, à mão, de palavras a que foram agregados significados. A partir de então, a característica crucial da linguagem é ser ela uma forma de atividade em que, por meio da expressão, se realiza a reflexão. A linguagem, no dizer de Humboldt, tem de ser vista como atividade de fala, não como trabalho já feito; como *energeia*, e não *ergon*^{3,1}.

A linguagem como produto acabado, conjunto de instrumentos forjado para uso futuro, é na realidade um precipitado da atividade em andamento. Ela é criada na fala, sendo na realidade continuamente recriada, ampliada, alterada, remoldada. Essa noção humboldtiana é a base de outra famosa contribuição de Saussure, sua distinção entre *langue* e *parole*.

Logo, se combinarmos essas duas descobertas, veremos a linguagem como um padrão de atividade mediante o qual exprimimos/realizamos um certo modo de ser no mundo, aquele que define a dimensão lingüística; mas esse padrão só pode ser apresentado contra um pano de fundo que nunca podemos dominar por inteiro. É também um pano de fundo pelo qual nunca estamos plenamente dominados, visto que o remoldamos constantemente. Remoldá-lo sem dominá-lo, ou ser capaz de supervisá-lo, significa que nunca sabemos de modo integral o que fazemos com ele. No que se refere à linguagem, somos tanto construtores como construídos.

30. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oakeshott ed., cap. 4, p. 21 [ed. port: *Leviatã*, Lisboa, Imprensa Nacional, H999].

31. Wilhelm von Humboldt, *On Language*, trad., Peter Heath, Cambridge, Inglaterra, 1988, p. 49.

(B) O quadro clássico da linguagem como conjunto de termos designativos também pode ser abalado a partir de outra direção. As primeiras teorias modernas da linguagem concentravam-se em suas funções de registro e comunicação do pensamento; sua ênfase era a dimensão descritiva. Mais tarde, no século XVIII, o interesse também se voltou para os usos expressivos da linguagem, mas estes foram concebidos de acordo com o mesmo modelo. Certos sentimentos se tornam associados a certos gritos e gestos (ou talvez o sejam pela natureza), o que lhes permite ser comunicados a outras pessoas em ambos os sentidos: isto é, o grito pode tanto dar a você informações sobre o que sinto como evocar o mesmo sentimento em você. Implantou-se a base para a distinção ulterior entre significados "descritivos" e "emotivos", ambos concebidos da mesma maneira como conteúdos independentes de pensamento ou de emoção associados a um sinal³².

A descoberta de Herder acrescenta uma nova dimensão. Se a língua serve para exprimir um novo tipo de percepção, ela não pode somente tornar possível uma nova percepção das coisas, a capacidade de descrevê-las, devendo igualmente abrir novas formas de responder às coisas, novas formas de sentimento. Se, ao exprimir nossos pensamentos sobre as coisas podemos chegar a ter novos pensamentos, então, ao exprimir nossos sentimentos, podemos chegar a ter sentimentos transformados.

Isso representa uma grande reviravolta na visão oitocentista da função expressiva da linguagem. Condillac e outros conjecturaram que na origem da linguagem estava o grito expressivo, a expressão de raiva ou de medo, que mais tarde adquiriu significado designativo e pôde servir como palavra. Mas o pressuposto subjacente era o de que a expressão era de sentimentos já existentes, que permaneciam inalterados ao serem expressos.

A idéia revolucionária implícita em Herder foi a de que o desenvolvimento de novas modalidades de expressão nos capacita a ter novos sentimentos, mais potentes ou mais aprimorados, e por certo mais autoconscientes. Ao serem capazes de exprimir nossos sentimentos, damos-lhes uma dimensão reflexiva que os transforma. O animal lingüístico pode sentir não só raiva como indignação, não só amor como admiração.

Vista desse ângulo, a linguagem não pode se restringir à atividade de falar sobre as coisas.

Vivenciamos nossas emoções essencialmente humanas não, primordialmente, ao descrevê-las, mas ao exprimi-las. A linguagem também serve à expressão/realização de formas de sentimento sem a identificação destes em descrições. Damos com frequência expressão a nossos sentimentos falando de outra coisa: damos expressão à indignação condenando ações injustas

32. Esses termos tornaram-se famosos graças a C. K. Ogden e I. A. Richards, em *The Meaning of Meaning*, Nova York, 1923. Trata-se de um magnífico exemplo de manutenção, durante vários anos do século XX, da antiga teoria designativa, em toda a sua cruza e ingenuidade, e que deixa de lado todas as intuições geradas na esteira de Herder.

e transmitimos nossa admiração por meio do louvor às características notáveis de alguém. E boa parte daquilo que sentimos não se exprime de modo algum em palavras, mas pela maneira como ficamos de pé e nos movemos, em nossa proximidade e distância com relação aos outros etc.

(C) Dessa perspectiva, não podemos traçar uma fronteira ao redor da linguagem da prosa no sentido estrito, e separá-la das outras criações humanas simbólico-expressivas: a poesia, a música, a arte, a dança. Se pensarmos na linguagem como algo usado essencialmente para dizer alguma coisa *sobre* alguma coisa, a prosa é de fato uma categoria fechada. Contudo, à luz da natureza constitutiva da fala, falar *sobre* é apenas uma das províncias que esta constitui. A emoção humana é outra, e, nesse aspecto, alguns usos da prosa se assemelham a alguns usos da poesia, da música e da arte. A idéia de que possamos obter uma boa apreensão dos fenômenos traçando uma linha fronteira ao redor da prosa descritiva vem a parecer menos provável, e ganha terreno a conjectura de que toda teoria adequada da linguagem também tem de poder dar conta de toda a gama de "formas simbólicas", no dizer de Ernst Cassirer.

(D) Todavia, a concepção pós-herderiana não se limitou a transformar e ampliar nosso modo de ver os usos da linguagem; ela também transformou nossa concepção do sujeito da linguagem. Se a linguagem tem de ser vista primariamente como atividade, se ela é aquilo que é constantemente criado e recriado na fala, torna-se relevante observar que o *locus* primário da fala é a conversação. Falamos juntos, uns para os outros. A linguagem recebe sua forma e se desenvolve não principalmente no monólogo, mas no diálogo, ou melhor, na vida da

comunidade de fala.

Disso advém a noção herderiana de que o *locus* primário de uma linguagem é o *Volk* que lhe serve de portador. Humboldt segue a mesma idéia básica. A linguagem é moldada pela fala e só pode se desenvolver numa comunidade de fala. A língua que falo, a rede que jamais posso dominar e controlar, nunca pode ser apenas *minha* língua; ela é sempre *nossa* língua.

Isso instaura outro campo das funções constitutivas da linguagem. A fala também serve para exprimir diferentes relações que mantemos uns com os outros: íntimas, formais, oficiais, casuais, galhofeiras, sérias. Ao nomeá-las, moldamos nossas relações sociais, como maridos e mulheres, pais e filhos, cidadãos iguais numa república, súditos do mesmo monarca ou seguidores de um líder militar. Dessa perspectiva, podemos ver que não só a comunidade de fala molda e cria a linguagem como também a linguagem constitui e sustenta a comunidade de fala.

ACABEI DE ENUMERAR QUATRO IDÉIAS que tiveram um enorme impacto em nosso pensamento sobre a linguagem neste século. Não que elas não sejam contestadas. Pelo contrário, elas não apenas são contestadas por aqueles que resistem a todo o movimento de afastamento das teorias designativas como também constituem uma fonte de divisão entre aqueles que as abraçam. Não vemos

com clareza o que fazer delas e por certo não chegamos a um acordo sobre isso. A e D, juntas, ajudaram a inspirar o tipo de teorias estruturalistas para as quais a obra de Lévi-Strauss foi paradigmática e que, por meio delas, desembocaram no pós-estruturalismo. As confusões, intencionais e involuntárias, destas últimas obscureceram temporariamente algumas das implicações importantes das descobertas seminais de Herder. De modo particular, a significação de D, a natureza dialógica da linguagem, ainda está sendo articulada de maneiras fundamentalmente distintas: por Habermas e outros seguidores de G. H. Mead, de uma maneira; por pensadores inspirados por Heidegger, de outra; pelos que trabalham no rastro de Vygotsky ou de Bakhtin, de uma terceira e quarta forma. O debate se travará ainda por algum tempo. Herder forneceu a primeira articulação às descobertas que deram ensejo a esses debates multifacetados. Para o bem ou para o mal. Podemos lamentar essa reviravolta em nosso pensamento sobre a linguagem. Eu, por exemplo, lhe dou as boas-vindas, mas posso compreender que outros se sintam frustrados, particularmente quando examinamos os absurdos que têm sido gerados ao longo do caminho. Meu objetivo aqui não foi justificar a reviravolta, mas mostrar o papel irredutível que Herder teve nela.

114

— 6 —

HEIDEGGER, LINGUAGEM E ECOLOGIA

A FILOSOFIA DE HEIDEGGER é anti-subje-tivista e mesmo, como ele diz, polemicamente, anti-humanista. Há sem dúvida aspectos sombrios e preocupantes em seu ataque ao humanismo, mas uma conseqüência que parece clara, e talvez seja benigna, é o fato de esse ataque o alinhar com o protesto ecológico contra o crescimento irrefletido da sociedade tecnológica. Trata-se de uma tendência que podemos discernir na obra ulterior de Heidegger, bem antes de começarmos a nos entender com as intuições filosóficas aí contidas.

Há, porém, muitos tipos de protesto contra a sociedade tecnológica, que diferem tanto naquilo que condenam como nos fundamentos de sua condenação. No tocante à primeira questão, alguns condenam a tecnologia *per se*; outros se queixam de seu abuso. Quanto à segunda, uns apontam as desastrosas conseqüências de longo prazo da tecnologia sem peias para os seres humanos; outros alegam que temos razão para impor limites a nosso domínio da natureza que vão além de nosso próprio florescer, dizem que a natureza ou o mundo podem ser vistos como fazendo exigências a nós. Esta última é a tendência da chamada ecologia profunda.

Eis aqui duas questões que exibem, cada uma delas, duas posições principais. Uma das coisas interessantes sobre Heidegger é o fato de que, num exame mais cuidadoso, ele não parece se enquadrar em nenhuma das posições estabelecidas acerca desses dois tópicos. A filosofia de Heidegger em termos de ecologia é *sui generis*.

Não posso examinar tudo isso aqui, prefiro em vez disso me concentrar na apresentação da posição de Heidegger sobre a segunda questão. Nisso, ele de fato se aproxima de uma posição ecológica profunda. Na realidade, poderíamos querer simplesmente atribuir-lhe a segunda resposta, a de que algo que transcende o humano nos faz exigências, ou nos convoca. Mas essa fonte não

115

pode ser identificada com a natureza nem com o universo. Definir qual é essa fonte nos levaria ao âmago de um dos mais intrigantes traços de sua filosofia ulterior. Desejo começar uma aproximação disso aqui.

Creio que essa questão pode ser mais bem abordada pela filosofia heideggeriana da linguagem, razão por que boa parte deste capítulo será dedicada a isso. Só no final indicarei de que maneira nosso estatuto de seres lingüísticos pode ser entendido como algo que nos deixa expostos a exigências ecologicamente relevantes. Só poderei esboçá-lo, mas espero que, a essa altura, essa linha de pensamento já tenha começado a parecer convincente e potencialmente produtiva. A DOUTRINA ULTERIOR DE LINGUAGEM DE HEIDEGGER é tão anti-subjetivista que ele chega a inverter a relação costumeira em que se vê a língua como nosso instrumento, falando de a *linguagem falar* em vez de seres humanos falando¹. Essa formulação dificilmente pode ser considerada transparente numa primeira leitura. Mas creio que podemos compreendê-la se antes situarmos Heidegger no contexto de uma importante tradição de pensamento sobre a linguagem que floresceu nos dois últimos séculos; e depois definir sua originalidade em relação a essa tradição.

Denomino esta linha de pensamento "expressivo-constitutiva". Ela surgiu no final do século XVIII como reação à doutrina vigente sobre a linguagem que se desenvolveu no âmbito da epistemologia moderna, a filosofia articulada de diferentes maneiras por Hobbes, Locke e Condillac. Nessa visão clássica, a linguagem é concebida como um instrumento. A teoria constitutiva, por outro lado, opõe-se a isso, podendo-se ver a concepção heideggeriana da linguagem falando como um desenvolvimento deste primeiro contra-ataque.

O contencioso entre as duas concepções pode talvez ser compreendido da seguinte maneira. A visão instrumental é uma teoria "delimitativa"². Vou usar esse termo para descrever tentativas de compreender a linguagem no âmbito de um quadro da vida, do comportamento, dos propósitos ou do funcionamento mental humanos que é ele mesmo descrito e definido sem referência à linguagem. A linguagem pode ser vista como surgindo nesse âmbito e cumprindo certa função dentro dele, mas o âmbito em si precede a linguagem ou ao menos pode ser caracterizado independentemente dela. Em contraste, uma teoria "constitutiva" nos dá um quadro da linguagem como tornando possíveis novos propósitos, novos níveis de comportamento, novos significados, não sendo, portanto, explicável no âmbito de uma vida humana concebida sem linguagem.

1. "Denn eigenüch spricht die Sprache" (Porque, estritamente, é a linguagem que fala). De "Dichterisch wohnt der Mensch" (Poeticamente o Homem Habita), *Vorträge und Aufsätze*, vol. 2, Pfulligen, 1954, p. 64; doravante abreviado como VA.

2. "Delimitativa" não é usado aqui no sentido de ordenação eficiente, que é o sentido do termo *Gestell* em Heidegger, embora haja obviamente uma afinidade entre esses dois sentidos.

O caso clássico, e a mais influente dentre as primeiras formas de teoria delimitativa, foi o conjunto de idéias desenvolvido a partir de Locke, que chegou a Condillac, por meio de Hobbes³. De forma resumida, a teoria Hobbes-Locke-Condillac (HLC) procura compreender a linguagem no âmbito da moderna epistemologia representacional tornada dominante por Descartes. No espírito, há "idéias". Essas idéias são parcelas de representação putativa da realidade, boa parte dela "externa". O conhecimento consiste em ter uma representação correspondente de fato à realidade. Mas só podemos ter a esperança de chegar a isso se juntarmos nossas idéias de acordo com um procedimento responsável. Nossas crenças sobre as coisas são construídas; resultam de uma síntese. A questão é saber se a construção será confiável e responsável ou frouxa, desordenada ou delusória.

A linguagem desempenha um importante papel nessa construção. As palavras recebem significado ao serem vinculadas às coisas representadas pelas idéias que as representam. A introdução de palavras facilita muito a combinação de idéias num quadro coerente. Essa facilitação é compreendida de diversas maneiras. Para Hobbes e Locke, as palavras nos permitem apreender coisas em classes, tornando assim possível a síntese ampla, enquanto a intuição não-lingüística estaria restrita à dolorosa associação de particulares. Condillac pensa que a introdução da linguagem nos dá pela primeira vez controle sobre todo o processo da associação; ela nos proporciona "empire sur notre imagination"⁴.

A teoria constitutiva encontra sua mais robusta expressão inicial em Herder, numa resposta

crítica a Condillac. Numa famosa passagem de *Ursprung der Sprache* (Ensaio sobre a Origem da Linguagem), Herder reproduz a fábula de Condillac sobre como a linguagem pode ter surgido entre duas crianças num deserto⁵. Mas ele acha que falta algo a esse relato. A seu ver, ela pressupõe aquilo que pretende explicar. O que ela pretende explicar é a linguagem, a passagem de uma condição em que as crianças só emitem gritos animais ao estágio em que usam palavras significativamente. A associação entre signo e algum conteúdo mental já está lá, presente no grito animal (aquilo que Condillac chama de "signo natural"). O que há de novo no "signo instituído" é que as crianças podem agora usá-lo para se concentrar na idéia associada e manipulá-la e, assim, dirigir todo o jogo de sua imaginação. A transição equiivale à circunstância de eles darem com a noção de que a associação pode ser usada dessa maneira. Esse é o exemplo clássico de teoria delimitativa. A linguagem é compreendida em termos de certos elementos — idéias, signos e sua associação — que

3. Para uma maior discussão, ver meu "Language and Human Nature", *Human Agency and Language*, Cambridge, Inglaterra, 1985.

4. Ver Hobbes, *Leviathan*, Oakeshott ed., cap. 4, p. 20; Locke, *Essay concerning Human Understanding*, 3.3.2.; Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, 1.2.4, pars. 45-46.

5. Herder, *Abhandlung über der Ursprung der Sprache*, iajohann Gottfried von Herders Sprachphilosophie, Hamburgo, 1960, pp. 12-14.

precedem seu surgimento. Antes e depois da linguagem, a imaginação está agindo e a associação ocorre. O que há de novo com o surgimento da linguagem é que agora a mente tem o controle. Isso constitui em si, com efeito, algo que antes não existia. Mas a teoria estabelece a máxima continuidade possível entre o antes e o depois. Os elementos são os mesmos, a combinação continua; só muda a direção. Podemos supor que é precisamente essa continuidade que dá à teoria sua aparente clareza e poder explicativo: furta-se à linguagem seu caráter misterioso, sendo ela relacionada com elementos que parecem não problemáticos.

Herder, no entanto, parte da intuição de que a linguagem possibilita um tipo diferente de consciência, que ele denomina reflexiva (*besonnen*). É por isso que ele considera uma explicação em termos de continuidade, como o é a de Condillac, tão frustrante e insatisfatória. No que se refere a Herder, a questão de determinar em que consiste essa nova consciência e de como ela surge não é abordada por um relato em termos de elementos preexistentes. Assim, ele acusa Condillac de fazer uma petição de princípio: "O Abade Condillac... já revelou toda a essência da linguagem antes da primeira página desse livro"⁶. O que Herder designava por "reflexão"? Isso é mais difícil de explicar. Podemos tentar formulá-lo assim: seres pré-lingüísticos podem reagir às coisas que os cercam. Mas a linguagem nos capacita a apreender alguma coisa *como* aquilo que essa coisa é. Essa explicação dificilmente é transparente, mas ela nos põe no caminho certo. A idéia básica de Herder parece ser que, embora um animal pré-lingüístico possa aprender a responder apropriadamente a algum objeto à luz de seus propósitos, só o ser dotado de linguagem pode identificar o objeto como sendo de certo tipo, pode, digamos assim, atribuir esta ou aquela propriedade a ele. Em outras palavras, o animal pode aprender a dar a resposta certa a um objeto — fugir de um predador, por exemplo, ou procurar comida —, significando "certa" "apropriada a seus propósitos (não-lingüísticos)". Mas o uso da linguagem envolve outro tipo de certo/justo. Usar a palavra certa envolve identificar um objeto como tendo as propriedades que justificam o uso dessa palavra. Não podemos fazer um relato dessa justeza em termos de propósitos extralingüísticos. O certo/justo aqui é irredutível ao sucesso em alguma tarefa lingüística⁷.

Ora, ser sensível à questão da justeza não redutiva é estar operando, por assim dizer, em outra dimensão. Chamemo-la "dimensão semântica". Podemos então dizer que seres propriamente lingüísticos estão funcionando na dimensão semântica. E isso pode ser a nossa maneira de formular o que Herder diz sobre a reflexão: ser reflexivo é operar nessa dimensão, o que significa agir a partir da sensibilidade a questões de justeza irredutível.

6. Id., *ibid.*, p. 12.

7. Defendo mais detalhadamente essa reconstrução de Herder em termos da justeza irredutível no capítulo 5.

Mas precisamos ampliar de algum modo nossa noção da dimensão semântica. Minhas observações acima pareceram cuidar apenas da justeza puramente descritiva. Mas fazemos com a linguagem mais do que escrever. Há outras maneiras pelas quais uma palavra pode ser *le mot juste*. Por exemplo, ocorre-me uma palavra para articular meus sentimentos e, assim, ao mesmo tempo, para moldá-los de certa maneira. Essa é uma função da linguagem que não se pode reduzir a simples descrição, ao menos não uma descrição de um objeto independente. Ou então digo algo que restabelece o contato entre nós, põe-nos mais uma vez numa relação próxima e íntima. Temos necessidade de um conceito mais amplo de justeza irredutível além do que está envolvido no alinhamento de palavras com objetos.

Assim, quando consigo a palavra justa para articular meus sentimentos e reconheço que estou motivado, por exemplo, pela inveja, o termo faz seu trabalho por ser o termo justo. Em outras palavras, não podemos explicar a justeza da palavra "inveja" apenas em termos da condição que usá-la produz; em vez disso, temos de dar conta da produção dessa condição por ela — aqui, uma articulação bem-sucedida — em termos de seu estatuto de palavra justa. Um caso diferente poderia tornar isso mais claro. Imagine que cada vez que me sinto estressado, tenso ou sobrecarregado, respiro fundo, exalo explosivamente com a boca, produzindo o som "ahh!" Sinto-me imediatamente mais calmo e mais composto. Esse é claramente o *som* justo (não uma palavra) a fazer, tal como definido por essa meta desejável de restaurar o equilíbrio. O caráter certo de "ahh!" admite um relato como tarefa simples. Isso ocorre porque podemos explicar esse caráter simplesmente em termos de sua produção da calma, não sendo preciso explicar sua

produção de termos de justeza calmos.

Esta última frase indica o contraste com "inveja" como o termo que tanto articula como esclarece meus sentimentos. A bem dizer, ela produz esse esclarecimento, e isso é essencial a seu estatuto de palavra justa aqui. Mas é central à sua ação de esclarecimento seu ser a palavra justa. Logo, não podemos simplesmente explicar sua justeza por seu esclarecer *defacto*. Não se pode definir a justeza da palavra pela consequência causai *de jacto* do esclarecimento. Ou seja, não podemos tornar esse resultado critério de sua justeza, porque não sabemos se ela é um esclarecimento a não ser que saibamos qual é o termo justo, enquanto no caso de "ahh!" sua condição de som certo era o fato de ele implicar o resultado desejado; a pura e simples consequência *de jacto* é, nesse caso, critério. É por isso que de modo geral não teríamos a tentação de tratar esse expletivo como algo dotado de significado.

Pode-se dizer algo semelhante sobre meu ato de restaurar a intimidade entre nós dizendo "desculpe". Essa era "a coisa certa a dizer" porque ela restaura o contato. Mas, ao mesmo tempo, podemos dizer que essas palavras são eficazes em restaurar o contato devido àquilo que significam. A justeza irreduzível é levada em conta aqui porque não se pode definir o que as palavras

significam por aquilo que elas provocam. Mais uma vez, poderíamos imaginar que eu também pudesse provocar uma sonora explosão na vizinhança, evento que alarmaria tanto você que você se esqueceria de nossa rasga e aceitaria minha presença. Isso seria, de um ponto de vista bem frio e estratégico, o "movimento certo". Mas a explosão em si nada "significa".

Aquilo a que essa discussão nos conduz é a uma definição da dimensão semântica em termos da possibilidade de um relato redutivo da justeza. Um relato da justeza de um signo como tarefa simples o reduz a uma questão de eficácia para algum propósito não semântico. Estamos na dimensão semântica quando esse tipo de redução não pode funcionar, quando está em questão uma espécie de justeza que não pode ser descartada. Eis por que a imagem de uma nova dimensão me parece adequada. Passar da ação não-lingüística à lingüística é passar a um mundo em que está em jogo um novo tipo de questão, um uso "correto" de signos que não é redutível ao acerto em termos de tarefa. O mundo do agente tem um novo eixo no qual responder; seu comportamento já não pode ser compreendido apenas como a busca proposital de fins no plano anterior. Ele está agora respondendo a um novo conjunto de exigências. Donde a imagem de uma nova dimensão.

Se interpretarmos Herder assim, podemos entender sua impaciência com Condillac. Os "signos naturais" deste último eram coisas como gritos de dor ou de aflição. Seu uso certo na comunicação só podia ser concebido de acordo com o modelo da tarefa simples. A linguagem teria surgido supostamente quando as pessoas aprenderam a usar o vínculo, já estabelecido pelo signo natural, entre o grito e aquilo que causou a aflição, de maneira controlada. Nasce o "signo instituído", um elemento de linguagem no sentido próprio. Herder não pode aceitar que a transição da pré-linguagem à linguagem consista simplesmente em assumir o controle de um processo já existente. O que isso deixa de fora é precisamente o fato de uma nova dimensão de questões tornar-se relevante, o fato de o agente estar operando num novo plano. Por conseguinte, na mesma passagem em que declara circular o relato de Condillac, Herder se empenha em definir essa nova dimensão por meio de seu termo "reflexão".

Em minha reconstrução, a reflexão de Herder deve ser traduzida como a dimensão semântica, e a importância dele é o fato de tê-la tornado central a todo relato da linguagem. Ademais, a concepção herderiana da dimensão semântica é multifacetada ao longo das linhas da concepção ampla de justo. Ela não envolve apenas a descrição. Herder percebeu que a instauração dessa dimensão tem de transformar todos os aspectos da vida do agente. Ela também será a sede de novas emoções. Os seres lingüísticos são capazes de novos sentimentos que refletem afetivamente seu sentido mais rico de seu mundo: não apenas raiva, mas indignação; não apenas desejo, mas amor e admiração.

A dimensão semântica também dotou o agente da capacidade de estabelecer novos tipos de relações, novas espécies de posições em que os agentes

120

podem estar com relação uns aos outros em atitude de intimidade e distância, de hierarquia e igualdade. Os macacos gregários podem ter aquilo que chamamos de "macho dominante", mas só seres lingüísticos podem distinguir entre líder, rei, presidente etc. Os animais se acasalam e têm filhotes, mas só seres lingüísticos definem parentescos.

Tanto sob as emoções como sob as relações acha-se presente outra característica crucial da dimensão lingüística: ela torna possível o valor no sentido forte. Os animais pré-lingüísticos tratam alguma coisa como desejável ou repugnante buscando obtê-la ou evitá-la, respectivamente. Mas só seres lingüísticos podem identificar as coisas como *merecedoras* de desejo ou de aversão; porque essas identificações levantam questões de justeza intrínseca. Elas envolvem uma caracterização das coisas irreduzível à mera maneira como as tratamos como objetos de desejo ou de aversão. Elas envolvem um reconhecimento que transcende isso: elas *têm* de ser tratadas de uma ou de outra dessas maneiras.

ORA, ESSA TEORIA DA LINGUAGEM QUE ATRIBUI UM LUGAR PRIVILEGIADO à dimensão semântica merece a designação "constitutiva" num sentido óbvio, no de que a língua está presente em toda a gama de sentimentos, atividades e relações crucialmente humanas, ou a torna possível. Ela desfaz o pano de fundo de formas de vida pré-lingüísticas, tornando assim inadequado todo relato delimitativo. Mas a teoria constitutiva inaugurada pela crítica de Herder

exibe outro traço central: ela concede um papel criativo à expressão.

As concepções do tipo HLC vinculam a expressão lingüística a algum conteúdo preexistente.

Ao ver de Locke, uma palavra é introduzida pelo ser ligada a uma idéia, algo que a torna capaz de expressar esta última⁸. O conteúdo precede seus meios externos de expressão. A concepção de Condillac é mais sofisticada. Ele alega que a introdução de palavras ("signos instituídos"), ao nos dar maior controle sobre o curso dos pensamentos, permite-nos discriminar de modo mais aprimorado as nuances de nossas idéias. Isso quer dizer que identificamos distinções mais aprimoradas, que em seguida podemos nomear e que mais uma vez vão nos permitir fazer discriminações ainda mais sutis e assim por diante. Assim, a língua torna possíveis a ciência e a ilustração. Contudo, a cada estágio desse processo a idéia precede o ato de sua nomeação, embora sua discriminabilidade resulte de um ato precedente de nomeação.

Condillac também atribui à expressão emocional um importante papel na gênese da linguagem. Para ele, os primeiros signos instituídos foram configurados a partir de signos naturais. Mas estes últimos eram apenas expressões embutidas de nossos estados emocionais — gritos animais de alegria ou de medo. No mundo culto do século XVIII, tornou-se consensual a idéia de que a linguagem teve origem no grito expressivo. Mas a concepção de expressão era, no caso, inerte. Considerava-se que aquilo que a expressão veiculava existia independen-

8. Locke, *Essay*, 3.2.2.

temente de sua enunciação. Os gritos tornavam o medo ou a alegria evidentes para os outros, mas não ajudavam a constituir esses sentimentos.

Herder desenvolve uma noção bem distinta de expressão. Isso está na lógica de uma teoria constitutiva, tal como acabo de descrevê-la. Essa noção nos diz que a linguagem constitui a dimensão semântica, ou seja, a posse da linguagem nos capacita a nos relacionar com as coisas de novas maneiras, digamos como *loci* de características, bem como ter novas emoções, metas ou relacionamentos e, mais do que isso, ser responsivos a questões que envolvam valores fortes. Poderíamos dizer: a linguagem transforma nosso mundo, usando esta última palavra num sentido claramente derivado de Heidegger. Falamos não sobre o cosmos lá fora, que nos precedeu e nos é indiferente, mas sobre o mundo dos nossos envolvimento, incluindo todas as coisas que incorporam em seu significado para nós.

Assim, podemos reescrever a visão constitutiva afirmando que a linguagem introduz novos significados em nosso mundo: as coisas que nos cercam tornam-se portadoras potenciais de propriedades; podem ter uma nova significação emocional para nós, como objetos de admiração ou de indignação; nossos vínculos com os outros podem contar para nós de novas maneiras, como amantes, cônjuges ou concidadãos; e podem ter valor forte.

Isso envolve, por conseguinte, a atribuição de um papel criativo à expressão. Trazer coisas para a fala não pode significar simplesmente tornar externamente disponível o que já existe. Há muitos atos de fala banais em que isso parece ser tudo o que está envolvido. Contudo a linguagem como um todo tem de envolver algo mais, porque ela também abre para nós possibilidades que não se manifestariam em sua ausência.

A teoria constitutiva volta nossa atenção para a dimensão criativa da expressão, na qual, para falar paradoxalmente, ela torna possível seu próprio conteúdo. Podemos ver isso concretamente nas realidades familiares, do dia-a-dia, mas isso tende a ser descartado na perspectiva delimitativa, e foi necessário o desenvolvimento de teorias constitutivas para trazê-lo à luz.

Um bom exemplo é a linguagem corporal do estilo pessoal. Vemos o motociclista de jaqueta de couro descer de sua máquina e deslizar em nossa direção com passos exageradamente vagarosos. Essa pessoa está "dizendo alguma coisa" com sua maneira de se mover, agir, falar. Ele pode não ter palavras para isso, embora possamos querer aplicar "macho" como ao menos uma descrição parcial. Eis um elaborado modo de ser no mundo, de sentir, desejar, reagir, que envolve a sensibilidade a certas coisas (tais como pequenas ofensas à própria honra: somos agora objeto de sua atenção porque inadvertidamente lhe demos uma cortada no último cruzamento) e uma insensibilidade cultivada mas supostamente espontânea com relação aos outros (como os sentimentos com relação aos *yuppies* ou às mulheres), que envolve certos prazeres valorizados (pilotar por aí em alta velocidade com a turma) e outros que são desprezados (ouvir músicas

122

sentimentais); e esse modo de ser é codificado como fortemente valorizado — quer dizer, ser assim é admirado e não conseguir sê-lo recebe desprezo.

Mas codificado como? Não, presumivelmente, em termos descritivos, ou ao menos não adequadamente. A pessoa pode não dispor de um termo como "macho" para articular o valor envolvido. Os termos que possui podem ser extremamente inadequados para capturar o que há de específico nesse modo de ser; os epítetos de louvor ou de opróbrio só podem ser reveladores no contexto desse estilo de ação, podendo ser em si mesmos demasiado gerais. Saber que X é um dos rapazes e Y é um forasteiro pode nos dizer pouca coisa. A codificação crucial está na linguagem expressiva do corpo.

O mundo do motoqueiro incorpora o valor forte desse modo de ser. Chamemo-lo (um tanto inadequadamente; mas precisamos de uma palavra) de "machismo". Mas como esse significado existe para ele? Só por meio do gesto e da atitude expressivos. Não é simplesmente que um observador externo não lhe pudesse atribuir machismo na ausência desse seu comportamento. É algo mais radical: um valor forte como esse só pode existir para ele quando articulado de alguma maneira. É esse estilo expressivo que permite que o machismo exista para ele e, de forma mais ampla, esse domínio da linguagem corporal expressiva é o *locus* de toda uma gama de formas de ser, codificadas em termos de outros valores, que existem para os seres humanos

em geral. A expressão torna possível seu próprio conteúdo; a linguagem abre para nós o domínio do significado que ela mesma codifica. A expressão já não é simplesmente inerte. Mas quando voltamos desse exemplo tão óbvio ao caso original, que foi central às teorias HLC, vemos-lo sob nova ótica. Também aqui se deve ver a expressão como elemento criativo, ponto em que a linguagem nos introduz ao domínio que codifica. O que quer que a fala descritiva codifique é nossa atribuição de propriedades às coisas. Mas a posse dessa linguagem descritiva é a condição de nosso ser sensíveis às questões de justiça irredutível que, como vimos acima, têm de estar nos guiando se de fato quisermos estar atribuindo propriedades. Em consequência, ver a expressão como criativa gera a teoria constitutiva de Herder tal como aplicada à linguagem descritiva.

Isso ilustra os vínculos interiores, tanto históricos como lógicos, entre a teoria constitutiva e uma visão forte da expressão. Ou a aceitação da primeira pode nos fazer procurar lugares em que a expressão abre para nós obviamente seu próprio conteúdo, que vamos encontrar tanto nesse domínio da linguagem corporal como na expressão emocional em geral, ou o sentido de que a expressão é criativa, que provavelmente surgirá em nós se atentarmos de perto para a vida das emoções, nos fará revisar nossa compreensão do tão discutido caso da descrição. Para Herder, as conexões seguem provavelmente em ambas as direções, mas uma coisa é certa: a segunda é mais importante do que a primeira. Os principais proponentes das teorias HLC eram todos, em algum sentido, racionalistas; uma de suas metas essenciais

era fundar a razão em base sólida, e seu escrutínio da linguagem era em larga medida dominado por esse objetivo. O movimento proto-romântico de destro-namento da razão e de localização das capacidades especificamente humanas no sentimento levou naturalmente a uma concepção mais rica da expressão do que o permitiam os gritos naturais de Condillac — modalidades inertes de enunciação. Da perspectiva dessa noção mais rica, mesmo a paisagem da fala descritiva começa a assumir um ar bem diferente. Mas seja qual for a rota, há uma estrada ligando a intuição constitutiva à concepção forte da expressão, de modo que a alternativa à teoria delimitativa poderia ser chamada com igual justiça constitutivo-expressiva⁹.

Há três outras características dessa concepção tal como desenvolvida em sua forma madura. A primeira é que atribuir à expressão o papel central provoca uma redefinição do que é adquirir a linguagem. O passo crucial já não é visto como adquirir uma *capacidade mental* de ligar signo e idéia, mas como se engajar na *atividade* explícita da *fala*. Na famosa formulação de Humboldt, temos de pensar a linguagem primariamente como *energeia*, e não simplesmente como *ergon*¹⁰. Essa atividade de fala tem uma dimensão expressivo-projetiva incontornável; ainda que estejamos engajados numa descrição desinteressada, estamos, como locutores, projetando certa atitude com relação a nossos interlocutores e à questão envolvida. Mas há também uma segunda característica: a conversação. O *locus* primeiro e inescapável da linguagem é o intercâmbio entre interlocutores. A linguagem envolve certos tipos de vínculos com o outro. Envolve em particular o vínculo de ser o parceiro de conversação de alguém, um "interlocutor". Estar diante de alguém na qualidade de interlocutor é fundamentalmente distinto de pôr-se diante dele ou dela como um objeto de observação ou de interação manipuladora. A linguagem marca essa distinção tão fundamental na diferença das pessoas verbais: dirijo-me a alguém como "você", mas falo desse alguém como "ele" ou "ela".

Isso corresponde à maneira pela qual criamos um espaço comum ao iniciar uma conversação. Uma conversação tem o estatuto de uma ação comum. Quando comento o tempo com você por cima da cerca do quintal, o que isso faz é tornar o tempo um assunto para *nós*. Já não é simplesmente para você ou para mim, talvez com a adição do fato de que sei que é para você e que você sabe que é para mim. A conversação transforma o tempo num assunto que estamos considerando juntos. A consideração é comum no sentido de que a compreensão de pano de fundo estabelecida é a de que o agente que faz a

9. Charles Guignon usou o termo "expressivo" para designar essa visão da linguagem, tendo-o aplicado especificamente a Heidegger. Ver, dele, "Truth as Disclosure: Art, Language, History", in *Heidegger and Praxis*, ed. Thomas Nenon, suplemento a *Southern Journal of Philosophy*, n. 28, 1989, pp. 105-120. Segue-se que esse termo é tão legítimo quanto "constitutivo" ou quanto minha combinação.

10. Wilhelm von Humboldt, *On Language*, trad. de Peter Heath, Cambridge, Inglaterra, 1988, p. 49.

consideração somos nós dois juntos, e não cada um de nós num esforço por coordenar nossa ação com o outro¹¹.

Em terceiro lugar, está implícito nessa compreensão herderiano-humboldtiana da linguagem o reconhecimento de que as formas constitutivas da expressão, aquelas que nos dão acesso a uma nova gama de significados, vão além da linguagem descritiva, e mesmo além da fala em todas as suas formas, atingindo coisas como o gesto e a atitude.

Isso sugere que o fenômeno que precisa ser isolado para fins de explicação é toda a gama de formas expressivo-constitutivas; é improvável compreendermos a linguagem descritiva se não a pudermos situar numa teoria mais ampla dessas formas, que devem, portanto, ser nosso alvo primeiro. Essa concepção se vê fortalecida quando refletimos sobre quão estreitamente vinculadas estão as diferentes formas expressivo-constitutivas. Nossas projeções recebem de imediato forma lingüística (estilo de fala e retórica) e extralingüística (gesto, atitude). A descrição sempre está incorporada a atos que também exprimem projetivamente. A idéia de que estes possam ser tratados como uma única gama já foi delineada na definição que dei da dimensão semântica. Porque mesmo as projeções da linguagem corporal têm lugar em seu escopo, como elementos possuidores de seu próprio tipo de justeza intrínseca. O gingado de nosso motoqueiro é certo em termos do modo de vida por ele valorizado, e de uma maneira de que não se pode dar conta em termos de uma tarefa simples.

Assim sendo, as teorias constitutivas abrangem todo o âmbito das formas expressivas (aquilo

que Cassirer chamou de "formas simbólicas")¹². Ora, enquadra-se aí outro subconjunto até agora não mencionado, a obra de arte, algo que não é projeção expressiva nem descrição. De certo modo, a obra de arte desempenhou no desenvolvimento do expressivismo um papel bem mais importante do que aquilo que tenho chamado de projeção. Podemos vê-lo na concepção do símbolo, como oposta à da alegoria, que teve função tão relevante na estética do período romântico e, a bem dizer, desde então. Tal como descrito, por exemplo, por Goethe, o símbolo foi um paradigma do que denomino expressão constitutiva.

Uma obra de arte "alegórica" nos apresenta alguma intuição ou verdade a que também podemos ter acesso mais diretamente. Uma alegoria sobre a virtude e o vício como, digamos, dois animais diz-nos algo que também poderia ser formulado em proposições sobre a virtude e o vício. Em contraste, uma obra de arte tem o valor de um símbolo¹³ quando manifesta algo que não pode

11. Discuto esse fenômeno do espaço comum em "Theories of Meaning", *Human Agency and Language*.

12. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Symbolic Forms*, New Haven, 1953.

13. "Símbolo" é usado aqui tal como o foi na tradição iniciada por Goethe. Quando, em *Der Ursprung des Kunstwerkes* [ed. port.: *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa, Edições 70, s.d.], diz que a obra de arte *não é* um símbolo, Heidegger aceita um uso do termo que o trata como sinônimo de "alegoria", que significa apontar para além de si mesmo. Goethe, pelo contrário, contrastava alegoria e símbolo.

ser "traduzido" da mesma maneira. Ela dá acesso a sentidos que não poderiam tornar-se disponíveis de nenhuma outra maneira. Cada obra verdadeiramente grande é assim *sui generis*. É intraduzível.

Essa noção, que tem raízes na terceira *Crítica* de Kant, teve profunda influência. Foi tomada por Schopenhauer e todos a quem ele influenciou, em sua compreensão da obra de arte como objeto que manifesta aquilo que não pode ser dito pelas asserções da fala ordinária. Não é preciso acentuar sua importância para a variante de Heidegger.

A obra de arte como símbolo talvez tenha constituído o paradigma a partir do qual se construíram as primeiras teorias constitutivas da linguagem. Há em sua própria definição uma afirmação da pluralidade de formas expressivas, configurada na noção de ser ela intraduzível em prosa. Dessa perspectiva, o poder expressivo-constitutivo humano — alternativamente, a dimensão semântica — tem de ser visto como coisa complexa e de múltiplas camadas em que as modalidades superiores estão previstas nas inferiores.

Mencionei, além da atribuição de propriedades, três outros intervalos de sentido em que a linguagem nos introduz: as emoções propriamente humanas, determinadas relações e o valor forte. Mas cada um desses elementos é também veiculado nos três níveis da forma expressiva: o projetivo, o simbólico (em obras de arte) e o descritivo. Expressamos nossas emoções, estabelecemos nossas relações e articulamos nossos valores em nossa linguagem, nosso estilo e nossa retórica corporais; mas também podemos articulá-los a todos na poesia, nos romances, na dança, na música, da mesma forma como podemos levá-los todos à articulação descritiva, em que nomeamos os sentimentos, as relações e os valores, assim como os descrevemos e discutimos sobre eles.

DESENVOLVI PORMENORIZADAMENTE ESSE QUADRO da teoria constitutivo-expressiva porque creio que as concepções heideggerianas acerca da linguagem se acham perfeitamente enquadradas nessa tradição. Heidegger é um teórico constitutivo. Digo com isso não só que ele tem tal teoria da linguagem, mas também que esta tem em seu pensamento um papel essencial. Pode haver alguma dúvida a esse respeito no tocante aos primeiros escritos de Heidegger, mas seu pensamento depois de *Die Kehre* (A Virada; 1949) parece estar articulando as noções centrais da concepção constitutiva. Por exemplo, descrever a linguagem como a "morada do ser" é dar-lhe um estatuto que transcende o instrumental. Com efeito, Heidegger ataca repetidamente as concepções de linguagem que a reduzem a mero instrumento de pensamento ou de comunicação. A linguagem é essencial ao *Lichtung*, o trazer-à-luz.

Heidegger se enquadra na tradição de Herder. Mas ele dá a esse modo de pensamento uma característica toda própria. Enquanto Herder, ao inaugurar a visão constitutiva, ainda fala em termos de "reflexão", que soa como uma forma de consciência, Heidegger revira claramente a questão e vê a linguagem como aquilo que dá acesso aos significados. A linguagem desvela. A tese mais

126

profunda, mais obscura, mais difícil e mais problemática, a de que a linguagem fala, é algo de que me ocuparei em breve. Mas ao menos aqui está claro que a linguagem é vista como a condição do desvelamento do ser do mundo. O desvelamento não é intrapsíquico, mas ocorre no espaço entre seres humanos; na verdade, ele ajuda a definir o espaço partilhado pelos seres humanos.

Isso já está claro em *A Origem da Obra de Arte*, tal como está, incidentemente, a dívida de Heidegger a todo o *topos* expressivista do símbolo. A obra de arte produz o desvelamento constitutivo crucial de um modo de vida de uma maneira que nenhum conjunto de proposições meramente descritivas pode produzir. Estas podem, como descrições, ser "corretas"; isto é, podem representar corretamente a realidade. Mas a obra de arte não é uma representação, ao menos não primariamente: "Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel, bildet nichts ab" (Uma edificação, um templo grego, não representa; p. 30). Ela define os objetos de valor forte: "Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich um sich die Einheit jener Bahnen und Bezüge, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall die Gestalt und den Lauf des Menschenwesens in seinem Geschick gewinnen" (É a obra do templo que primeiro reúne e ao mesmo tempo atrai para sua proximidade a unidade das rotas e relações

em que o nascimento e a morte, o desastre e a bênção, a vitória e a desgraça, a resistência e o declínio, adquirem a forma de destino para o ser humano; p. 31). Ela não o faz para indivíduos, mas para um povo: "Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes" (A vastidão todo-abrangente desse contexto relacionai aberto é o mundo desse povo histórico).

Essas teses cruciais da concepção expressivo-constitutiva são claramente recapturadas por Heidegger à sua própria maneira; não mais como verdade sobre a "consciência", mas como condições cruciais do Ser, ou do trazer-à-luz¹⁵.

TODAVIA HEIDEGGER NÃO É SÓ UM TEÓRICO CONSTITUTIVO. Ele também tem sua posição original nesse campo, particularmente em sua filosofia ulterior. Ali encontramos os enunciados obscuros a que me referi acima, como o de que não são os seres humanos que falam, mas a língua. Não afirmo que os compreenda por inteiro, mas creio que podemos torná-los parcialmente inteligíveis se desenvolvermos certas potencialidades, implícitas em toda teoria constitutiva, que não foram exploradas de modo pleno por seus predecessores.

14. Os números de página do texto são citados de *Holzweg*, Frankfurt, 1950, 1972. Esse ensaio está disponível em inglês em Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trad. para o inglês de Albert Hofstadter, Nova York, 1971 [ed. port.: *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa, Edições 70, s.d.].

15. Essa afirmação me parece indiscutível no tocante ao último Heidegger. Pode surgir uma questão sobre o autor de *Ser e tempo* (1927) acerca do grau até o qual ele foi um teórico constitutivista. Eu diria que a tradição de Herder esteve sobremodo presente também na primeira fase, embora Heidegger ainda não tivesse então extraído todas as conclusões a respeito que moldarão sua filosofia posterior. Em particular, as discussões de *Ser e tempo* acerca do "apofântico como" têm de ser compreendidas, a meu ver, à luz de alguma doutrina da dimensão semântica ou lingüística (secções 32-33).

Essa teoria se funda na intuição central de que é por meio da linguagem que ocorre o desvelamento aos seres humanos. Os animais podem ter seu próprio tipo de trazer-à-luz¹⁶, mas o nosso é constituído pela linguagem. O nosso é, em particular, um mundo em que as coisas têm valor, em que há bens no sentido forte: coisas *que vale a pena* buscar.

Os bens apresentam-se ao encontrarem expressão, paradigmaticamente "simbólica", nos termos da distinção de Goethe — assim como os bens dos gregos se apresentavam no templo. Seres humanos construíram o templo. Por conseguinte, a teoria constitutiva traz uma nova questão à pauta: qual é a natureza desse poder humano (num sentido óbvio) de expressão, com todas as suas fatídicas conseqüências?

Essa é a base para uma imensa divisão de águas. Diferentes respostas a essa pergunta são centrais à maioria das tradições da filosofia continental, dos seguidores de Schopenhauer, passando por Heidegger e pelos que este influenciou, aos desconstrucionistas e pós-modernistas. A questão também tem sido central na poética modernista. As teorias delimitativas, seja na semântica dominante ou nas teorias pós-fregianas da linguagem como a de Donald Davidson, estão num comprimento de onda completamente diferente, já que para elas a questão sequer existe. E como o poderia? Só uma teoria constitutiva pode pôr isso em sua pauta. Temos aqui, creio eu, uma das mais importantes fontes do "diálogo de surdos" que presenciamos quando essas duas modalidades do filosofar deparam uma com a outra.

Essa questão se vincula de certo modo com os próprios primórdios de nossa tradição filosófica. Aristóteles definiu o ser humano como *zoion ekhon logon*. Isso se traduz em geral como "animal racional". Mas Heidegger sugeriu que vamos além da interpretação tradicional que essa tradução entroniza e digamos simplesmente "animal que possui *logos*", com toda a polissemia deste último termo, que ainda assim se centra na linguagem. Os seres humanos são animais lingüísticos. São seres que de alguma maneira possuem esse poder constitutivo de expressão, ou são seu *locus*. Para saber a essência dos seres humanos, você tem de compreender a linguagem no sentido amplo em que os constitutivistas usam o termo. Isso vai lhe dar a *areté* dos seres humanos, a vida que lhes é própria. Aristóteles pode ser lido como tendo procedido dessa maneira¹⁷, o mesmo se aplicando a Heidegger, a despeito de todas as amplas diferenças que os separam.

Logo, a tarefa é: explique a dimensão constitutiva da linguagem; explique o poder de expressão. Uma tentativa imediata é vê-la como *nosso* poder, algo

16. Essa ao menos parece ser a idéia de Heidegger. "Auto-revelador e auto-ocultador são no animal a tal ponto uma só coisa que a especulação humana vê-se praticamente sem alternativas... Como o animal não fala, auto-revelador e auto-ocultador possuem, em conjunto com sua unidade, toda uma essência vital distinta no que concerne aos animais." *VA*, vol. 3, p. 70.

17. Aristóteles, *Ética*, 1.7.

que exercemos; o desvelamento é aquilo que fazemos que se desvele. Para Heidegger, essa é uma visão profundamente errônea — ela não é só um erro trivial, mas um erro gerado a partir de todo o sentido dinâmico de nossa cultura e tradição. Podemos chamar essa leitura de subjetivista. Mas na verdade ela pode assumir certo número de formas; e para compreendê-las, temos de examinar o que está em jogo.

A linguagem é essencial para aquilo que podemos alegar ser o foco central da filosofia de Heidegger, o fato ou evento de que as coisas se apresentam. Esse é o seu conceito do trazer-à-luz. Heidegger nos ensina a reordenar a história da filosofia e da cultura sob a ótica da maneira como se compreendeu o trazer-à-luz.

Um ponto crucial para Heidegger é que o trazer-à-luz não deve ser identificado com nenhuma das entidades que nele aparecem. Ele não deve ser explicado por essas entidades como algo que elas causam, como uma de suas propriedades ou como nelas fundado. Mais tarde, Heidegger julgava que alguns pré-socráticos tinham uma visão que evitava essa identificação. Todavia, com Platão, a cultura ocidental inicia um curso fatal. A noção platônica da Idéia situa o trazer-à-luz entre os seres. Uma Idéia não é apenas outra entidade desejando ser descoberta. Ela não é como as coisas que nela participam. Ela pode ser compreendida como automanifestante. Ela se dá a si mesma a compreender. É isso que está na base da imagem da luz com que Platão expõe freqüentemente a Idéia, particularmente a do Bem. O Bem é comparado ao sol; voltar-se das coisas mutantes deste mundo para as Idéias é comparado com deixar a caverna escura. Ele fala

da alma voltando-se para o lado iluminado. E assim por diante. Platão, pode-se dizer, tinha um relato ôntico do trazer-à-luz. Este ainda é, num sentido óbvio, não subjetivista. Mas Heidegger pensa que ele nos faz resvalar rumo ao subjetivismo. Talvez porque o ato mesmo de situar onticamente o trazer-à-luz reflita um impulso rumo a apreendê-lo, a exercer controle intelectual sobre ele; e isso, levado a termo, emergirá na vontade de poder. Seja como for, a compreensão platônica é transformada depois de Aristóteles por meio de uma série de passos intermediários, cada um mais subjetivista, num modo moderno de pensar que explica o trazer-à-luz mediante um poder do sujeito, o de representação. A compreensão da realidade como organizada por meio do poder de um sujeito é grandemente promovida pela visão medieval do mundo como a criação de um Deus onipotente. Essa compreensão a princípio coexiste com teorias platônicas e aristotélicas da Idéia; é o ponto alto do que Heidegger denomina "ontoteologia", mas seu impulso inerente impele a uma definição do ser como aquilo que ele é por meio da ordem imposta do poder subjetivo. Na era moderna, isso toma forma de início no idealismo que emerge da tradição central da epistemologia moderna, idealismo que Heidegger pensa já estar implícito em suas figuras fundadoras, Descartes e Locke. O real é aquilo

que pode ser representado por um sujeito. Essa concepção culmina em várias formas de não-realismo. Mas, para Heidegger, o mesmo impulso nos leva a conceber a própria realidade como emanando da vontade. Ela não deve ser compreendida apenas em relação ao sujeito cognoscente, mas a uma subjetividade de esforço e propósito. Leibniz é evidentemente uma das figuras-chave desse desenvolvimento, que atinge seu ápice na alegação nietzscheana de que tudo é Vontade de Poder.

O subjetivismo moderno onticiza o trazer-à-luz de maneira oposta à do platonismo. Agora, as coisas aparecem porque há sujeitos que as representam e têm uma posição sobre elas. O trazer-à-luz é o fato da representação; e isso só ocorre em mentes, no esforço de sujeitos ou em seu uso de várias formas de descrição, incluindo a linguagem.

Mas a real natureza do trazer-à-luz não é nada disso. Podem-se considerar ambas as concepções como cometendo erros iguais e opostos. Cada uma delas deixa de ver alguma coisa importante sobre ele. A modalidade platônica não pode reconhecer o papel humano. O trazer-à-luz vem a ser de fato apenas em torno do *Dasein*. É nosso ser-no-mundo que lhe permite acontecer. A teoria representacional ao menos capta isso. Mas ela, por sua vez, não pode apreciar o fato de que o trazer-à-luz não acontece simplesmente dentro de nós e/ou não é simplesmente resultado de nossa ação. O que quer que façamos, quaisquer jogos com representações, supõe como já presente o desvelamento de coisas na linguagem. Não podemos ver isso como algo que controlamos ou que simplesmente acontece em nosso âmbito. A noção de que ele já está em nossa cabeça já supõe, para fazer sentido, que compreendemos nossa cabeça e nós mesmos como situados num mundo — e essa compreensão não acontece apenas em nossa cabeça. Isso seria a recriação heideggeriana da refutação hegeliana da coisa-em-si kantiana. A idéia de que o trazer-à-luz decorre de nosso agir também cai na incoerência; é somente por meio do trazer-à-luz que temos alguma idéia de agir, que a ação está em nosso repertório.

Assim sendo, o trazer-à-luz relaciona-se com o *Dasein*, mas não é controlado por ele. Não resulta de nosso agir. Aqui podemos ver que, para Heidegger, teorias delimitativas da linguagem ressumam subjetivismo moderno. Ela se propõe a compreender a linguagem, aquilo por meio de que o trazer-à-luz vem a ser, como uma modalidade de representação que funciona numa vida humana cujos propósitos não são eles mesmos estabelecidos pela linguagem. A linguagem é delimitada, e pode ser vista como realizando um conjunto de funções passíveis, exceto no caso da representação, de ser definidas não lingüisticamente. A linguagem é algo que podemos usar, é um instrumento. Essa instrumentalização do trazer-à-luz é uma das mais avançadas expressões da vontade de poder.

Podemos considerar, de um certo ponto de vista, que a posição de Heidegger difere profundamente tanto do platonismo como do subjetivismo porque evita

130

radicalmente a onticização. De outra perspectiva, podemos vê-la como passando entre elas e alcançando uma terceira posição que nenhuma pode imaginar, uma posição relacionada com o *Dasein*, mas não centrada nele¹⁸.

Ora, parece óbvio que Heidegger encontrou parte do pano de fundo de que precisava para desenvolver essa posição na tradição constitutivo-expressiva. Sua compreensão da expressão, do símbolo em particular, começa a explorar esse terreno intermediário. O símbolo é tanto manifestação como criação, partilha da descoberta e do fazer. As filosofias advindas da fase romântica (que não podem ser necessariamente chamadas de "românticas" como em Schelling e Hegel) começam a firmar uma posição intermediária. De certo modo, têm algo em comum com Platão e com toda a concepção antiga e medieval de uma ordem cósmica que realiza Idéias. Para Hegel, a realidade se conforma à Idéia. Todavia, ao mesmo tempo, essas filosofias julgam o cosmos crucialmente incompleto até receber sua adequada expressão em meios de base humana — digamos, a Arte, a Religião e a Filosofia de Hegel. A Idéia não é uma realidade independente do Ser capaz de trazê-la à manifestação, isto é, o ser humano. Mas essa forma de diferir dos antigos não toma a forma moderna padrão de situar o trazer-à-luz na representação. A expressão-articulação da Idéia não é mera representação, mas um tipo de complementação; ao mesmo tempo, a complementação não é ela mesma apenas uma realização humana. O agente humano é aqui uma emanação do espírito cósmico.

Assim, podemos perceber que a própria idéia da expressão pode nos apontar uma terceira maneira de situar o trazer-à-luz. Ela nos dá uma noção deste que é essencialmente relacionada com o *Dasein*; nisso, ela é compatível com a visão moderna padrão. Mas ela não situa o trazer-à-luz simplesmente dentro de nós como representação; ela o põe num novo espaço constituído pela expressão. E, em algumas versões, é capaz de reconhecer que a constituição desse espaço não é só ação nossa. Pode, mas não o reconhece necessariamente. Estão envolvidas aqui duas questões. A primeira se aplica ao estatuto ôntico do trazer-à-luz. A segunda é mais um conjunto de questões, e toca a natureza do poder expressivo mesmo.

1. Quanto à primeira: o espaço da expressão não equívale, isto é, não pode ser reduzido, nem ao espaço físico ordinário nem ao espaço psíquico interior, o domínio da "mente" na elaboração epistemológica clássica. E não equívale ao primeiro porque só se estabelece entre falantes/locutores. (Ela está relacionada com o *Dasein*.) E não equívale ao segundo porque não pode ser situado "dentro de" mentes, estando antes lá fora entre interlocutores. Na conversação, estabelece-se um espaço público ou comum no qual os interlocutores estão juntos.

18. Em seu ensaio sobre Heráclito, "Logos", Heidegger explica que uma leitura humana (*legein*) não pode definir o *logos*, mas do mesmo modo não o copia [*nachbilden*] pura e simplesmente. Temos de encontrar um terceiro caminho entre esses dois extremos: "Haverá um caminho que leve o pensamento mortal a esse lugar?" *VA*, vol. 3., p. 21.

Se vemos o trazer-à-luz como o espaço aberto pela expressão, temos aí a base de um movimento deonticizador relativo às categorias de nossa ontologia moderna: matéria e mente. Porque esse espaço não é nenhuma delas. O movimento se torna possível, mas não é feito de imediato. Hegel ainda se apoia fortemente na antiga ontoteologia, e na grande cadeia do ser, a fim de fundamentar as manifestações do espírito. Mais tarde, com Schopenhauer, introduz-se uma estranha inflexão: a base ôntica da expressão é a vontade. Mas esta já não é vista como a fonte benigna do ser e da bondade, mas como a fonte do esforço e do sofrimento desordenados e intermináveis. Essa reversão sem dúvida ajudou a preparar o caminho para o movimento que Heidegger é o primeiro a tornar explícito, se bem que se possa talvez ver precursores entre aqueles que prepararam o caminho para a poética modernista, Mallarmé, por exemplo. Ao declarar a diferença ontológica, Heidegger realiza uma potencialidade aberta pelo expressivismo.

2. Quando nos voltamos para o segundo conjunto de questões, podemos ver que a virada expressivista não levou o subjetivismo ao fim. Pelo contrário, ela possibilitou toda uma nova gama de formas suas, algumas delas incluídas entre as mais virulentas. Aqui, mais uma vez, há uma potencialidade que pode permanecer irrealizada. O que o expressivismo faz é abrir a questão da natureza do poder expressivo. As opções são muitas. Podemos talvez resumir três subquestões que abrem um espaço problemático tridimensional em que se situaram diferentes pensadores e escritores.

A. Se, como os primeiros teóricos, Hegel, por exemplo, você vê a expressão como trazendo algo à manifestação, é possível pensar essa realidade como o *self*; e a atividade essencial é a «lító-expressão. Ou você pode identificá-la como algo que transcende o *self*; no caso de Hegel, com um espírito ou processo cósmico. Essa é uma dimensão em que você pode se mover para os dois pólos, o subjetivo ou o objetivo.

B. Mas então, mais radicalmente, você pode se opor a toda a idéia de que a expressão manifeste algo; pode vê-la não como trazendo-à-luz, mas como trazendo-à-existência. O espaço é algo que fazemos. A potencialidade para esse subjetivismo mais radical já está na noção canônica do símbolo corrente na era romântica. O símbolo manifesta algo; mas isso não quer dizer que ele simplesmente copie algum modelo já visível. Em vez disso, o símbolo cria o meio em que se pode manifestar alguma realidade até então oculta. Anterior à expressão, essa realidade não é algo que *possa* estar visível, e portanto não pode haver questão relativa a cópia. Logo, a manifestação por meio do símbolo envolve um elemento de criação, a feitura de um meio em que a realidade pode pela primeira vez *aparecer*. Se acrescentarmos, como o fizeram Hegel e outros, que o aparecimento é parte da potencialidade daquilo que vem à luz, essa criação também é considerada como trazendo essa realidade à completude.

A expressão participa tanto da descoberta como do fazer. Na variante original, há um equilíbrio entre os dois, mas o segundo está basicamente a

132

serviço da primeira. O passo radical consiste em perturbar esse equilíbrio e ver o trazer-à-luz como algo projetado. Pelo poder da expressão, fazemos esse espaço, e o que aparece nele não deve ser visto como manifestação de coisa alguma. O que aparece é uma função do próprio espaço. Mais uma vez, Mallarmé poderia ser visto como pioneiro dessa concepção, com sua imagem de *le néant*. Nietzsche pode ser lido como numa corda bamba entre as duas concepções, e um termo como "transfiguração" permanece ambivalente entre elas. Mas os principais proponentes da concepção radical, "criacionista", são hoje os desconstrucionistas, particularmente Derrida, com slogans como "il n'y a pas de hors-texte".

C. Há uma terceira questão em que podemos ser mais ou menos subjetivistas, a interrogação sobre o "quem" da expressão. Ela é obra do agente individual? Ou é antes algo que advém da conversação, de modo que seu *locus* é a comunidade de fala? Ou deveríamos pensar os próprios interlocutores como meros artefatos do espaço da expressão, de modo que não existe nenhum "quem" da expressão? A primeira resposta tem sido mais ou menos desacreditada na tradição constitutivista, por razões já abordadas. A segunda, humboldtiana, tem sido a mais disseminada. Todos os falantes/locutores, ao entrarem na conversação a partir da infância, vêm sua identidade moldada por suas relações no âmbito de um espaço preexistente de expressão. Nesse

sentido, são as criaturas desse espaço. Contudo, à medida que se tornam membros plenos da conversação, podem por sua vez contribuir para moldar esse espaço, de modo que nenhuma relação simples e unilateral de dependência pode capturar a realidade dos falantes/locutores e da linguagem, ao contrário do que supõe a terceira teoria.

A terceira teoria é exemplificada por Derrida: a *différance* é o não-agente que instaura o espaço da expressão. Poderíamos considerar isso como estando situado no ponto anti-subjetivista mais extremo do espectro dessa terceira questão. Mas creio que deveríamos antes ver a segunda solução, humboldtiana, como a única verdadeiramente não subjetivista. A teoria derridiana é na verdade a imagem especular do subjetivismo. Ela adquire sua plausibilidade a partir da implausibilidade desta última perspectiva, que Derrida faz desfilar diante de nós, em suas formas mais extremas, como a única alternativa. Mas não disponho de espaço para discutir isso aqui.

Essas duas questões principais, a última das quais dividida em três subquestões, instauram um espaço de problemas com muitas posições possíveis que combinam diferentes opções nas várias dimensões. A filosofia derridiana combina uma posição criacionista radical na subquestão B (razão por que a questão A, que interroga o que é manifesto, não surge) com o relegar o falante/locutor a um *status* puramente derivativo no tocante a C. É isso que dá a essa filosofia sua aparência fortemente anti-subjetivista, que sugeri ser mera aparência. A retórica do fim do sujeito mascara a opção em favor de uma atitude

altamente subjetivista em B. Com efeito, poder-se-ia dizer que o relegar do falante/locutor em C não passa de outra consequência do criacionismo radical em B; é um corolário da tese idealista de que nada há fora do texto.

Heidegger tem nesse espaço, desejo alegar, uma posição bem distinta, de maneira que as leituras derridianas dele são gravemente errôneas. Ele é "manifes-tacionista" na subquestão B; sua posição anti-subjetivista forte é tomada quanto à subquestão A: a expressão não é avio-expressão; a linguagem criativa é resposta a uma interpelação. Quanto à subquestão C, ele se aproxima muito da idéia humboldtiana. Entendo afirmações como a famosa "spricht die Sprache" como veiculando sua posição anti-subjetivista em A, em vez de uma invocação protoderridiana de um super-(não)-agente.

Isso aproxima bastante Heidegger de uma posição comumente assumida na tradição constitutivista acerca do segundo complexo de questões, posição sobre a natureza do poder expressivo. Onde ele se afasta radicalmente disso é antes na primeira questão principal, em sua insistência pervasiva de que o trazer-à-luz não deve ser onticamente fundado. Isso poderia ser confundido com a visão criacionista do poder expressivo na subquestão B. Trata-se, no entanto, de questões bem distintas. Ver o trazer-à-luz como não fundado onticamente, ou localizável, não é vê-lo como autocontido, como não relacionado com coisa alguma fora dele. Um quadro autocontido do trazer-à-luz se oporia nitidamente ao ramo heideggeriano de anti-subjetivismo. O que emerge com Heidegger é, pois, uma nova posição, sendo difícil imaginá-la antes de ele começar a pôr as questões da filosofia à sua própria maneira peculiar. A confusão entre uma visão deonticizada do trazer-à-luz e uma concepção criacionista acontece facilmente se operarmos com categorias conhecidas. Porque a maioria das leituras manifestacionistas do espaço da expressão se baseou em alguns postulados ônticos firmes, considerados bases essenciais dessa leitura, como é o caso do espírito de Hegel, da vontade de Schopenhauer ou mesmo da vontade de poder de Nietzsche. Negar esses postulados parecia significar optar por uma visão do espaço da expressão como puramente construído.

Mas Heidegger altera toda a paisagem filosófica ao introduzir a questão do trazer-à-luz e de sua localização ôntica. Assim que separamos essa questão da que trata da natureza do poder expressivo, podemos combinar uma concepção manifestacionista deste último com uma rejeição de toda fundamentação ôntica. Mas então em que baseamos essa visão manifestacionista se já não podemos recorrer a bases ônticas do tipo conhecido? Numa leitura do espaço de expressão mesmo. Dito de outra maneira, o próprio trazer-à-luz, ou a própria linguagem, trazida adequadamente à luz, vai-nos mostrar como fazê-lo. Heidegger, como sempre, busca recuperar o que está oculto, não em algum ponto distante, mas no próprio evento do desvelamento. Eis por que creio que articular os temas da visão constitutiva da linguagem pode ajudar a explicar Heidegger. Ele se apoia nesses temas porque formu-

134

la o trazer-à-luz por meio da descrição da ação ou evento que o torna possível, e estes são crucialmente lingüísticos.

PERMITAM-ME RECONSTRUIR A *DÉMARCHE* DE HEIDEGGER a partir do que foi dito sobre a linguagem no sentido amplo da tradição constitutivista, isto é, sobre o poder expressivo.

Podemos seguir a linha derivada de Aristóteles que mencionei: ler o poder expressivo para vislumbrar a excelência, a *areté*, nele implícita.

Por meio da linguagem desvela-se um mundo, mundo em que as características são localizadas e que é também um *locus* de bens fortes, de objetos das emoções especificamente humanas e das relações humanas*. Assim, está claro que um *telos*, ou gama de *tele*, que encontramos na linguagem, prescreve que esse desvelamento seja feito adequadamente: que as características sejam corretamente localizadas, que os bens sejam plenamente reconhecidos, que as nossas emoções e relações sejam discernidas sem distorções. Parte dessa gama de objetivos é levada a efeito naquilo que definimos como ciência; outras partes requerem outros tipos de discurso, o que inclui a literatura, a filosofia e as outras artes.

Essa gama de metas dá ao trazer-à-luz uma inflexão manifestacionista. No caso da ciência natural, pode-se definir o fim como mais parecido com a descrição, a representação de um objeto independente, mas quando, por exemplo, se trata de trazer à luz emoções, a linguagem

também ajuda a constituir ou a completar; o modelo do símbolo é o apropriado. Atribuir essa abordagem da linguagem a Heidegger faz dele um realista irrestrito — e é isso que penso que ele foi.

Contudo, além desses alvos do desvelamento de primeira ordem, há no trazer-à-luz um *telos* de desvelar a si mesmo, de trazer a si mesmo indistorcidamente à luz. Se seu alvo é a revelação sem distorções, como pode essa mesma revelação ser uma exceção? O apresentar-se deve ele mesmo se apresentar. Isso, no entanto, levanta um problema, porque Heidegger alega que há precisamente a tendência a distorcer nossa compreensão do trazer-à-luz. Ao menos na tradição determinada por nossa "destinação" ocidental, costuma-se ver a linguagem como nosso instrumento, e o trazer-à-luz, como algo que acontece em nós, que reflete nossas metas e propósitos. No final da estrada, está a redução de tudo como "reserva estacionária" a serviço de uma triunfante vontade de vontade. Na tentativa de impor nossa luz, colocamos as fontes do trazer-à-luz nas trevas. Velamo-nos a elas.

O fato de esse desvelamento de segunda ordem ser parte do *telos* da linguagem fica claro na noção heideggeriana de que a mobilização total de tudo como "reserva estacionária" ameaça a essência humana¹⁹. Porque esse é apenas o próximo estágio de uma linha de argumentação basicamente aristotélica. "O humano é na verdade, por sua natureza, dado à fala."²⁰ Logo, o que se opõe ao *telos* da linguagem opõe-se à essência humana.

19. "Die Frage nach der Technik" (A Questão concernente à Tecnologia), *VA*, vol. 1.

20. *Untenwegs zur Sprache* (Sobre o Caminho para a Fala), Pfulligen, 1959, p. 27.

Mas posso sentir que alguns leitores ficarão incomodados com essa aristotelização de Heidegger. Apresso-me assim a apontar a diferença. A essência humana não é derivada, no caso de Heidegger, do exame ôntico de uma espécie particular de macaco não peludo que por acaso usa a linguagem. Não derivamos isso da natureza do "animal racional". Derivamo-lo, pelo contrário, puramente do modo de ser do trazer-à-luz ao atentar para a maneira como a linguagem instaura um trazer-à-luz. Quando podemos trazer isso indistorcidamente à luz, vemos que não se trata de algo que realizamos. Não é um nosso artefato, nosso *Gemächte*. Ela deve existir como o contexto necessário para todo o nosso agir e fazer. Só podemos agir na medida em que já estamos em seu âmbito. Ela não pode acontecer sem nós, mas não somos nós que a fazemos. Ela é a base para todo o sentido que nossa vida — ou todas as outras coisas — faz. Daí que o sentido de nossa vida tenha de ao menos incluir como elemento central o papel que desempenhamos no vir-a-ser do trazer-à-luz. Esse não é o principal papel que um criador teria, mas um papel secundário, ajudar a acontecer, proteger e manter. Temos de cuidar [*pflegen*] do ser, poupá-lo [*schonen*]²¹. O agente humano é "o pastor do Ser"²².

Negar esse papel, tentar transformá-lo em outra coisa, agir como se estivessemos no controle, é ir contra nossa essência e só pode ser destrutivo. O paralelo com a linha de raciocínio de Aristóteles é inconfundível. Esta foi, no entanto, transposta para um novo nível. Nossa essência não deriva de nenhuma descrição ôntica, mas de nosso papel em relação ao trazer-à-luz. Eis por que Heidegger considera sua filosofia anti-humanista, alinhando "humanismo", como o faz, a uma doutrina antropocêntrica do controle humano.

Mas como se reconhece o modo de ser do trazer-à-luz? Como se faz o aparecer aparecer sem distorções? O desvelamento não é alguma entidade adicional acima e além daquelas que aparecem. Assim, o metadesvelamento ocorre da maneira como as entidades de primeira ordem aparecem. E, para Heidegger, isso significa que elas, ou um importante conjunto delas, tem de aparecer como "coisas", não simplesmente como objetos ou, pior ainda, como "reserva estacionária".

O que caracteriza uma "coisa" é que, ao ser desvelada, ela co-desvela seu lugar no trazer-à-luz. Mais tarde, Heidegger introduz a noção do "quádruplo" para explicar isso: seres mortais e divinos, terra e céu. Tomemos uma entidade corriqueira como uma jarra. Tal como se apresenta no mundo de um camponês, ainda não mobilizado pela tecnologia moderna, ele lembra as atividades humanas em que desempenha um papel, por exemplo, a de despejar o vinho à mesa comum. A jarra é um ponto em que essa rica rede de práticas pode ser

21. "Bauen Wohnen Denken" (Construindo o Pensamento que Habita), VA, vol. 2.

22. "Brief über den Humanismus" (Carta sobre o Humanismo), *Wegmarken*, Frankfurt, 1949, 1967, pp. 328, 338. "Der Mensch ist nicht Herr des Seienden. Der Mensch ist Hirt des Seins."

sentida, tornada visível na própria forma da jarra e de sua alça, que se oferece a si mesma para esse uso. O mesmo se aplica à vida humana que se co-apre-senta nessa coisa.

Ao mesmo tempo, essa forma de vida se baseia em bens fortes, matéria de valor intrínseco, e com eles se entrelaça. Trata-se de matérias que nos podem interpelar. Podemos chamá-las de "divinas". Assim, estas também são co-desveladas. Heidegger imagina que esse vínculo vem de um ritual real de despejar uma libação da jarra. Mas duvido que o campesinato cristão da Floresta Negra da Suábia (ao contrário dos gregos antigos) tenha feito de fato esse tipo de coisa; é suficiente assinalar que as modalidades humanas de convivialidade que a jarra co-desvela estão vinculadas com significados religiosos e morais. Talvez o pastor tenha dado graças, mas mesmo que não o tenha feito, a vida conjunta tem significado central na vida dos participantes. A jarra é moldada e fabricada para uso humano; é um desses objetos já claramente identificados como um *locus* de características. Como tal, existe e emerge num vasto domínio de realidade ainda não formada nem identificada. Trata-se de um campo de potencial formação futura, mas que é ilimitado, inexaurível. Todo formar é cercado por esse informe e nele se baseia. Se não nos fecharmos a ela, a jarra também vai falar de sua história como entidade formada, de sua emergência da matéria informe, de sua continuada dependência com relação ao informe, visto que só pode existir como entidade enquanto tiver o suporte de toda a realidade circundante. Ela se apoia em última análise na terra, e é esta a palavra que Heidegger usa para essa dimensão do co-desvelamento. Por fim, a jarra e todo o conjunto de atividades de que ela fala, assim como a

terra, estão abertos a forças cósmicas mais amplas que ultrapassam o domínio do formável e que tanto podem permitir a existência daqueles como destruí-los. A alternância do dia e da noite, as tempestades, inundações, terremotos, ou sua benigna ausência — eis as coisas que Heidegger reúne sob a rubrica "céu". Elas proporcionam a estrutura no âmbito da qual a terra pode ser parcialmente moldada como nosso mundo.

Tudo isso é co-desvelado na coisa. Heidegger diz que ela os reúne (*yersammelt*) e que elas residem [*yerweüen*] nela²³. Quando isso acontece, o próprio trazer-à-luz pode ser considerado indistorcidamente desvelado. O metadesvelamento indistorcido ocorre por meio dessa maneira do apresentar-se de primeira ordem. Estar entre as coisas de maneira tal que estas se apresentem é aquilo que Heidegger chama de "habitar" (*wohnen*). Isso envolve nosso "cuidar" delas. Estar com coisas é a única maneira pela qual o residir do quádruplo no quádruplo é realizado a qualquer momento em unidade simples. O habitar preserva o quádruplo ao levar o tornar-se presente do quádruplo para dentro das coisas. Mas as

23. "Das Ding" (A Coisa), *VA*, vol. 2, pp. 27, 50.

coisas mesmas garantem o quádruplo *apenas quando* se permite que elas mesmas *como* coisas estejam em seu presentificar-se. Como se faz isso? Da seguinte maneira: os mortais protegem e nutrem as coisas que crescem, e especialmente constroem coisas que não crescem²⁴.

Como fica evidenciado nessa passagem, as coisas incluem mais do que objetos feitos. Elas incluem coisas vivas. E vão além disso: "Mas árvore e poço igualmente, riacho e colina, são coisas, cada qual à sua própria maneira"²⁵. Logo, parte do que está envolvido na preservação do quádruplo é "salvar a terra"²⁶.

Viver entre as coisas permite dessa maneira que o quádruplo se manifeste na presença cotidiana delas. Isso já é um efeito da linguagem, porque o quádruplo só pode ser co-desvelado para nós, que já identificamos a coisa ela mesma e demarcamos as quatro dimensões na linguagem. Há, porém, uma modalidade mais concentrada de linguagem na qual tentamos levar à sua expressão própria aquilo que é co-desvelado na coisa. Tentamos captar isso numa formulação deliberada por meio de uma forma expressiva. A própria forma de filosofar (mais precisamente, de "pensar") é uma tentativa de fazer isso. Mas a tarefa também pode ser realizada em obras de arte. Assim, a camponesa, ao pôr os sapatos, vivência sua vida no campo, nas estações, no trigo que amadurece. Ela "sabe tudo isso sem observação nem consideração". Mas, na pintura dos sapatos da camponesa por Van Gogh, a natureza de coisa deles é mostrada como algo que podemos contemplar, numa formulação expressa, que podemos considerar e observar²⁷.

Mas nós nos fechamos a tudo isso quando nos afastamos da vivência entre as coisas, quando formulamos o que elas co-desvelam na arte e as identificamos como objetos livres de contexto, suscetíveis de estudo científico. E mais ainda quando nos deixamos levar pelo modo de vida tecnológico e as tratamos como "reserva estacionária". Se fizermos dessa a nossa atitude dominante diante do mundo, abolimos as coisas de uma maneira mais fundamental do que se as fizéssemos em pedaços, embora esse seja um curso possível. "O conhecimento da ciência, que é absoluto em sua própria esfera, a esfera dos objetos, já aniquilara as coisas como tais bem antes da explosão da bomba atômica."²⁸

O que então isso nos diz sobre a linguagem? Ela tem um *telos* que requer que as entidades apareçam de uma certa maneira. Isso já é tornado possível por meio da linguagem. Mas, mais do que isso, quando ele se perde, um papel essencial em sua recuperação é atribuído a certos usos da linguagem na filosofia e na arte, ou, em heideggerês, "Denken" e "Dichten". E quando compreendemos o

24. "Building Dwelling Thinking", p. 25-26.

25. "The Thing", p. 55.

26. "Building Dwelling Thinking", p. 25.

27. "Origin of the Work of Art", p. 23.

28. "The Thing", p. 42.

papel potencial que esses usos podem ter, compreendemos que o modo original de habitar que perdemos fluía de alguns atos fundadores de um ou do outro.

Assim a linguagem, por meio de seu *telos*, dita um certo modo de expressão, uma maneira de formular as questões que pode ajudar a restaurar a coisidade. Ela nos diz o que dizer, dita a palavra poética ou gerada pelo pensamento, como se poderia dizer. Podemos continuar a falar, cuidando apenas de nossos propósitos, sem perceber a existência de algo mais a ser percebido. Contudo, se pararmos para atentar para a linguagem, ela ditará uma certa maneira de falar. Ou, dito de outro modo, as entidades exigirão que usemos a linguagem capaz de desvelá-las como coisas. Em outras palavras, nosso uso da linguagem já não é arbitrário, pronto a apanhar qualquer coisa, uma questão relativa a nossos próprios sentimentos e propósitos. Mesmo, e na verdade especialmente, naquilo que o subjetivismo pensa ser o domínio da mais ilimitada liberdade pessoal e auto-expressão, o da arte, não somos nós, mas a linguagem quem deve interpelar.

É assim que julgo devermos compreender a concepção de Heidegger sobre a linguagem falando.

É por isso que ele se refere à nossa relação com a linguagem em termos de uma interpelação (*Ruf*) à qual somos atentos. "Die Sterblichen sprechen insofern sie hören." E podemos falar dessa interpelação como emanada de um silêncio (*Stille*)²⁹. O silêncio é onde ainda não há as palavras (justas), mas onde somos interpelados por entidades para desvelá-las como coisas. É

claro que isso não acontece antes da linguagem; isso só pode acontecer em seu âmbito. Mas no âmbito da linguagem e por causa de seu *telos*, somos impelidos a encontrar palavras ainda não existentes, que extraímos do silêncio. Esse silêncio contrasta com a ruidosa *Gerede* em que preenchemos o mundo com expressões de nossos *selves* e nossos propósitos.

Essas palavras ainda não existentes ("dizeres" é melhor, mas "palavra" vai mais ao ponto) são palavras de poder; poderíamos chamá-las de palavras de recuperação. Elas constituem o pensamento e a poesia autênticos³⁰. Estão num

29. *Unterwegs zur Sprache*, pp. 27-29.

30. O fato de Heidegger pôr a "Dichten" (poesia) ao lado do "Denken" (pensamento) reflete o fato de essa sua visão ser substancialmente antecipada não só na prática como na autocompreensão de alguns poetas do século XX, notadamente Rainer Maria Rilke. Na nona *Duino Elegy*, ele dá sua compreensão da palavra de poder como palavra de louvor: "Preise dem Engel die Welt... Sag ihm die Dinge... Zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann, wie schuldlos und unser" (Louva o mundo junto ao anjo... Fala-lhe das coisas... Mostra-lhe quão feliz pode uma coisa ser, tão inocente e nossa). A palavra "coisa" aqui assume uma forma especial, estreitamente vinculada com a de Heidegger. Nossa tarefa é *dizer* coisas. E a relação de exemplos de Rilke recorda em larga medida a de Heidegger: "Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus, Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster — höchstens, Säule, Turm" (Estamos *aqui* talvez somente para dizer: casa, ponte, poço, portão, vaso, árvore frutífera, janela — no máximo coluna, torre). Esse dizer é uma espécie de resgate: "Und diese, von hingang tehenden Dinge verstehn, dass die sie rühmt: vergänglich, traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu" (E essas coisas que vivem, deslizantes, compreende que as louvas; elas mesmas transitórias, confiam em nós para o resgate, em nós, os mais transitórios de todos). O resgate é tanto mais necessário devido à pressa da sociedade tecnológica em transformar tudo num armazém de poder

nível distinto do da fala cotidiana — não por serem fala "elevada", mas porque a fala cotidiana é uma espécie de obscurecimento, de degenerescência, de esquecimento do desvelamento mais vivido que as palavras promovem³¹. E por isso que quero falar de recuperação.

HEIDEGGER ESTÁ NO RASTRO DE ALGUMA COISA MUITO IMPORTANTE, um poder das palavras que as teorias delimitativas não podem compreender. Esse poder tem usos imensamente positivos, mas tem também empregos terrificamente perigosos. Caracteristicamente, Heidegger só percebe os primeiros. O perigo vem do fato de que muito pode ser recuperado da zona cinzenta da repressão e do esquecimento. Há também ressentimentos, ódios, bem como sonhos de onipotência e de vingança, e estes podem ser liberados por suas próprias palavras de poder apropriadas. Hitler foi um gênio da história mundial em apenas um aspecto, mas esse foi encontrar sombrias palavras de poder, dizeres capazes de capturar e elevar os medos, anseios e ódios de um povo a algo demoníaco. Heidegger não tem em seu sistema lugar para a recuperação do mal, e isso é parte da razão por que Hitler pôde cegá-lo e porque ele nunca conseguiu ter uma apreensão moral da significação dos eventos sucedidos entre 1933 e 1945³². Mas há também uma relevância positiva da filosofia de Heidegger para a política moderna que é especialmente importante hoje. Volto aqui à questão levantada no começo. A compreensão heideggeriana da linguagem, de seu *telos*, e da essência humana pode ser a base de uma política ecológica fundada em algo mais profundo do que um cálculo instrumental de nossas condições de sobrevivência (embora isso em si já seja suficiente para nos alarmar). Ela pode ser a base de uma ecologia "profunda".

Como eu disse acima, podemos pensar as demandas da linguagem também como uma demanda, que nos é feita pelas coisas, de que as desvelemos de certa maneira. Isso equívale a dizer que as coisas exigem que as reconheçamos como tendo certos significados. Mas essa maneira de desvelar pode em casos cruciais ser incompatível com uma atitude de pura instrumentalidade com relação às coisas. Tomemos uma floresta, por exemplo. Ela requer que a desvelemos como "terra", como o outro do "mundo". Isso é compatível com uma

privado de toda forma, como o diz a sétima *Elegy*: "Weite Speicher der Kraft schafft sich der Zeitgeist, gestaltes wie der Spannende Drang, den er aus aliem gewinnt. Tempel kennt er nicht mehr" (O espírito do tempo cria vastos armazéns de poder, informes como a tensão pretendida que obtém de tudo. Feições ele já não conhece). O conceito de "reserva estacionária" foi originalmente uma imagem poética de Rilke.

31. "Eigentliche Dichtung ist neimals nur eine höhere Weise... der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden eis vergessenes und darum vermutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Ruren erklingt" (A poesia propriamente dita nunca é simplesmente uma forma superior de linguagem cotidiana. Trata-se antes do contrário: a linguagem cotidiana é um poema esquecido e, portanto, esgotado, de que não mais ressoa um chamado). *Unterwegs zur Sprache*, p. 28.

32 Os diferentes usos da palavra de poder são discutidos com argúcia característica por Vaclav Havei em seu "Words on Words", o discurso (que ele teria) proferido ao receber um prêmio literário alemão. O texto está em *New York Review of Books* de 18 de janeiro de 1990, pp. 5-8. A proveniência heideggeriana de parte de seu pensamento no tocante a isso (em parte via Patocka) é evidente no texto.

140

atitude de exploração pela qual identificamos espécies e formas geológicas, por exemplo, enquanto conservamos um sentido da inexauribilidade necessária do entorno da floresta. Mas uma atitude puramente tecnológica, pela qual vemos as florestas tropicais como mera "reserva estacionária" para a produção de madeira, não deixa espaço para esse significado. Tomemos essa atitude como "aniquiladora" da floresta já no próprio significado desta, antes mesmo de nela entrarmos e derrubarmos todas as árvores, para fazer um paralelo com a observação de Heidegger sobre as coisas e a bomba atômica.

Essa atitude violenta nossa essência de seres lingüísticos. É também uma destruição de nós mesmos, ainda que possamos substituir o oxigênio e compensar o efeito estufa. Essa maneira de dizê-lo poderia dar a impressão de que a filosofia ecológica de Heidegger era afinal vazia, fundada em última instância em propósitos humanos. Contudo, já vimos que isso é uma deturpação de seu modo de ver a coisa. Porque os propósitos em questão não são simplesmente humanos. Nossas metas aqui são fixadas por algo com relação a que nos devemos ver adequadamente como servidores. Assim, uma compreensão adequada de nossos propósitos tem de nos levar além de nós mesmos. Heidegger talvez tenha nesse sentido transposto a diferença entre ecologia superficial e profunda, tendo instaurado uma genuína terceira posição. Como indiquei no início, sua posição não é classificável nos termos em que a questão costuma ser debatida; ela abre um terreno genuinamente novo.

Compreendido de modo apropriado, o "pastor do Ser" não pode ser um adepto da razão instrumental triunfalista. É por esse motivo que aprender a habitar entre coisas pode também eqüivaler a "resgatar a terra". No momento em que precisamos de todas as idéias que pudermos reunir sobre nossa relação com o cosmos, a fim de reordenar nosso curso desastroso, Heidegger pode ter aberto uma nova linha vitalmente importante de pensamento.

7

— 7 —

BENS IRREDUTIVELMENTE SOCIAIS

JAVERÁ BENS IRREDUTIVELMENTE SOCIAIS?

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

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

Amartya Sen, em seu celebrado ensaio "Utilitarianism and Welfarism", oferece uma definição: Bem-estarismo: O juízo do bem relativo de estados de coisas alternativos tem de basear-se exclusivamente nas respectivas coleções de utilidades individuais presentes a esses estados, bem como tomado uma função crescente destas¹.

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

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

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

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

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

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

144

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

Mas, pode-se alegar, em todos esses casos o bem só é um bem porque beneficia indivíduos. Em alguns casos, pode haver muitos deles, em verdade, os benefícios podem atingir todos os indivíduos de uma coletividade (digamos, todos os cidadãos defendidos do inimigo ou todos os que moram perto da corrente de água represada). Em outros casos, pode não ser possível dizer

exatamente quem se beneficia. Mas, no final, a medida ou estado de coisas só é boa porque traz satisfação a indivíduos.

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

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

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

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

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

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

146

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

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

Os romances históricos ruins nos lembram disso o tempo todo. Se uma personagem de um romance ambientado na Idade Média rejeita um curso de ação porque ele não é "gratificante", ou se um homem de uma história sobre uma cidade neolítica pensa em sua amante como alguém "sofisticado", a incongruência nos fere a sensibilidade. Ela é semelhante, mas também exhibe

uma importante diferença, à incongruência que seria o uso por essas personagens da tecnologia do século XX. Em ambos os casos, sabemos que eles "não poderiam" estar dizendo/pensando/fazendo o que é descrito. Contudo, no caso do pensamento ou da fala incongruente, isso não se deve somente à ausência de certos artefatos em seu ambiente. Não se trata de algo que pudesse ser remediado por uma dobra do tempo que permitisse o envio de certos equipamentos a eles. A impossibilidade consiste antes no fato de que toda essa gama de significados não existia para eles. Não era parte do pano de fundo das descrições possíveis para eles todo o procedimento de classificar as coisas como "gratificantes" ou "sofisticadas", e todos os seus opostos e alternativas. Sua linguagem carecia desses recursos.

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

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

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

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

Invoquei o nome de Wittgenstein, e ele é sem dúvida o mais celebrado dos que impuseram à filosofia contemporânea essa característica crucial do pensamento e da linguagem. Um item lingüístico só tem o significado que tem contra o pano de fundo de uma linguagem inteira. O uso de dado termo, separado desse pano de fundo, é impensável. A suposição de que poderíamos, por meio da invenção da aprendizagem, pensar em tal termo não faz sentido. Wittgenstein usa esse fator com grande efeito ao contestar a possibilidade de uma linguagem privada, como é o caso quando ele nos pede para imaginar alguém que deseja dar um nome a uma sensação interior sem referência aos outros itens da linguagem². Para saber o que eu mesmo estou dizendo, eu teria de situar essa entidade em algum lugar, teria ao menos de dizer que o que estou nomeando é uma *sensação*. Wittgenstein se apoia no mesmo ponto para mostrar as limitações da definição ostensiva. Para que os outros compreendam o que digo ao explicar o significado de uma palavra apontando para alguma coisa, eles precisam perceber a que tipo de coisa estou aludindo. Aponto para

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

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

Tendo incorporado a alegação de Wittgenstein, olhamos com assombro as teorias não sofisticadas (*nós* podemos usar este termo) do significado que dominaram a filosofia moderna inicial, as de Hobbes, Locke e Condillac³. Esta última dá um relato da origem da linguagem em que o autor vê seus originadores aprendendo a usar primeiro uma palavra, depois duas, mais tarde três e assim progressivamente. A implicação era a de que pode haver um léxico de uma só palavra, algo que não parece ter sido refutado no período clássico, mas cujo pleno caráter absurdo Wittgenstein expõe⁴.

Qual a base dessa concepção ingênua? A assimilação do pensamento e do uso da linguagem a tipos ordinários de eventos que não requerem um pano de fundo de significado. O que emergiu de minha discussão sobre os dois tipos de impossibilidade, exemplificados respectivamente, na cidade neolítica, pela incapacidade de pensar "sofisticada" e a de construir uma pirâmide, foi uma distinção entre dois tipos de eventos, os que pressupõem e os que não pressupõem um pano de fundo de significado que estabeleça condições de validade. Chamemo-los de "eventos puros e simples" e "eventos de significado". As primeiras teorias da linguagem entendiam pensar um pensamento e introduzir uma palavra como eventos puros e simples. Havia uma idéia na mente,

um som por perto, e o pensador individual simplesmente estabelecia um vínculo entre os dois. Essas teorias ignoravam por inteiro a existência de eventos de significado, imaginando que podiam lidar com tudo enquanto evento puro e simples. Ora, é precisamente esse erro que subjaz ao atomismo moderno e a seu rebento, o individualismo metodológico.

Uma vez que se diga que todos os pensamentos ocorrem em mentes individuais, podemos pensar que a defesa do individualismo metodológico já está suficientemente feita. Mas isso só basta se os estivermos tratando como eventos puros e simples. De modo paralelo, Locke alega que o vínculo entre idéia e palavra tem de ser instaurado na mente de alguém, de modo que os léxicos são sempre de indivíduos⁵. Uma vez que percebemos que lidamos com eventos de significado, a história fica mais complicada. Não podemos simplesmente tomar por foco o evento que ocorre; temos também de levar em conta o pano de fundo que lhe confere seu significado. Esse pano de fundo, no entanto, não é um evento, nem pode se localizar em indivíduos. Trata-se de uma linguagem,

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

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

5. Locke, *Essay*, 3.2.8.

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

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

Digamos que cada ato de *parole* pode ser atribuído a um indivíduo ou (decomponivelmente) a indivíduos (não estou certo de querer conceder isso no final do dia, mas por certo essa parece ser uma suposição do senso comum). Ainda assim, não se pode concluir ser possível oferecer um relato atomista da linguagem. Fazê-lo é destruir a outra dimensão, a da *langue*, que não é uma matéria individual, mas a prática normativa de uma comunidade. Nem ajuda apontar o fato de que, ao longo do tempo, a *langue* recebe a forma que tem por meio de atos de *parole*. Isso não a faz decomponível, porque os atos que a moldam assim só são os atos que são contra o pano de fundo da *langue* de sua época. Não podemos coalescer as duas dimensões numa só. Contudo, o individualismo metodológico envolve tentar precisamente essa coalescência. Ele se baseia na crença de que se pode ou ignorar o pano de fundo (tratando os atos de *parole* como eventos puros e simples) ou de certo modo reduzi-lo e decompô-lo nesses atos. Seja qual for a variante, trata-se de um erro fundamental.

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

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

em bases naturalistas de aceitação geral, pela existência do atomismo na política, tal como já foi um dia a norma na física. Nessa teoria da linguagem, como tudo é explicado agora em termos de *parole* e como todos os atos de *parole* são atos de indivíduos, tem-se a impressão de que também a linguagem deve ser em última instância uma questão individual, que a ligação entre som e idéia tem de ocorrer em indivíduos, como era o pensamento dos teóricos clássicos. O que perturba essa linha de pensamento não é alguma misteriosa consciência coletiva, mas a natureza dos eventos de significado. Reconhecer o lugar independente da dimensão da *langue* significa aceitar em nossa ontologia social algo que não pode ser decomposto em ocorrências individuais. Esse é o passo crucial que nos faz sair do atomismo⁷.

Falei nos últimos parágrafos sobre a linguagem. A discussão, entretanto, começou com características cruciais da vida social como papéis, leis, cargos, *status*. Chegamos à linguagem porque essas características estão nitidamente vinculadas com nossa posse de certos pensamentos e porque nossos pensamentos são condicionados por nossa linguagem. Mas deve estar claro agora que, em virtude dessas ligações, essas características partilham da natureza bidimensional descrita em termos saussurianos. Estou agora desempenhando certo papel, digamos, o de pai ou professor. Não se trata evidentemente de um estado puro e simples, mas de um estado de significado⁸. Só posso cumprir esse papel porque há condições de validade definidas no conjunto de práticas e instituições que moldam a vida de minha sociedade. A maneira como eu e outros representamos esses papéis, ou fracassamos em fazê-lo, pode

produzir mudanças diacrônicas nesse conjunto básico de condições; finalmente, as práticas e instituições são mantidas na forma particular que têm por meio dos intercâmbios contínuos de nossa vida social. Cada indivíduo que cumpre um papel é um ato de *parole* que pressupõe uma *langue* de base; e esta é mantida, por sua vez, pelos atos constantemente renovados. O círculo saussuriano aplica-

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

8. Em dada leitura, naturalmente, ser pai é apenas um fato biológico. Mas falo aqui do papel social, reconhecido em diferentes sociedades com diferentes significados e obrigações, bem como com diferentes significações emocionais. Em nossa sociedade, esse papel está incorporado a certa compreensão da família nuclear. Trata-se na verdade de um excelente exemplo da maneira como a *langue* muda ao longo do tempo por meio de atos de *parole*. Nossa compreensão do que é uma família e de como ela deve funcionar está sendo estendida e modificada por uma variedade de uniões em que as pessoas hoje vivem. Mas todos esses novos paradigmas se apoiam em nosso "vocabulário" existente do amor e da responsabilidade familiares, por vezes de modo surpreendente.

Recentemente, em Vancouver, um membro de uma *ménage* lésbica processou o outro para obter pensão alimentícia para o filho, tendo-o dado à luz (por inseminação artificial) enquanto vivia com a parceira, que depois a abandonou por causa de outra mulher. O ocupado juiz arquivou o processo. Mas essa pode ser a onda do futuro.

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

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

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

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

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

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

152

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

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

Mas aqui acaba a analogia. Mesmo deixando de lado a questão das relações francas e igualitárias, a que voltarei, há algo muito distinto aqui. A represa e o exército estão numa relação causal com os bens que produzem. Esses bens poderiam ser produzidos por algum outro

meio, embora possa ser empiricamente improvável. Mas uma cultura se relaciona com os atos e as experiências que torna inteligíveis de uma maneira não externa como essa. A idéia de que a cultura só tem valor instrumental nesse tipo de caso advém de uma confusão. Mas esta é essencial para a compreensão ordinária, no âmbito do bem-estarismo, de que os bens públicos são decomponíveis. A objeção que se poderia fazer a essa tese, a de que afinal a represa é uma entidade única e ajuda muitas pessoas, sendo portanto um bem social, a resposta é clara: a represa é uma única entidade, mas todos os bens são individuais — a casa de X sendo preservada da inundação, a casa de Y sendo preservada e assim por diante. A represa em si não é um bem, só seus efeitos o são. Ela só tem valor meramente instrumental.

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

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

Essa é uma maneira pela qual podemos identificar bens irreduzivelmente sociais. Mas há outra, que se aplica a uma classe parcialmente intercambiável desses bens. Mais uma vez, podemos ver como isso se forma se começarmos com a compreensão bem-estarista ordinária de um bem público. O bem foi julgado decomponível, como vimos, porque podemos identificar seu ser bem com seu ser bem para A, para B, para C e para toda uma série de indivíduos.

Mas examinemos com mais atenção o terceiro exemplo de bens culturalmente condicionados, o caso de relações francas e igualitárias. Fiz uma advertência quanto a tratar isso como apenas um bem de indivíduos, e agora desejo explicar por quê. O ponto crucial é que o próprio fato de nossas relações serem desse tipo é um fato irreduzivelmente social. O fato de nossas relações serem de certo tipo não é apenas a combinação de um fato sobre mim, minha disposição, digamos, e um fato sobre você. Aquilo que essa decomposição deixa de fora é o fator crucial: não estamos só bem ou mal dispostos um com relação ao outro, mas também temos alguma compreensão comum sobre isso. E é tanto fútil quanto errôneo tentar definir a compreensão comum ou mútua como um composto de estados individuais. O fato de termos uma compreensão comum de alguma coisa se distingue de minha compreensão disso, mais sua compreensão disso, mais o fato de eu saber que você compreende e de você saber que eu compreendo. Nem adianta adicionar outros níveis, digamos, que sei que você sabe que compreendo. Esse tipo de situação *ad infinitum* às vezes existe nas relações humanas mais delicadas ou desgastadas, ou, no nível diplomático, entre Estados. Mas isso se distingue nitidamente do caso em que temos alguma coisa lá fora entre nós e chegamos a uma compreensão comum.

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

Uma questão

154

convergente é a que tem o mesmo significado para muitas pessoas, mas onde isso não é reconhecido entre elas ou no espaço público. Uma coisa é comum quando existe não só para mim e para você mas para *nós*, sendo reconhecida como tal. Grande parcela da vida humana é bem ininteligível se ignorarmos essa distinção. Para começar, nunca poderíamos entender por que as pessoas se empenham em manter o tipo de relações *ad infinitum* acima mencionado. Nem poderíamos perceber em que consistem a amizade e o amor, por ser essencial a eles que se apoiem num alto grau em compreensões comuns⁹.

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

Mas a amizade costuma ser julgada um bem. E onde uma relação indecomponível é um bem, alguma condição mais forte se aplica em geral: é essencial para que ela seja uma boa relação

que a compreensão comum englobe seu caráter de bem. A amizade pressupõe não só a compreensão mútua mas uma compreensão que vai além dela, a de que nossa amizade é valiosa. O reconhecimento mútuo no amor sempre inclui algum sentido comum do que isso significa para nós. Quando isso é posto em dúvida, quando parece que já não o valorizamos da mesma maneira, o amor está ameaçado.

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

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

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

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

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

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

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

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

156

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

158

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

Com efeito, há várias correntes de aspiração de pensamento e política que contribuíram para moldar as sociedades ocidentais contemporâneas. A cívico-humanista é apenas uma delas, e talvez não seja a mais forte. Também tem tido grande importância a compreensão da sociedade como uma associação de portadores de direitos, bem como o quadro da sociedade como uma associação de portadores de interesses, sejam grupos ou indivíduos. A perspectiva dos direitos remonta às grandes teorias do direito natural do século XVII, e até além delas, se as acompanharmos adequadamente¹¹. O quadro da sociedade como âmbito estabelecido para servir aos interesses de seus membros também remonta a autores fundacionais setecentistas. Locke é uma importante figura de ambas as tendências. Mas o pleno desenvolvimento da corrente dos interesses só ocorre no século XVIII, com a ilustração utilitarista. Hoje, o quadro da sociedade como instrumento comum de diversos interesses de grupo é visível, por exemplo, nas teorias do pluralismo dos grupos de interesse ou nas teorias "econômicas" ou elitistas da democracia¹². Essa interessante corrente tem estado em tensão com a republicana quase desde o começo do moderno Estado liberal representativo. J. G. Pocock estudou o conflito intelectual na Inglaterra oitocentista¹³. Essa tensão pode ser vista na obra dos autores da constituição americana. E é

evidente hoje.

Em nossa época, ela se acha ligada à nossa atitude com respeito à centralização e à burocracia.

Em certa perspectiva, estas podem receber um valor positivo, visto que parecem ser as condições de uma produção mais eficaz de bens que as pessoas (individualmente) desejam.

Além disso, pode-se pensar a maior produção como requisito de uma distribuição mais justa, já que é mais fácil dar a quem tem menos se não se tiver de tirar dos que têm mais. O rápido desenvolvimento pode tornar a redistribuição social mais distante de um jogo de soma zero. E a justiça na distribuição sempre foi uma preocupação central da perspectiva dos interesses.

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

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

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

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

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

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

Ora, se desafiada a se defender como posição moral, essa tendência teria algo a dizer, visto advir de uma tradição moral dotada de alguma profundidade. Há uma importante linha de pensamento moral moderno que denominei em outro trabalho a "afirmação da vida cotidiana"; ela se inicia com a Reforma e é secularizada na Ilustração¹⁴. Designo por "vida cotidiana" a vida da produção e da reprodução, do trabalho e da família. A idéia central é a de que a boa vida para seres humanos não está em alguma atividade superior para além da vida cotidiana — seja a contemplação ou o ascetismo religioso, ou mesmo o governo dos cidadãos. Ela está no próprio centro da existência do dia-a-dia, na aquisição, por meio do trabalho, dos meios de vida e reprodução da vida na família. Essa idéia talvez comece com a ênfase puritana no "chamado", mudando-se depois na concepção iluminista de que a felicidade humana está numa vida em conformidade com a natureza. Rousseau também a tornou central, tentando combiná-la, paradoxal e talvez impossivelmente, com uma ética do regime dos cidadãos. E é visível na exaltação do homem como produtor na obra de Marx.

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

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

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

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

tarifa se a levarmos adiante. E é isso o que há de errado com o bem-estarismo. Ele impede que essa discussão ocorra. Porque não só distorce a posição do oponente como oclui a sua.

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

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

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

^r

— 8 —

COMPARAÇÃO, HISTÓRIA, VERDADE

HA ALGUMAS QUESTÕES INTERLIGADAS

que parecem se repetir em discussões interdisciplinares entre filósofos, antropólogos, historiadores e estudiosos da religião. Poderíamos referir-nos a elas como "áreas de perplexidade"; tendemos a perder nossa orientação em seu âmbito e falar de propósitos entrecruzados. De maneira um tanto tosca, eu gostaria de examinar neste capítulo quatro dessas áreas. Começo por relacioná-las, não necessariamente em ordem lógica.

1. A fronteira entre mito e ciência é perturbadora para antropólogos e estudiosos da religião. O mito é só o que "eles" (o povo estudado) fazem, e não aquilo em que "nós" (estudiosos) nos engajamos? Ou isso não passa de um pressuposto ultrajantemente presunçoso e etnocêntrico?
2. Outro problema recorrente consiste em determinar se ou quando alguma compreensão que propomos de uma religião ou de uma sociedade em dado momento do tempo precisa estar contida numa visão da história. O caso extremo desse tipo de contenção é, com efeito, algo que vemos em Hegel ou Marx: a própria inteligibilidade de toda sociedade ou cultura está vinculada com o lugar que estas ocupam em uma certa linha de desenvolvimento, ela mesma definida por "estágios" identificáveis. Fugindo em desabalada carreira disso (e com boa razão), alguns de nós gostariam de negar qualquer inclusão num quadro histórico mais amplo como sendo necessária à compreensão. A questão é, porém, se algo desse tipo nos ronda sempre e necessariamente, ainda que nosso desejo seja repudiá-lo.
3. Há um conjunto de problemas referentes à comparação. Esses problemas surgem inevitavelmente no meio de todo grupo de pessoas que procura compreender uma cultura ou religião que não a sua. Qual a interferência de nossa cultura? Podemos neutralizá-la por inteiro, e devemos tentá-lo? Ou estamos sempre engajados em alguma comparação, implícita ou explícita, quando tenta-

mos compreender outra cultura? Se assim for, onde conseguiremos a linguagem em que isso possa ser levado a efeito sem distorções? Se for precisamente nossa própria linguagem, o empreendimento parece viciado pelo etnocentrismo desde o começo. Mas que linguagem seria senão a nossa? E não é a linguagem da ciência "nossa linguagem"? Se remontarmos aqui à questão 1: talvez a ciência seja nosso "mito", de modo que tudo o que fazemos é codificar os mitos alheios por meio dos nossos e assim por diante.

4. A compreensão levanta necessariamente questões referentes à verdade? A fim de compreender outra cultura, teremos (implícita ou explicitamente) de fazer juízos — ou neles nos apoiar — acerca da verdade ou da validade das alegações feitas por pessoas dessa cultura? Ou evitamos a questão, como a maioria de nós que considera sínteses hegelianas ultrajantemente presunçosas adoraria fazer?

ESSAS "ÁREAS" ESTÃO OBTIVAMENTE VINCULADAS ENTRE SI. Na verdade, eu mesmo tive em alguns momentos problemas para mantê-las separadas. Elas têm como origem comum uma doença renitente. Estamos engajados numa família de empreendimentos (incluo os filósofos como consumidores, ou mesmo produtores, desses estudos) que originalmente eram definidos como oferecendo um discurso sóbrio e racional sobre modos de vida/discursos que de maneira geral careciam dessas qualidades. Esse discurso tinha supostamente uma forma de acesso a seus objetos distinta da que estes tinham para ter acesso a si mesmos. Contava ele com o benefício da compreensão reflexiva e racional. Era a Ciência (no sentido amplo, como, em alemão, "Wissenschaft" — que nada tem a ver com os apelos loucos para que se modelem seres humanos de acordo com a ciência natural). Dessa perspectiva, todas as áreas de perplexidade acima desaparecem sem deixar vestígios. A fronteira mito/ciência exprime essa diferença de acesso; o discurso científico oferecia o meio de comparação. *Na verdade*, ele oferecia juízos de validade, sendo ele mesmo um discurso de maior validade. E, como se vê nitidamente, tudo isso ocorria nos termos de certa compreensão do desenvolvimento na história, já que a cultura em que a ciência floresce se desenvolveu ela mesma a partir de culturas anteriores, menos favorecidas. As outras estão atrás de nós.

Temos hoje problemas para acreditar nisso, por razões bem conhecidas. Temos grandes dúvidas sobre alguns dos enunciados "científicos" (que estão bem fora de dúvida para as alegações positivistas e redutivistas sobre a linguagem e os métodos da ciência natural, mas está claro que estas também tiveram uma influência nisso). E julgamos o tipo de etnocentrismo satisfeito que a outra concepção implica tanto inacreditável como um tanto desacreditado.

Todavia, ao mesmo tempo, o discurso que usamos se acha em continuidade com o de nossos predecessores. Escrevemos livros e tratados como *O Ramo de Ouro*, com afirmações sustentadas por cânones de evidência e argumentação não totalmente dessemelhantes. Não podemos simplesmente repudiar

164

esse discurso racional e sóbrio — ao menos não sinceramente, porque é ele que ainda falamos; e sentimos que devemos falar quando o assunto é esse. Discutimos e montamos armadilhas uns para os outros de acordo com os mesmos cânones de argumentação, mesmo quando sustentamos teses, como a não distinção entre ciência e mito, que parecem mostrar serem esses cânones absurdos. É uma situação muito dolorosa e perturbadora.

Toda a minha maneira de pensar sobre isso sofreu grande influência de Gadamer (com alguns elementos, tenho de admitir, vindos de Hegel), razão por que me sinto naturalmente tentado a começar a tratar desse conjunto de questões de baixo para cima, a partir de alguma mistura de 3 e 4.

Considero uma posição crucial aquela que anima a crítica de Gadamer a Dilthey. O objetivo da compreensão não deve ser superar nosso ponto de vista nem fugir dele a fim de "entrar" em outro. Costumamos falar desse jeito, e por vezes sem causar danos. Há, porém, alguns pressupostos sugeridos nessa linguagem que são profundamente errôneos. A razão por que essa linguagem toca todos os sinos errados é algo que tem a ver com nossa tradição de ciência natural. A partir do século XVII, o progresso da ciência natural tem sido inseparável de nosso afastamento de nossa própria perspectiva, até da perspectiva humana como tal, a fim de chegar o mais próximo possível da "visão a partir do nada"¹. Esta começa com o desprezo de

qualidades "secundárias" no século XVII e continua até nosso afastamento das características mais fundamentais do mundo vivenciado, com a aceitação de coisas como o espaço curvo. O objetivo é identificar e então neutralizar as características do modo como o mundo aparece que dependem de nossa própria natureza particular. A ciência só se preocupa com aquilo que está além disso.

Esse procedimento é, no entanto, impossível na ciência humana. Ele não leva a parte alguma, e por uma razão de princípio. Se o objetivo das ciências humanas é tornar as pessoas inteligíveis, e não simplesmente prever seu comportamento (são amplas as provas de que o alcance das ciências meramente preditivas é muito estreito em assuntos humanos)², temos de recorrer a um gênero de compreensão dos assuntos humanos que estabeleça as formas e os limites da inteligibilidade. Cada um de nós tem uma compreensão de sua própria cultura, estando ela fincada bem profundamente em nossa vida: não a usamos principalmente para tornar as pessoas inteligíveis em contextos teóricos, mas para compreender nossas próprias motivações e ações, e as de pessoas com quem nos relacionamos diariamente, e para deliberar acerca delas. Com efeito, boa parte de nossa compreensão é sobremodo inarticulada; é, nesse sentido, uma forma de pré-compreensão. Ela molda nossos juízos sem que nos demos conta disso.

1. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nova York, 1985.

2. Tento traçar as fronteiras entre esses dois tipos de ciência em meu artigo "Peaceful Coexistence in Psychology", *Human Agency and Language*, Cambridge, Inglaterra, 1985.

Mas é nisso que temos de nos apoiar, a fim de tornar inteligíveis as outras pessoas, porque é essa compreensão que instaura as formas e os padrões de inteligibilidade para nós. A idéia de que eu devo praticar a ciência humana tentando neutralizar em mim essa compreensão, tal como tenho de praticar a física neutralizando minhas intuições euclidianas acerca do espaço, é evidentemente insana. Ela não tornaria uma cultura estrangeira nem um pouco mais acessível. Pelo contrário, isso simplesmente transformaria o campo da ação humana em movimento sem sentido. Isso seria adequado a um programa de comportamentalismo estrito (que até agora ninguém praticou de fato), mas iria contra o próprio impulso de qualquer ciência mais promissora.

Isso parece nos trancar em prisões etnocêntricas. Contudo, como assinala Gadamer, uma coisa positiva acerca dos seres humanos é o fato de a compreensão poder mudar. E uma das fontes importantes dessa aprendizagem pode ser o contato com culturas estrangeiras. Em termos das motivações que reconheço como compreensíveis, os astecas agem de modo bem estranho. Seu comportamento normal, ao menos dos sacerdotes e dirigentes, inclui coisas como arrancar o coração das pessoas, coisa que só espero de psicopatas. A não ser que eu deseje considerar essa sociedade inteira como patológica, algo que conflita com outras evidências, cabe-me enfrentar um desafio.

Faço-o alterando e expandindo minha compreensão, refazendo-lhe as formas e limites. Isso significa que articulo coisas antes puramente implícitas a fim de questioná-las. Em particular, articulo o que eram antes limites de inteligibilidade a fim de vê-los num novo contexto, não mais como estruturas incontornáveis de motivação humana, mas como uma dentre várias possibilidades. Eis por que a outra-compreensão altera a própria-compreensão, promovendo, em particular nossa libertação de alguns dos mais fixos contornos de nossa cultura anterior. O próprio questionamento em que nos engajamos aqui é um exemplo disso. O discurso sóbrio e racional que tenta compreender outras culturas tem de tomar consciência de si como uma entre muitas possibilidades a fim de compreender adequadamente outros discursos. Mas nesse caso não é auto-evidente que temos de subscrever seus cânones.

Isso oferece um modelo do procedimento para, em princípio, se poder superar o etnocentrismo, ao mesmo tempo que mostra que isso vai ser bastante difícil na prática. Isso decorre imediatamente do fato de que as exigências de compreensão do outro podem requerer que relativizemos características de nossa própria autocompreensão que nos são caras. Alguns níveis de compreensão de alguns outros encontrarão uma tenaz resistência, ainda que inconsciente. Mas é possível conseguir isso. Entretanto, isso acontece por meio de uma rota bastante distinta da que sugere o modelo da ciência natural.

O que emerge desse modelo é que a outra-compreensão é sempre, de certo modo, comparativa. Isso porque tornamos o outro inteligível por meio de nossa própria compreensão humana. Isso é sempre desempenhar um papel e não pode

166

simplesmente ser desativado. Quanto mais penso que o contornei ou neutralizei, como no modelo da ciência natural, tanto mais ele opera inconscientemente e, portanto, mais fortemente, para produzir efeitos etnocêntricos. De certa maneira, só liberamos os outros e "os deixamos ser" quando podemos identificar e articular um contraste entre a sua e a nossa compreensão, cessando assim, no tocante a isso, de simplesmente lê-los por meio de nossa própria compreensão e permitindo-lhes ficar apartados dela em sua própria compreensão. Mas a condição necessária aqui é que a compreensão que temos pessoalmente como estudiosos do outro tenha transcendido o que acabei de chamar nossa compreensão, já que, ao fazer esse contraste, identificamos, articulamos e mostramos ser uma possibilidade entre outras aquilo que antes sentíamos ser um limite.

Se esse relato estiver certo, os grandes saltos na outra-compreensão ocorrem por meio de comparações ou contrastes (talvez implícitos). A esperança de podermos escapar ao etnocentrismo repousa no fato de que esses contrastes transcendem e com frequência perturbam nossa compreensão prévia. Mas podemos objetar: a nova compreensão também é "nossa" num importante sentido. Ela pertence à comunidade de estudiosos que de modo geral estão restritos à sua própria cultura (e, no caso da história, ou do estudo de religiões passadas, essa condição é

insuperável). A nova compreensão também terá limites, que definirão doravante o pano de fundo comum contra o qual o contraste é compreendido. Talvez isso ainda distorça o outro, talvez isso ainda determine uma leitura etnocêntrica.

Não há em princípio resposta a essas acusações. É provável que elas com freqüência sejam corretas. A meu ver, a única fuga é para a frente; quer dizer, aplicar doses maiores do mesmo remédio. Temos de tentar identificar e contrastar o novo limite e, portanto, "deixar o outro ser" nessa medida mais eficazmente. Esse processo pode seguir indefinidamente, mas isso não desvaloriza os estágios anteriores: graves distorções podem ser superadas em cada um deles.

Mas, de certo modo, a compreensão nessa visão de Gadamer, de certa maneira, sempre advém de uma perspectiva limitada. Quando lutamos para ir além de nossa compreensão limitada, não nos empenhamos em ficar livres dessa compreensão como tal (o erro do modelo da ciência natural), mas em alcançar uma compreensão mais ampla capaz de englobar o outro sem distorções. Gadamer usa a imagem de uma conversação em que, diante de reações mutuamente estranhas, os interlocutores se esforçam por chegar a alguma mente comum (*eine Verständigung* — esta expressão tem o alcance semântico certo para ligar compreensão e propósito comum).

Claro que, em muitos casos, o outro não pode replicar. Mas a imagem da conversação mostra que a meta é chegar a uma linguagem comum, a uma compreensão humana comum, que permita que tanto nós como eles sejamos indistorcidamente. Isso significa também que nossa compreensão, digamos, dos romanos, nunca pode ser considerada uma leitura objetiva no sentido que a ciência natural se esforça por alcan-

çar. Esta tenta fazer um relato livre de perspectivas, de, por exemplo, partículas subatômicas. O que nós conseguimos, se tivermos sucesso, é uma compreensão que nos permite não distorcer os romanos. Alguma outra cultura ou época terá de desenvolver uma linguagem e uma compreensão diferentes a fim de alcançar seu próprio relato indistorcido dos romanos. A meta é fundir horizontes, e não escapar deles. O resultado último sempre está vinculado com o ponto de vista de alguém.

Imaginemos o caso ideal, não de linguagem histórica, mas de linguagem intercultural contemporânea. Suponha que um grupo de estudiosos cristãos e muçulmanos tenha elaborado, com grande esforço e compreensão ecumênica, uma linguagem em que suas diferenças possam ser indistorcidamente expressas, e que isso tenha satisfeito ambos os lados. Ainda não teríamos uma linguagem religiosa objetiva e isenta de pontos de vista. O esforço teria de recomeçar se qualquer desses lados desejasse, por exemplo, entender-se com os budistas.

Naturalmente, seja qual for o caso, ganha-se alguma coisa, supera-se alguma estreiteza. Mas isso deixa outras estreitezas por superar. A perspectiva de Gadamer permite-nos pensar num ponto ômega, por assim dizer, em que todas as épocas e culturas da humanidade teriam sido capazes de manter intercâmbios e chegar a um horizonte sem distorções para todas. Mas mesmo isso ainda seria universal somente *de jacto*. Se se descobrisse que uma cultura fora deixada de fora por engano, o processo teria de recomeçar. O único ideal possível de objetividade nesse domínio é o da inclusividade. A perspectiva inclusiva nunca é atingida *de jure*, só se chega lá *defacto*, quando todos estão a bordo. E ainda assim a perspectiva é em princípio limitada em relação a outra compreensão possível que venha a surgir. Mas tudo isso não quer dizer que não haja ganho, que não se supere o etnocentrismo. Pelo contrário; ele é superado pela inclusividade.

Como se manifesta essa compreensão mais ampla? Ela vem, eu diria, na forma de comparações ou contrastes que deixam o outro ser. Os contrastes são cruciais. Mas eles surgem na compreensão mais ampla, que vem por sua vez de nossa articulação de coisas antes tidas por certas. Logo, o contraste é elaborado numa linguagem que nós mesmos concebemos. Foi esse o fundamento de uma objeção feita acima, a de que sempre somos nós que concebemos a linguagem em que o outro é compreendido. Mas aqui quero examinar essa objeção de outro ângulo.

Parece-me que não é inteiramente verdadeiro que o contraste seja feito por nossa linguagem (mais ampla). De certo modo, pode-se dizer que o contraste precede a concepção dessa linguagem. Em primeiro lugar, aleguei, há um desafio porque os outros não chegam de fato ao sentido com base em nossa compreensão. O desafio pode simplesmente manter-se no nível do estranho e do espantoso. Mas isso é quase impossível de se manter. Com efeito, quase sempre passamos a outro estágio: descobrimos uma maneira de fazer que a

168

prática estranha corresponda a uma (a algumas) das nossas. Mesmo a reação imediata dos espanhóis diante dos astecas, que viu sua religião como demoníaca, é um exemplo disso. O contraste era simples: adoramos a Deus, eles adoram o demônio. A compreensão é completa. Passamos à ação.

Em outras palavras, situamos a estranheza, por assim dizer, em oposição a algum pedaço de nossa vida. O desafio tem uma forma específica, e podemos ir trabalhar com ele a fim de entender a diferença. Às vezes, a maneira como o situamos impede a compreensão. A localização que lhe damos reflete algum limite que não podemos contornar, que terá de ser superado para que o compreendamos. Assim, Fiazzer categorizou a magia e a religião como modalidades de tentativa de controle do mundo. A magia funciona pela descoberta de conexões impessoais; a religião, ao propiciar e induzir a intervenção de seres pessoais sobre-humanos. Logo, estas se alinham uma com a outra, e com nossa própria religião, e também, de fato, com nossa tecnologia. Visto assim, o contraste giraria em torno de quanto sabemos e compreendemos do funcionamento do universo. A magia teria de ser colocada numa posição bem distinta antes de poder ser mais bem entendida. (Não tenho certeza de já tê-la situado adequadamente.)

Mas o que extraio disso é que a intuição do contraste é de certo modo primária. É o desafio

moldado, depois de cessar de ser simplesmente espantoso e assustador (embora ainda possa ser essas duas coisas). Temos a noção dos contrastes muito antes de pensarmos que compreendemos ou de termos desenvolvido uma linguagem do contraste. Nesse sentido, também a comparação parece básica para a compreensão.

Discuti a questão 3, mas agora desejo voltar-me para a número 4. Tenho a impressão de que são inseparáveis da compreensão algumas reivindicações de validade. Gadamer também dá grande ênfase a esse ponto. Com efeito, você compreende o outro contra o pano de fundo da realidade circundante. Você vê um homem sacudindo as mãos loucamente. Você olha com mais atenção e vê algumas incômodas moscas voando ao redor dele. A ação desse homem se torna inteligível contra seu pano de fundo. As pessoas só podem ser compreendidas contra o pano de fundo de seu mundo (presumido). Pode ser que, examinando com ainda mais cuidado, você descubra não haver moscas; mas ele lhe diz que está afastando moscas. Também nesse caso sua ação se torna (mais) inteligível. Há algo mais aqui a explicar.

Essa história apresenta em forma simplificada a tarefa do explicador. Mostra, creio eu, por que não pode haver explicação sem juízo de verdade ou de validade. Compreendemos o homem que agita as mãos em termos de seu mundo. Mas não podemos deixar de ter sua opinião sobre os conteúdos desse mundo. Onde sua visão difere da nossa, começamos a explicá-lo em termos de ilusão; e identificamos algo mais a explicar. Quando as moscas existem, a explicação pára aí.

Nosso relato é moldado o tempo inteiro por aquilo que compreendemos ser a realidade do caso.

Deparamos com um mito da origem do mundo a cargo de gigantes. Tentamos interpretá-lo, explicar o poder que teve nessa cultura, por que se tornou seu mito de origem. Mas nunca consideramos que pudesse ter havido gigantes. Não me queixo da estreiteza de nossa perspectiva, apenas assinalo que toda a nossa busca de uma explicação pressupõe no caso que não havia gigantes. Se tivesse havido, o mito teria uma explicação bem diferente e muito mais simples. Assim, nosso sentido de realidade é decisivo para nossa compreensão desse povo. Sabemos que não há moscas, e isso estrutura toda a nossa busca.

Isso fica obscurecido porque nos sentimos superiores a, por exemplo, Frazer, que parece estar dizendo que povos mais antigos simplesmente estavam errados sobre a magia. Eles deram o passo compreensível, mas errôneo de perceber a similaridade entre duas coisas a postular a influência de uma sobre a outra. Infelizmente, eles entenderam tudo errado. Quando começamos a situar a magia de outra maneira, e a vemos, por exemplo, como interpretação da significação moral das coisas, e de sua relação com propósitos humanos, vemos tudo isso sob nova ótica. Esses povos já não parecem simplesmente errados, inferiores a nós em termos de conhecimento. Agora há coisas que eles sabiam fazer, talvez maneiras de chegar a um acordo com as tensões de sua vida e de tratá-las, maneiras que parecemos ter perdido e das quais poderíamos beneficiar-nos. O prato da superioridade de modo algum é o nosso.

Sentimo-nos mais satisfeitos com essa interpretação, primeiro porque ela parece tornar os outros mais inteligíveis. Se eles estivessem tentando encontrar os melhores instrumentos para seus propósitos da maneira como as pessoas modernas fazem com a tecnologia, os julgaríamos embotados, demasiado embotados para acreditarmos neles. Eles não precisavam de um curso de estatística para ver que a taxa de sucesso com alguns desses cultivados *nostra* era muito baixo. Imputando-lhes propósitos que são de certo modo menos inteligíveis para nossa compreensão contemporânea, e que requerem mais trabalho e mais ampliação de perspectivas de nossa parte, tornamos esses povos, no cômputo geral, mais compreensíveis.

Mas também nos sentimos mais satisfeitos por ser ele menos crassamente etnocêntrico. Essa razão não é inteiramente separável da primeira, visto que também julgamos implausível que um povo seja constitucionalmente superior a outros, mas ela também traz um impulso moral que é independente.

Até agora, tudo bem. Mas seria um erro pensar que isso significa que não fazemos juízos de verdade ali onde Frazer os fez. Ainda estamos agindo a partir de nossa concepção de realidade, tal como ele. Nossa se assemelha à sua porque não pensamos de fato que as danças tenham algum efeito sobre a chuva. Mas difere dela porque reconhecemos outros propósitos humanos essenciais. Damos-nos conta da importância que tem para os seres humanos dar um sentido a seu mundo, encontrar algum significado nas coisas que vivência.

170

Mesmo a doença pode ser mais facilmente repelida pelo organismo quando a pessoa pode dar um sentido a isso tudo, e mobilizar suas energias para se contrapor. Os excelsos racionalistas vitorianos tinham problemas com esse tipo de coisa — como os têm muitas pessoas hoje, é claro, incluindo muitos médicos —, o que os levou a uma identificação demasiado estreita daquilo que acontecia nessas práticas. Eles estavam na "posição" errada. Mas isso ainda é uma compreensão das ações e crenças das pessoas envolvidas à luz do que reconhecemos como realidade. Essa compreensão foi ligeiramente ampliada, e isso é muito bom. Mas ela ainda está atuando.

É inimaginável o que seria operar sem tal concepção. Naturalmente, pode-se, por exemplo, estudar religiões e ser genuinamente agnóstico sobre a existência de Deus. Mas algumas discriminações ainda estão agindo. Assim é que a religião em questão terá expressões teológicas diferentes, distintos enunciados canônicos.

O estudioso terá inevitavelmente de discriminar entre eles. Não se pode tomar tudo como igualmente central e sério. Como discriminar? Você pode simplesmente decidir seguir a maioria, ou aquilo por que os centros de poder optaram. Mas mesmo isso pode ser indeterminado a não ser que você tenha algum sentido do que é um enunciado mais perceptivo ou menos crasso da religião. E na medida em que discriminar completamente com base em tal critério de conformação, você estará na verdade operando a partir do pressuposto de que as

formulações religiosas não são hierarquizáveis a partir de nenhum critério interno, de sua riqueza, profundidade ou plausibilidade inerente. Trata-se, reconheçamos, de uma visão que nenhum fiel da religião poderia partilhar. Ela trairia uma visão redutiva da religião, que não reconhece nenhum bom fundamento que possa ser dado para a crença.

Claro que o sentido de realidade do estudioso não tem de ser tão seguidor do padrão de sua cultura. Aqui, é relevante a discussão sobre a comparação. Posso ter um choque diante de uma visão vitoriana sobre os propósitos humanos, passar a reconhecer a importância da descoberta de um significado naquilo que acontece conosco, apenas porque me sinto incomodado e desafiado pelo fenômeno da magia. No processo, situo o fenômeno de outra maneira, passo a reconhecer formas pelas quais também nós encontramos sentido no que acontece e vejo, por contraste, que essas não são as únicas maneiras. Minha linguagem e minha compreensão ter-se-ão ampliado.

Mas essa discussão traz à anterior uma importante nuance. Eu dizia que tornar o outro inteligível requer uma linguagem ou modalidade de compreensão humana que permita que tanto nós como eles sejamos descritos sem distorções. Mas a partir do que eu disse acima, temos de entender isso como compatível com o fato de compreendermos, em importantes aspectos, que eles estão errados sobre seu mundo. Não podemos dizer que compreendê-los sem distorção significa mostrar que eles não erraram em nenhum aspecto relevante.

Significa chegar aos significados que as coisas tinham para eles numa linguagem que os torna acessíveis a nós, encontrar um modo de reformular sua compreensão humana. Mas isso pode ter de ser feito num relato que também os retrata como seres fora de contato com importantes facetas da realidade.

Falei sobre as áreas-problema 3 e 4. Gostaria agora de me voltar para 1 e 2. E talvez devesse começar dizendo algo sobre a primeira, a fronteira entre o mito e a ciência, ou entre mito e discurso racional. Trata-se naturalmente de uma situação em que sentimos fortemente o dilema básico ou pressão complexa que descrevi acima. Essa distinção é uma maneira de hierarquizar discursos. Vemo-nos a nós mesmos como tendo saído do "mito" (deixemos por agora que este represente todas as formas ainda não racionais) e entrado na ciência ou na razão. Supõe-se que, no curso disso, tenhamos ganho algo, alguma clareza, o controle autoconsciente do pensamento, uma maior capacidade de apreender a verdade ou algo do gênero.

Mas hierarquizar discursos parece envolver hierarquizar sociedades ou culturas de acordo com os discursos que tornam possíveis ou acolhem. Assim, pôr a razão acima do mito parece, por exemplo, pôr, digamos, o Ocidente moderno acima da África tribal ou do Taiti antes do Capitão Cook. Mas como somos avessos a esse tipo de hierarquização etnocêntrica, somos levados a relativizar essa distinção, ou a dar-lhe de alguma maneira um cunho não-hierárquico. Por exemplo, podemos dizer que a racionalidade é *nosso* mito, portanto diferente do deles, mas de igual envergadura.

O dilema ou conflito advém porque na verdade não podemos tratar a razão assim. Ela representa certos *padrões*; do contrário, não seria um conceito de razão. O discurso racional e sóbrio constitui uma exigência que nos é feita e que tentamos atender. Discutimos uns com os outros à luz de seus cânones, e nos culpamos por não lhes sermos fiéis em nossas discussões: "Você está sendo ilógico", "Você não está sendo coerente", "Esse é um argumento tortuoso". Em nossa prática real, não nos é dado tratar a distinção entre racional e menos racional de maneira não-hierárquica, por ser ela que define como devemos pensar.

Estamos numa encruzilhada. Dedicamo-nos ao empreendimento comparativista ou ao estudo de outras religiões por causa de alguma intuição profunda acerca do igual valor das culturas. Creio que esse tem sido um tema ao longo de toda a história da preocupação e do estudo de outras culturas no Ocidente, embora estivesse subordinado no período anterior, de cunho triunfalista. Mas os jesuítas dos séculos XVI e XVII que tentaram se assimilar à cultura indiana ou chinesa a fim de converter esses povos, por mais instrumentalmente que possam ter agido, já haviam distinguido a superioridade da fé cristã, sobre a qual não tinham dúvidas, de toda pretensa superioridade da cultura ocidental, que estavam pondo em questão. É verdade que surgiram, entre eles e nós, inúmeras teorias do progresso que reduziram todas as outras

172

culturas a etapas para chegar à nossa, a cultura definitiva. Mas essa outra intuição sempre esteve presente, tendo motivado boa parte dos trabalhos de estudos de outras culturas.

Seja como for, hoje essa intuição do igual valor parece quase um axioma. Assim, suspeitamos que nós mesmos ainda estamos numa armadilha etnocêntrica quando nos vemos acreditando numa história depreciativa. O conflito vem porque a intuição do igual valor nos faz entrar num empreendimento, os estudos culturais, que é um discurso com cânones racionais e, portanto, levados a valorizar estes últimos; ao mesmo tempo, observamos que eles não eram parte do repertório de muitas culturas. Na realidade, poderíamos formular o conflito de maneira mais aguda: o que quer que tenha levado a cultura ocidental moderna a estudar outras culturas, ao menos nominalmente num espírito de igualdade (é por reconhecerem a legitimidade desse espírito que os orientalistas se sentem caluniados pelos ataques de críticos como Edward Said), falta em muitas outras culturas. O próprio fato de valorizarmos essa igualdade parece assinalar uma superioridade de nossa cultura sobre algumas outras.

Essa é uma forma do dilema, freqüentemente apontado, do universalismo ocidental. Há um paradoxo na visão que deseja valorizar, digamos, o Irã de Khomeini, que rejeita esse valor de modo absoluto. Poderemos valorizá-los precisamente em sua rejeição de toda a valorização por outros?

O que parece surgir daqui é a impossibilidade de trabalhar o axioma da igualdade tornando-se a

distinção entre razão e ainda-não-razão simples diferença não-hierárquica, ao menos não se queremos continuar a raciocinar como o fazemos. Creio ser este o movimento errado. Todavia movimentos desse tipo, tais como "a razão é nosso mito", podem parecer plausíveis porque somos vagos acerca do que designamos por razão. Não desejo propriamente vencer a ambigüidade, mas creio que é possível esclarecer um pouco as coisas extraindo um sentido de base da tradição que nos chegou dos gregos. Levando a razão de volta ao *logos*, julgo que podemos encontrar as exigências básicas que ela nos faz numa certa noção de articulação. Sócrates sempre quis fazer seus interlocutores dizer o que pensavam, trazer à superfície as intuições a partir das quais estes agiam implicitamente. Mas essa articulação vê-se ela mesma sujeita a certas disciplinas: as descrições dadas devem (a) corresponder às melhores medidas de validação reconhecidas na época para descrições de seu tipo, e (b) ser coerentemente aplicadas. Se essa situação for descrita como F, assim o devem ser todas as outras que a ela se assemelhem. Você não pode negar o estatuto de F a elas sem assinalar uma diferença relevante entre elas e a original. Sócrates faz seus infelizes interlocutores cair em armadilhas ao demonstrar que suas articulações circunstanciais de "justiça", "piedade" e todo o restante, ao serem aplicadas de maneira geral, produzem resultados profundamente inaceitáveis, equivalentes a devolver a um maníaco homicida sua espada.

A partir disso, podemos gerar cânones de raciocínio, tal como faz Aristóteles. Contudo, para além de qualquer enunciação formal desses cânones, há os requisitos do rigor argumentativo. A racionalidade deve ser considerada como aplicável primordialmente aos discursos, e derivativamente aos textos ou declarações. Designo por discursos aqui os intercâmbios que geram textos. Sejam quais forem as falhas exibidas por textos específicos, estes são parte do discurso racional se este for considerado vulnerável a um ataque com base nos padrões acima aludidos e se seus autores se virem a si mesmos como tendo de defendê-lo ou corrigi-lo à luz desse ataque.

Ora, há duas concepções acerca do escopo desses requisitos, gerando cada uma delas, de algum modo, a tentação de nos distanciar da racionalidade ou de considerá-la apenas um conjunto de requisitos possíveis entre outros. Uma delas exhibe fronteiras demasiado amplas e a outra, excessivamente restritas.

A primeira incorpora os princípios mutáveis da inferência que diferentes culturas e comunidades intelectuais vêm a aceitar. O requisito (a) refere-se às "melhores medidas de validação reconhecidas" em dada sociedade. Essas medidas se alteram. A maneira como as pessoas discutiam questões de ciência natural antes da revolução galileana era muito diferente da maneira como passaram a fazê-lo depois desta última. *Grosso modo*, quando todo o pano de fundo da compreensão do mundo natural tinha como base a noção de que este personifica de alguma forma a ordem das Idéias, certas inferências se tornam evidentes e imutáveis. Assim, alguns filósofos paduanos refutaram a descoberta por Galileu das luas de Júpiter por meio do seguinte raciocínio:

Há sete janelas conferidas aos animais no domicílio da cabeça... O que são essas partes do microcosmo? Duas narinas, dois olhos, dois ouvidos e uma boca. Assim, tanto nos céus como num macrocosmo, há dois astros favoráveis, dois desfavoráveis, dois luminares e Mercúrio, indeciso e indiferente. A partir disso e de outras similaridades que há na natureza, como os sete metais etc, que seria tedioso enumerar aqui, percebemos que o número de planetas é necessariamente sete³.

Isso hoje provoca risos, e nos recorda dos filósofos na peça de Brecht sobre Galileu, mas fazia muito sentido no âmbito da perspectiva global na qual existia. Se se parte do fundamento segundo o qual a relação das coisas reflete a ordem das Idéias, esse tipo de raciocínio tem muita força.

Ora, se se incluem essas concepções mais profundas sobre a natureza das coisas, concepções que estão na base de nossos princípios de inferência na categoria da racionalidade, parece haver várias racionalidades e nada parecido com um padrão universal. Mas estou sugerindo que devemos distinguir essas concepções e princípios dos requisitos que enunciei acima, que, embora não sejam aceitos como importantes em toda cultura nem por isso são concebidos de maneiras distintas de cultura para cultura.

3. Citado a partir de S. Warhaft, ed., *Francis Bacon: A Selection of His Works*, Toronto, 1965, p. 17.

A segunda visão errônea torna a razão demasiado restrita. É, como argumentei, uma forma de articulação. Isso costuma ser esquecido, e nos concentramos apenas nos requisitos impostos à articulação. Parece então que atendemos suficientemente a esses requisitos evitando *infrações* deles, quer consigamos ou não articular no processo alguma coisa dotada de sentido. Várias concepções procedimentais modernas de racionalidade tenderam nessa direção. A razão é uma questão de aplicar algum procedimento canônico, de evitar a incoerência ou de ater-se nas inferências a algum padrão de rigor. A questão de saber que grau de articulação de fatores importantes isso nos permite é completamente desconsiderada. No final, nada se fala de algumas coisas importantes em nome da razão. Levando-se isso a extremos, temos como último refúgio contra a ilogicidade nada dizer — optar pela segurança, com uma vingança.

Não é preciso dizer que isso se afasta de modo crucial da concepção platônica original. Só se conhece de fato algo quando se *logon didonai*, quando se confere *logos* a esse algo. É importante que isso atenda às restrições da *razão*, mas o poder ser articulado também o é. Aristóteles defende os requisitos plenos da razão quando, na famosa passagem da *Ética* 1.3, nos aconselha a "esperar em cada tipo o montante de exatidão que a natureza da matéria particular

admite".

Ora, as definições demasiado restritas da razão criaram certa insatisfação, um sentido de que as coisas importantes têm de violar seus cânones a fim de ser expressas. E isso contribuiu igualmente para nossa freqüente desvalorização da razão, e para vê-la como apenas um mito entre outros. Contudo, se desprezarmos ambas as visões errôneas, a excessivamente ampla e a demasiado restrita, identificamos algo que não podemos repudiar com facilidade, algo que de fato enforma aquilo que reconhecemos como nossa melhor prática quando tentamos estudar a cultura, nossa ou de outrem.

Claro que, se revirmos o relato do empreendimento comparativo, que consiste em ampliar nossa compreensão humana de modo a podermos tornar o outro indistorcidamente compreensível, teremos de admitir que essa tarefa não requer necessariamente um discurso racional. Talvez seja possível fazê-lo escrevendo um romance sobre alguma cultura estranha. *The Inheritors*, de William Golding, faz um notável trabalho de nos tirar de nossa compreensão normal das coisas ao apresentar uma reconstrução imaginativa do que poderia ter sido um clã de homens de Neanderthal. Suponhamos que esses homens tenham sido de fato assim; nesse caso, o romance seria mais eficaz na ampliação de nossa compreensão deles do que muitas monografias acadêmicas. Estamos, no entanto, comprometidos com o empreendimento específico de ampliar nosso conhecimento por meio de discursos sóbrios e racionais. E o que ganhamos com isso é a atitude autoconscientemente crítica que nos permite aprender como nossos próprios erros e fundar nossa convicção de que um relato é melhor do que o outro. Talvez essa empresa esteja fadada a um parco sucesso

em comparação com a literatura. Mas é essa claramente nossa empresa, e ela se traduz num compromisso com o discurso racional.

Eu gostaria agora, relutante e hesitantemente, de tratar da questão 2. Até que ponto nossa compreensão de outras culturas exige que as situemos e a nós mesmos numa concepção da história, se essa exigência existe? Hegel representa aquilo de que fugimos. Mas poderemos fugir por completo disso? Permita-me decompor essa concepção em componentes a fim de chegar ao cerne da questão.

A teoria da história de Hegel (a) faz um uso crucial do conceito aristotélico de potencialidade. O que é um *an sich* revela-se *für sich* na história; temos desde o começo de nos tornar aquilo em que depois nos tornamos; (b) essa potencialidade de revelação é a mesma para todos os seres humanos, ainda que algumas sociedades não pareçam ir tão longe no processo quanto outras — ao menos no momento de seu florescimento histórico elas não vão (não fica claro se Hegel descarta um segundo surgimento da China, para dar um exemplo, como um Estado moderno, claro que sob a influência européia). Há, em outras palavras, uma linha única de potencialidade de revelação; e (c) esta revela em estágios fixos, sendo cada um deles pré-condição do seguinte. Ora, julgamos (b), e portanto (c), difícil de acreditar, por razões que já mencionei e às quais vou me referir adiante. Mas poderemos passar sem alguma variante de (a)? Examinemos esse caso da razão que tenho tentado descrever. Se não nos distanciarmos dela e, desse modo, evitarmos reduzi-la a uma distinção indiferente (em que a diferença entre racional e ainda-não-racional não envolve uma gradação) — e tentei mostrar que não podemos autenticamente fazê-lo —, não teremos de ler sua emergência na história como um ganho? Claro está que uma das razões para a disseminada admiração dos gregos na cultura pós-Renascença foi o fato de eles terem sido pioneiros na definição dos requisitos da racionalidade em nossa tradição. Eles produziram um importante ganho para os seres humanos, trouxeram à luz e desenvolveram uma importante faculdade. Poderemos de fato nos distanciar dessa admiração e dos juízos em que está fundada? Creio que não. E com isso não digo que não podemos simplesmente em termos psicológicos, como é o caso quando digo que não posso sentir certos odores sem sentir náuseas. Refiro-me antes ao fato de que, dadas as coisas que realmente buscamos, os padrões que consideramos dever ser respeitados por nós, não podemos negar autenticamente essa admiração. Mas isso não equivale então a dizer que vemos a racionalidade como uma potencialidade humana que os gregos têm o crédito de ter desenvolvido? Vemo-la como uma capacidade que precisou ser empregada. Ademais, se considerarmos certas mudanças na história, de que o desenvolvimento do discurso racional é um exemplo, vemos outro padrão que lembra Hegel: uma vez que ocorram, essas mudanças são mais ou menos irreversíveis. Elas poderiam ser rever-

176

tidas mediante uma disrupção maciça da sociedade humana, por alguma catástrofe natural ou humana. Todavia, de modo geral, as pessoas não desejam revertê-las. Elas se tornam aspirações permanentes e incontornáveis. Há outros exemplos: talvez a ascensão da moradia em cidades seja um deles, e há a invenção da escrita e vários tipos de avanços técnicos.

Essas coisas costumam ser agrupadas sob a rubrica "civilização", tornando-se objeto de uma inelutável história do progresso. A parte inelutável é mais dúbia, tal como o é o pressuposto (b) de Hegel sobre o percurso único da potencialidade humana, mas a idéia importante aqui é o que denomino efeito de engrenagem. A história parece exibir alguns desenvolvimentos irreversíveis. Alguns deles podem não ter nenhuma relação com o que podemos definir como potencialidade humana: podemos poluir o planeta a tal ponto que nos vejamos forçados a alterar drasticamente nosso modo de viver, e isso poderia ser irreversível. Mas falo de mudanças que parecem irreversíveis porque aqueles que por elas passam não concebem sua reversão, visto terem elas se tornado padrões para os que vêm depois deles: por exemplo, o fato de mesmo para os bárbaros que as destruíram, as cidades conservarem seu prestígio como o *locus* de uma forma de vida superior, sendo por conseguinte reconstruídas.

Afirmo que é necessária alguma noção de potencialidade para entender essas mudanças. Trata-se no mínimo de mudanças que aqueles que por elas passaram tendem irresistivelmente a *definir* como desenvolvimento, evolução, avanço ou realização do propriamente humano. Assim, ao

menos a história local tem uma forma; há um antes e um depois, um intervalo. Por "local" designo algo de escala mais ampla. Os gregos e nós estamos numa "localidade", e temos de ler seu desenvolvimento do discurso racional como um ganho cujos padrões hoje nos definem. A história, nessa civilização e no tocante a isso, teve uma direção.

Isso se aplica aliás a mais coisas além da racionalidade. Uma das características relevantes da cultura moderna é o universalismo, a premissa de que todos os seres humanos contam e têm direitos; outra é sua baixa tolerância do sofrimento ou da morte evitáveis, que motiva vastas campanhas de alívio da fome, de assistência a vítimas de inundações ou terremotos, que são com certeza sem precedentes na história. Não é fácil deixar de ler isso como ganhos, e ver um Torquemada existir antes de um divisor de águas.

Isso não impediu o século XX de testemunhar crimes que fariam Torquemada empalidecer de horror — o holocausto, os campos de morte. Pode parecer que isso ponha em dúvida o ascenso dos padrões humanitários que atribuo à nossa época. Não disponho de espaço para tratar disso aqui, mas creio que esses desenvolvimentos, padrões mais elevados e crueldade sem precedentes, se acham perversa e paradoxalmente ligados. Seja como for, sua coexistência na mesma época se reflete no fato de que esses grandes crimes foram mantidos em segredo.

Mas se tivermos de admitir um avanço, ao menos localmente, o que isso tem a ver com o que denominei axioma da igualdade? Essa é uma designação infeliz, admito. Ela parece implicar algum tipo de semelhança, de homogeneidade, entre as culturas, quando o que é crucial e difícil de reconhecer é precisamente o oposto, a diferença que há entre elas. Mas o que quero descrever com essa expressão é a idéia de que todas as culturas permitem o florescimento humano. Logo, descarta-se uma leitura de outra cultura estritamente em termos de privação: falta-lhes aquilo que temos.

Mas não é isso que se tem de fazer quando se pensa em termos de potencialidade e se definem mudanças como avanços ou desenvolvimentos? Não faltava alguma coisa aos gregos pré-filosóficos? Claro que sim. Mas este é o ponto em que temos de separar os pressupostos (a) e (b) de Hegel. Falar de potencialidades não supõe um conjunto unitário. Podemos reconhecer, e o fazemos cada vez mais, diversas linhas possíveis de desenvolvimento, algumas das quais parecem, ao menos à primeira vista, incompatíveis entre si. Isso sem dúvida foi salientado em várias tradições pós-românticas, que lamentaram o desaparecimento de formas de vida anteriores, relegadas pelo Progresso, pela Ilustração, pela Industrialização, pelo Desencanto ou por qualquer outra coisa. É errado pensar que devemos escolher entre duas leituras da história, como progresso ou como declínio, realização ou perda. A visão mais plausível parece ser a de que há nela elementos de uns e dos outros.

Em outras palavras, temos de ser capazes de pensar sobre os conflitos entre os requisitos de culturas incompatíveis a partir da analogia com a maneira como pensamos os conflitos entre bens não-realizáveis conjuntamente em nossa vida. Por exemplo, quando nos damos conta de não poder maximizar ao mesmo tempo a liberdade e a igualdade, não concluímos imediatamente que uma delas não é um bem real. Esta conclusão é precisamente a marca da mente ideológica, que está convencida *a priori* de que só pode haver um sistema de bens. As pessoas que pensam assim se sentem forçadas a nos dizer que um ou o outro alvo não deve ser buscado ou que, na realidade, a obtenção de um vai trazer o outro (a igualdade é a verdadeira liberdade ou o livre comércio trará a igualdade perfeita).

Mas se conservarmos o juízo, reconheceremos que o mundo pode ser malévolamente suficiente para nos pôr num dilema, deixar-nos diante de uma difícil escolha: a de que bens genuínos podem conflitar uns com os outros. Digamos que a razão tende a alimentar e a difundir outras coisas de valor da vida humana, como nossa sintoma com o mundo ou nosso sentido de comunidade. Isso não constitui em si uma razão para não considerar a razão um bem — embora possa ser um motivo para fazer um julgamento "todas-as-coisas-consideradas", conclui que ela não deve ser promovida (se tal juízo pudesse de fato ser feito, algo de que duvido). Nem é um bom fundamento, tendo-se esposado a razão, considerar sem valor as coisas que ela alimenta.

178

A meta do exercício comparativo é precisamente nos capacitar a compreender os outros sem distorções e, portanto, a ver o bem em sua vida, mesmo que percebamos ao mesmo tempo que esse seu bem conflita com o nosso. O que importa é que isso nos faça ir além de vê-los simplesmente como transgressores de meus limites, deixe-os ser da maneira como nossa compreensão original não pode permitir que sejam, dado que não consegue acomodar os significados que produzem; permitir-nos ver dois bens onde antes só víamos um bem e sua negação.

A idéia aqui é a de que o que se aplica a uma vida — que o conflito não invalida nem relativiza bens que se chocam, mas que, pelo contrário, pressupõe sua validade — deve aplicar-se igualmente à oposição entre culturas. Mas parece haver aí uma importante discrepância. Quando temos um conflito na vida, sentimo-nos justificados e chamados a escolher, a sacrificar ou compensar um bem com outro. No contexto intercultural, podemos julgar isso uma presunção. Isso, todavia, baseia-se numa confusão. Há de modo geral boas razões para não *intervirmos* na vida de outra cultura ou sociedade, mesmo que para fazer algo que seria bom se ocorresse espontaneamente. Mas isso não quer dizer que não tenhamos o direito de fazer *juízos* "todas-as-coisas-consideradas" sobre o que deve ser sacrificado em favor de quê. Temos alguma dúvida de que os judeus e mouros não deveriam ter sido expulsos da Espanha, ainda que essa expulsão tenha aumentado a homogeneidade da sociedade, o que era na época considerado um

bem inquestionável? Não daríamos as boas vindas à interrupção da cremação de viúvas ou do sacrifício humano? (Espero que estas sejam perguntas retóricas.)

Claro que esses julgamentos são *nostros*, podendo aflorar a suspeita, tal como o fez em nossa compreensão contrastiva, de que eles ainda sejam demasiado etnocêntricos. Não há uma medida de alcance geral capaz de nos garantir contra isso. Temos simplesmente que tentar outra vez e enfrentar os problemas à medida que surgirem. Mas o importante é reconhecer que o sucesso nesse enfrentamento poderia reverter alguns de nossos atuais juízos, sem no entanto tornar o julgamento mesmo impossível ou impróprio.

Do mesmo modo, o pensamento moral não tem de se confinar à determinação de sacrifícios ou compensações. Nem todos os conflitos devem ser tidos por inelutáveis ou infensos a ser mitigados. Tal como no caso da liberdade e da igualdade, no âmbito do reconhecimento geral da dificuldade de combiná-las, podemos empenhar-nos em descobrir formas que os combinem em níveis superiores, de modo que possamos nos esforçar por resgatar em alguma forma os bens que a razão, a urbanização ou o desencanto, em suma, a "civilização", relegou.

O que parece estar emergindo aqui é um quadro difuso da história em que nossa compreensão estará inserida. Esse quadro rejeita por completo a linha única de desenvolvimento hegeliana, mas retém algo como a noção de

potencialidade. Isso estrutura ao menos a história local em um antes e um depois, permitindo-nos falar em avanço. Mas como as potencialidades são diversificadas e com frequência, ao menos a partir de nossas atuais luzes e capacidades, incompatíveis entre si, os ganhos envolverão igualmente perdas, e os bens de diferentes culturas vão colidir. Mas isso não nos deve induzir a uma relativização dos bens nem a uma declaração da relevância universal de nossos próprios bens, acerca dos quais, de todo modo, podemos nunca ser sinceros.

Isso de fato assinala um futuro da humanidade em que o tipo de compreensão indistorcida do outro que é o alvo do "empreendimento comparativista" terá valor crescente. Não só para evitar conflitos políticos e militares onde for possível mas também para dar a pessoas de todas as culturas algum sentido da imensa gama de potencialidades humanas. Isso servirá não apenas para iluminar nossos juízos onde os bens colidem como para ajudar onde a imaginação e a intuição puderem mediar a colisão, levando dois bens até esse momento adversários a algum grau de realização comum. Podemos alimentar esperança de caminhar nessa direção à medida que a comunidade de comparativistas inclua progressivamente representantes de diferentes culturas, à medida que ela na verdade comece a partir de diferentes linguagens.

Compreender o outro indistorcidamente, sem ser levado a depreciar ou relativizar os bens que ainda se aceitam: isso pode trazer outro importante benefício. A maioria das grandes religiões ou visões de mundo seculares acha-se associada com uma concepção depreciativa das outras, visão em contraste com a qual se definem. O cristianismo com relação ao judaísmo como "mera" religião da lei, ou com relação ao budismo e ao hinduísmo como religiões que não cuidam do mundo — os relatos depreciativos são abundantes. Esses relatos fazem parte, em todo lugar, do sistema de apoio da fé. Os contrastes são reais; assim, chegar a compreender a visão com relação à nossa se define e, portanto, para ver sua força espiritual pode provocar uma profunda mudança. A história depreciativa deixa de ter credibilidade; afasta-se essa atitude com relação à fé. Quando se alimenta somente da história, a fé ficará ressequida. Mas quando não é esse o caso, ela estará livre para nutrir-se com melhores alimentos, com algo como a força intrínseca do que quer que a fé ou visão nos indique. Nesse sentido, a compreensão comparativa permite que nossa própria fé também exista. Ela liberta nossos selves a par de libertar o outro.

180

— 9 —

SEGUIR UMA REGRA

VJTRANDES SÃO AS DÚVIDAS acerca das regras e convenções quando tentamos compreender seu lugar na vida humana à luz da filosofia moderna. Uma faceta disso foi apresentada de maneira mais aguda e famosa nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, sendo mais tarde elaborada por Saul Kripke em seu livro sobre o assunto¹. Essa faceta tem a ver com o que significa compreender uma regra. Compreender parece implicar conhecimento ou consciência, mas Wittgenstein demonstra que o sujeito não só não tem como não pode ter consciência de toda uma gama de questões que, não obstante, têm influência direta sobre a correta aplicação de uma regra.

Wittgenstein o demonstra examinando as possibilidades de uma compreensão errônea. Algum forasteiro, desconhecendo a maneira como fazemos as coisas, poderia entender erroneamente o que se afigura a nós instruções perfeitamente claras e simples. Você quer ir para a cidade? Basta seguir as setas. Mas suponhamos que o que parece a forma natural de seguir as setas para ele seja seguir a direção da linha e não a da ponta. (Podemos imaginar um cenário: não há setas em sua cultura, mas uma espécie de arma de raios cuja descarga se assemelha às linhas de nossas setas.)

Ora, esse tipo de exemplo desperta em nossa cultura filosófica intelectualista determinada reação. O que o forasteiro não compreende (você segue a direção indicada pela ponta das setas) nós temos de compreender. Sabemos como seguir setas. Mas o que isso significa? Da perspectiva intelectualista, tem de haver em algum lugar de nossa mente, consciente ou inconscientemente,

1. Ludwig Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, Petrópolis, Vozes, 1996; referências a esse livro no texto citarão número de parágrafo (da parte 1). Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Massachusetts, 1982.

uma premissa estabelecida acerca de como seguir setas. De outro ângulo, uma vez que nos demos conta desse erro, podemos explicar ao forasteiro o que ele tem de fazer. Mas se podemos dar uma explicação, temos de já ter uma explicação. Assim sendo, deve haver em algum lugar em nós o pensamento de que se seguem setas dessa maneira.

Mas podemos ir ao mesmo lugar partindo de outra direção. Suponhamos que não haja em nós esse pensamento. Nesse caso, quando aflora a questão sobre se temos de fato de seguir a direção que a ponta da seta indica, poderemos ficar em dúvida. Como saberíamos se isso é certo? E como seguiríamos nós mesmos as instruções?

Ora, esse tipo de resposta encontra dificuldades insuperáveis. Isso ocorre por ser interminável o número de compreensões errôneas potenciais. Wittgenstein não se cansa de dizer isso. Há um número indefinido de pontos nos quais, para dada explicação de uma regra e dadas algumas ocorrências, alguém poderia ainda assim entender errado, como no caso de nosso forasteiro diante da injunção de seguir as setas. Por exemplo (87), posso dizer que designo por "Moisés" o homem que conduziu os israelitas para fora do Egito, mas meu interlocutor pode ter problemas com as palavras "Egito" e "israelitas". "Nem chegam essas questões ao fim quando nos limitamos a palavras como 'vermelho', 'escuro', 'doce'." E nem mesmo as expressões matemáticas seriam à prova desse perigo. Podemos imaginar alguém a quem ensinamos uma série fornecendo um intervalo de amostra, digamos, 0, 2, 4, 6, 8... Essa pessoa poderia ir muito bem até 1000 e então escrever 1004, 1008, 1012. E fica indignada quando lhe dizemos que entendeu errado. Ela pensou que nosso intervalo de exemplo ilustrava a regra: "Adicione 2 até 1000, 4 até 2000, 6 até 3000 e assim por diante" (185).

Se, a fim de entender instruções ou saber como seguir uma regra, tivermos de saber que todas essas leituras desviantes são desviantes, e se isso significar que temos de já ter formulado pensamentos a esse respeito, então precisaremos de um número infinito de pensamentos na cabeça mesmo para seguir a mais simples das instruções. Está claro que essa é uma idéia insana. O intelectualista é tentado a tratar todas essas questões potenciais como se já tivessem tido de ser resolvidas por nós para que compreendamos as instruções. "Pode muito bem parecer que cada dúvida apenas revele um hiato existente nos fundamentos; de modo que a compreensão segura só seja possível se primeiro duvidarmos de tudo de que se pode duvidar, e então removêssemos todas essas dúvidas" (87). Mas como qualquer explicação deixa sem resolver algumas questões potenciais, segue-se que as explicações precisam de mais explicações para ser sustentadas. As explicações adicionais teriam a mesma deficiência, de forma tal que a tarefa de explicar a alguém como fazer alguma coisa seria literalmente infinita. "Mas então como uma explicação me ajuda a compreender se ela não é afinal a última? Nesse caso, a explicação nunca se completa;

182

logo, ainda não compreendo o que ele quer dizer, e nunca vou conseguir!" Como se uma explicação por assim dizer pendesse do espaço exceto se sustentada por outra" (87).

Esta última observação, e não a que está em aspas simples, é a resposta de Wittgenstein a seu interlocutor. Ela vislumbra algo da estrutura mental do intelectualista. A perspectiva deste busca um conhecimento seguramente fundado. Reconhecemos na tradição intelectual moderna, a partir de Descartes, uma obsessão com isso. Não vejo isso como problema, visto que a tradição pensava ser possível encontrar fundações seguras como essas, explicações que fossem auto-explicativas ou auto-homologatórias. Eis por que o interlocutor imaginado depositava suas esperanças em palavras como "vermelho", "escuro", "doce", referindo-se a experiências empíricas básicas nas quais podemos fundamentar tudo o mais. A força do argumento de Wittgenstein está no solapamento radical de qualquer fundacionalismo do gênero.

Por que pode alguém sempre entender erroneamente? E por que não temos de resolver todas essas questões potenciais antes de podermos nos compreender a nós mesmos? A resposta a essas duas questões é a mesma. Compreendemos sempre contra um pano de fundo daquilo que é tido por certo, em que simplesmente nos apoiamos. Sempre pode aparecer alguém que não disponha desse pano de fundo, razão por que a mais simples coisa pode ser entendida erroneamente, em particular se deixarmos a imaginação à solta e imaginarmos pessoas que nunca ouviram falar de setas. No entanto, ao mesmo tempo, o pano de fundo, na qualidade daquilo em que

simplesmente nos apoiamos, não é o *locus* de questões resolvidas. Quando a compreensão errônea advém de uma diferença de pano de fundo, o que precisa ser dito para esclarecer a questão articula parte do pano de fundo do explicador que pode nunca ter sido articulada antes. Wittgenstein acentua a natureza inarticulada — em alguns pontos mesmo inarticulável — dessa compreensão: "'Obedecer a uma regra' é uma prática" (202). Oferecer razões para a prática de cada um no seguir uma regra é tarefa que chegou ao fim. "Minhas razões logo hão de se mostrar. E então agirei, sem razões" (211). Ou, adiante: "Se esgotei minhas justificativas, alcancei o leito de pedras e minha pá entorta. Então sou inclinado a dizer: 'Isso é simplesmente o que faço'" (217). De modo mais lacônico: "Quando obedeco a uma regra, não escolho. Obedeço à regra *cegamente*" (219).

Há duas escolas de interpretação, no sentido amplo, daquilo que Wittgenstein está dizendo aqui, correspondendo cada uma a uma das maneiras de compreender o fenômeno do pano de fundo inarticulado. A primeira interpretaria a afirmação de que ajo sem razões como envolvendo a visão de que nenhuma razão pode ser dada aqui, nenhuma exigência de razões pode surgir. Isso se deve ao fato de as conexões que formam nosso pano de fundo serem simplesmente vínculos de facto, não suscetíveis de justificação. Por exemplo,

são simplesmente impostos por nossa sociedade; somos condicionados a formá-los. Eles se tornam "automáticos", e por isso a pergunta nunca surge. A idéia de que a sociedade impõe esses limites é o cerne da interpretação que Kripke faz de Wittgenstein. Ou então talvez possamos considerá-los "ligados". E apenas um fato a nosso respeito o reagir assim, tal como o é o piscar quando algo se aproxima de nossos olhos, e nenhuma justificativa se aplica a isso. A segunda interpretação supõe que o "pano de fundo" na realidade incorpora a compreensão, isto é, ele é tomado como uma apreensão de coisas que, embora deveras inarticulada, pode permitir que formulemos razões e explicações quando instados a isso. Nesse caso, os vínculos não seriam apenas *de facto*, mas fariam uma espécie de sentido, sentido que é precisamente aquilo que tentaríamos enunciar na articulação.

Assim, para a primeira visão, o "leito de pedras" em que se apoiam nossas explicações explícitas é feito de conexões brutas; para a segunda, ele é uma modalidade de compreensão e, nessa qualidade, confere uma espécie de sentido inarticulado às coisas.

O que sugere a primeira interpretação é uma frase como: "Obedeço à regra cegamente", e talvez mesmo a própria imagem do leito de pedras, cuja natureza inflexível pode implicar que nada mais *possa* ser dito. O que se opõe a ela são outras passagens em que Wittgenstein diz, por exemplo, que seguir uma regra não é como as operações de uma máquina (193-194), ou: "Usar uma palavra sem justificativa não significa usá-la sem direito" (289 — embora eu possa imaginar uma interpretação disso compatível com a primeira visão). Quero dizer acima de tudo que isso é sua insistência na idéia de que seguir regras é uma prática *social*. Concedo que isso também pode ser compatível com a versão kripkiana da primeira visão. Mas creio que esse vínculo do pano de fundo com a sociedade reflete na realidade uma visão alternativa que saiu por inteiro da velha perspectiva monológica que domina a tradição epistemológica.

Seja qual for o pensamento de Wittgenstein, essa segunda visão me parece correta. Aquilo de que a primeira não pode dar conta é o fato de que damos explicações, de que podemos muitas vezes articular razões quando instados. Seguir as setas de acordo com sua ponta não é simplesmente um vínculo imposto de modo arbitrário; isso faz sentido, dada a maneira como as setas/ flechas se movem. O que precisamos fazer é seguir uma dica de Wittgenstein e tentar fazer um relato do pano de fundo como compreensão, o que também o situa no espaço social. É isso que desejo agora examinar.

MEU EXAME CONFLITA COM A BASE DE BOA PARTE do pensamento e da cultura modernos, em particular de nossa cultura científica e da epistemologia a ela associada. Fatores que, por sua vez, moldaram nosso sentido contemporâneo do *eu*.

Entre as práticas que ajudaram a criar esse sentido moderno estão as que disciplinam nosso pensamento para o desprendimento da ação corporificada e

184

da inserção social. Conclama-se cada um de nós a tornar-se uma mente pensante, responsável, autoconfiante em seus julgamentos (isso é, pelo menos, a regra). Mas esse ideal, embora admirável em alguns aspectos, tendeu a nos deixar cegos a importantes facetas da condição humana. Há em nossa tradição intelectual a tendência a lê-lo menos como ideal do que como algo já estabelecido na constituição humana. A reificação do *eu* desprendido da primeira pessoa do singular já é evidente nas figuras fundadoras da tradição epistemológica moderna, por exemplo, em Descartes e Locke.

Essa reificação se traduz no fato de que tendemos com facilidade a ver o agente humano como primordialmente um sujeito de representações: representações, em primeiro lugar, sobre o mundo exterior; e, em segundo, descrições de fins desejados ou temidos. Trata-se de um sujeito monológico. Estamos em contato com um mundo "exterior", que inclui outros agentes, os objetos com que eu e eles lidamos, meu corpo e o dos outros — mas esse contato ocorre por meio das representações que temos "dentro de nós". O sujeito é antes de tudo um espaço interior, para usar a velha terminologia, uma "mente", ou um mecanismo capaz de processar representações, se seguirmos os modelos mais modernos, inspirados no computador, de nossos dias. O corpo e outras pessoas podem formar o conteúdo de minhas representações, bem como ser causalmente responsáveis por algumas delas. Mas aquilo que "eu" sou, como ser capaz de ter essas representações, o espaço interior mesmo, é definível independentemente do corpo ou

do outro. Trata-se de um centro de consciência monológica.

É essa visão descarnada do sujeito que mergulhou profundamente na ciência social, gerando as várias formas de individualismo metodológico, inclusive a variante mais recente e virulenta, a teoria das escolhas racionais. Essa visão entrava uma compreensão mais rica e mais adequada daquilo que o sentido humano do *eu* é e, por conseguinte, impede um conhecimento dos seres humanos.

O que esse tipo de consciência deixa de fora é: o corpo e o outro. Temos de resgatar os dois se quisermos apreender o tipo de compreensão advinda de pano de fundo que Wittgenstein parece estar percebendo. Na realidade, resgatar o primeiro envolve recuperar o segundo. Desejo esboçar brevemente o que está envolvido nessa conexão.

Algumas correntes filosóficas dos últimos dois séculos têm tentado sair do *cul-de-sac* da consciência monológica. Têm proeminência neste século a obra de Heidegger, a de Merleau-Ponty e, é claro, a do próprio Wittgenstein. O que esses homens têm em comum é o fato de ver o agente não primariamente como o *locus* de representações, mas como agente engajado em práticas, como um ser que age num mundo e sobre um mundo.

Claro que ninguém deixou de perceber que os seres humanos agem. A diferença crucial é o fato de esses filósofos situarem o *locus* primário da compreensão do agente na prática. Na concepção epistemológica dominante, o que

distingue o agente de entidades inanimadas também capazes de afetar seu entorno é a capacidade humana das representações interiores, quer estas estejam na mente ou no cérebro entendido como um computador. Aquilo que temos e os seres animados não têm — a compreensão — foi identificado com representações e com as operações que efetuamos nestas. Situar nossa compreensão nas práticas é vê-la como implícita em nossa atividade e, por conseguinte, como algo que ultrapassa em muito aquilo de que conseguimos moldar representações. Nós de fato moldamos representações: formulamos explicitamente o que é nosso mundo, quais nossas metas, o que estamos fazendo. Todavia boa parte de nossa ação inteligente no mundo, sensível como costuma ser à nossa situação e às nossas mentes, é levada a efeito sem ser formulada. Ela advém de uma compreensão que é em larga medida inarticulada. Essa compreensão é mais fundamental de duas maneiras: (1) ela está sempre presente, embora às vezes moldemos representações e outras vezes não; e (2) as representações que de fato fazemos só são compreensíveis contra o pano de fundo oferecido por essa compreensão inarticulada. Ela proporciona o contexto no qual, e só no qual, essas representações têm o sentido que têm. Em vez do *locus* primário da compreensão, as representações são apenas ilhas no mar de nossa apreensão prática não formulada do mundo.

Ver que nossa compreensão reside sobretudo em nossas práticas envolve atribuir um papel incontornável ao pano de fundo. Esse vínculo figura, de diferentes maneiras, em virtualmente todas as filosofias da contracorrente contemporânea da epistemologia, sendo famosa em Heidegger e em Wittgenstein.

Mas isso põe o papel do corpo sob nova ótica. Nosso corpo não é só o executante das metas que concebemos, nem o mero *locus* de fatores causais que nos moldam as representações. Nossa compreensão mesma é corporificada. Isto é, nosso conhecimento corporal e a maneira como agimos e nos movemos podem codificar componentes de nossa compreensão do *self* e do mundo. Sei me locomover num ambiente conhecido no sentido de ser capaz de ir de um lugar para outro com facilidade e segurança. Posso ter dificuldades se me pedirem para fazer um mapa ou mesmo para dar instruções explícitas a um estranho. Sei manipular e usar os instrumentos familiares de meu mundo, de modo geral, da mesma forma inarticulada.

Mas não é somente minha apreensão do ambiente inanimado que é corporificada dessa maneira. Meu sentido de mim mesmo, da minha posição diante de outras pessoas, também é em larga medida corporificado. A deferência que lhe devo é mostrada na distância a que me ponho de você, na maneira como fico calado quando você começa a falar, na maneira como me contenho em sua presença. Alternativamente, o sentido que tenho de minha própria importância é mostrado pela maneira como me posto. Com efeito, alguns dos traços mais pervasivos de minha atitude diante do mundo e dos outros são

codificados na maneira como me projeto no espaço público; no fato de eu ser macho, ou tímido, ou louco para agradar, ou então calmo e inabalável.

Em todos esses casos, a pessoa envolvida pode sequer possuir o termo descritivo próprio. Por exemplo, quando fico respeitosamente em sua presença, cheio de deferências, posso não ter a palavra "deferência" em meu vocabulário. É muito freqüente que as palavras sejam cunhadas por pessoas mais sofisticadas para descrever características importantes da atitude das pessoas no mundo. (É desnecessário dizer que essas pessoas são na maioria das vezes cientistas sociais.) Essa compreensão não é capturada em nossas representações, ou só o é de maneira imperfeita. Ela se manifesta em padrões de ação apropriada que se conformam com um sentido do que é adequado e certo. Agentes que têm esse tipo de compreensão reconhecem quando eles mesmos ou outros cometeram um engano. Suas ações são responsivas o tempo inteiro a esse sentido de justiça, mas as "normas" podem ser sobretudo não formuladas, ou só o serem de modo fragmentário.

Em anos recentes, Pierre Bourdieu cunhou um termo para captar esse nível de compreensão social, "*habitus*"². Esse é um dos termos-chave de que precisamos para oferecer um relato da compreensão de pano de fundo acima invocada. Voltarei a isso rapidamente, mas antes desejo fazer a conexão entre o resgate do corpo e o resgate do outro.

Podemos ver imediatamente que o outro também age assim. Algumas dessas práticas que

codificam a compreensão não são levadas a efeito nos atos de um único agente. O exemplo de minha deferência pode ser um exemplo disso. O deferente e o deferido representam sua distância social numa conversação, muitas vezes com elementos altamente ritualizados. E, com efeito, as conversações se apoiam de modo geral em pequenos rituais, comumente não percebidos em termos focais.

Mas talvez eu deva falar algo da distinção que estabeleço entre atos de um único agente (chamemo-los de atos "monológicos") e atos de mais de um ("dialógicos"). Da perspectiva da antiga epistemologia, todos os atos são monológicos, embora seja comum que o agente coordene suas ações com as de outros. Mas essa noção de coordenação não capta a maneira pela qual algumas ações requerem e sustentam um agente integrado. Pensemos em duas pessoas serrando uma tora com uma serra de dois manípulos ou num casal dançando. Uma característica muito importante da ação humana é o ritmo, a cadência. Todo gesto apropriado, coordenado, exhibe um certo modo de fluir. Quando perdemos isso, coisa que ocasionalmente ocorre, ficamos confusos, nossas ações se tornam impróprias e descoordenadas. Do mesmo modo, o domínio de um novo tipo de ação hábil faz-se acompanhar da capacidade de conferir aos gestos o ritmo adequado.

2. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Inglaterra, 1977, e *Le Sens pratique*, Paris, 1980.

Ora, em casos como serrar uma tora ou dançar, é fundamental para o ritmo o fato de ser compartilhado. Eles só são realizados quando entramos num ritmo comum que incorpora nossa ação componente. Trata-se de uma experiência diferente da coordenação de minha ação com a sua, como ocorre por exemplo quando corro para o ponto do campo onde sei que você me passará a bola.

Serrar e dançar são paradigmas de ações dialógicas. Mas há com frequência um nível dialógico de ações que de outra maneira são simplesmente coordenadas. Uma conversação é um bom exemplo. Conversações com algum grau de facilidade e intimidade vão além da mera coordenação e têm um ritmo comum. O interlocutor não só ouve como participa com gestos de cabeça, "hum-hums", e coisas do gênero e, num certo ponto, o "turno semântico" passa para o outro por meio de um movimento comum. O momento apropriado é sentido por ambos os parceiros ao mesmo tempo em virtude do ritmo comum. Os parceiros chatos e compulsivos prejudicam a atmosfera de convivência por serem infensos a isso. Há uma continuidade entre a conversação comum, de convivência, e intercâmbios mais ritualizados: as ladainhas, ou cânticos alternados, que se vêem em muitas sociedades anteriores³.

Tomei ações dotadas de um ritmo comum como paradigmas do dialógico, mas elas são na verdade apenas uma das formas deste. Uma ação é dialógica, no sentido que uso aqui, quando realizada por um agente integrado, não individual. Isso significa que, para as pessoas nela envolvidas, sua identidade como um tipo de ação depende essencialmente de sua partilha. Essas ações são constituídas como tais por uma compreensão partilhada entre aqueles que formam o agente comum. A integração num ritmo comum pode ser uma forma assumida por essa compreensão partilhada, mas ela também pode estar fora da situação do encontro face a face. Numa forma diferente, ela pode também constituir um movimento político ou religioso cujos membros podem estar amplamente distribuídos no espaço, mas que estão animados juntos por um sentido de propósito comum — como o que ligava os estudantes na Praça Tienanmen e seus colegas nos *campi* e, na realidade, grande parte da população de Pequim. Esse tipo de ação existe numa gama de outras formas, bem como em grande número de outros níveis.

A importância da ação dialógica na vida humana mostra a profunda impropriedade do sujeito monológico das representações que emerge da tradição epistemológica. Não podemos compreender a vida humana simplesmente em termos de sujeitos individuais que criam representações por aí e respondem aos outros; e não o podemos porque grande parte da ação humana só ocorre na medida em que o agente se compreende como parte integrante de um "nós" e como tal se constitui a si mesmo.

3. Ver a obra de Greg Urban, de que retirei muito dessa análise; por exemplo, "Ceremonial Dialogues in South America", *American Anthropologist*, n. 88, 1986, pp. 371-386.

Grande parte de nossa compreensão do *eu*, da sociedade e do mundo é levada a efeito pela ação dialógica. Na verdade, gostaria de afirmar que a própria linguagem serve para instaurar espaços de ação comum em vários níveis, tanto íntimos como públicos. Isso significa que nossa identidade nunca é definida tão-somente em termos de nossas propriedades individuais. Ela também nos situa em algum espaço social. Definimo-nos a nós mesmos, em parte, em termos daquilo que aceitamos como nosso lugar apropriado no âmbito de ações dialógicas. Se de fato me identifico com minha atitude de deferência diante de pessoas mais sábias como você, essa atitude conversacional torna-se um constituinte de minha identidade. A referência social figura com clareza ainda maior na identidade do revolucionário dedicado.

A COMPREENSÃO DE PANO DE FUNDO, que está na base de nossa capacidade de apreender instruções e seguir regras, é em larga medida corporificada. Isso ajuda a explicar a combinação de traços que exhibe: ela é uma forma de compreensão, um fazer sentido de coisas e de ações; é ao mesmo tempo inteiramente inarticulada; e, em terceiro lugar, pode ser a base de novas articulações. Enquanto pensarmos a compreensão à antiga maneira intelectualista, como algo que reside nos pensamentos ou nas representações, é difícil explicar como podemos saber como seguir uma regra, ou agir corretamente onde quer que seja, sem ter os pensamentos que justifiquem esse comportamento como certo. Somos levados a uma concepção fundacionalista que só nos vai permitir atribuir uma lista finita desses pensamentos que justificam uma ação, por assim dizer, do começo ao fim. Ou então, deixando isso de lado, somos forçados a conceber um

pano de fundo de sustentação na forma de vínculos brutos, *defacto*. Isso porque o intelectualismo só nos deixa com a escolha entre uma compreensão que consiste em representações e nenhuma compreensão. A compreensão corporificada nos proporciona a terceira alternativa de que precisamos para ver sentido em nós mesmos.

Ao mesmo tempo, essa alternativa nos permite mostrar as conexões entre essa compreensão e a prática social. Minha compreensão corporificada existe não apenas em mim como agente individual mas também como o co-agente de ações comuns. Esse é o sentido que podemos dar à afirmação de Wittgenstein segundo a qual obedecer a uma regra é uma prática. Ele designa com isso uma prática social. Antes (198) ele pergunta: "O que tem a expressão de uma regra — digamos, uma placa — que ver com minhas ações? Que tipo de conexão há aqui?" Sua resposta é: "Bem, talvez esta: fui treinado para reagir a essa placa de uma maneira particular, e agora eu reajo a ela". Isso pode parecer a primeira interpretação que mencionei acima; o treinamento poderia instaurar uma tendência bruta a reagir, e a conexão seria apenas causai. Mas Wittgenstein se apressa a descartar essa leitura. Seu interlocutor imaginário diz: "Mas isso vai apenas criar uma conexão causai". E a voz de Wittgenstein no texto responde: "Pelo contrário; indiquei ainda que a pessoa segue a placa apenas na medida

em que exista um uso regular de placas, um costume [*einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit*]).

Esse uso social existente estabelece a conexão, e não deve ser entendido como de cunho meramente causai. Ele dá à minha resposta seu sentido. Ele não estabelece simplesmente um vínculo causai bruto. Todavia o sentido é corporificado e não representado. Eis por que Wittgenstein pode perguntar, na passagem imediatamente seguinte (199): "Aquilo que recebe o nome de 'obedecer a uma regra' é algo que seria possível que apenas um homem fizesse somente uma vez em sua vida?" Essa pergunta retórica que requer uma resposta negativa é compreendida por Wittgenstein como apontando não só para uma impossibilidade factual, mas também para algo que não faz sentido. "Trata-se de uma observação", acrescenta ele, "sobre a gramática da expressão 'obedecer a uma regra'". Mas se o papel da sociedade fosse simplesmente estabelecer as conexões causais que subjazem às minhas reações, não seria sem sentido supor que essas conexões valessem somente para uma pessoa de cada vez, por mais bizarramente improvável que fosse. Na realidade, a prática social existe para dar às minhas ações o significado que elas têm, e é por isso que não pode haver só uma ação com esse significado.

DA MESMA MANEIRA COMO A EPISTEMOLOGIA INTELLECTUALISTA PENETROU profundamente na ciência social, com efeitos maléficis, assim também é importante que se desenvolvam as conseqüências científicas da compreensão corporificada. É isso que torna tão relevante e potencialmente produtiva a noção de *habitus* de Bourdieu.

A antropologia, como qualquer outra ciência social, não pode dispensar alguma noção de regra. Há muito do comportamento social humano que é "regular" não só no sentido de apresentar padrões repetidos, como no de atender a exigências ou normas que tenham alguma forma generalizada. Em certas sociedades, as mulheres são deferentes com os homens e os jovens com os velhos. Há certas formas de tratamento e marcas de respeito que são repetidamente exigidas. Não se conformar com elas é algo visto como um erro, como uma "violação". Assim, dizemos com muita naturalidade que as mulheres usam essas formas de tratamento não simplesmente ao acaso nem (no sentido comum) como um reflexo, mas para seguir uma regra.

Suponhamos que estamos tentando compreender essa sociedade. Somos antropólogos que vieram precisamente para fazer uma idéia do que é a vida dela. Temos então de descobrir e formular alguma definição dessa regra; identificamos certos tipos de situação, digamos, uma mulher ao encontrar o marido ou ao encontrar com um homem que não é o marido na cidade, ou, com esse mesmo homem, no campo, e definir o que cada situação exige. Talvez possamos até alcançar alguma regra geral a partir da qual esses diferentes requisitos situacionais possam ser deduzidos. Contudo, numa ou noutra forma, definimos uma regra por meio de uma representação dessa regra. Formulá-la é nesse caso criar uma representação.

Até agora, era uma questão de necessidade. Mas eis que entra em cena o intelectualismo, e escorregamos com facilidade para ver a regra-como-representada como algo que opera causalmente. Podemos atribuir formulações da regra-como-pensamento aos agentes. Contudo, o mais provável, visto ser isso deveras implausível em alguns casos, é que vejamos a regra-enquanto-representada como definitória de uma "estrutura" subjacente. Concebemos isso como o que é na verdade causalmente operativo, pelas costas dos agentes não sofisticados, por assim dizer.

Bourdieu argumenta nessa direção: "Uintellectualisme est inscrit dans le fait d'introduire dans l'objet le rapport à l'objet, de substituer au rapport pratique à la pratique le rapport à l'objet qui est celui de l'observateur"⁴. Claro que, escrevendo na cena francesa, Bourdieu dá naturalmente um importante lugar ao estruturalismo, que é seu principal alvo em *Le Sens pratique*. A importância deste é menor no mundo de língua inglesa. Mas a compreensão reificada da regra-como-representação não assombra apenas a escola de Lévi-Strauss. Ela intervém de maneira confusa e incerta sempre que a questão que Bourdieu deseja colocar não é enfrentada: como exatamente as regras que nós formulamos operam na vida *deles*? Qual é seu "Sitz im Leben"? Na medida em que essa questão não seja resolvida, corremos o perigo de cair na reificação que a epistemologia intelectualista convida a fazer, numa ou na outra das duas formas mencionadas. "Passer de la *régularité*, c'est-à-dire de ce qui se produit avec une certaine fréquence

statistiquement mesurable et de la formule qui permet d'en rendre raison, au *règlement* consciemment édité et consciemment respecté ou à la *régulation inconsciente* d'une mystérieuse mécanique cérébrale ou sociale, telles sont les deux manières les plus communes de glisser du modèle de la réalité à la réalité du modèle" (67). Há um erro aqui, mas ele terá importância? Se tivermos de representar as regras a fim de apreendê-las, e se as definirmos de maneira correta, que importa de que modo exatamente elas operam na vida dos agentes? Bourdieu alega que ocorre uma importante distorção quando vemos a regra-como-representada como o fator efetivo. Vem ela do fato de tomarmos um sentido situado, corporificado, e dar dele uma descrição expressa. Podemos ilustrar a diferença no hiato que separa nossa familiaridade inarticulada com certo ambiente, familiaridade que nos permite o movimento sem hesitação nesse ambiente, de um lado, de um mapa desse ambiente, do outro. A capacidade prática só existe em seu exercício, que se manifesta no tempo e no espaço. Enquanto andamos num ambiente conhecido, os diferentes lugares, em sua inter-relação, não se apresentam todos de uma vez. Sentimo-los de maneira distinta a depender de onde estamos e para onde vamos. E algumas relações nunca se apresentam. A rota e a relação com os marcos parecem diferentes na ida e na volta; o modo pelo qual estações da estrada de cima não têm relação

4. Bourdieu, *Le Sens pratique*, p. 58. Referências de páginas isoladas no texto são a esse livro.

com as da estrada de baixo. Um caminho é essencialmente algo pelo qual se vai no tempo. O mapa, por outro lado, exhibe tudo simultaneamente e relaciona cada ponto com cada outro ponto sem discriminação (58-59).

Os mapas ou as representações se abstraem, por sua própria natureza, do tempo e do espaço vividos. Tornar algo como isso o fator causai último equívale a tornar a prática real no tempo e no espaço derivativa mera aplicação de um esquema desprendido. Trata-se do fim último no platonismo. Mas ainda constitui uma tentação, não só por causa do foco intelectualista na representação mas também por causa do prestígio da noção de lei tal como figura na ciência natural. A lei do inverso do quadrado é uma fórmula intemporal e a-espacial que "dita" o comportamento de todos os corpos em toda parte. Não deveríamos procurar algo semelhante nos assuntos humanos? Esse convite à imitação das ciências modernas bem-sucedidas também encoraja a reificação da regra.

Mas essa reificação produz uma crucial distorção. E de três maneiras inter-relacionadas: (1) ela descarta certas características essenciais à ação; (2) ela não admite a diferença entre uma fórmula e sua aplicação; e (3) ela não leva em conta a relação recíproca entre regra e ação, o fato de que esta última não advém simplesmente da primeira mas também a transforma.

Abstrair do tempo e do espaço vividos significa abstrair da ação, porque o tempo da ação é assimétrico. Ele projeta um futuro que está sempre sob algum grau de incerteza. Um mapa ou um diagrama do processo impõe simetria. Pensemos numa sociedade, como as descritas por Mareei Mauss, ou as comunidades Cabila estudadas por Bourdieu, em que uma troca recíproca de presentes desempenha um importante papel na definição e na confirmação de relacionamentos. Pode-se fazer um esquema atemporal dessas trocas e das "regras" a que obedecem. Pode-se então ser tentado a afirmar, como o faz Lévi-Strauss, que é essa fórmula de troca que "constitue le phénomène primitif, et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale les décompose" (167)⁵.

Mas isso deixa de fora a dimensão crucial da ação no tempo. Bourdieu assinala várias maneiras pelas quais isso pode importar. Nem todas sustentam diretamente sua tese principal. Por exemplo, ele diz que há um tempo próprio (*kairos*) para retribuir um favor. Se você retribuir imediatamente, isso significa uma recusa, como se você não quisesse ficar em dívida com o doador. Se você demorar demais para fazê-lo, estará dando indícios de negligência. Mas isso é um aspecto do tempo que também pode ser expresso em alguma fórmula abstrata. O ponto em que o tempo da ação se torna crucial é onde temos de agir na incerteza e onde nossa ação vai afetar de maneira irreversível a situação. No livro de regras das trocas (que seria um artefato do antropólogo), as relações parecem perfeitamente reversíveis. Mas na situação real há sempre incerteza, porque há difíceis exigências de julgamento. Na Cabília, a relação que envolve

5. Bourdieu cita aqui Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Mareei Mauss", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. xxxviii.

presentes é um reconhecimento de uma igualdade de honra aproximada entre os participantes. Assim, você pode solicitar uma resposta de uma pessoa em posição superior dando-lhe um presente, e expor-se ao perigo de uma recusa brutal se você tiver ousado em demasia (ou ter seu prestígio elevado se seu jogo der certo). Ao mesmo tempo, você se desonra se tomar a iniciativa de presentear alguém que esteja numa escala muito abaixo da sua.

Aquilo que no papel é um conjunto de trocas ditadas com certeza é na prática algo vivido em suspense e incerteza. Isso ocorre em parte devido ao tempo assimétrico da ação (1), mas também por causa daquilo (2) que está envolvido no agir efetivamente a partir de uma regra. Esta não se aplica a si mesma, tendo de ser aplicada, o que pode envolver dificuldades e juízos que requerem sintonia fina. Foi isso que disse Aristóteles como básico para sua compreensão da virtude da *phronesis*. As situações humanas advêm em infinitas variedades. A determinação do que é uma norma em qualquer situação dada pode exigir um alto grau de compreensão sensível. A simples capacidade de formular regras não basta. A pessoa dotada de uma real sabedoria prática é menos marcada pela capacidade de formular regras do que pela de saber como agir em cada situação particular. Há um "hiato fronético" crucial entre a fórmula e sua aplicação, aspecto que também é negligenciado por explicações que dão primazia à regra-como-representada.

Esses dois elementos juntos produzem a incerteza, o suspense, a possibilidade de uma mudança irreversível, que cerca toda ação significativa, por mais que esta seja "orientada por regras". Eu lhe dou um presente a fim de me elevar a seu nível. Você o ignora ostensivamente e eu fico arrasado. Humilhei-me irremediavelmente e meu *status* diminuiu. Mas isso adquire maior importância uma vez que levemos em conta (3) a maneira pela qual as regras são transformadas por meio da prática. Não se trata da simples aplicação de fórmulas imutáveis. A fórmula como tal existe apenas no tratado do antropólogo. Em sua operação, a regra existe na prática que orienta. Vimos contudo que a prática não apenas cumpre a regra como lhe confere sua forma concreta em situações particulares. A prática é, por assim dizer, uma interpretação e reinterpretação contínuas do que a regra de fato significa. Se um número suficiente de pessoas der um pouco "acima" de sua posição e nosso gesto for correspondido, teremos alterado as margens de tolerância geralmente compreendidas para esse tipo de troca entre iguais. A relação entre regra e prática é como a que existe entre a *langue* e a *parole* de Saussure: a segunda só é possível por causa da preexistência da primeira, mas ao mesmo tempo os atos de *parole* são aquilo que mantém a existência da *langue*. Eles a renovam, ao tempo em que a alteram. Logo, sua relação é recíproca.

É essa reciprocidade que a teoria intelectualista deixa de fora. Com efeito, o que essa reciprocidade mostra é que a "regra" reside essencialmente na prática. A regra é aquilo que anima a prática a qualquer momento dado, em vez

de alguma fórmula por trás dela, inscrita em nossos pensamentos, em nosso cérebro, em nossos genes ou qualquer coisa parecida. Eis por que a regra é, em qualquer momento dado, aquilo que a prática fez dela. Mas isso mostra que conceber a regra como fórmula subjacente pode ser cientificamente desastroso. Deixamos de perceber assim toda a interação entre ação sob incerteza e graus variados de intuição fonética, de um lado, e as normas e regras que animam essa ação, do outro. O mapa conta somente metade da história; torná-lo decisivo é distorcer todo o processo.

Uma regra só existe nas práticas que anima, e não requer e pode não ter nenhuma formulação expressa. Como pode ser isso? Somente por meio de nossa compreensão corporificada. É a isso que Bourdieu tenta chegar com a noção de *habitus*. Trata-se de um "sistema de disposições duradouras e transponíveis" (88), disposições de comportamento corporal, agir, postar-se ou gesticular de uma certa maneira. Uma disposição corporal é um *habitus* quando codifica uma certa compreensão cultural. Nesse sentido, o *habitus* sempre exhibe uma dimensão expressiva. Ele dá expressão a certos significados que as coisas e as pessoas têm para nós, e é precisamente ao dar essa expressão que faz esses significados existirem.

As crianças são induzidas a entrar numa cultura, são-lhes ensinados os significados que constituem essa cultura, em parte por meio da inculcação do *habitus* apropriado. Aprendemos a nos postar, a ser deferentes com os outros, a estar presentes ao outro, tudo em larga medida por meio da assimilação de diferentes estilos de comportamento corporal. Mediante essas modalidades de deferência e de fazer-se presente, as nuances mais sutis da posição social, das fontes de prestígio e, portanto, daquilo que é valioso e bom, são codificadas.

On pourrait, déformant le mot de Proust, dire que les jambes, les bras sont pleins d'impératifs engourdis. Et l'on n'en fmirait pas d'énumérer les valeurs faites corps, par la transubstantiation qu'opère la persuasion clandestine d'une pédagogie implicite, capable d'inculquer toute une cosmologie, une éthique, une métaphysique, une politique, à travers des injonctions aussi insignifiantes que "tiens-toi droit" ou "ne tiens pas ton couteau de la main gauche" et d'inscrire dans les détails en apparence les plus insignifiantes de la *tênu*e, du *maintien* ou des *manières* corporelles et verbales les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel, ainsi placés hors des prises de la conscience et de l'explicitation. (117)

Essa é uma maneira pela qual as regras podem existir em nossa vida: como "valores feitos carne". Claro que essa não é a única. Algumas regras são formuladas. Mas estas se acham estreitamente relacionadas com nosso *habitus*. As duas costumam combinar-se e complementar-se mutuamente. Bourdieu fala do *habitus* e das instituições como duas modalidades de objetificação da história passada (95-96). As instituições são de modo geral o *locus* de regras ou normas expressas. As regras, todavia, não são auto-interpretantes. Sem haver

194

um sentido daquilo de que tratam, e uma afinidade com seu espírito, permanecem letra morta ou se tornam, na prática, travestis. Esse sentido e essa afinidade só podem existir onde existem em nossa compreensão não formulada, corporificada. Elas estão no domínio do *habitus*, que "comme sens pratique opere la *réactivation* du sens objectivé dans les institutions".

VOLTAMOS AQUI À INTERROGAÇÃO COM QUE COMEÇAMOS, o lugar das regras na vida humana. Começamos com o enigma de saber como um agente pode compreender uma regra, ser guiado por ela, sem perceber toda uma gama de questões que têm (poder-se-ia pensar) de ser resolvidas antes de a regra poder guiar-nos adequadamente. A inclinação intelectualista de nossa cultura filosófica fez isso parecer paradoxal. A resposta, porém, está numa compreensão de pano de fundo que torna essas questões irrelevantes, mantém-nas fora de nossa agenda. As regras operam em nossa vida como padrões de razões para a ação, em vez de simplesmente constituir regularidades causais. Mas dar razões é algo que tem limite, e no final tem de se apoiar em outro tipo de compreensão.

Que compreensão é essa? Estive argumentando que deveríamos vê-la como compreensão corporificada. Bourdieu explorou a maneira como esse tipo de compreensão pode surgir e funcionar em nossa vida, ao lado das instituições que nos definem a existência social. Assim, ele também recorre a uma descrição muitíssimo parecida com aquela que eu atribuiria a Wittgenstein. Regras expressas só podem funcionar em nossa vida ao lado de um sentido

inarticulado codificado no corpo. É esse *habitus* que "ativa" as regras. Se Wittgenstein nos ajudou a destruir o jugo filosófico do intelectualismo, Bourdieu começou a explorar maneiras de reformulação da ciência social uma vez que esta se liberta do grilhão distorcedor daquele.

1

■
S

— 10 —

PROPÓSITOS ENTRELAÇADOS: O DEBATE LIBERAL-COMUNITÁRIO

VAMOS FALAR COM FREQUÊNCIA da diferença entre liberais e comunitários na teoria social, em particular na teoria da justiça¹. É certo que parece se ter iniciado um debate entre dois "partidos", com pessoas como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e T. M. Scanlon, de um lado (partido L), e Michael Sandel, Alasdair MacIntyre e Michael Walzer, do outro (partido C). Há diferenças genuínas, mas creio que há também grande quantidade de propósitos entrelaçados e confusão pura e simples nesse debate. Isso ocorre porque duas questões sobremodo distintas uma da outra tendem a ser abordadas em conjunto. Podemos denominá-las, respectivamente, questões ontológicas e questões de defesa.

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

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

Amartya Sen definiu como bem-estarismo, crença central, se bem que com frequência inarticulada, da maioria dos autores no campo da economia do bem-estar social².

As questões de defesa referem-se à posição moral ou à política que se adota. Há aqui uma ampla gama de posições que, numa extremidade, dá primazia aos direitos individuais e à liberdade e, na outra, dá maior prioridade à vida comunitária ou ao bem das coletividades. Poderíamos descrever as posições nesse gradiente como mais ou menos individualistas e coletivistas. Num extremo, encontraríamos pessoas como Robert Nozick e Milton Friedman e outros libertários; no outro, a Albânia de Enver Hodja ou a Guarda Vermelha da revolução cultural chinesa definem os padrões últimos. Naturalmente, a maioria das pessoas sadias, quando não se vêem presas a alguma ideologia resistente, acham-se muito mais próximas do meio; mas ainda há importantes diferenças entre, digamos, liberais como Dworkin, que acreditam que o Estado deve ser neutro entre as diferentes concepções da boa vida esposada pelos indivíduos, de um lado³, e aqueles que acreditam que uma sociedade democrática precisa de alguma definição aceita em comum da boa vida, do outro — concepção que defenderei adiante.

A relação entre esses dois agregados de questões é complexa. Elas são distintas, no sentido de que tomar uma posição com relação a uma não nos faz inclinar-nos para a outra. Não são, no entanto, independentes por completo, já que a posição que se toma no nível ontológico pode ser parte do pano de fundo essencial da concepção que se defende. Ambas as relações, a de distinção e a de vinculação, são avaliadas inadequadamente, o que instala a confusão no debate. Ora, quando se referem a "liberais" e "comunitários", as pessoas falam muitas vezes como se cada um desses termos descrevesse um conjunto de visões, vinculando assim as duas questões. O pressuposto de base parece ser o de que estas não se distinguem, que dada posição numa compromete a pessoa com uma concepção correspondente na outra. Desse modo, enquanto o principal ponto do importante livro de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of the Justice*, é ontológico em meus termos, enquanto a resposta liberal a ele tem sido em geral um trabalho de defesa⁴. Sandel tenta mostrar que os diferentes modelos da maneira como vivemos juntos em sociedade — atomista e holista — se vinculam com diferentes concepções do *selfe* da identidade: *selves*

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

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

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

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

Em ambas as direções, o teor dessas teses sobre a identidade ainda seria puramente ontológico. Elas não equívalem à defesa de coisa alguma. O que se propõem a fazer, como toda boa tese ontológica, é estruturar o campo de possibilidades de uma maneira mais clara. Mas isso de fato nos deixa com escolhas para cuja resolução precisamos de alguns argumentos normativos, deliberativos. Mesmo se seguirmos a primeira direção, que se propõe a mostrar a impossibilidade da sociedade atomista, ficamos com importantes escolhas entre sociedades mais ou menos liberais; a segunda direção volta-se precisamente para definir opções deste tipo. Ambas as relações são ilustradas aqui. Assumir uma posição ontológica não equivale a defender alguma coisa; contudo, ao mesmo tempo, o ontológico ajuda de fato a definir as opções que é importante sustentar por meio da defesa. Esta última conexão explica que as teses ontológicas podem estar longe de ser inocentes. Sua proposição ontológica, se verdadeira, pode mostrar que

a ordem social favorita de seu vizinho é uma impossibilidade ou acarreta um preço que ele ou ela não leva em conta. Mas isso não nos deve induzir a pensar que a proposição equivalha à defesa de alguma alternativa.

Podemos ver no debate em torno do livro de Sandel tanto esse impacto do ontológico como a percepção errônea deste. Sandel fez uma afirmação sobre a invocação por Rawls das "condições de justiça" humianas. De acordo com Hume, a justiça é uma virtude relevante quando há escassez e as pessoas não são movidas espontaneamente por vínculos de afeição à benevolência mútua. Onde a primeira não existe, não há sentido em dividir parcelas; onde esta última não existe, não há como convocar as pessoas a aceitar alguma regra de distribuição. E, mais do que isso, no segundo caso, tentar fazer entrar em vigor uma regra muito possivelmente provocará a ruptura dos vínculos existentes: insistir de maneira estrita em dividir despesas com um amigo é deixar implícito que os vínculos de benevolência mútua são de algum modo carentes ou impróprios. Não há maneira mais fácil de perder amigos⁵. Do mesmo modo, a insistência em direitos claramente definidos pode criar distanciamento numa família próxima.

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

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

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

A mesma tese sobre o impacto do ontológico emerge com muito mais clareza de uma das críticas centrais de Sandel a Rawls. Ele alega que o princípio da diferença igualitária de Rawls, que envolve tratar os talentos de cada um como parte dos recursos mantidos em conjunto em benefício da sociedade como um todo⁶, pressupõe um alto grau de solidariedade entre os participantes. Esse sentido de compromisso mútuo só pode ser mantido por *eus* libertos que partilhem um forte sentido de comunidade. E, no entanto, as partes contratantes são definidas em larga medida como mutuamente indiferentes. Aqui mais uma vez fica nítido que o sentido do argumento, esteja ele certo ou errado, é definir as alternativas numa escolha importante. O que Sandel diz nos traz a questão de saber se o tipo de redistribuição igualitária recomendado por Rawls pode ser mantido numa sociedade que não esteja ligada em solidariedade mediante um forte sentido de comunidade; e se, em contrapartida, é possível forjar uma comunidade forte em torno de uma compreensão comum que faça

6. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, 1971, p. 101. [ed. br.: *Uma teoria de justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 3^a edição, 2000].

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

Isso não quer dizer que Sandel não deseje igualmente fazer uma importante afirmação normativa sobre o curso futuro da sociedade americana. Isso se tornou cada vez mais evidente com aquilo que ele escreveu a partir de 1982⁷. Diz simplesmente que sua contribuição para o debate ontológico não deve ser perdida de vista por trás desses escritos. Isso seria uma perda, não só por causa da importância que tem a contribuição em si, mas também por ser ela parte do pano de fundo daquilo que ele defende; apreender essa relação nos ajuda a compreender com exatidão qual sua posição. Mas quando essas afirmações normativas são tomadas erroneamente como recomendações, emergem as mais bizarras interpretações e o debate é coberto por uma nuvem que não há como dissipar.

Creio que as compreensões errôneas acontecem porque tem havido uma ampla insensibilidade à diferença entre os dois tipos de questão. Os termos gerais "liberal" e "comunitário" provavelmente terão de ser escavados antes de podermos chegar a isso, visto que trazem a

implicação de que há apenas uma questão aqui ou de que sua posição numa delas determina o que você sustenta na outra. Mas uma rápida passagem sobre a gama de posições filosóficas reais mostra precisamente o contrário. Cada posição do debate atomismo-holismo pode ser combinada com qualquer posição da questão individualista-coletivista. Há não apenas individualistas atomistas (Nozick) e coletivistas holistas (Marx), mas também individualistas holistas (Humboldt) — e até coletivistas atomistas, como no caso da utopia programada, um verdadeiro pesadelo, de B. F. Skinner, "além da liberdade e da dignidade". Esta última categoria pode ser de interesse apenas para o estudioso do bizarro ou do monstruoso, mas eu diria que Humboldt e seus pares ocupam um lugar extremamente importante no desenvolvimento do liberalismo moderno. Eles representam uma tendência de pensamento plenamente cônica da inserção social (ontológica) dos agentes humanos, mas que, ao mesmo tempo, valoriza muito a liberdade e as diferenças individuais. Humboldt foi uma das fontes importantes da doutrina da liberdade de Mill. Diante disso, é surpreendente que alguém deva ler uma defesa do holismo como implicando advogar em favor do coletivismo. Contudo a rica tradição que Humboldt representa parece ter sido esquecida pelos herdeiros de Mill no mundo anglófono. Em consequência, vale a pena se dar ao trabalho de recuperar a distinção que faço aqui se esta puder permitir que essa tradição volte a seu lugar de

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

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

HÁ UMA FAMÍLIA DE TEORIAS LIBERAIS hoje muito popular, para não dizer dominante, no mundo anglófono que denominarei "procedimental". Ela vê a sociedade como uma associação de indivíduos, cada um dos quais tem uma concepção de uma vida boa ou válida e, correspondentemente, um plano de vida. A função da sociedade deve ser facilitar esse plano de vida o máximo possível e seguir algum princípio de igualdade. Isto é, a facilitação não deve ser discriminatória, embora haja evidentemente margem para um sério questionamento sobre o significado exato disso: sobre se a facilitação deve buscar a igualdade de resultados, de recursos, de oportunidades, de capacidades ou do que quer que seja⁸. Mas muitos autores parecem concordar com a proposição de que o princípio da igualdade ou da não-discriminação seria desrespeitado se a sociedade esposasse ela mesma alguma concepção da boa vida. Isso equivaleria a uma discriminação, porque supomos que na moderna sociedade pluralista haja uma ampla gama de concepções sobre o que constitui uma boa vida. Toda concepção endossada pela sociedade como um todo seria a de alguns cidadãos e não de outros. Aqueles que vêm negado às suas concepções o favor oficial não seriam tratados com igual respeito com relação a seus compatriotas que esposassem a concepção estabelecida.

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

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

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

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

A questão da viabilidade foi levantada por pensadores da tradição cívico-humanista. Um dos temas centrais dessa linha de pensamento concerne às condições para uma sociedade livre. "Livre" é entendido aqui não no sentido moderno de liberdade negativa, porém mais como o

antônimo de "despótica". Autores antigos, seguidos por modernos como Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville, tentaram, todos eles, definir as condições em termos da cultura política em que um regime participativo pode florescer. O raciocínio subjacente, em suas diferentes formas, tem tido o seguinte teor. Toda sociedade política exige alguns sacrifícios e requer algumas disciplinas de seus membros: eles têm de pagar impostos, ou servir nas Forças Armadas e, de modo geral, respeitar certas restrições. Num despotismo, regime em que a massa dos cidadãos está sujeita ao governo de um único mestre ou de um grupo, as disciplinas exigidas são mantidas pela coerção. Para ter uma sociedade livre, é preciso substituir a coerção por alguma outra coisa. Essa outra coisa só pode ser a identificação voluntária com a *polis* por parte dos cidadãos, um sentido de que as instituições políticas em que vivem são uma expressão deles mesmos. As "leis" têm de ser vistas como reflexo e defesa de sua dignidade como cidadãos, ser por conseguinte, num certo sentido, extensões deles mesmos. Essa idéia de que as ins-

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

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

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

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

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

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

HÁ UMA DISTINÇÃO AMPLAMENTE IGNORADA, ou caracterizada de modo errôneo, no pensamento pós-cartesiano: a que separa questões que são para mim e para você, de um lado, e aquelas que são para nós, do outro. Tem ela um papel tremendamente importante e pervasivo nas questões humanas, de maneiras tanto banais como fatídicas. Num contexto banal, transferimos questões de uma para a outra categoria quando iniciamos uma conversação ordinária por cima da cerca dos fundos. "Bom o tempo" — digo a meu vizinho. Antes disso, ele viu como estava o tempo, pode ter estado atentando para ele; evidentemente, isso se aplica também a mim. Foi uma questão para ele e também para mim. O que o introdutor da conversação faz é torná-la uma questão para *nós*: estamos agora atentando juntos para o tempo. É importante ver que esse atentar juntos não é redutível a uma agregação de atentares em separado. Isso envolve obviamente algo mais do que a fruição do tempo por parte de cada um de

nós. Mas nossos preconceitos atomistas podem nos tentar a explicar esse algo mais em termos de agregações de estados mentais monológicos: por exemplo, agora sei que você está atentando, e você sabe que eu estou atentando, e você sabe que eu sei que você sabe, e assim por diante¹¹. Mas a mera adição desses estados monológicos não nos leva à condição dialógica em que as coisas são para nós. Em certas circunstâncias, posso saber só por ver você que você está fruindo o tempo e você sabe o mesmo de mim, e como nós dois somos perfeitamente visíveis um pelo outro, cada um vai saber que o outro sabe e assim por diante. Entretanto, tudo muda de figura quando de fato começamos a conversar.

Uma conversação não é a coordenação de ações de indivíduos diferentes, mas uma ação comum nesse sentido forte, irreduzível; é nossa ação. Ela é do mesmo tipo que — para dar um exemplo mais óbvio — a dança de um grupo ou de um casal ou a ação de dois homens serrando uma tora. Iniciar uma conversa é inaugurar uma ação comum. Esta é sustentada por pequenos rituais de que mal nos damos conta, como as interjeições de concordância ("hum, hum") com que o parceiro que não está falando pontua o discurso do que fala, e por rituais que cercam e medeiam a passagem do "turno semântico" de um para o outro¹².

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

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

Esse limiar que a conversação nos faz transpor é relevante para todas as espécies de maneiras e todos os tipos de níveis da vida humana. Em termos humanos, mudamos de posição quando começamos a falar sobre o tempo. Esse é o ponto principal da conversação, em que com frequência as informações realmente novas trocadas podem ser escassas ou inexistentes. Claro que não digo a você nada de novo com meu introdutor de conversação. Num nível mais profundo, aqueles com quem falo sobre coisas que me interessam são íntimos. A intimidade é um fenômeno essencialmente dialógico: é uma questão sobre o que partilhamos, sobre o que é para nós. Nunca podemos descrever o que é ter intimidade com alguém em termos de estados monológicos. Num nível transpessoal, institucional, essa mesma diferença pode desempenhar um importante papel. A explosiva vida pessoal de um político que se candidata pode ser um segredo aberto, conhecido por todos os que com ele convivem, por jornalistas, políticos e mesmo pelos motoristas de táxi da capital. Mas cruza-se uma importante linha quando isso irrompe na mídia e se torna de conhecimento público. Isso tem a ver com o número e com o tipo de pessoas (camponeses privados de sofisticação, por exemplo) que sabem disso, mas não só com isso. É também uma questão da maneira pela qual aqueles que "sempre" souberam passam a sabê-lo agora: esse conhecimento está agora à nossa disposição, no espaço público. Existem limiares semelhantes no mundo das relações diplomáticas. Podem-se tolerar algumas coisas não ditas, ou cercadas pela discrição, coisas às quais se tem de reagir uma vez que se tornem públicas. A passagem do para-mim-e-você ao para-nós, a passagem para o espaço público, é uma das mais importantes coisas que fazemos vir à existência na linguagem, e toda teoria da linguagem tem de levar isso em conta¹³.

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

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

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

Uma historinha pode ilustrar a diferença. Jacques vivia em Saint Jérôme, e seu maior desejo era ouvir a Orquestra Sinfônica de Montreal, sob a direção de Charles Dutoit, num concerto ao vivo. Ele a ouvira em discos e no rádio, mas estava convencido de que esses meios nunca poderiam oferecer total fidelidade, e ele queria ouvi-la ao vivo. A solução óbvia era ir a

Montreal, mas sua mãe idosa ficava muito ansiosa sempre que ele ia além da cidade mais próxima. Assim, Jacques teve a idéia de convidar outros amantes da música da cidade a fim de levantar os fundos necessários para levar a Orquestra a Saint Jérôme. Chega por fim o grande momento. Quando entrou no auditório aquela noite, Jacques viu a visita da sinfônica de Montreal como um bem convergente entre ele e as outras pessoas que haviam contribuído para ela. Mas quando de fato viveu seu primeiro concerto ao vivo, ele ficou enlevado não apenas pela qualidade do som, que esperava que fosse bem diferente daquela que se obtém com discos, como também pelo diálogo entre orquestra e público. Seu próprio amor à música fundiu-se com o da multidão no salão em penumbra, ressoou com o dela, e encontrou expressão num entusiástico ato comum de aplauso no final. Jacques também gostou do concerto de uma maneira que não esperava, como um bem imediatamente comum.

O que tem tudo isso a ver com repúblicas? O fato de lhes ser essencial, de que elas são animadas pelo sentido de um bem comum imediato partilhado. Nessa medida, o vínculo lembra o da amizade, tal como a viu Aristóteles¹⁴. O

14. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Brasília, UnB, 1992, 1167b3.
207

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

Em outras palavras, a própria definição de um regime republicano em sua compreensão clássica requer uma ontologia distinta do atomismo, encontrando-se fora do senso comum infectado por ele. Ela exige que submetamos a escrutínio as relações de identidade e de comunidade, e distingamos as diferentes possibilidades, em particular o possível lugar das identidades-nós em oposição a identidades-eu meramente convergentes, bem como o conseqüente papel dos bens comuns em oposição aos convergentes. Se abstrairmos de tudo isso, correremos o risco de perder de vista a distinção entre instrumentalidade coletiva e ação comum, de entender a república, erroneamente, como uma versão aumentada da prefeitura de Montreal, versão que oferece um produto de importância bem maior e com relação ao qual o sentimento dos beneficiários (a partir de elementos difíceis de perceber, mas que possivelmente têm raízes irracionais) é particularmente forte¹⁵.

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

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

208

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

O raciocínio subjacente a essa tese é, como eu disse, que as disciplinas que seriam exteriormente impostas pelo medo num despotismo têm de ser auto-impostas na ausência deste, e só a identificação patriótica pode proporcionar a motivação para isso. Mas também se pode argumentar em favor disso em termos ligeiramente diferentes. Poderíamos dizer que um regime livre, isto é, participativo, conclama os cidadãos a proporcionar por si mesmos coisas que um despotismo pode proporcionar em lugar deles. O exemplo mais importante disso é a defesa nacional. Um regime despótico pode levantar fundos e contratar mercenários para que lutem em seu favor; um regime republicano de modo geral chama os cidadãos para que lutem em prol de sua própria liberdade. Os vínculos causais seguem em ambas as direções. Os exércitos de cidadãos garantem a liberdade porque são um obstáculo à tomada despótica do poder, do

mesmo modo como grandes exércitos à disposição de generais poderosos convidam a um golpe, como o ilustra a agonia da república romana. Todavia, ao mesmo tempo, só pessoas que vivem num regime livre e o valorizam vão se sentir motivadas a lutar em favor de si mesmas. Essa relação entre exércitos de cidadãos e liberdade foi um dos principais temas da obra de Maquiavel.

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

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

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

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

Podemos ver agora que esse tipo de liberalismo parece contrapor-se à tese republicana. Ele concebe a sociedade como composta por indivíduos com planos de vida baseados em suas concepções do bem, mas sem uma concepção comumente mantida aceita pela própria sociedade. Essa parece contudo ser a fórmula para uma sociedade instrumental, projetada para buscar bens meramente convergentes; ela parece excluir por inteiro a forma republicana. Essa é a reação comum de pessoas que beberam da fonte da tradição cívico-humanista quando se deparam com as definições do liberalismo procedimental. Confesso que me vejo reagindo dessa maneira. Mas a crítica tal como formulada não é muito correta. Há confusões aqui, e o interessante é que elas não estão todas de um lado, não se acham apenas na cabeça do crítico. O que há de errado com essa crítica? O liberal pode responder ao republicano que não tem nenhum compromisso com uma sociedade meramente instrumental. Sua fórmula na verdade exclui um *bem* comum societalmente endossado, mas de modo algum uma compreensão comum do *direito*; na realidade, ela pede essa compreensão. A incompreensão gira em torno de dois sentidos de "bem". No sentido amplo, "bem" significa todas as coisas valiosas que buscamos; no sentido estrito, refere-se a planos de vida ou modos de vida assim avaliados. O liberalismo procedimental não pode ter um bem comum no sentido estrito porque a sociedade tem de ser neutra no tocante à questão da boa vida. Mas, no sentido amplo, em que uma regra de direito também pode contar como "bem", pode haver um bem partilhado extremamente importante. Dessa maneira, o liberalismo procedimental pode refutar a objeção de inviabilidade. Para recordar, essa objeção adveio da tese republicana e, lendo esse tipo de sociedade liberal como meramente instrumental, viu-a como carente da identificação do cidadão com um bem comum. Mas como esse é a condição de

210

um regime não-despótico, ela julgou essa forma de liberalismo auto-solapadora por natureza. Uma sociedade livre, que por isso mesmo precisa se apoiar numa forte lealdade espontânea da parte de seus membros, estaria rejeitando a base indispensável disso: uma forte identificação dos cidadãos em torno de um sentido de bem comum — aquilo que estive denominando patriotismo. Uma réplica a esse ataque permaneceria inteiramente no âmbito dos pressupostos do atomismo moderno. Ela simplesmente rejeitaria a tese republicana e suporia que sociedades liberais viáveis podem assentar-se em bases bem distintas: ou a visão do século XVIII, segundo a qual a lealdade dos cidadãos poderia apoiar-se no auto-interesse esclarecido, ou a idéia de que a civilização moderna educou as pessoas para padrões morais mais elevados, de modo que os cidadãos estão suficientemente imbuídos do *ethos* liberal para apoiar e defender sua sociedade; ou ainda a idéia corrente na teoria democrática "revisionista" moderna, segundo a qual uma sociedade liberal madura não exige muito de seus membros, desde que proporcione os bens e torne sua vida próspera e segura. A bem dizer, dessa perspectiva é melhor que os cidadãos não participem demasiado ativamente, mas em vez disso elejam governos a certos intervalos de anos e deixem que estes cuidem disso¹⁶.

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

ser viável como sociedade livre.

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

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

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

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

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

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

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

212

foram na época clássica. Mas ele ainda se faz muito presente entre nós, desempenhando um papel essencial na manutenção de nossos regimes democráticos liberais contemporâneos. Claro que o patriotismo também é responsável por muitos males, hoje como sempre. Ele pode tomar a forma de um nacionalismo virulento e, em suas formas mais sombrias, encorajar alguém como Oliver North a violar as normas de uma sociedade livre, ainda que gerando uma saudável defesa contra o perigo assim criado. Mas seja qual for a ameaça disseminada por seus efeitos malignos, os benignos têm sido essenciais à manutenção da democracia liberal¹⁷.

Trata-se naturalmente de uma afirmação controversa. Ela envolve determinada leitura da história recente que está longe de ter aceitação universal. Mas vou lhe dar um peso ainda maior. O patriotismo não apenas tem sido um importante bastião da liberdade como continuará a sê-lo insubstituívelmente. As várias fontes atomistas de lealdade não se limitaram a ser insuficientes para gerar uma reação defensiva vigorosa a crimes como Watergate; elas também nunca vão ser capazes de fazê-lo, dada a própria natureza das coisas. O puro auto-interesse esclarecido nunca moverá um número suficiente de pessoas com força bastante para constituir uma real ameaça a déspotas e *putschistas* potenciais. Do mesmo modo, não haverá um número suficiente de pessoas movidas pelo princípio universal, não misturado com identificações particulares, cidadãos morais da cosmópolis, estóicos ou kantianos, capaz de deter os ataques desses vilões.

Quanto aos que apoiam uma sociedade por causa da prosperidade e segurança, trata-se apenas de amigos dos momentos bons, que não estarão presentes na hora da necessidade. Em outras palavras, desejo alegar que a tese republicana é tão relevante e verdadeira hoje quanto o foi na idade antiga ou nos primórdios da idade moderna, quando foram articulados os paradigmas do humanismo cívico.

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

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

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

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

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

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

214

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

Esses exemplos parecem fantasiosos, e é de fato improvável que aconteçam. Mas por quê? Certamente porque, embora a batalha em torno da religião nas escolas tenha se tornado uma coisa bastante americana a fazer e embora essa batalha tenha ido bem além do ponto em que um povo menos litigioso poderia ter chegado a um compromisso operacional — pela simples razão de que americanos de ambos os lados sentem que aquilo que defendem é ditado pela constituição —, um questionamento do valor do patriotismo é profundamente anamericano e perto do impensável como ato público¹⁸. É lógico que tal contestação é possível, e que ela não seria mais ilegítima nos termos do liberalismo procedimental do que as que se enquadram em (a) e (b). Mas todo tribunal que desse importância a tal causa estaria solapando o próprio regime que foi estabelecido para interpretar. É preciso traçar aqui uma linha limítrofe diante das exigências do procedimentalismo.

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

tocamos antes, tem de ser explorada.

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

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

o autogoverno como mero instrumento do regime de direito e de igualdade. Com efeito, tratá-lo como o trata a tradição republicana, que o vê como essencial a uma vida de dignidade, como sendo em si o bem político mais elevado, nos faria ultrapassar as fronteiras do liberalismo procedimental. Uma sociedade organizada ao redor dessa proposição partilharia e endossaria, *qua* sociedade, ao menos essa noção da boa vida. Trata-se de um claro e nítido ponto de conflito entre liberais procedimentais e republicanos. Pensadores como Hannah Arendt e Robert Bellah têm sem dúvida um ideal político incompatível que esse liberalismo não pode incorporar¹⁹. Bem, e daí? Por que esse é um problema para o liberalismo procedimental? Talvez não seja, mas antes de podermos ter certeza, advêm importantes questões. A dúvida é: pode nosso patriotismo sobreviver à marginalização do autogoverno participativo? O patriotismo é uma identificação comum com uma comunidade histórica fundada em certos valores. Estes podem variar amplamente, podendo de fato haver patriotismos em sociedades não livres, por exemplo, fundados em vínculos raciais ou de sangue e que encontram expressão em formas despóticas, como no fascismo, bem como o patriotismo dos russos, sob czares e bolcheviques, que era/é ligado a formas autoritárias de governo. Uma sociedade livre requer um patriotismo, diz a tese republicana. Mas tem de ser um patriotismo cujos valores essenciais incorporem a liberdade. Historicamente, o patriotismo republicano incorporou o autogoverno em sua própria definição de liberdade.

Isso tem de ser assim? A questão é que o patriotismo de uma sociedade livre tem de celebrar suas instituições como realizadoras de uma liberdade significativa, uma liberdade que salvguarde a dignidade dos cidadãos. Podemos definir uma liberdade significativa nesse sentido capaz de obter a adesão das pessoas sem incluir o autogoverno como elemento central? Poderíamos discutir essa questão em termos gerais: o que os modernos reconhecem como genuína dignidade do cidadão? A definição disso não pode ser apenas em termos do que deve ser *garantido* a um cidadão; a noção moderna da dignidade da pessoa é essencialmente a de um agente capaz de afetar sua própria condição. A dignidade do cidadão envolve uma noção da capacidade desse cidadão. Em boa parte de minha discussão estão implícitos dois grandes modelos.

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

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

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

O Modelo B, em contraste, define a participação no autogoverno como a essência da liberdade, como parte daquilo que tem de ser assegurado. Ela é também vista como componente essencial da capacidade do cidadão. Em consequência, uma sociedade em que a relação dos cidadãos com o governo é normalmente antagônica, e mesmo onde estes conseguem fazer o governo render-se a seus propósitos, não garantiu a dignidade dos cidadãos, permitindo apenas um baixo grau de capacidade do cidadão. A plena participação no autogoverno significa, ao menos parte do tempo, ter alguma participação na formação de um consenso de governo, com o qual podemos nos identificar junto com outros. Governar e ser governado alternativamente significam que ao

menos parte do tempo os governantes podem ser "nós", não sempre "eles". Considera-se o sentido da capacidade do cidadão incompatível com uma nossa condição de partícipes de um universo político alheio que talvez possamos manipular, mas com o qual nunca poderemos nos identificar.

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

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

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

cipam? Mas também há razões de uma lógica demasiado simples para ser cé-ticos. Mais uma vez, a realidade da experiência dos Estados Unidos nos faz parar para pensar. Poderíamos dizer que a América caminhou no último século cada vez mais para uma definição de sua vida pública baseada no Modelo A. Ela se tornou uma república menos participativa e mais procedimental²¹. A reivindicação judicial tornou-se mais importante, ao mesmo tempo que a participação em eleições parece estar declinando. Enquanto isso, comitês de ação política e lobistas ameaçam aumentar a importância da política das questões singulares.

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

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

Mas a questão não pode ser resolvida em termos puramente gerais. Não se trata somente de uma questão de saber em termos de pessoas abstratas a possibilidade de aceitação de um ou do outro modelo da dignidade do cidadão. Tem-se de particularizar a questão em termos da tradição e da cultura de cada sociedade. Os liberais procedimentais parecem supor que algo como o Modelo A é compatível com a tradição americana, mas isso é vigorosamente contestado por outros, que alegam que a participação foi uma parcela importante do primeiro patriotismo americano e permanece parte integrante do ideal por meio do qual os cidadãos americanos julgarão em última análise sua república²².

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

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

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

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

comunitários simplesmente propõem uma *política* diferente, que eles apreendem vagamente como de cunho mais coletivista, em vez de ver que a contestação se baseia num mapa redesenhado de possibilidades políticas.

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

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

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

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

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

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

220

--- 11 ---

INVOCAR A SOCIEDADE CIVIL

A NOÇÃO DE SOCIEDADE CIVIL Voltou à

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

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

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

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

221

exemplo russo com uma elite revolucionária autóctone, como a China e Cuba. Houve na realidade um longo período de recuo em que o impulso para a mobilização total foi decaindo de maneira crescentemente visível, mas sem que se renunciasse a nenhum dos princípios fundamentais do sistema. As gerações futuras provavelmente descreverão esse período de lento declínio interno como a Era Brejnev. Com Gorbachev, entramos numa nova fase em que algumas das próprias bases da mobilização total foram objeto de recusa. A unanimidade deixou de ser uma coisa inconfundivelmente boa. Começou a haver eleições, ainda que restritas, em Moscou. Mas sob Brejnev a meta era manter intacta a fachada da unanimidade. Em princípio, não se deviam exprimir opiniões dissidentes, todos deviam comparecer nos feriados leninistas, as pessoas deviam transmitir resoluções espontâneas em ocasiões críticas denunciando o imperialismo americano; ao mesmo tempo, as exigências do regime com relação à vida privada iam se afrouxando. Governos como o da Checoslováquia chegaram a estimular certa privatização da vida. Que todos cuidem de seus próprios jardins, desde que apareçam nos desfiles de Primeiro de Maio e mantenham quanto ao resto a boca fechada. Tratava-se de um leninismo do cansaço.

Nessas circunstâncias, com o furioso terror stalinista em extinção, aumentou a pressão por reformas em algumas sociedades do Leste Europeu. Uma mudança total de regime parecia, por razões geopolíticas evidentes, utópica. A mera era desfazer em parte o leninismo de baixo para cima, criar uma margem de livre associação fora do controle do partido, porém com reconhecimento legal. É compreensível que uma aspiração desse tipo devesse encontrar expressão numa distinção entre a sociedade civil e o Estado. Porque, nesse modelo, o Estado — entendido em termos weberianos simples como o agente que detém o monopólio da força física — teria uma base inteiramente distinta da da sociedade. Seu fundamento último seria exterior, residindo na ameaça de intervenção soviética, enquanto os diferentes componentes da "sociedade civil" recém-liberta exprimiria forças sociais autóctones.

Contudo, ao usar esse termo, pensadores tanto do Oriente como do Ocidental desejavam exprimir algo mais do que a independência mútua do Estado e da sociedade. Era também intenção sua invocar algo da história e da prática das democracias ocidentais como modelo. A noção era em primeiro lugar a de que no Ocidente já há uma sociedade civil e, em segundo, a de que essa realidade contemporânea era herdeira de um desenvolvimento ocorrido ao longo de séculos de distinção entre sociedade e Estado. Há verdade em ambas as afirmações, mas para chegar a ela temos de modular o sentido de "sociedade civil". Esta mostra ser uma idéia mais complexa e multifacetada do que se poderia pensar a princípio. Vale a pena explorar as nuances, dado que elas colorem os modelos de processo político pelos quais desejamos orientar nossa vida nas próximas décadas.

222

Tomemos a primeira alegação: a sociedade civil já existe no Ocidente. Sim, há nas sociedades ocidentais uma rede de associações autônomas, independentes do Estado, cuja influência se faz sentir nas políticas públicas. Mas também tem havido a tendência de essas associações se integrarem ao Estado, tendência para aquilo que tem recebido o nome (de modo geral num ligeiro tom desdenhoso, dada a origem do termo: a Itália fascista) de "corporativismo". Estados como Suécia, Holanda e Alemanha, mas igualmente muitos outros, conseguiram de alguma maneira integrar sindicatos, associações de empregados e coisas do gênero no planejamento governamental. Falar de integração "ao Estado" pode ser tendencioso aqui; há quem entenda o fenômeno como a submissão da independência do governo a interesses especiais. Mas o que de fato ocorre é um entrelaçamento entre governo e sociedade a ponto de essa distinção deixar de exprimir uma diferença importante na base do poder ou na dinâmica da formulação de políticas. Tanto o governo como as associações se apoiam no mesmo público e a ele respondem. Por exemplo, questões relativas à política nacional de renda, debatidas entre patrões e sindicatos de trabalhadores em negociações tripartites que têm o governo como terceira parte, podem ser debatidas no Parlamento, no qual estão representadas as mesmas forças sociais na forma de partidos social-democratas e conservadores. Na verdade, esses dois *loci* de negociação e debate são de modo geral complementares; a questão do corporativismo pode ser formulada na forma de pergunta: que parcela da negociação crucial ocorre fora do Parlamento?

Claro que há nas sociedades ocidentais muitas sociedades que não se envolvem com negociações corporativistas. Algumas delas são capazes de ter impacto sobre a política por meio de *lobbies* ou de campanhas públicas, ao passo que outras são marginais e fáceis de ignorar. Mas a deriva rumo ao corporativismo nas sociedades industriais modernas consiste na primeira categoria, sendo as associações fortes cada vez mais integradas ao processo decisório. Faz sentido que um governo democrático consulte antes de decidir, não somente para determinar a política mais popular como também para aparar as arestas do confronto com os perdedores, que ao menos terão a sensação de ter sido ouvidos e de que podem vir a sê-lo outra vez. Esse estilo de governo é condenado por completo tanto pela direita como pela esquerda. Mas não fica claro se estas apresentam alguma alternativa viável. O ataque vindo da direita evidencia-se em especial em países anglófonos. Margaret Thatcher é seu mais conhecido protagonista. Ela de fato revolucionou as regras do jogo tal como a entendiam seus antecessores de ambos os partidos. Ela introduziu uma política de conflito onde antes havia negociação. Afirmam seus partidários que isso era necessário para abalar a posição que os sindicatos haviam alcançado na sociedade britânica. Thatcher teve de entrar numa guerra que terminou com a dolorosa batalha da greve dos mineiros. Mas o desfecho da guerra é de modo geral a paz restaurada em novas bases. O

confronto como estilo de governo não é sustentado no longo prazo em sociedades democráticas. Claro que políticos direitistas como Thatcher não defendem teoricamente o conflito interminável. Eles concebem uma nova dispensação depois de serem tratados os interesses especiais e de serem privatizadas várias empresas e funções. Muitas coisas que o Estado orquestrava passam a funcionar sem sua interferência. O Estado e a sociedade cumprem suas funções específicas sem interferir um no outro. Isso é especialmente incorporado pela direita por causa da crença desta na eficácia das forças do mercado não-adulteradas.

Ora, creio que essa esperança é utópica — ou distópica, se não se tem a perspectiva moral da direita. Há muito em jogo para se deixar que o governo e a sociedade coexistam sem coordenação. As economias realmente bem-sucedidas do século XX são decididamente corporativistas, a Alemanha e o Japão, por exemplo. A idéia de que haja outro caminho para o sucesso na competição nos mercados mundiais parece uma ilusão nostálgica dos países de língua inglesa, recordando-se de uma era anterior, mais admirável, de pureza econômica. Mas esse tempo passou para sempre. O óbvio fracasso da política marxista de completa supressão do mercado só pode ser levado em conta como prova de que a total confiança no mercado é a melhor política pelos simplórios. Vamos sem dúvida viver em algum *mix* entre mercado e orquestração estatal. A questão difícil é saber que *mix* é adequado a cada sociedade. Com efeito, governos direitistas avançam na orquestração mais do que admitem. E na medida em que não o fizerem — digamos, por exemplo, que a Inglaterra e os Estados Unidos dêem as costas à política industrial —, provavelmente terão do que se lamentar.

Que relevância tem tudo isso para a idéia de sociedade civil? Pode ser o fato de a aspiração anticorporativista poder muito bem ser expressa, o que costuma acontecer, nessa distinção Estado/sociedade. Logo, a idéia de que a sociedade civil é algo que *temos* no Ocidente precisa ser matizada. Em certo sentido isso é verdade; em outro, trata-se de uma meta a ser alcançada em oposição à tendência essencial do moderno governo democrático.

Examinemos mais atentamente esses diferentes sentidos. (1) Num sentido mínimo, a sociedade civil existe onde há associações livres sem a tutela do poder estatal. (2) Num sentido mais forte, ela existe onde a sociedade como um todo pode estruturar-se e coordenar suas ações por meio de associações livres. (3) Como alternativa ou suplemento ao segundo sentido, podemos falar de sociedade civil sempre que o conjunto de associações possa significativamente determinar o curso da política do Estado ou dar-lhe uma dada inflexão.

Ninguém pode negar que a sociedade civil existe no sentido (1) no Ocidente; ou que não estava presente no leninismo e foi uma aspiração crucial dos que viviam em regimes leninistas. Mas a sociedade civil em contraste com o Estado na teoria política ocidental incorporava mais do que isso; ela envolvia (2) e às vezes (3). Era em virtude disso que se podia fazer referência a ela no

224

singular: *sociedade* civil. Poderíamos dizer que (2) e (3) introduzem uma dimensão pública que tem sido crucial ao conceito na tradição ocidental.

Um aspecto da condenação direitista do corporativismo pode ser formulado na afirmação de que ele pressupõe a sociedade civil no sentido (2). O sentido (3) poderia ser pensado como integralmente atualizado por meio de mecanismos corporativistas de negociação. Mas isso não seria aceito com facilidade por alguém que suspeite que as associações estão sendo de fato integradas ao aparelho do Estado, em vez de fazendo sentir seu peso independente nele.

Isso nos leva à crítica esquerdista ao corporativismo, que também pode ser e é expressa em termos de sociedade civil. Também aqui está em jogo o conceito enriquecido, que envolve os sentidos (2) e (3). Penso na crítica que vem do que por vezes recebe o nome de "novos movimentos sociais", que encontraram expressão, por exemplo, no Partido Verde alemão.

Nessa perspectiva, o Estado e as grandes associações poderosas que ele consulta formam uma unidade. Eles tendem do mesmo modo ao controle pela elite e à crescente distância com relação aos eleitorados pelos quais alegam falar. Além disso, estão igualmente comprometidos com o crescente controle burocrático, em nome da eficácia tecnológica, sobre um número cada vez maior de aspectos da vida humana. Mesmo as características aparentemente benignas da sociedade moderna, como o Estado do bem-estar social, introduzido originalmente por iniciativa da esquerda, torna-se suspeito como mecanismos de controle e de "normalização". Ser

beneficiário do Estado do bem-estar social é submeter-se à regulação burocrática, ter a vida moldada por categorias que podem interferir naquelas pelas quais as pessoas desejam viver sua vida.

Uma reação a isso tem sido tentar abrir a esfera da auto-regulação independente por meio de grupos de livre associação. Outra tem sido tentar obter para os próprios novos movimentos sociais um maior impacto na formação de políticas. Essas reações correspondem aos sentidos (2) e (3), respectivamente, não causando surpresa o fato de a Nova Esquerda também ter sentido a tentação de colocar em uso o termo "sociedade civil". O sentido, justificado ou não, de uma analogia entre sua e a situação dos dissidentes do bloco do Leste Europeu reforçou essa tentação¹.

PORTANTO, A PRIMEIRA AFIRMAÇÃO ACIMA, a de que a sociedade civil já existe no Ocidente, apresenta mais problemas do que parecia. Mas também não se

1. Para um trabalho em que ambos os dilemas são discutidos de maneira sobretudo esclarecedora, ver John Keane, ed., *Civil Society and the State*, Londres, 1988. A tradição da sociedade civil tem sido mediada para pensadores da esquerda em parte por meio da obra de Antônio Gramsci, que tem um conceito muito mais rico que o de Marx, e é mais tributário de Hegel. Deve-se dizer ainda que a preocupação da esquerda com a "colonização do mundo da vida" pelas burocracias dedicadas a eficácia tecnológica não se restringe aos partidos ecológicos verdes. Um teórico bem conhecido que tratou do tema, e que nada tem de "verde", é Jürgen Habermas. Ver seu *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981; *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., Boston, 1985, 1989.

afigura à primeira vista, em especial porque a própria democracia moderna é uma realidade mais complexa e permeada de tensões do que se costuma admitir. Algumas dessas tensões se mostrarão a partir do exame de como surgiu a distinção sociedade/Estado.

(A) A noção medieval de sociedade é uma das que se mostraram importantes no desenvolvimento do Ocidente. O relevante é em certo sentido um fato negativo, o de a sociedade não se definir em termos de sua organização política. A questão de base é: o que confere a uma sociedade sua identidade? Quais as características sem as quais ela deixaria de ser uma sociedade ou se tornaria uma sociedade completamente distinta? Em muitas civilizações e épocas, essas questões recebem respostas em termos de estrutura política. Tanto para os gregos como para os romanos, a identidade da sociedade se definia por sua *politeia*, sua constituição política. Sob o Império, a unidade vinha de uma sujeição comum à autoridade, embora se mantivesse a ficção de que essa autoridade vinha de um ato do povo. Ora, na medida em que é definida por sua organização política, nessa mesma medida uma sociedade é permeável pelo poder político. Falta-lhe um princípio de resistência à força invasiva da autoridade política soberana. A mera definição em termos políticos dificilmente é condição suficiente para esse tipo de tomada pelo poder despótico, como o atesta a *polis* grega. Existe antes a evidência de que faltam

as bases de certo tipo de limitação desse poder sempre que as condições para seu avanço forem propícias.

Ao contrário das concepções antigas, a noção que se desenvolveu no começo da Idade Média foi a de uma sociedade em que a autoridade política é um órgão entre outros. A autoridade real, por exemplo, era *singulis major*, mas *universis minor*. Essa idéia, de que a sociedade não é idêntica à sua organização política, pode ser vista como uma diferenciação crucial, como uma das origens da noção ulterior de sociedade civil e uma das raízes do liberalismo ocidental.

(B) Essa diferenciação foi ampliada por um dos mais importantes traços do cristianismo latino: o desenvolvimento de uma idéia da Igreja como sociedade independente. Em princípio, os habitantes da cristandade eram cristãos. Mas essas mesmas pessoas se organizavam em duas sociedades, uma temporal e uma espiritual, nenhuma das quais poderia ser simplesmente subordinada à outra. Tratava-se, é claro, de uma fórmula para uma perpétua batalha, tendo afirmações extravagantes sido feitas pelos dois lados, incluindo a reivindicação da *plenitudo potestatis* pelo Papa Inocêncio III. Mas a compreensão subjacente comum permaneceu na definição gelasiana das "duas espadas". Elas eram duas fontes de autoridade, uma e outra destinadas por Deus a propósitos distintos. Cada uma delas se subordinava à outra no tocante a alguns propósitos e, com relação a outros, era suprema. O cristianismo ocidental era em sua essência bifocal.

Ao lado dessas duas características pervasivas, havia facetas particulares dos arranjos políticos medievais que parecem importantes *a posteriori*. (C) Uma delas é o desenvolvimento de uma noção legal de direitos subjetivos, vinculado com a natureza peculiar das relações feudais de autoridade. As relações de vassalagem eram vistas numa ótica quase contratual. O superior tinha obrigações tanto quanto o inferior. Repudiá-las era uma felonía, também para o vassalo. Assim, os inferiores eram considerados beneficiários de obrigações, privilégios de que gozavam como de um tipo de propriedade. É essa a origem da noção ocidental de direitos subjetivos. Ela começa com uma noção de direito puramente positivo, antes de ser transposta pelas doutrinas dos direitos naturais dos séculos XVII e XVIII. Mas ela significava que os soberanos medievais tinham diante de si uma sociedade definida em parte como uma rede de direitos e deveres que lhes impunham a necessidade de obter o consentimento para mudanças importantes. Esse elemento, ao lado da existência de cidades relativamente independentes que se autogovernavam (D), produziu as estruturas políticas-padrão das comunidades políticas medievais (E), em que um monarca regia com o apoio intermitente e incerto de um corpo de estamentos, que tinham de ser convocados periodicamente a fim de levantar os recursos de que ele precisava para governar e travar guerras. Essa diarquia constituía outro dualismo puramente secular que vinculava a estrutura política à sociedade como um todo.

228

Podemos reconhecer em tudo isso nossas raízes. Mas não estava garantido por isso o progresso sem problemas da democracia liberal moderna. Há entre nós e essa época a grande tentativa do começo da modernidade, na maioria da Europa, de implantar monarquias absolutas. Os reis obtiveram o poder de recolher impostos sem convocar os estamentos, formaram exércitos permanentes com esses recursos, o que por sua vez tornou mais difícil desafiar seu poder. Por volta de 1680, essa parecia a onda do futuro; deve ter se afigurado a muitos que só esse tipo de Estado poderia ter eficácia militar. Além disso, influentes teorias justificavam o novo modelo de sociedade política. De um lado, os conceitos do direito romano, que favoreciam o poder monárquico, tornaram-se dominantes. Do outro, Bodin e mais tarde Hobbes desenvolvem uma noção de soberania que solapa em larga medida, ou supera, a compreensão medieval da sociedade. Vem a obter crédito a noção de que, para existir, uma sociedade tem de ser mantida coesa pelo poder soberano, isto é, por um poder que nenhum outro limita. Em outras palavras, a identificação da sociedade com sua organização política volta, e numa forma claramente favorável ao despotismo. Importantes vestígios da característica A emergem nas doutrinas do contrato social, em que a sociedade tem atribuída a si uma existência precedente à do governo, como é o caso das dos juristas Grotius e Pufendorf. É essa característica da teoria do contrato que Hobbes desejava suprimir. Mas mesmo Grotius e Pufendorf, no século XVII, viam o "contrato de sujeição" como algo que estabelecia um poder absoluto contra o qual a sociedade

doravante não tem recurso legal.

Enquanto isso, ocorria em todo esse período uma satelização da Igreja em alguns países protestantes, e a própria divisão do cristianismo solapa a idéia que está no cerne de B, a de que todos pertencem a uma única sociedade alternativa.

Como eu disse, as monarquias absolutas eram na verdade exercícios bem limitados de despotismo se vistas à luz das ditaduras do século XX. Elas acabam com D e E, mas permaneciam limitadas por C, as tradições arraigadas dos direitos. Claro que nada garantia que C também não fosse erodida se o absolutismo seguisse seu curso. A importante corrente do pensamento da Reforma no século XVIII, que buscava um "despotismo esclarecido" para reordenar a sociedade em linhas racionais, era hostil aos direitos tradicionais, desejava alijá-los em nome da razão. Todavia o absolutismo não pôde seguir seu curso. O que o enfraqueceu foram os militares e, por trás destes, o fato do sucesso econômico das potências, a princípio relativamente pouco importantes, que operavam a partir de um modelo mais consensual, especialmente a Inglaterra e os Países Baixos. Nesse sentido, o final do século XVIII pode ter paralelos com o do XX.

Cristalizaram-se ao redor desse modelo alternativo algumas doutrinas anti-absolutistas, sendo a mais celebrada e influente a de Locke. De certo modo, ele transpôs e renovou tanto A como B e as devolveu à teoria política. A caracterís-

tica A volta na forma forte sem precedentes que define o governo como fundado na confiança³. A sociedade preexiste ao governo; ela vem de um primeiro contrato que tira os indivíduos do estado de natureza. O corpo recém-formado instaura então o governo. Este pode ser definido como supremo, mas está na realidade numa relação fiduciária com a sociedade. Se ele violar a confiança desta, ela recupera sua liberdade de ação.

Mas Locke também reintroduz uma versão de B. Antes de toda sociedade política, a humanidade forma uma espécie de comunidade. Somos constituídos como tal por estarmos sob o direito natural, que foi posto a nos reger por Deus⁴. Em outras palavras, tornamo-nos comunidade devido à nossa fruição de direitos naturais. Essa comunidade é definida na verdade como uma transformação de C, agora inscrita na ordem das coisas em vez de simplesmente incluída no direito positivo. Toda sociedade política particular tem de respeitar esse direito mais elevado, já que os que o instituíram se regeram por ele, não podendo assumir poderes que não tinham.

Locke, é claro, ainda usa o termo "sociedade civil" em seu sentido tradicional, sinônimo de "sociedade política". Todavia, ele está preparando o terreno para a emergência do novo sentido, de cunho contrastivo, um século mais tarde. Vem o contraste das doutrinas antiabsolutistas do século XVIII, mas assume duas formas bem distintas. Uma delas advém do desenvolvimento da noção lockiana embrionária da humanidade como comunidade pré-política. O estado de natureza de Locke não é o cenário de devastação retratado por Hobbes. Falta-lhe segurança, sendo esse o motivo que impeliu os seres humanos a estabelecer governos. Mas, afora isso, ele é o cenário possível de grande progresso naquilo que mais tarde recebeu o nome de civilização, de desenvolvimento econômico, divisão do trabalho, desenvolvimento da moeda e de acumulação de propriedade. Essa idéia evoluiu no século XVIII para um quadro da vida social humana em que boa parte do que tem valor é tido como advindo de um domínio pré-político ou não-político, no máximo sob a proteção da autoridade política, porém de modo algum sob sua direção.

Havia outra fonte desse contraste, que talvez se possa identificar de maneira mais imediata com Montesquieu. Seu retrato da monarquia em *O Espírito das Leis* oferece uma doutrina antiabsolutista alternativa à de Locke. Ao contrário deste, ele supõe um governo monárquico forte irremovível. A questão importante gira em torno de saber se esse governo é sem oposição, caminhando para o despotismo, ou se é limitado pela lei. Contudo a limitação pela lei só é eficaz se houver corpos independentes que tenham uma posição prevista nessa lei e existam para defendê-la. O regime de direito e os *corps intermédiaires* mantêm-

3. Ver *Second Treatise on Civil Government*, pars. 221-222, in Peter Laslett, ed., *Locke's Two Treatises on Government*, 2ª ed., Cambridge, Inglaterra, 1967, p. 430. [ed. br.: *Segundo tratado sobre o governo civil*, Petrópolis, Vozes, 1994].

4. *Ibid.*, par. 172. Locke fala do "vínculo comum mediante o qual o gênero humano se une numa só irmandade e sociedade", Laslett, p. 401.

se e caem juntos. Sem o direito, corpos como o parlamento e estamentos como a nobreza não têm uma posição garantida; sem esses corpos e estamentos, o direito não tem defensores eficazes. A monarquia livre (que para Montesquieu era um pleonasma, visto que a modalidade não-livre é o despotismo) é um equilíbrio entre uma autoridade central forte e uma massa interligada de agentes e associações com que essa autoridade tem de trabalhar.

A teoria de Montesquieu se apoia em elementos da tradição distintos dos de Locke: os fatores C, D e E da constituição medieval. De fato, o longo debate na França sobre a ascensão do absolutismo foi visto como uma disputa que opunha a antiga constituição, herdada originalmente dos conquistadores francos, a modelos advindos do direito romano. Montesquieu via a si mesmo reformulando o caso "alemão". Falando da constituição inglesa, que admirava, Montesquieu diz que ela foi derivada dos antigos germanos. "Ce beau système a été trouvé dans les bois."⁵ Aquilo em que ele de modo algum se apoia são os fatores A e B. A sociedade não se define independentemente de sua constituição política; pelo contrário, a sociedade livre é identificada com uma certa constituição desse gênero.

Apesar da importância que atribuía à constituição medieval, nesse aspecto Montesquieu pensa mais como um antigo: também a *polis* se definia politicamente. Os próprios termos que usamos mostram ser isso uma tautologia. Essa visão das coisas não dava lugar a uma distinção entre sociedade civil e Estado — que teria sido incompreensível para um grego ou romano.

Montesquieu, ao lado de muitos antiabsolutistas de sua época, era um admirador da liberdade antiga. Mas não fez dela um modelo alternativo ao regime absoluto. Sua realização foi antes articular um terceiro padrão, em alguns aspectos antitético à *polis*, que não obstante envolvia liberdade e dignidade para o participante. A monarquia era antitética à república porque esta supunha a *vertu*, uma dedicação ao bem público, assim como costumes austeros e igualdade; mas a monarquia exigia um vivo sentido dos próprios direitos e privilégios de cada um, florescendo a partir de diferenças de status e exibições de riqueza e poder, que estavam vinculados com a honra. O que mantinha a sociedade livre na república antiga era a virtude patriótica, visto ser ela que levava pessoas a defender as leis até a morte de ameaças internas e externas. O vivo sentido dos próprios direitos e *status* protegia a liberdade na monarquia moderna porque fazia os privilegiados por isso resistir à usurpação real e a sentir vergonha por obedecer a qualquer ordem que revogasse seu código.

Assim, embora mantivesse uma definição de sociedade inteiramente política, tal como os antigos, Montesquieu assentou as bases para uma distinção sociedade/Estado que era alheia aos antigos. Fê-lo com uma visão da sociedade como situada entre o poder central e um tecido de direitos arraigados.

5. Montesquieu, 11.6., Paris, 1964, p. 590 [ed. br.: *O espírito das leis*, São Paulo, Martins Fontes, ²1996].

Ambas as doutrinas antiabsolutistas se refletem na distinção, eventualmente traçada perto da virada do século, que encontrou sua mais celebrada enunciação na *Filosofia do Direito* de Hegel. Mas na realidade, elas não ficam muito bem juntas nesse novo conceito de sociedade civil. Há uma tensão entre elas e entre os diferentes modelos de sociedade livre passíveis de articulação com esse novo conceito.

LOGO, REÚNEM-SE EM "SOCIEDADE CIVIL" duas correntes. Chamemo-las corrente L e corrente M, segundo as figuras que escolhi, com certo grau de arbitrariedade, para representá-las. O que desejo fazer aqui é mapear a convergência e acentuar algumas das tensões.

A característica central da corrente L é a elaboração de uma visão mais rica da sociedade como realidade extrapolítica. Uma faceta dessa elaboração dominou a discussão da sociedade civil até bem recentemente: o desenvolvimento de um quadro da sociedade como uma "economia", isto é, como uma entidade de atos inter-relacionados de produção, troca e consumo que tem sua própria dinâmica interna, suas próprias leis autônomas. Isso se cristaliza no século XVIII com a obra dos fisiocratas e, de modo mais definitivo, com Adam Smith. A precisa magnitude da revolução intelectual aqui envolvida pode ser avaliada pela transformação do sentido da palavra. "Economia" é etimologicamente a arte da administração da casa; designava um campo particular da administração prudente. O *nomos* era aquilo que era imposto pelo administrador, o chefe da casa ou *oikos*. Isso já envolvia uma revolução de pensamento, configurada na consideração de reinos inteiros como casas, que precisavam ter sua produção e consumo "administrados" dessa maneira. Isso nos dá o salto para "economia política". Mas a mudança importante é para uma visão desse domínio como, de certo modo, domínio auto-organizador, que seguia suas próprias leis de equilíbrio e mudança. O *nomos* da palavra agora nos faz lembrar de seu uso num termo como "astronomia", remetendo-nos a um domínio "autônomo" de leis causais. Nasce a "economia" moderna como um domínio com sua própria organização. Isso dá uma nova inclinação e um novo vigor à idéia da sociedade como detentora de uma identidade extrapolítica. A "economia" define agora uma dimensão da vida social em que funcionamos como uma sociedade potencialmente fora do âmbito da política. Claro que há diferenças, entre os praticantes da nova ciência, quanto a seu grau aconselhável de autonomia. Mesmo Adam Smith era mais a favor de uma maior regulação do Estado do que o reconhece sua reputação popular. Mas essa revolução intelectual nos permite levantar a questão da autonomia econômica. Sem a noção do econômico como governado por suas próprias leis, sequer se poderia conceber a questão. Hoje, todos pensam assim, sejam intervencionistas ou defensores do livre comércio. A única diferença está na avaliação do resultado provável do fluxo não regulado e, por conseguinte, na necessidade ou falta de necessidade de uma ação paliativa de

232

tipo mais ou menos radical. Mesmo Marx, Marx especialmente, tem uma teoria do fluxo desimpedido. É o cenário de desastre apresentado em *O Capital*.

Isso proporcionou uma parcela importante do conteúdo do novo conceito de sociedade civil, ao menos em sua faceta L. Esse elemento figura na formulação de Hegel, em que a economia de empreendedores auto-reguladora tem atribuído a si um lugar central nesse nível da sociedade. Marx tomou o conceito de Hegel e o reduziu quase exclusivamente a isso. E é em parte devido à sua influência que "sociedade civil" foi por tanto tempo definida em termos econômicos. Mas isso representa um empobrecimento do conceito de Hegel. Também se fazem presentes elementos da corrente M, de forma que a sociedade civil de Hegel incorpora corpos engajados na auto-administração consciente — as corporações —, que também se integravam à sua própria maneira no Estado.

Mas desejo voltar a isso mais tarde, quando examinarmos a tensão entre as duas correntes. Por agora, é importante ver que, mesmo naquilo que chamo de corrente L, a economia não é o único componente. O que também tem grande importância é o desenvolvimento, no século XVIII, de um público autônomo com sua própria "opinião".

Isso envolve um uso sobremodo novo da noção de "público". O termo designa o que é de preocupação comum, e não só objetivamente ou de uma perspectiva externa, designando o que é comumente reconhecido como de preocupação comum. Assim, público é o que importa à

sociedade como um todo, ou pertence a essa sociedade como um todo, ou talvez o que se refere aos instrumentos, instituições ou *loci* pelos quais a sociedade se reúne como corpo e age. Assim, a estrutura política de uma sociedade é nitidamente pública — seus órgãos públicos, os *loci* de seu poder legislativo ou quaisquer espaços de assembléia que estes requeiram —, da agora em que as assembléias de cidadãos se reúnem à corte em que o rei exerce seu poder. Trata-se de *loci* do que se poderia denominar espaço público.

A nova noção de opinião no século XVIII define um modelo bem distinto de espaço público. Por meio da circulação de jornais, comentários e livros entre as classes educadas, e de intercâmbios pessoais fragmentados e em pequena escala em salões, cafés e (em alguns casos) assembléias políticas, surge um sentido de nação, ou seu segmento alfabetizado, uma opinião que merece ser chamada de "pública". A opinião pública, em sua concepção original, não é só a soma de nossas opiniões individuais privadas, mesmo em pontos em que haja entre nós um acordo espontâneo. É algo que foi elaborado no debate e na discussão e que é reconhecido por todos como algo mantido em comum. Esse elemento de reconhecimento comum é o que a torna pública, no sentido forte.

É isso também que lhe dá sua força, uma nova força na história. O aspecto inovador é que a opinião pública é elaborada inteiramente fora dos canais e espaços públicos da estrutura política. Mais radicalmente, ela se desenvolve

fora dos canais e espaços públicos de toda autoridade, visto que também é independente do segundo foco das sociedades européias, a Igreja. Os governos estavam acostumados a enfrentar o poder independente da opinião religiosa, articulada pelas Igrejas. O que havia de novo era a opinião, apresentada como da sociedade, elaborada sem nenhum órgão oficial, estabelecido e hierárquico de definição⁶.

Tal como a economia, a opinião pública veio para ficar. E embora alguns pensadores tenham concebido um gênero de regime absoluto que se alinharia com a opinião esclarecida, na realidade a livre opinião e o poder absoluto não casam muito bem. Mas não se pode simplesmente esquecer a opinião pública, razão por que despotismos contemporâneos são forçados não apenas a suprimir a opinião pública mas também a enganá-la. Jornais oficiais escrevem editoriais e relatam reuniões e resoluções que alegadamente são manifestações espontâneas de autores e iniciadores individuais. O caráter orquestrado de tudo isso tem de ser ocultado das vistas, tal o prestígio da opinião pública.

A economia auto-reguladora e a opinião pública — eis duas maneiras pelas quais a sociedade pode alcançar alguma unidade ou coordenação fora das estruturas políticas. Elas dão corpo à idéia lockiana, que por sua vez tem raízes medievais, de que a sociedade tem sua própria identidade para além da dimensão política. Parece seguir-se disso que a autoridade política tem de respeitar a autonomia da sociedade nas esferas em que ela se manifesta. Isso envolve um novo tipo de limitação da autoridade. Ela sempre foi compreendida como limitada no cristianismo pela Igreja, em uma ou outra medida, bem como por direitos atribuídos a indivíduos ou corporações. Mas o político costumava ser o único domínio em que o propósito social secular poderia ser articulado e procurado. Na medida em que essas novas esferas de identidade social não política vêm a ser reconhecidas, isso deixa de ser o caso.

Na verdade, o novo espaço da opinião pública, mediado por materiais impressos, pode ser a fonte de uma contestação mais radical, questionando a primazia das estruturas políticas em seu próprio terreno. Antes, era axiomático que as sociedades fundassem sua identidade política e definissem sua direção política por meio das estruturas políticas tradicionalmente estabelecidas, e só aí — sejam elas cortes reais ou parlamentos ou então alguma combinação dos dois. A pressão não-oficial poderia ser exercida por meio da agitação e panfletagem, mas isso não contesta o princípio de que o *locus* de autoridade na definição de metas políticas está nos corpos estabelecidos. Com o desenvolvimento do novo espaço da opinião pública, tinha-se de fazer afirmações de maior alcance. Afirma-se, por exemplo, que, na América do começo do

6. Todo esse desenvolvimento foi objeto de uma importante discussão de Jürgen Habermas em seu livro *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlim, 1962; *Structural Transformation*, Cambridge, Massachusetts, 1989.

século XVIII, emerge em jornais e panfletos uma nova forma de discurso⁷. Trata-se de um discurso que atribui implicitamente a esse espaço sustentado pela impressão o poder e o dever de definir as metas do povo e chamar os corpos estabelecidos a dar contas de seus desvios dessas metas. O discurso, vazado na retórica tradicional do republicanismo, apresenta sob essa capa familiar uma fórmula radicalmente nova. Nas sociedades republicanas, o povo de fato critica e controla seus funcionários, mas reunidos na *ekklesia* ou na reunião geral. Esta era ela mesma um corpo governante, o fundador. No momento de que falo, os poderes do povo reunido são atribuídos a um novo espaço público mediado pela impressão, não integrado a nenhuma estrutura tradicional nem, na realidade, a encontros cara a cara de qualquer tipo. A identidade política da sociedade se desloca para um lugar sem precedentes. Aplique-se ou não essa análise às colônias britânicas oitocentistas, alguma coisa parecida com isso se tornou nitidamente central na autocompreensão democrática moderna.

Esse conjunto de idéias sobre a economia e o espaço público constituiu uma das correntes presentes à nova noção de "sociedade civil" como entidade distinta do Estado. Ela compreendia um público, mas não um domínio politicamente estruturado. A primeira característica era essencial: a sociedade civil não é a esfera privada. Onde Aristóteles distingue *polis* de *oikos*, sendo apenas a primeira um domínio público, Hegel distingue três termos em *Sittlichkeit*: a família, a sociedade civil e o Estado. A sociedade civil não é idêntica ao terceiro termo, a *polis*, nem ao primeiro. Eis por que afirmo que toda definição de sociedade civil no sentido (1), que a identifica simplesmente com a existência de associações autônomas livres da tutela estatal, não

faz justiça ao conceito histórico — que define um padrão de vida social pública e não uma mera coleção de enclaves privados.

Essa noção de sociedade civil, a variante L, pode inspirar esperanças políticas radicais, por vezes de cunho antipolítico. Mesmo Locke via a estrutura política como emanção de uma sociedade que de certo modo já era política, dado que as pessoas tinham posto em comum seu poder a fim de pôr em vigor a Lei da natureza, mas ainda não contava com uma estrutura política. Com o enriquecimento do conceito, podemos formular a idéia de que a sociedade dispõe de sua própria vida e unidade pré-políticas a que a estrutura política tem de servir. A sociedade tem o direito e o poder de constituir e derrubar a autoridade política, conforme ela sirva ou não a isso.

Essa é a doutrina radical de Thomas Paine. Numa variante um tanto menos radical, algo parecido foi posto em prática pelos colonos americanos em sua guerra da independência. Menos radical porque a decisão de se rebelar foi

7. Apoiei-me aqui na interessante discussão de Michael Warner, *The Letters of the Republic*, Cambridge, Massachusetts, 1989. 235

tomada pelas autoridades políticas das treze colônias. A idéia do começo da modernidade, a de que uma rebelião contra uma autoridade suprema por causa da violação de sua confiança poderia ter como agentes a autoridade subordinada legitimamente constituída (a noção central de *vindiciae contra tyrannos* também teria servido para justificar a rebelião). Os americanos viam-se a si mesmos defendendo os direitos estabelecidos contra a usurpação. Mas na verdade a linguagem que adotaram, "Nós, o Povo...", teve um impacto mais radical. Ela parecia extrair a conclusão revolucionária da variante L: os povos têm uma identidade, propósitos e mesmo uma vontade, fora de qualquer estrutura política. Em nome dessa identidade, seguindo essa vontade, eles têm o direito de fazer e desfazer essas estruturas. A dualidade de foco presente ao conceito ocidental de sociedade, que remonta em diferentes formas à Idade Média, assume por fim sua formulação mais revolucionária.

Isso se tornou um lugar-comum no pensamento moderno. De 1776 para cá, a noção da identidade pré-política dos povos adquiriu uma forma nova e mais vigorosa, a de nação. Falamos agora desse direito de fazer e desfazer estruturas pela expressão direito de autodeterminação. Ninguém hoje se atreve a negar isso em princípio, por mais suprimido que esteja na prática.

Mas as esperanças radicais também podem tomar uma forma antipolítica. Pode-se sonhar com uma autonomia e auto-suficiência cada vez maiores das esferas não-políticas da sociedade. Levado ao extremo, isso oferece uma visão de sociedade sem política, em que o governo dos homens cede lugar à administração das coisas, tal como articulado por Saint-Simon, seguido por Engels. Na modalidade menos extrema, pode-se sonhar com uma sociedade em que o desenvolvimento da indústria e do comércio serviria para ligar as pessoas em paz, reduzindo assim drasticamente o papel do governo, diminuindo sua função policiadora e acabando de vez com a guerra.

Os desenvolvimentos do século XVIII acima descritos, que nos proporcionaram as noções de economia e opinião pública, também nos ofereceram uma noção de "civilização". Uma sociedade civilizada o era em parte em virtude de sua constituição política — na verdade, esse termo substitui em alguns aspectos a expressão francesa anterior *état policé*. Mas "civilização" incluía bem mais — pacificação, ilustração, desenvolvimento técnico, artes e ciências, hábitos refinados. No âmbito da autodefinição da Europa moderna como civilizada, em contraste com outras sociedades e com seu próprio passado, as virtudes da produção pacífica tinham muito mais importância, sendo as antigas virtudes do guerreiro encaradas sob uma ótica desfavorável. A sociedade europeia melhorou em polidez ao dar as costas a essas virtudes e à ética da honra que as fundamentava. Mas foi também a ética da honra que atribuiu à vida política valor intrínseco. Para a nova ética social da produtividade pacífica, como vemos, por exemplo, nos utilitaristas, as estruturas políticas têm significação puramente instrumental. Quanto menos delas precisarmos, melhor.

236

Assim, advêm dois tipos sobremodo distintos de esperanças políticas da noção de sociedade como entidade dotada de uma identidade pré-política ou não-política. Um deles ruma para a norma da autodeterminação; o outro, para a meta de marginalizar o político. Assim, podemos ver por que a corrente L não foi a única a alimentar o novo conceito de sociedade civil. Não foi simplesmente que essas esperanças, cada qual à sua maneira, solapassem a própria distinção entre sociedade e Estado. Isso, é claro, elas faziam. A autodeterminação radical incorpora o Estado à sociedade, a uma suposta vontade comum, enquanto a meta da marginalização tenta se aproximar o máximo possível da anarquia.

Contudo, do mesmo modo, o que é bem mais importante, ambas as esperanças representam uma ameaça à liberdade; e a distinção foi introduzida em primeiro lugar no contexto do pensamento contra-absolutista. Uma ameaça recorrente à liberdade veio da política daquilo que mais tarde recebeu o nome de vontade geral. Essa *idée force*, tal como elaborada por Rousseau, funde a idéia da vontade de um povo independente de toda estrutura política com a ética do antigo republicanismo, extraindo seu poder das duas. Rousseau invoca o pré-político na própria idéia não antiga de um contrato social, da sociedade como constituída pela vontade, bem como em sua compreensão da natureza como voz interior. Ele invoca a antiga ética da virtude no ideal de

uma sociedade política face-a-face transparente, que, com efeito, é retirada do quadro no mundo moderno como irrealizável. O que resta é a noção da vontade popular como a justificativa última de todas as estruturas políticas e da autoridade.

A mais completa destruição da sociedade civil foi levada a efeito em nome de algumas variantes e sucessoras dessa idéia no século XX, com destaque para a nação e o proletariado. Ocorreu uma estranha e horripilante reversão mediante a qual uma idéia cujas raízes estão fincadas num conceito pré-político de sociedade pode agora justificar a total sujeição da vida a um empreendimento de transformação política. E, de uma forma menos espetacular, o poder do Estado tem sido com frequência aumentado por sua autodefinição como instrumento da vontade nacional.

Contudo, de maneira mais sutil, a política da marginalização do político também tem sido vista como trazendo uma ameaça à liberdade. Isso em particular quando a esfera da sociedade em nome da qual o político está sendo marginalizado é a da economia auto-reguladora. Porque, nesse domínio, a disposição das coisas na sociedade como um todo é vista como advinda não de alguma vontade coletiva ou decisão comum, mas por intermédio de uma "mão invisível".

Entregar nosso destino coletivo a forças econômicas cegas pode ser retratado como uma espécie de alienação. Para completar, todos aqueles cuja adesão é a um ideal da vida política como boa em si mesma verão a marginalização da política como um abandono do que há de mais valioso na vida, uma

fuga do público para a esfera mais estreita e menos relevante das satisfações privadas, os "prazeres insignificantes e comezinhos", de que fala Tocqueville em *A Democracia na América*. Marx, que desenvolveu uma teoria da alienação, também subscreveu sua própria versão de um mundo sem política. Mas Tocqueville assinalou os perigos implícitos nos tipos de esperança gerados pela teoria L. A democracia moderna da vontade geral pode degenerar, alega ele, numa espécie de despotismo brando (*despotisme doux*), em que os cidadãos se vêem presa de um poder tutelar que os oprime. E isso é tanto causa como efeito de um afastamento do público para o privado que, embora tentador, representa uma diminuição de sua estatura humana.

Aqueles que se mostram insatisfeitos dessa maneira com a variante L da noção de sociedade civil são induzidos a voltar-se para Montesquieu. Tocqueville pode ser tomado como o mais importante discípulo de Montesquieu no século XIX. Mas Hegel, em sua insatisfação com a variante L, já recorrera a Montesquieu. Tal como Marx depois dele, Hegel não podia acreditar nos efeitos benignos de uma esfera econômica não-regulada, autônoma. E ele produziu sua própria variante da doutrina cívico-humanista segundo a qual a vida do cidadão tem valor em si mesma. Ao mesmo tempo, sua teoria da vida moderna, distinguindo-se da dos antigos, voltou-se para o desenvolvimento diferenciado dessa esfera pública não-política, que relaciona os indivíduos em suas identidades separadas. O resultado foi o conceito hegeliano de sociedade civil — uma esfera separada, mas não auto-suficiente. 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, a sociedade como corpo politicamente organizado.

Hegel combina em seu conceito de sociedade civil as correntes L e M. Se o conceito L, para repetir, gira em torno da idéia de uma dimensão não-política da sociedade, a contribuição de Montesquieu é o quadro de uma sociedade definida por sua organização política, mas onde esta é constitucionalmente diversa, distribuindo poder entre muitas entidades independentes. É importante também aqui que haja associações independentes de propósitos não-políticos. Todavia sua significação não é a de formar uma esfera social não-política, mas de constituir a base da fragmentação e da diversidade do poder *no interior* do sistema político. O que é relevante não é sua vida fora do sistema político, mas a maneira como se integram a este e o peso que nele têm.

Logo, os diferentes elementos da sociedade política de Hegel assumem seu papel no Estado, constituem os diferentes estamentos e formam a base de uma constituição diferenciada cuja fórmula se inspira em parte em Montesquieu. Assim, evitamos tanto a homogeneidade indiferenciada do Estado da vontade geral, que Hegel pensava ter de levar inevitavelmente à tirania e ao terror,

238

como o jogo desregulado e em última análise autodestrutivo das forças econômicas cegas, que pareciam na época ameaçar a Inglaterra.

Com Tocqueville, o legado de Montesquieu é ainda mais claro. O único bastião contra o despotismo brando são as associações livres. Associações voluntárias de todo propósito são valiosas. Mas sua significação reside em nos dar o gosto e o hábito do autogoverno, razão por que são essenciais para propósitos políticos. Mas para serem reais *loci* de autogoverno, têm elas de ser não gigantescas e numerosas, bem como existir em muitos níveis da comunidade política. Quanto a esta, deve ser descentralizada, de modo que o autogoverno possa ser praticado também no nível local, sem se restringir ao nacional. Se esse autogoverno desaparecer naquele, corre o risco de desaparecer também neste. "Nos países democráticos, a ciência da associação é a mãe das ciências", segundo Tocqueville.

POR CONSEQUENTE, NOSSA NOÇÃO DE SOCIEDADE CIVIL é complexa. Trata-se de um amálgama de duas influências deveras distintas entre si, que denominei corrente L e corrente M. Ela vai claramente além da definição mínima (1) acima. Contudo, para acima das outras duas, dada sua origem dual. Para os propósitos da desmontagem de uma ditadura leninista, qualquer dessas definições serve. Mas quando chegamos a perguntar como o conceito de sociedade civil se vincula com a liberdade das democracias liberais ocidentais, vemo-nos diante de uma história mais complexa.

Podemos ver agora por que não foi tão fácil responder à pergunta discutida no começo, a de saber se de fato temos no Ocidente uma sociedade civil de funcionamento independente. Entre as outras razões para isso está o fato de haver diferentes definições do que essa independência envolve, que também têm fortes raízes fincadas em nossa tradição de duas correntes. Nem é mais fácil responder à questão sobre que papel tem a desempenhar um conceito de sociedade civil na defesa futura da liberdade.

É tentador pensar que ela quase tem garantido um papel simplesmente por causa de seu lugar no complexo arcabouço intelectual e institucional da liberdade ocidental. A distinção entre sociedade civil e Estado é de fato importante para a tradição ocidental. Não apenas por causa de todas as raízes da idéia em épocas anteriores como também, de modo mais especial, por ter sido central às diferentes modalidades de pensamento contra-absolutista. Com efeito, ela deve sua existência e relevância ao desenvolvimento no Ocidente do absolutismo reformado, do "Estado policial bem ordenado" nos séculos XVII e XVIII⁸. Ela não fazia mais sentido no contexto da *polis*, na comunidade política medieval, do que numa gama de comunidades políticas não-ocidentais tradici-

8. Ver Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State*, New Haven, 1983. Claro que o termo não é usado em seu sentido do século XX. "Polícia" traduz a palavra alemã do século XVIII "Polizei", que cobria a ação do Estado na ordenação da vida de seu súditos em vez de na supressão da violência.

onais. Surgiu, poder-se-ia dizer, como um instrumento necessário de defesa diante das *ameaças* específicas à liberdade implícitas na tradição ocidental. Mas precisamente na medida em que o Estado moderno ainda se vê atraído por uma vocação de mobilização e reorganização da vida de seus sujeitos, a distinção parece ter garantida uma contínua relevância.

Assim sendo, pode-se dizer ser essa distinção essencial para nossa concepção do que é preservar a liberdade. Mas ela também tem sido afastada à força por definições supostamente mais simples e mais atraentes de uma sociedade livre, definições que giram em torno da idéia de uma vontade geral ou de uma esfera livre da política. Tornar a noção de sociedade civil central a nosso discurso político tem de envolver uma rejeição dessas fórmulas sedutoramente límpidas. Mas aqueles que julgam insatisfatórias essas definições mais simples (como é meu caso) e que desejam recorrer a "sociedade civil" descobrirão não ser ela uma idéia unificada. Ambas as suas fontes se acham profundamente incorporadas às nossas tradições políticas e a nosso modo de vida. A definição de sociedade civil que aceitarmos terá importantes conseqüências para nosso quadro da sociedade livre, bem como, por conseguinte, para nossa prática política.

Na realidade, nossa escolha hoje não conta tão-somente com as duas variantes. A força da idéia L é demasiado grande e robusta para ser negada por inteiro. A escolha parece estar entre uma concepção de sociedade civil voltada quase exclusivamente para a corrente L e uma concepção que tenta equilibrar L e M. Na primeira categoria estão os críticos direitistas da política corporativista que desejam reduzir o papel do Estado. Na segunda se acham os seguidores contemporâneos de Tocqueville, alguns dos quais terminam, ao lado de uma variedade surpreendentemente diversa de utópicos, na esquerda ecológica, mas que também são encontrados perto do centro em muitas sociedades ocidentais. Espero que tenha surgido a impressão de que a segunda concepção, que equilibra ambas as correntes, é sumamente superior à primeira. E, mais do que isso, que a primeira está sob o risco constante de ser vítima das fórmulas mais simples de liberdade pré-política que acabam subvertendo a distinção ou neutralizando sua força de contra-impulso ao poder burocrático. Seja como for, é isso que proponho.

240

— 12 —

A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO

ALGUMAS CORRENTES DA POLÍTICA contemporânea giram em torno da necessidade, por vezes da exigência, de reconhecimento. Pode-se dizer que essa necessidade é uma das forças propulsoras dos movimentos políticos nacionalistas. E a exigência vem para o primeiro plano, de uma série de maneiras, na política contemporânea, em favor de grupos minoritários ou "subalternos", em algumas modalidades de feminismo e naquilo que se chama política do multiculturalismo.

A exigência de reconhecimento assume nesses casos caráter de urgência dados os supostos vínculos entre reconhecimento e identidade, em que "identidade" designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características defmitórias fundamentais como seres humanos. A tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, freqüentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora.

Assim é que alegam algumas feministas que as mulheres foram induzidas nas sociedades patriarcais a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas. Elas internalizaram um quadro de sua própria inferioridade, razão por que, ainda quando alguns dos obstáculos objetivos a seu avanço caem por terra, elas podem ser incapazes de aproveitar as novas oportunidades. Além disso, estão elas condenadas a sofrer as dores da pouca auto-estima. Uma afirmação análoga tem

side feita no tocante aos negros: a de que a sociedade branca projetou por gerações uma imagem depreciativa a cuja adoção alguns negros se mostra-

ram incapazes de resistir. Nesse modo de ver as coisas, sua autodepreciação vem a ser um dos mais fortes instrumentos de sua opressão. Sua primeira tarefa teria de ser purgar a si mesmos dessa identidade imposta e destrutiva. Mais uma vez, fizeram-se afirmações sobre os povos indígenas e colonizados em geral. Tem-se sustentado que, a partir de 1492, os europeus passaram a projetar desses povos a imagem de que são um tanto inferiores, "incivilizados" e, pela força da conquista, foram muitas vezes capazes de impor aos conquistados essa imagem. A figura de Calibã tem sido usada como epítome desse retrato esmagador de desdém pelos aborígenes do Novo Mundo.

No âmbito dessas perspectivas, o reconhecimento errôneo não se limita a faltar ao devido respeito, podendo ainda infligir uma terrível ferida, aprisionando suas vítimas num paralisador ódio por si mesmas. O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital.

A fim de examinar algumas dessas questões, eu gostaria de dar um passo atrás, me distanciar um pouco e examinar antes de tudo como esse discurso do reconhecimento e da identidade veio a parecer familiar, ou ao menos prontamente compreensível, para nós. Porque ele nem sempre existiu, e nossos ancestrais de alguns séculos atrás teriam nos encarado sem nada compreender se tivéssemos usado esses termos no sentido que hoje têm. Como tudo isso começou?

Hegel vem à mente de imediato, com sua famosa dialética do senhor e do escravo. Esse é um estágio importante, mas precisamos recuar um pouco mais, a fim de ver como essa passagem veio a ter o sentido que adquiriu. O que mudou para fazer que esse tipo de discurso tivesse sentido para nós?

Podemos distinguir duas mudanças que, juntas, tornaram inevitável a preocupação moderna com a identidade e o reconhecimento. A primeira é o colapso das hierarquias sociais, que costumavam ser a base da honra. Emprego *honra* no sentido do *ancien regime*, em que ela está intrinsecamente ligada a desigualdades. Para que alguns tenham honra nesse sentido, é essencial que nem todos tenham. É assim que Montesquieu emprega o termo em sua descrição da monarquia. A honra é intrinsecamente uma questão de preferências¹. É também o sentido em que usamos o termo ao falar de honrar alguém concedendo-lhe um prêmio público, por exemplo, a Ordem do Canadá. Está claro que esse prêmio ficaria sem valor se amanhã decidíssemos dá-lo a todo adulto canadense.

Opõe-se a essa noção de honra a noção moderna de dignidade, agora usada num sentido universalista e igualitário que nos permite falar da "dignidade [inerente] dos seres humanos" ou de dignidade do cidadão. A premissa de base aqui é de que todos partilham dela². É óbvio que esse conceito de dignida-

1. "La Nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions", Montesquieu, *O espírito das leis*, 3.7 [É da natureza da honra pedir preferências e distinções].

2. A significação dessa passagem de "honra" a "dignidade" merece uma interessante discussão de Peter Berger em seu "On the Obsolescence of the Concept of Honour", *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas e Alasdair MacIntyre, Notre Dame, 1983, pp. 172-181.

de é o único compatível com uma sociedade democrática, sendo inevitável que o antigo conceito de honra fosse sobrepujado. Mas isso também significou que as formas de reconhecimento igual têm sido essenciais à cultura democrática. Por exemplo, chamar todo mundo de "Mr., Mrs. ou Ms.", em vez de chamar algumas pessoas de "Lord" ou "Lady", e outras simplesmente por seus sobrenomes — ou, o que é ainda mais desdenhoso, por seu primeiro nome —, tem sido considerado essencial em algumas sociedades democráticas, como os Estados Unidos. Mais recentemente, por razões semelhantes, "Mrs." e "Miss" foram substituídos por "Ms." A democracia introduziu uma política de reconhecimento igual que assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual status de culturas e de gêneros.

Mas a importância do reconhecimento se modificou e se intensificou a partir da nova compreensão da identidade individual que surgiu no final do século XVIII. Poder-se-ia falar de uma identidade *individualizada*, identidade particular a mim e que descubro em mim mesmo. Essa noção aflora conjugada a um ideal, o de ser fiel a mim mesmo e à minha própria maneira particular de ser. Seguindo o uso de Lionel Trilling em seu brilhante estudo, designarei isso

como o ideal de "autenticidade" ³. É útil descrever em que consiste ele e como veio a emergir. Uma maneira de descrever-lhe o desenvolvimento é ver como seu ponto de partida a noção oitocentista de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo acerca do que é certo ou errado. O objetivo original dessa doutrina era combater uma concepção rival, a de que saber o que é certo ou errado é uma questão de calcular conseqüências, particularmente as vinculadas com a recompensa e com a punição divinas. A idéia era a de que compreender o certo e o errado não se resumia a um cálculo frio, mas se ancorava em nossos sentimentos⁴. A moralidade tem, de certo modo, uma voz interior. A noção de autenticidade se desenvolve a partir de um deslocamento da ênfase moral nessa idéia. Na concepção original, a importância da voz interior estava em nos dizer a coisa certa a fazer. Estar em contato com os sentimentos morais importa nesse caso como um meio para o fim de agir do modo certo. O que chamo de deslocamento da ênfase moral advém quando estar em contato com os próprios sentimentos assume uma significação moral crucial e independente. Isso passa a ser algo que temos de realizar para ser seres humanos verdadeiros e plenos. A fim de ver o que há de novo aqui, temos de examinar a analogia com visões morais anteriores para as quais estar em contato com alguma fonte —

3. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Nova York, 1969.

4. Discuto o desenvolvimento dessa doutrina com mais profundidade, primeiro na obra de Francis Hutcheson, a partir dos escritos do Conde de Shaftesbury, e sua relação antagônica em relação à teoria de Locke em meu livro *As fontes do self*, São Paulo, Edições Loyola, 1997, cap. 5.

por exemplo, Deus ou a Idéia do Bem — era considerado essencial ao ser pleno. Todavia nesse momento a fonte com que temos de nos vincular está em nosso íntimo. Isso é parte da maciça virada subjetiva da cultura moderna, uma nova forma de interioridade em que passamos a pensar-nos a nós mesmos como seres dotados de profundidades interiores. A princípio, a idéia de que a fonte está dentro de nós pode não excluir nossa relação com Deus ou com as Idéias; ela pode ser considerada nossa maneira própria de nos relacionar com eles. Em certo sentido, pode ela ser vista como simples continuação e intensificação do desenvolvimento inaugurado por Agostinho, para quem a estrada que leva a Deus passa por nossa própria autoconsciência. As primeiras variantes dessa nova concepção eram teístas, ou ao menos panteístas.

O mais importante autor filosófico que ajudou a produzir essa mudança foi Jean-Jacques Rousseau. Ele não é importante por ter inaugurado a mudança, mas, em vez disso, eu diria que sua grande popularidade vem em parte do ter articulado algo que já estava, de certo modo, ocorrendo na cultura. Rousseau apresenta com frequência a questão da moralidade como a de seguir a voz da natureza dentro de nós. Essa voz se vê muitas vezes afogada pelas paixões induzidas por nossa dependência dos outros, sendo a principal o *amour propre*, ou orgulho. Nossa salvação moral vem da recuperação do contato moral autêntico com nosso próprio ser. Rousseau até dá um nome a esse contato íntimo, mais fundamental do que qualquer visão moral, que é a fonte de tanta alegria e contentamento: "Le sentiment de l'existence"⁵.

O ideal da autenticidade assume caráter crucial graças ao desenvolvimento pós-Rousseau que associa ao nome de Herder — mais uma vez, antes como seu primeiro articulador do que como seu originador. Herder apresentou a idéia de que cada um de nós tem um modo original de ser humano: cada pessoa tem sua própria "medida"⁶. Essa idéia mergulhou profundamente na consciên-

5. "Le sentiment de l'existence dépouillé de tout autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme." Jean-Jacques Rousseau, *Les Réveries du promeneur solitaire*, "Cinquième promenade", in *Oeuvres complètes*, Paris, 1959, 1.1047 [O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego é, por si mesmo, um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade. Mas a maioria dos homens, agitados por paixões contínuas, conhece pouco esse estado e tendo-o experimentado apenas de forma imperfeita, durante poucos instantes, dele não conserva senão uma idéia obscura e confusa que não lhes faz sentir seu encanto — tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto: J.-J. Rousseau, *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, Brasília, Editora da UNB, 1986, p. 76.]

6. "Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander", J. G. Herder, *Ideen*, cap. 7, seção 1, in *Herders Sämtliche Werke*, ed. Bernard Suphan, Berlin, 1877-1913, 13.291.

cia moderna. Ela é uma nova idéia. Antes do final do século XVIII, ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tivessem esse tipo de significação moral. Há um certo modo de ser humano que é *meu* modo. Sou chamado a levar minha vida assim, e não imitando a vida de outrem. Mas essa noção dá uma nova relevância ao ser fiel a mim mesmo. Se não o for, perderei o sentido de minha vida, ficarei privado do que é ser humano para *mim*.

Eis o potente ideal moral que chegou até nós. Ele atribui importância moral a um tipo de contato de mim comigo, com minha própria natureza interior, que ele vê como estando em perigo de se perder, em parte devido às pressões para o conformismo exterior, mas também porque, ao assumir com relação a mim mesmo uma atitude instrumental, posso ter perdido a capacidade de escutar essa voz interior. Esse ideal aumenta em muito a importância do autocontato ao introduzir o princípio da originalidade: cada voz tem algo peculiar a dizer. Não só não devo moldar minha vida de acordo com as exigências da conformidade externa como sequer posso encontrar fora de mim o modelo pelo qual viver. Só o posso encontrar dentro de mim⁷.

Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade, que é algo que somente eu posso articular e descobrir. Ao articulá-la, estou também definindo a mim mesmo, realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Essa é a compreensão de pano de fundo do ideal moderno de autenticidade, e das metas de autocomplementação e auto-realização em que o ideal costuma se assentar. Devo observar aqui que Herder aplicou seu conceito de originalidade em dois níveis, não só à pessoa individual entre outras pessoas mas também ao povo dotado de sua cultura entre outros povos. Tal como os indivíduos, um *volk* deve ser fiel a si mesmo, isto é, à

sua própria cultura. Os alemães não devem tentar ser franceses derivativos e (inevitavelmente) de segunda classe, como parecia encorajá-los o patronato de Frederico, o Grande. Os povos eslavos tinham de descobrir seu próprio caminho. E o colonialismo europeu tinha de ser reduzido, a fim de dar aos povos daquilo que hoje denominamos Terceiro Mundo sua oportunidade de ser eles mesmos sem empecilhos. Podemos identificar aqui a idéia seminal do nacionalismo moderno, em suas formas benignas e malignas.

Esse novo ideal de autenticidade também foi, tal como a idéia de dignidade, em parte, um rebento do declínio da sociedade hierárquica. Nessas sociedades anteriores, aquilo que hoje chamamos de identidade era fixado em

7. John Stuart Mill foi influenciado por essa corrente romântica de pensamento ao fazer de algo como o ideal da autenticidade a base de um de seus mais vigorosos argumentos em *Da Liberdade*. Ver especialmente o cap. 3, em que ele alega que precisamos de algo mais do que uma capacidade de "imitação à feição dos macacos": "Diz-se de uma pessoa cujos desejos e impulsos lhe pertencem — são a expressão de sua própria natureza, tal como foi desenvolvida e modificada por sua própria cultura — que tem caráter". "Se a pessoa possui alguma parcela tolerável de senso comum e de experiência, sua maneira própria de organizar sua vida é a melhor, não por sê-lo melhor em si, mas por ser a maneira própria dessa pessoa." *Three Essays*, Oxford, 1975, pp. 73, 74, 83.

larga medida pela posição social de cada um. O pano de fundo que explicava o que as pessoas reconheciam como importante para si mesmas era em larga medida determinado por seu lugar na sociedade e pelos papéis ou atividades vinculados com essa posição. O nascimento de uma sociedade democrática não acaba por sua simples existência com esse fenômeno, visto que as pessoas ainda podem se definir por seus papéis sociais. Mas o que solapa de modo decisivo essa identificação socialmente derivada é o próprio ideal de autenticidade. Quando emerge, por exemplo, com Herder, esse ideal me conclama a descobrir minha própria maneira original de ser. Por definição, esse modo de ser não pode ser derivado em termos sociais, tendo de ser gerado interiormente.

Mas, dada a própria natureza disso, não há uma geração interior monologicamente compreendida. Para compreender o estreito vínculo entre identidade e reconhecimento, temos de levar em conta uma característica crucial da condição humana que a inclinação preponderantemente monológica da corrente principal da filosofia moderna tornou quase invisível.

Essa característica crucial da vida humana é seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão. Para meus propósitos aqui, desejo tomar a linguagem no sentido amplo, cobrindo não só as palavras que falamos mas também outros modos de expressão por meio dos quais nos definimos, incluindo as "linguagens" da arte, do gesto, do amor etc. Mas aprendemos esses modos de expressão por meio de intercâmbios com outras pessoas. As pessoas não adquirem as linguagens de que precisam para se autodefinirem por si mesmas. Em vez disso, somos apresentados a essas linguagens por meio da interação com outras pessoas que têm importância para nós — aquilo que G.H. Mead denominava "outros significativos"⁸. A gênese do espírito humano é, nesse sentido, não monológica, não algo que cada pessoa realiza por si mesma, mas dialógica. Além disso, não se trata de um simples fato sobre a *gênese* que possa ser ignorado mais tarde. Não é que simplesmente aprendamos as linguagens no diálogo e passemos depois a usá-las para nossos próprios propósitos. Claro que se espera que desenvolvamos nossas próprias opiniões, perspectivas, atitudes com relação às coisas e, em considerável medida, pela reflexão solitária. Mas não é assim que as coisas funcionam no caso de questões importantes como a definição de nossa identidade. Definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nós — e por vezes em luta contra essas coisas. Mesmo depois que ultrapassamos alguns desses outros — nossos pais, por exemplo — e de eles desaparecerem

8. George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago, 1934.

de nossa vida, a conversação com eles continua dentro de nós enquanto vivermos⁹.

Assim, a contribuição dos outros significativos, ainda quando proporcionada no começo de nossa vida, continua indefinidamente. Algumas pessoas podem ainda querer se apegar a alguma forma do ideal monológico. É verdade que nunca podemos nos libertar por completo daqueles cujo amor e cuidado nos moldaram no começo da vida, mas devemos empenhar-nos em nos definir a nós mesmos a partir de nós no maior grau possível, alcançando o mais que pudermos a compreensão da influência de nossos pais e, assim, obtendo algum controle sobre esta, sem cair em nenhum outro relacionamento dependente desse tipo. Precisamos de relacionamentos que nos preencham, mas não que nos definam.

O ideal monológico subestima seriamente o lugar do dialógico na vida humana. Ele deseja confiná-lo o mais que pode à gênese. Ele esquece que nossa compreensão das boas coisas da vida pode ser transformada por nossa fruição delas em comum com pessoas a quem amamos, que alguns bens só se tornam acessíveis a nós mediante essa fruição comum. Por causa disso, seria necessário um imenso esforço, e provavelmente muitas rupturas terríveis, para *evitar* que nossa identidade seja formada pelas pessoas a quem amamos. Consideremos o que queremos dizer com identidade. Trata-se de quem somos, "de onde viemos". Como tal, ela é o pano de fundo contra o qual nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Se algumas das coisas que valorizo mais me são acessíveis só em relação com a pessoa a quem amo, essa pessoa

se torna parte de minha identidade.

Para alguns, isso pode parecer uma limitação de que quererão se libertar. Essa é uma maneira de compreender o impulso por trás da vida do eremita ou, para tomar um exemplo mais conhecido de nossa pintura, do artista solitário. Contudo, de outra perspectiva, poderíamos ver mesmo essas vidas como tendo a aspiração a um certo tipo de dialogicalidade. No caso do eremita, o interlocutor é Deus; no do artista solitário, a própria obra se dirige a um público futuro, talvez ainda a ser criado por ela. A própria forma de uma obra de arte mostra seu caráter de algo *dirigido a*^w. Contudo, seja qual for nosso sentimento a respeito, a produção e manutenção de nossa identidade permanecem, na ausência de um esforço heróico de saída da existência ordinária, dialógicas por toda a nossa vida.

9. Esse dialogismo interior foi explorado por Mikhail Bakhtin e pelos que se apoiaram em seu trabalho. Ver em especial *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trad. Caryl Emerson, Minneapolis, 1984. Ver ainda Michael Holquist e Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, Massachusetts, 1984, e James Wertsch, *Voices of the Mind*, Cambridge, Massachusetts, 1991 [ed. br.: *Problemas da Poética de Dostoiévski*, São Paulo, Forense Universitária, 1981].

10. Ver Bakhtin, "The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Humam Sciences", in *Speech Gemes and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson e Michael Holquist, Austin, 1986, p. 126, para essa noção de um "sobredeterminatário" que estaria além dos interlocutores presentes [ed. br.: *Estética de Criação Verbal*, São Paulo, Martins Fontes, ²1997].

Assim sendo, minha descoberta de minha identidade não implica uma produção minha de minha própria identidade no isolamento; significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro. Eis por que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros.

Claro que o centro do que digo não é que essa dependência com relação aos outros tenha surgido com a era da autenticidade. Sempre existiu uma forma de dependência. A identidade socialmente derivada era por sua própria natureza dependente da sociedade. Mas na época anterior o reconhecimento nunca se mostrou como um problema. O reconhecimento geral estava embutido na identidade socialmente derivada em virtude do próprio fato de se basear em categorias sociais que todos tinham por certas. Mas a identidade interiormente derivada, pessoal, original, não goza *a priori* desse reconhecimento. Ela tem de obtê-la por meio do intercâmbio, e sua tentativa pode malograr. O que surgiu com a era moderna não foi a necessidade de reconhecimento, mas as condições em que a tentativa de ser reconhecido pode malograr. Eis por que essa necessidade é agora reconhecida pela primeira vez. Em épocas pré-modernas, as pessoas não falam de "identidade" nem de "reconhecimento" — não porque não tivessem o que chamamos de identidades ou porque estas não dependessem de reconhecimento, mas porque estas eram então demasiado sem problemas para ser tematizadas em si.

Não surpreende podermos encontrar algumas das idéias seminais sobre a dignidade dos cidadãos e o reconhecimento universal, ainda que não nesses termos específicos, em Rousseau, um dos pontos de origem do discurso moderno da autenticidade. Rousseau é um acerbo crítico da honra hierárquica, das preferências. Numa significativa passagem do *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens*, ele indica o momento fatídico em que a sociedade se inclina para a corrupção e a injustiça, que vem quando as pessoas começam a desejar uma estima preferencial¹¹. Em contraste, na sociedade republicana, em que todos podem partilhar igualmente da luz da atenção pública, ele vê a fonte de saúde¹².

11. Rousseau descreve as primeiras assembléias: "Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps", *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, 1971, p. 210 [ed. br.: *Discurso sobre origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, São Paulo, Martins Fontes, 2019]. [Todos começavam a olhar os outros e a querer ser olhados, e a estima pública tinha um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais bem posto ou o mais eloquente torna-se o mais considerado, e esse foi o primeiro passo rumo à desigualdade e, a um só tempo, rumo ao vício (N. do T.).]

12. Ver, por exemplo, a passagem em "Considerations sur le gouvernement de Pologne", em que ele descreve o antigo festival público de que participava todo o povo, em *Du contrat social*, Paris, 1962, pp. 345-346 [ed. br.: *O contrato social*, São Paulo, Cultrix, 1999] e a passagem paralela em "Lettre à D'Alembert sur les spectacles", em *Du contrat social*, pp. 224-225. O princípio crucial era que não deve-

Mas a questão do reconhecimento recebe seu primeiro tratamento mais influente em Hegel¹³. A importância do reconhecimento é agora universalmente reconhecida de uma ou de outra forma; no plano íntimo, todos sabem que a identidade pode ser formada ou mal formada no curso de nosso contato com outros significativos. No plano social, temos uma política contínua de igual reconhecimento. Ambos os planos foram moldados pelo ideal crescente de autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu ao redor desse ideal.

No nível íntimo, podemos ver o quanto uma identidade original precisa do reconhecimento dado o negado por outros significativos — e é vulnerável a ele. Não causa surpresa que, na cultura da autenticidade, se vejam os relacionamentos como os Zoci-chave da autodescoberta e da autoafirmação. As relações amorosas não são importantes apenas por causa da ênfase geral da cultura moderna no atendimento de necessidades comuns. São também cruciais por constituir o cadinho da identidade interiormente gerada.

No plano social, a compreensão de que as identidades se formam no diálogo aberto, não moldadas por um roteiro social predefinido, tornou a política do reconhecimento igual mais central e de maior peso. Na realidade, ela elevou consideravelmente as apostas. O reconhecimento igual não é somente a modalidade apropriada a uma sociedade democrática saudável. Sua recusa pode, de acordo com uma disseminada visão moderna, como indiquei no começo, infligir danos àqueles a quem é negado. A projeção de uma imagem inferior ou

desprezível sobre outra pessoa pode na verdade distorcer e oprimir na medida em que a imagem é internalizada. Não só o feminismo contemporâneo mas também as relações entre raças e as discussões do multiculturalismo são movidos pela premissa de que negar reconhecimento pode ser uma forma de opressão. Podemos debater sobre se esse fator foi exagerado mas está claro que a compreensão da identidade e da autenticidade introduziu uma nova dimensão na política do reconhecimento igual, que agora opera com algo semelhante à sua própria noção de autenticidade, ao menos até o ponto em que está envolvida a denúncia de distorções induzidas pelo outro.

ASSIM, O DISCURSO DO RECONHECIMENTO tornou-se familiar a nós em dois níveis. Em primeiro lugar, na esfera íntima, em que compreendemos que a formação

ria existir nenhuma divisão entre os atores e os espectadores, mas sim que todos fossem vistos por todos. "Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut... Donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis." [Mas quais serão enfim os objetos desses espetáculos? O que se mostrará neles? Nada, se se quiser... que os espectadores se tornem eles mesmos um espetáculo; torne-os eles mesmos atores; faça que cada um se veja e se ame nos outros a fim de que todos fiquem aí mais bem unidos (N. do T.)].

13. G. W. F. Hegel, *A fenomenologia do espírito*, Petrópolis, Vozes, 2 vols., s.d., cap. 4.

da identidade e do *Self* ocorre num contínuo diálogo e luta com outros significativos. E, em segundo, na esfera pública, onde uma política do reconhecimento igual veio a desempenhar um papel cada vez mais importante. Certas teorias feministas tentaram mostrar os vínculos entre as duas esferas¹⁴. Desejo concentrar-me aqui na esfera pública, e tentar identificar o que significou e pode significar uma política do reconhecimento igual.

Na verdade, ela veio a significar duas coisas bem diferentes, vinculadas, respectivamente, com as duas grandes mudanças que venho descrevendo. Com a passagem da honra à dignidade, veio uma política do universalismo que enfatizou a igual dignidade de todos os cidadãos, política cujo conteúdo tem sido a equalização de direitos e privilégios. O que deve ser evitado a todo custo é a existência de cidadãos de primeira e de segunda classes. Naturalmente, as medidas específicas reais justificadas por esse princípio variam em larga medida, sendo com frequência objeto de controvérsia. Para alguns, a equalização só atingiu os direitos civis e de voto; para outros, estendeu-se à esfera socioeco-nômica. Pessoas sistematicamente impedidas pela pobreza de fruir o máximo de seus direitos de cidadania são consideradas, dessa perspectiva, relegadas a um status de segunda classe, o que requer uma ação corretiva pela via da equalização. Contudo, apesar de todas as diferenças de interpretação, o princípio de igual cidadania obteve aceitação universal. Toda posição, por mais reacionária, é agora defendida sob a bandeira desse princípio. Sua maior e mais recente vitória foi obtida pelo movimento norte-americano dos direitos civis nos anos 1960. Vale a pena observar que mesmo os adversários da extensão dos direitos de voto aos negros nos estados do sul encontraram algum pretexto consistente com o universalismo, tais como testes a ser administrados aos interessados em votar na época do registro.

Em contrapartida, a segunda mudança, o desenvolvimento da moderna noção de identidade, originou uma política da diferença. Há, naturalmente, uma base universalista também para isso, o que compensa a sobreposição e a confusão entre as duas. *Todos* devem ter reconhecida sua identidade peculiar. Mas reconhecimento aqui significa algo mais. Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. A idéia é de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade

14. Há algumas correntes que vincularam esses dois níveis, mas tem sido dada especial proeminência, nos últimos anos, a um feminismo de orientação psicanalítica que vê as raízes das desigualdades sociais nos primeiros anos de educação dos homens e das mulheres. Ver, por exemplo, Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, 1989; Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Nova York, 1988.

dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado capital contra o ideal da autenticidade¹⁵.

Ora, subjaz a essa exigência um princípio de igualdade universal. A política da diferença está repleta de denúncias de discriminações e recusas que produzem cidadanias de segunda classe. Isso dá ao princípio da igualdade universal um ponto de entrada na política da dignidade. Contudo, uma vez dentro dela, por assim dizer, suas exigências não se assimilam a essa política com facilidade. Porque ele pede que demos reconhecimento e *status* a algo que não é universalmente partilhado. Ou, dito de outro modo, só damos o devido reconhecimento àquilo que está universalmente presente — todos têm uma identidade — por meio do reconhecimento do que há de peculiar a cada um. A exigência universal fortalece um reconhecimento da especificidade.

A política da diferença se desenvolve organicamente fora da política da dignidade universal mediante uma dessas mudanças com que há muito estamos acostumados, em que uma nova compreensão da condição social humana atribui um significado radicalmente novo a um antigo princípio. Assim como uma visão dos seres humanos como condicionados por sua situação socioeconômica modificou a compreensão da cidadania de segunda classe, fazendo que essa categoria passasse a incluir, por exemplo, pessoas cujo legado recebido foi a pobreza, assim também aqui a compreensão da identidade como formada no intercâmbio, e como possivelmente, por isso mesmo, mal-formada, introduz uma nova forma de status de segunda classe em nosso campo de ação. Tal como no presente caso, a redefinição socioeconômica

justificou programas sociais altamente controversos. Para aqueles que não tinham acompanhado essa definição modificada de status igual, os vários programas de redistribuição e as oportunidades especiais oferecidas a certas populações afiguraram-se como uma forma de favoritismo indevido.

Conflitos semelhantes advêm hoje em torno da política da diferença. Onde a política da dignidade universal lutava por formas de não discriminação que fossem deveras "cegas" às maneiras pelas quais os cidadãos diferem, a política da diferença redefine com frequência a não discriminação como algo que requer que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado. Assim, membros dos grupos aborígenes terão certos direitos e poderes de que outros canadenses não gozam, se se terminar por aceitar as exigências de autogoverno nativo, e certas minorias terão o direito de excluir outras a fim de preservar sua integridade cultural e assim por diante.

15. Destacado exemplo dessa acusação da perspectiva feminista é a crítica feita por Carol Gilligan à teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg por apresentar uma visão do desenvolvimento humano que privilegia apenas uma faceta do raciocínio moral, precisamente aquela que tende a predominar antes nos rapazes do que nas moças. Ver seu *A Different Voice*, Cambridge, Massachusetts, 1982.

Aos proponentes da política da dignidade original, isso pode parecer uma reversão, uma traição, uma simples negação de seu tão caro princípio. Fazem-se então tentativas de mediação, de mostrar que algumas dessas medidas destinadas a incluir minorias podem afinal se justificar na base original da dignidade. Esses argumentos podem ter sucesso até certo ponto. Por exemplo, alguns dos (aparentemente) mais flagrantes afastamentos da "cegueira às diferenças" são medidas de discriminação reversa, oferecendo a pessoas de grupos antes desfavorecidos uma vantagem competitiva em empregos ou vagas em universidades. Essa prática tem sido justificada a partir do fundamento de que a discriminação histórica criou um padrão no âmbito do qual os desfavorecidos lutam com desvantagem. Defende-se a discriminação reversa como medida temporária que eventualmente equilibrará os pratos da balança e permitirá que as antigas regras "cegas" voltem a vigorar de uma maneira que não ponha ninguém em desvantagem. Trata-se de um argumento que parece bastante coerente — onde sua base factual é sólida. Mas ele não justifica algumas das medidas que hoje se pedem a partir da diferença, medidas cuja meta não é nos devolver a um eventual espaço social "cego às diferenças", mas, pelo contrário, manter e cultivar o distintivo, não só agora mas sempre. Afinal, se nos preocupamos com a identidade, o que haverá de mais legítimo do que nossa aspiração de que ela nunca se perca?¹⁶

Assim, embora uma política venha da outra, por uma dessas mudanças de definição de termos-chave com que estamos acostumados, as duas divergem sobremodo amplamente entre si. Uma base de divergência se mostra com ainda maior nitidez quando vamos além daquilo que cada uma dessas políticas exige que reconheçamos — certos direitos universais num caso, uma identidade particular no outro — e analisamos as intuições subjacentes de valor.

A política da dignidade igual baseia-se na idéia de que todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito. Sustenta-a uma noção daquilo que, nos seres humanos, pede respeito, por mais que tentemos nos afastar desse funda-

16. Will Kymlicka, em seu livro tão interessante e tão vigorosamente fundamentado, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989, defende uma espécie de política da diferença, notadamente no tocante aos direitos aborígenes no Canadá, mas a partir de uma base que se situa com firmeza numa teoria da neutralidade liberal. Ele deseja argumentar a partir de certas necessidades culturais — minimamente, a de uma linguagem cultural integral e intacta com que a pessoa possa definir e buscar sua própria concepção da boa vida. Em certas circunstâncias, junto a populações objeto de desvantagens, a integridade da cultura pode exigir que atribuamos a essas populações mais recursos e direitos do que a outras. O argumento é paralelo ao que se apresenta com respeito às desigualdades socioeconômicas. A falha da argumentação de Kymlicka está em não perceber que as exigências concretas que os grupos envolvidos fazem — digamos, grupos indígenas do Canadá ou canadenses francófonos — estão vinculadas à meta de sobrevivência desses grupos. Seu raciocínio é válido (talvez) para pessoas *existentes* que se vejam aprisionadas numa cultura sob pressão, e que só podem florescer exclusivamente no âmbito desta. Mas não justifica medidas voltadas para assegurar a sobrevivência para gerações futuras indefinidas. Para as populações envolvidas, no entanto, é isso que está em jogo. Basta pensar na ressonância histórica de "Ia survivance" entre os canadenses francófonos.

mento "metafísico". Para Kant, cujo uso do termo *dignidade* foi uma das primeiras evocações influentes dessa idéia, o que pede respeito é nosso *status* de agentes racionais, capazes de dirigir a própria vida por meio de princípios¹⁷. Algo parecido com isso tem sido a base de nossas intuições da dignidade igual desde então, embora a definição detalhada disso possa ter-se alterado.

Assim, o que é destacado como de valor aqui é um *potencial humano universal*, uma capacidade de que partilham todos os seres humanos. É esse potencial, em vez de qualquer coisa que uma pessoa possa ter feito dele, que assegura que cada pessoa merece respeito. De fato, nosso sentido da importância da potencialidade vai tão longe que estendemos essa proteção mesmo a pessoas que, devido a alguma circunstância que as atingiu, são incapazes de realizar seu potencial da maneira normal — por exemplo, deficientes ou pessoas em coma.

No caso da política da diferença, também poderíamos dizer que há em sua base um potencial universal, a saber, o de formar e definir a própria identidade, tanto como indivíduo quanto como cultura. Essa potencialidade tem de ser respeitada igualmente em todos. Todavia, ao menos no contexto intercultural, surgiu recentemente uma exigência mais forte, a de que concedamos igual respeito a culturas atualmente evoluídas. Críticos da dominação européia ou branca, tendo em vista que estas não somente suprimiram, mas não conseguiram apreciar outras culturas, consideram esses juízos depreciatórios não só factualmente errôneos como também, de alguma maneira, moralmente errados. Quando se citam palavras do romancista Saul Bellow, algo como

"quando os zulus produzirem um Tolstoi, vamos lê-lo"¹⁸, toma-se isso como uma afirmação quintessencial da arrogância européia, não só porque Bellow se demonstra claramente insensível ao valor da cultura zulu mas freqüentemente também porque essas palavras são vistas como reflexo de uma negação em princípio da igualdade humana. A possibilidade de que os zulus, embora tendo o mesmo potencial de formação de cultura de qualquer outro povo, apresentem uma cultura menos valiosa do que outras é descartada desde o início. O próprio fato de se admitir essa possibilidade é uma negação da igualdade humana. O erro de Bellow aqui não seria um erro particular (possivelmente inconsciente) de avaliação, mas a negação de um princípio fundamental.

Na medida em que essa reprovação mais forte está em jogo, a exigência de igual reconhecimento vai além do potencial igual valor de todos, incluindo o igual valor daquilo que estes possam ter feito concretamente desse potencial. Isso, como veremos a seguir, cria um sério problema.

17. Ver Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Berlim, 1968, p. 434; [ed. port.: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Lisboa, Edições 70, 1995].

18. Não sei se essa afirmação foi de fato feita por Saul Bellow, ou se alguém chegou a fazê-la. Relato-a apenas porque captura uma atitude disseminada, o que constitui o motivo em primeiro lugar, a história circular.

Assim, essas duas modalidades de política, ambas baseadas na noção de respeito igual, entram em conflito. Para uma delas, o princípio do respeito igual requer que tratemos as pessoas de uma maneira cega às diferenças. A intuição fundamental de que os seres humanos merecem esse respeito concentra-se naquilo que é o mesmo em todos. Para a outra, temos de reconhecer e mesmo promover a particularidade. A reprovação que a primeira faz à segunda é simplesmente que ela viola o princípio da não-discriminação. A reprovação que a segunda faz à primeira é a de que ela nega a identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea que é infiel a elas. Isso já seria ruim se a forma fosse neutra — se não fosse a forma de ninguém em particular. Mas a queixa vai de modo geral mais longe. Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica. Da maneira como a tese se apresenta, portanto, só as culturas minoritárias ou suprimidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia. Assim, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque suprime identidades) mas também, de modo sutil e inconsciente, altamente discriminatória¹⁹.

Este último ataque é o mais implacável e perturbador. O liberalismo da dignidade igual parece ter de supor a existência de alguns princípios universais infensos às diferenças. Ainda que não tenhamos definido esses princípios, o projeto de defini-los permanece vivo e essencial. Diferentes teorias podem ser avançadas e contestadas — e certo número delas tem sido proposto em nossos dias²⁰ —, mas o pressuposto partilhado de todas é de que uma está certa.

A acusação lançada pelas modalidades mais radicais da política da diferença é a de que os liberalismos cegos são eles mesmos reflexo de culturas particulares. E o pensamento preocupante é de que essa tendenciosidade possa não ser apenas uma fraqueza das teorias até agora propostas, de que a própria idéia de tal liberalismo possa ser uma espécie de contradição pragmática, um particularismo mascarado de universal.

Desejo agora tratar, com muita calma e cuidado, desse conjunto de questões, examinando alguns dos estágios importantes da emergência desses dois tipos de política nas sociedades ocidentais.

Examinemos primeiro a política da igual dignidade.

19. Ouvem-se ambos os tipos de reprovação hoje. No contexto de algumas modalidades de feminismo e de multiculturalismo, a alegação é do tipo forte, a de que a cultura hegemônica discrimina. Mas na ex-União Soviética, ao lado de uma reprovação semelhante dirigida à cultura hegemônica da Grande Rússia, ouve-se ainda a queixa de que o comunismo marxista-leninista foi uma imposição alheia a toda igualdade, mesmo à própria Rússia. O molde comunista é, desse perspectiva, de ninguém, e de forma bem concreta. Soljenitsyn fez essa afirmação, mas ela vem hoje de russos das mais distintas convicções, tendo algo que ver com o extraordinário fenômeno de um império que se fez em pedaços por meio da quase-secessão de sua sociedade metropolitana.

20. Ver John Rawls, *Uma teoria da justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2000; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, 1977 e *A Matter of Principle*, Cambridge, Massachusetts, 1985; Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Boston, 1985, 1989.

254

A POLÍTICA DA IGUAL DIGNIDADE surgiu na civilização ocidental de duas maneiras, que poderíamos associar ao nome dos propositores padrão, Rousseau e Kant. Isso não quer dizer que todas as variantes de cada uma dessas maneiras tenham sido influenciadas por esses mestres (embora isso seja alegadamente verdadeiro no caso da tendência rousseauiana); apenas que Rousseau e Kant são proeminentes primeiros expoentes dos dois modelos. O exame dos modelos deve permitir-nos avaliar até que ponto eles são culpados da acusação de impor uma falsa homogeneidade.

Afirmar antes que podemos considerar Rousseau um dos originadores do discurso do reconhecimento. Não digo isso porque ele use o termo, mas porque ele começa a refletir sobre a importância do respeito igual e, com efeito, lhe dá o caráter de fator indispensável à liberdade. Rousseau, como é bem sabido, tende a opor uma condição de liberdade-na-igualdade a uma condição caracterizada pela hierarquia e pela dependência do outro. Nesse Estado, você depende dos outros não simplesmente porque eles detêm poder político, ou porque você precisa deles para a sobrevivência ou o sucesso nos projetos que valoriza, mas sobretudo porque você anseia por obter sua estima. A pessoa dependente do outro é um escravo da "opinião".

Essa idéia é uma das chaves do vínculo que Rousseau supõe haver entre a dependência do outro e a hierarquia. Logicamente, essas duas coisas são separáveis. Porque não pode haver dependência do outro em condições de igualdade? Ao que parece, para Rousseau, isso é impossível, dado que ele associa a dependência do outro à necessidade da boa opinião alheia,

que por sua vez é compreendida no âmbito da concepção tradicional da honra, isto é, como intrinsecamente vinculada com preferências. A estima que buscamos nessa condição é intrinsecamente diferencial. É um bem posicionai.

É por causa desse lugar crucial da honra que a condição depravada da humanidade apresenta uma combinação paradoxal de propriedades de modo tal que somos desiguais em termos de poder, e não obstante somos *todos* dependentes dos outros — não só o escravo do senhor, mas também este daquele. Eis uma afirmação que se faz com frequência. A segunda frase de *O Contrato Social*, depois da famosa primeira linha sobre o nascimento livre dos homens e sua condição cativa em toda parte, diz: "Tel se croit le maitre des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux"²¹. E, em *Emílio*, Rousseau nos diz que, nessa condição de dependência, "maitre et esclave se dépravent mutuellement" (senhor e escravo depravam-se mutuamente)²². Se fosse apenas uma questão de força bruta, poderíamos pensar estar o senhor livre à custa do escravo. Todavia, num sistema de honra hierárquica, a deferência das ordens inferiores é essencial.

21. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, trad. G. D. H. Cole, Nova York, 1950, pp. 3-4.

22. *Emile*, Paris, 1964, bl. 2, p. 70 [ed. br.: *Emílio ou da educação*, São Paulo, Martins Fontes, ²1999].

Rousseau soa muitas vezes como os estóicos que sem dúvida o influenciaram. Ele identifica o orgulho como uma das grandes fontes do mal. Mas ele não pára onde os estóicos param. Há um discurso de longa data sobre o orgulho, tanto estóico como cristão, que recomenda que superemos por completo nossa preocupação com a boa opinião alheia. Pedem-nos que saíamos dessa dimensão da vida humana, dimensão em que se procuram, se obtêm e se desfazem reputações. O modo como você aparece no espaço público não deve ser objeto de sua preocupação. Rousseau às vezes parece endossar essa linha de pensamento. De modo particular, é parte de sua própria autodramatização a possibilidade de manter sua integridade diante da hostilidade e da calúnia imerecida do mundo. Mas quando examinamos seus relatos de uma sociedade potencialmente boa, podemos ver que a estima ainda desempenha um papel neles, que as pessoas vivem em larga medida sob o olhar público. Numa república que funciona, os cidadãos de fato se preocupam muito com o que os outros pensam. Numa passagem de *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau descreve a maneira como os antigos legisladores tinham o cuidado de vincular os cidadãos à sua terra natal. Um dos meios usados para consegui-lo eram os jogos públicos. Rousseau fala dos prêmios com que, aux acclamation de toute la Grèce, on couronnoit les vainqueurs dans leurs jeux qui, les embrasant continuellement d'émulation et de gloire, portèrent peur courage et leurs vertus à ce degré d'énergie dont rien aujourd'hui ne nous donne l'idée, et qu'il n'appartient pas même aux modernes de croire.

sob a aclamação de toda a Grécia, coroavam-se os vencedores nos jogos que, reacendendo constantemente neles o espírito de emulação e o amor à glória, elevavam sua coragem e suas virtudes ao grau de energia de que nada hoje nos dá a idéia, e que sequer faz parte da crença dos modernos²³.

Aqui, a glória, o reconhecimento público, importava muito. Além disso, o efeito de ela importar era altamente benéfico. E por que é assim se a honra moderna é uma força tão negativa?

A resposta parece ser a igualdade ou, mais exatamente, a reciprocidade equilibrada que está na base da igualdade. Poder-se-ia dizer (Rousseau não o disse) que, nesses contextos republicanos ideais, embora todos dependessem de todos, todos dependiam na mesma medida. Rousseau está alegando que a característica-chave desses eventos, jogos, festivais e recitações, características que faziam deles fontes de patriotismo e de virtude, era a total ausência de diferenciação ou distinção entre diferentes classes de cidadãos. Eles ocorriam ao ar livre, e envolviam todos. As pessoas eram tanto os espectadores como o espetáculo. O contraste traçado nessa passagem é com os serviços religiosos

23. "Considerations sur le gouvernement de Pologne", p. 345; *Considerations on the Government of Poland*, trad. Wilmoore Kendall, Indianápolis, 1972, p. 8.

modernos em igrejas fechadas e, sobretudo, com o teatro moderno, que trabalha em salas fechadas e cobra pelo acesso, e que consiste numa classe especial de profissionais que fazem apresentações para os outros.

Esse tema é central na *Carta a D'Alembert*, em que Rousseau mais uma vez contrasta o teatro moderno e os festivais públicos de uma verdadeira república, que ocorrem ao ar livre. Aqui, ele deixa claro que a identidade do espectador e de quem se exhibe é a chave dessas assembléias virtuosas.

Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.

Mas quais serão enfim os objetos desses espetáculos? O que se mostrará neles? Nada, se se quiser. Com a liberdade, onde quer que reine a abundância também reinará o bem-estar. Ponha no meio de uma praça um mastro coroadado de flores, reúna o povo e você terá um festival. Faça melhor ainda: que os espectadores se tornem eles mesmos um espetáculo; torne-os eles mesmos atores; faça que cada um se veja e se ame nos outros a fim de que todos fiquem aí mais bem unidos²⁴.

O argumento não expresso de Rousseau parece o seguinte: uma reciprocidade perfeitamente

equilibrada retira de nossa dependência da opinião o que nela há de negativo, tornando-a compatível com a liberdade. A completa reciprocidade, ao lado da unidade de propósito que a torna possível, assegura que, ao seguir a opinião, eu de modo algum me veja retirado de mim mesmo. Ainda estou "obedecendo a mim mesmo" como membro desse projeto comum ou vontade geral. Cuidar da estima nesse contexto é compatível com a liberdade e com a unidade social, dado que se trata de uma sociedade em que todos os virtuosos terão a mesma estima e pelas mesmas razões (corretas). Em contrapartida, num sistema de honra hierárquica, estamos em competição; a glória de uma pessoa tem de ser a vergonha de outra, ou ao menos a obscuridade desta outra. Nossa unidade de propósito vê-se abalada e, nesse contexto, tentar obter o favor de outro, que por hipótese tem metas distintas das minhas, tem de ser alienante. Paradoxalmente, a dependência do outro negativa se faz acompanhar da separação e do isolamento²⁵; o tipo bom, que Rousseau de modo algum

24. "Lettre à D'Alembert". p. 225; "Letter to M. D'Alembert on the Theatre", in Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts*, trad. para o inglês de Allan Bloom, Ithaca, 1968, p. 126.

25. Adiante, nessa mesma passagem citada acima, no ensaio sobre a Polônia, Rousseau descreve reuniões em nossa sociedade depravada como "des cohues licencieuses" [gritarias licenciosas] às quais as pessoas vão "pour s'y faire des liaisons secrètes, pour y chercher les plaisirs qui séparent, isolent le plus des hommes, et qui relâchent le plus des coeur" [para ali criar ligações secretas, para ali buscar prazeres que separam, isolam ainda mais os homens e que embotam ainda mais os corações (N. do T.)].

chama de dependência do outro, envolve a unidade de um projeto comum, e mesmo um "self comum"²⁶.

Assim, Rousseau está na origem de um novo discurso sobre honra e dignidade. Às duas maneiras tradicionais de pensar a honra e o orgulho ele adiciona uma terceira, que é bem distinta daquelas. Havia um discurso denunciando o orgulho, como mencionei antes, que nos chamava a apartar-nos de toda essa dimensão da vida humana e a não nos preocupar de modo algum com a estima. E havia uma ética da honra, francamente não universalista e não igualitária, que via a preocupação com a honra como a primeira marca do homem honrado. Alguém que não ligasse para a reputação nem se dispusesse a defendê-la tinha de ser um covarde e, portanto, desprezível.

Rousseau toma de empréstimo a linguagem denunciatória do primeiro discurso, mas não termina conclamando a uma renúncia a toda preocupação com a estima. Pelo contrário, em seu retrato do modelo republicano, a preocupação com a estima é central. O que há de errado com o orgulho ou a honra é sua busca de preferências e, portanto, da divisão e, portanto, da real dependência do outro e, portanto, a perda da voz da natureza. Em consequência, vêm a corrupção, o esquecimento dos limites e a efeminação. O remédio é, não rejeitando a importância da estima, entrar num sistema bem distinto, caracterizado pela igualdade, pela reciprocidade e pela unidade de propósitos. Essa unidade torna possível a igualdade da estima, mas o fato de esta última ser em princípio igual nesse sistema é essencial para a própria unidade de propósitos. Sob a égide da vontade geral, todos os cidadãos virtuosos devem ser igualmente honrados. Nasce a era da dignidade.

Essa nova crítica do orgulho, que leva, em vez de à mortificação solitária, à política da dignidade igual, é o que Hegel tomou e tornou famoso em sua dialética do senhor e do escravo. Contra o antigo discurso dos malefícios do orgulho, ele julga fundamental que só possamos florescer na medida em que somos reconhecidos. Cada consciência busca em outra o reconhecimento, e isso não é sinal de falta de virtude. No entanto, a concepção ordinária da honra, que a vê como hierárquica, é crucialmente errônea, visto não atender à necessidade que, para começar, leva as pessoas a buscar o reconhecimento. Quem não consegue ganhar na aposta da honra permanece não reconhecido. Mas mesmo aqueles que ganham ficam frustrados de uma maneira mais sutil, dado que obtêm o reconhecimento dos perdedores, que é por hipótese não realmente valioso, já que os perdedores deixaram de ser sujeitos livres e que se auto-apóiam no mesmo nível em que estão os vencedores. A luta por reconhecimento só pode encontrar uma solução satisfatória, que é um regime de

26. *Du contrat social*, p. 244. Beneficiei-me nessa área de discussões com Natalie Oman. Ver seu "Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau" (dissertação de mestrado, McGill University, julho de 1991).

258

reconhecimento recíproco entre iguais. Hegel segue Rousseau ao descobrir esse regime numa sociedade dotada de um propósito comum, sociedade em que há um "'nós' que é um 'eu', e um 'eu' que é um 'nós'"²⁷.

Mas se pensarmos em Rousseau como iniciador da nova política da dignidade igual, podemos alegar que sua solução tem uma falha grave. Em termos da questão apresentada no começo desta seção, a igualdade de estima requer uma unidade de propósitos sólida que parece incompatível com toda diferenciação. A chave para uma comunidade política livre para Rousseau parece ser uma rigorosa exclusão de toda diferenciação de papéis. O princípio de Rousseau parece ser que, para toda relação -R de dois termos que envolva poder, a condição de uma sociedade livre é que os dois termos unidos pela relação sejam idênticos: xRy . Só é compatível com uma sociedade livre quando x é igual a y . Isso é verdadeiro quando a relação envolve a apresentação de x no espaço público a y , e é de fato famosamente verdadeiro quando a relação é "exerce soberania sobre". No Estado do contrato social, as pessoas têm de ser tanto soberanos como súditos.

Em Rousseau, três coisas parecem inseparáveis: a liberdade (o não-domínio), a ausência de papéis diferenciados e um propósito comum dotado de firme coesão. Todos temos de ser dependentes da vontade geral a fim de evitar que surjam formas bilaterais de dependência²⁸. Essa tem sido a fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante, tendo início

com os jacobinos e estendendo-se aos regimes totalitários de nosso século. Mas mesmo onde o terceiro elemento da trindade é descartado, o alinhamento da liberdade igual à ausência de diferenciação permaneceu como uma modalidade tentadora de pensamento. Onde quer que reine esse alinhamento, seja em formas de pensamento feminista ou na política liberal, é muito pequena a margem do reconhecimento da diferença.

PODEMOS MUITO BEM CONCORDAR com essa análise, e desejar conseguir algum afastamento do modelo rousseauiano de dignidade do cidadão. Mas ainda assim poderíamos querer saber se alguma política da dignidade igual, baseada no reconhecimento de capacidades universais, está fadada a ser igualmente homogeneizante. Esse rótulo se aplica aos modelos — que inscrevi acima, talvez arbitrariamente, sob o estandarte de Kant — que separam a liberdade igual dos dois outros elementos da trindade rousseauiana? Esses modelos não apenas nada têm que ver com uma vontade geral, como abstraem toda questão da diferenciação de papéis. Eles visam apenas a uma igualdade de direitos concedidos aos cidadãos. Mas essa forma de liberalismo passou a ser atacada por

27. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 110.

28. Ao justificar seu famoso (ou infame) lema sobre a pessoa coagida a obedecer à lei como "obrigada a ser livre", Rousseau prossegue: "Car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à Patrie le garantit de toute dépendance personnelle" [porque é tal a condição que a entrega de cada cidadão à Pátria lhe garante toda dependência pessoal], *Du contrat social*, p. 246.

proponentes radicais da política da diferença como de alguma maneira incapaz de dar o devido reconhecimento à distintividade. Esses críticos têm razão?

O fato é que há formas desse liberalismo que, na mente dos seus próprios proponentes, podem dar somente um reconhecimento sobremodo restrito de identidades culturais distintas. A noção de que quaisquer pautas-padrão de direitos possam aplicar-se num contexto cultural de maneira diferente da que se aplica em outro, de que sua aplicação possa ter de levar em conta diferentes metas coletivas, é considerada muito inaceitável. A questão é, pois, saber se essa visão restritiva dos direitos iguais é a única interpretação possível. Se for, parece-me que a acusação de homogeneização é bem fundada. Mas talvez não seja. Creio que não é, e talvez a melhor maneira de resolver o assunto seja vê-lo no contexto do caso canadense, em que isso teve um papel na quase ruptura do país. Na realidade, confrontaram-se duas concepções de liberalismo dos direitos, se bem que de maneira confusa, ao longo dos demorados e inconclusivos debates constitucionais de anos recentes.

A questão veio para o primeiro plano por causa da adoção, em 1982, da Carta de Direitos Canadense, que alinhou o sistema político do Canadá, no tocante a isso, com o sistema americano de uma pauta de direitos destinada a servir de base à revisão judicial da legislação em todos os níveis de governo. Tinha de surgir a questão de como relacionar essa pauta com as reivindicações de distintividade feitas pelos canadenses franceses, particularmente os de Quebec, de um lado, e os povos aborígenes, do outro. Aqui, o que estava em jogo era o desejo de sobrevivência desses povos, e a conseqüente exigência por eles de certas formas de autonomia em seu autogoverno, bem como a capacidade de adotar certos tipos de legislação considerados necessários à sobrevivência.

Por exemplo, Quebec aprovou algumas leis na área da língua. Uma regula quem pode enviar os filhos a escolas de língua inglesa (não os francófonos nem os imigrantes); outra requer que negócios com mais de 50 empregados sejam dirigidos em francês; uma terceira põe fora da lei placas comerciais não escritas em francês. Em outras palavras, foram impostas aos habitantes do Quebec, pelo governo, restrições em nome de sua meta coletiva de sobrevivência, restrições que, em outras comunidades canadenses, poderiam facilmente não ser impostas em virtude da Carta²⁹. A questão fundamental foi: essa variação é aceitável ou não?

29. A Suprema Corte do Canadá derrubou efetivamente um desses dispositivos, o que proibia placas comerciais em línguas que não o francês. Mas em seu julgamento os juizes concordaram que teria sido bem razoável exigir que todas as placas fossem em francês, ainda que acompanhada de outras línguas. Ou seja, era permissível, a seu ver, que Quebec considerasse ilegal as placas monolíngües em inglês. A necessidade de proteger e promover a língua francesa no contexto de Quebec o teria justificado. Isso teria presumivelmente significado que restrições legislativas à língua das placas em outra província poderiam ser revogadas por alguma razão bem distinta. (Incidentalmente, os dispositivos a esse respeito ainda vigoram em Quebec em decorrência de um dispositivo da Carta que permite em certos casos que as legislaturas derrubem julgamentos das cortes por um período restrito.)

260

A questão foi objeto de uma proposta de emenda constitucional que recebeu o nome do lugar da conferência em que foi esboçada pela primeira vez Meech Lake. A emenda Meech propunha o reconhecimento de Quebec como uma "sociedade distinta", desejando fazer desse reconhecimento uma das bases da interpretação judicial do resto da constituição, incluindo a Carta. Isso parecia deixar aberta a possibilidade de variação em sua interpretação em diferentes partes do país. Para muitos, essa variação era fundamentalmente inaceitável. Examinar por que nos leva ao cerne da questão de como o liberalismo dos direitos se relaciona com a diversidade. A Carta Canadense segue a tendência da última metade do século XX, oferecendo uma base para a revisão judicial em dois aspectos. Em primeiro lugar, ela define um conjunto de direitos individuais semelhantes aos protegidos em outras constituições e cartas de direitos em democracias ocidentais. Em segundo, ela garante igual tratamento aos cidadãos numa variedade de aspectos ou, dito de outra maneira, ela protege do tratamento discriminatório em alguns campos irrelevantes, como a raça ou o sexo. Há muito mais na Carta, incluindo disposições de direitos lingüísticos e direitos aborígenes, dispositivos que podem ser compreendidos como atribuindo poderes a coletividades — mas os dois temas que destaquei são dominantes na consciência pública.

Isso não ocorre por acaso. Os dois tipos de dispositivos são agora muito comuns em pautas arraigadas de direitos que proporcionam a base da revisão judicial. Nesse sentido, o mundo ocidental, talvez o mundo como um todo, está seguindo o precedente norte-americano. Os

americanos foram os primeiros a elaborar e a arraigar uma carta de direitos, o que fizeram durante a ratificação de sua constituição e como condição do seu resultado bem-sucedido. Poder-se-ia alegar que eles não viam com inteira clareza a revisão judicial como método de assegurar esses direitos, mas essa se tornou rapidamente a prática. As primeiras emendas protegeram indivíduos, e por vezes governos de estado³⁰, das intrusões do novo governo federal. Foi depois da Guerra Civil, no período de reconstrução triunfante, e particularmente com a Décima Quarta Emenda, que pedia "igual proteção" para todos os cidadãos dentro da lei, que o tema da não discriminação se tornou central à revisão judicial. Mas esse tema está agora lado a lado com a norma mais antiga da defesa dos direitos individuais, e, na consciência do público, talvez mesmo à frente daquela.

Para algumas pessoas do "Canadá Inglês", o fato de uma sociedade política esposar certas metas coletivas corre o risco de ir contra ambos os tipos de

30. A Primeira Emenda, por exemplo, que proíbe o Congresso de estabelecer qualquer religião, não se destinava originalmente a separar Igreja e Estado como tais. Ela foi promulgada numa época em que muitos estados tinham igrejas estabelecidas, tendo pretendido evidentemente evitar que o novo governo federal interferisse nesses arranjos locais ou a eles se sobrepusesse. Só mais tarde, como a Décima Quarta Emenda, que se seguiu à chamada doutrina da incorporação, foram essas restrições ao governo federal tomadas como aplicáveis a todos os níveis de governo.

dispositivos básicos da Carta ou, na verdade, contra qualquer carta de direitos aceitável. Em primeiro lugar, as metas coletivas podem requerer restrições ao comportamento dos indivíduos que violem seus direitos. Para muitos canadenses não francófonos, dentro e fora do Quebec, esse resultado temido já se materializara com a legislação sobre a língua do Quebec. A legislação do Quebec prescreve, como já mencionamos, o tipo de escola a que os pais podem enviar os filhos; e, no caso mais famoso, proíbe certos tipos de sinalização comercial. Este último dispositivo foi derrubado pela Suprema Corte como contrário à carta de direitos do Quebec e à Constituição, só sendo promulgado novamente por meio da invocação de uma cláusula da Carta que permite às legislaturas, em certos casos, se sobrepor a decisões das cortes relativas à Carta por um período limitado de tempo (a chamada cláusula "não obstante"). Mas, em segundo, mesmo que se sobrepor a direitos individuais não seja possível, esposar metas coletivas em favor de um grupo nacional pode ser tomado como inerentemente discriminatório. No mundo moderno, sempre acontecerá de nem todas as pessoas que vivem como cidadãs numa certa jurisdição pertencerem ao grupo nacional assim favorecido. Isso pode ser considerado em si mesmo causa de discriminação. Todavia, além disso, a busca da meta coletiva provavelmente envolverá o tratamento distinto para pessoas de dentro e de fora. Assim, os dispositivos sobre o sistema escolar da Lei 101 proíbe (*grosso modo*) os francófonos e os imigrantes de enviarem os filhos a escolas de língua inglesa, mas permite que os anglófonos canadenses o façam.

Esse sentido de que a Carta entra em choque com a política básica de Quebec foi um dos fundamentos da oposição, no restante do Canadá, ao acordo de Meech Lake. A causa de preocupação foi a cláusula da sociedade distinta, e a exigência comum de emenda foi a de "proteger" a Carta dessa cláusula ou fazê-la ter precedência sobre ela. Havia sem dúvida nessa oposição certa quantidade de preconceito anti-Québec ao estilo antigo, mas havia também uma séria questão filosófica.

Quem segue a idéia de que os direitos individuais têm sempre de vir antes, e ao lado de dispositivos antidiscriminatórios, tem de tomar precedência sobre metas coletivas, fala com freqüência de uma perspectiva liberal que se disseminou cada vez mais no mundo anglo-americano. Sua fonte são, naturalmente, os Estados Unidos, tendo essa perspectiva sido elaborada e defendida recentemente por algumas das melhores mentes filosóficas e legais do país, incluindo John Rawls, Ronald Dworkin e Bruce Ackerman³¹. Há várias formulações da idéia principal, mas talvez a que capte com maior clareza a questão relevante tenha sido expressa por Dworkin em seu curto artigo sobre o "Liberalismo".

31. Rawls, *Uma teoria da justiça*, op. cit. e "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, n. 14, 1985, pp. 223-251; Dworkin, *Taking Rights Seriously* e "Liberalism", in *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, Cambridge, Inglaterra, 1978; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, 1980.

Dworkin distingue entre dois tipos de compromisso moral. Todos temos uma concepção sobre os objetivos da vida, sobre o que constitui uma boa vida pela qual nós e outros devemos lutar. Mas também aceitamos o compromisso de lidar com lealdade e igualdade uns com os outros, pouco importando o modo como concebemos nossos objetivos. Poderíamos denominar este último compromisso "procedimental", enquanto os compromissos relativos aos objetivos da vida são "substantivos". Alega Dworkin que a sociedade liberal é a que não adota nenhuma visão substantiva particular sobre os objetivos da vida. Em vez disso, une-se ela ao redor de um forte compromisso procedimental de tratar as pessoas com igual respeito. A razão para que a comunidade política como tal não possa esposar uma visão substantiva — digamos, que um dos objetivos da legislação deva ser tornar as pessoas virtuosas — reside no fato de isso envolver uma violação de sua norma procedimental. Porque, dada a diversidade da sociedade moderna, será infalivelmente o caso de algumas pessoas, e não outras, estarem comprometidas com a concepção favorecida de virtude. Elas podem ser a maioria; de fato, é provável que sejam, pois do contrário uma sociedade democrática provavelmente não esposaria sua visão. Mas essa visão não seria a de todos e, ao esposar essa perspectiva substantiva, a sociedade não estaria tratando com igual respeito a minoria dissidente. Ela estaria dizendo a eles, na verdade, "sua visão não é tão valiosa, aos olhos desta comunidade política, quanto a dos seus compatriotas mais numerosos".

Há profundos pressupostos filosóficos de base nessa visão do liberalismo, que se arraiga no pensamento de Kant. Entre outras características, essa visão compreende que a dignidade humana consiste amplamente em autonomia, isto é, a capacidade de cada pessoa de determinar por si uma concepção da boa vida. A dignidade é associada menos a alguma compreensão particular da boa vida, de modo que o afastamento desta depusesse contra a própria dignidade de cada um, do que ao poder de considerar e esposar por si mesmo uma ou outra visão. Não estaremos respeitando esse poder igualmente em todos os sujeitos, afirma-se, se elevarmos o resultado das deliberações de outras pessoas como oficialmente acima do de outras. Uma sociedade liberal tem de permanecer neutra com relação à boa vida e restringir-se a assegurar que, qualquer que seja sua visão das coisas, os cidadãos lidem em lealdade uns com os outros e o Estado lide igualitariamente com todos.

A popularidade dessa idéia do agente humano como primariamente sujeito de uma escolha autodeterminadora ou auto-expressiva ajuda a explicar por que esse modelo de liberalismo é tão forte. Todavia temos também de considerar ter ela sido apresentada com grande vigor e inteligência por pensadores liberais nos Estados Unidos, e precisamente no contexto de doutrinas constitucionais de revisão judicial³². Logo, não surpreende que se tenha disseminado, bem além

32. Ver, por exemplo, os argumentos apresentados por Lawrence Tribe em *Abortion: The Clash of Absolutes*, Nova York, 1990. 263

daqueles que poderiam subscrever uma filosofia kantiana, a idéia de que uma sociedade liberal não pode acomodar publicamente noções esposadas do bem. Essa é a concepção, como observou Michael Sandel, da república procedimental, que tem forte impacto na agenda política dos Estados Unidos e que ajudou a pôr uma crescente ênfase na revisão judicial a expensas dos processos políticos comuns de obtenção de maiorias com vistas à ação legislativa³³.

Mas uma sociedade com metas coletivas como Quebec viola esse modelo. É axiomático para os governos de Quebec que a sobrevivência e o florescimento da cultura francesa em Quebec são um bem. A sociedade política não é neutra entre os que valorizam o permanecer fiéis à cultura de seus ancestrais e os que desejariam se libertar disso em nome de alguma meta individual de desenvolvimento pessoal. Poder-se-ia alegar que se pode afinal identificar uma meta como a *survívence* numa sociedade liberal procedimental. Poder-se-ia considerar, por exemplo, a língua francesa como um recurso coletivo que os indivíduos poderiam querer usar, e agir em favor de sua preservação tal como se age em prol do ar limpo ou das áreas verdes. Mas isso não pode capturar todo o impulso de políticas destinadas à sobrevivência cultural. Não é só uma questão de ter a língua francesa à disposição dos que possam preferi-la. Isso poderia ser considerado a meta de algumas das medidas de bilingüismo federal tomadas nos últimos vinte anos. Mas também envolve o assegurar-se de que haja uma comunidade de pessoas no futuro que deseje aproveitar a oportunidade de usar a língua francesa. Políticas voltadas para a sobrevivência buscam ativamente *criar* membros da comunidade, por exemplo, ao assegurar que futuras gerações continuem a identificar-se como falantes do francês. Não há uma maneira de se poder ver essas políticas como simplesmente proporcionando uma facilidade a pessoas já existentes. Dessa maneira, as pessoas de Quebec, bem como aqueles que atribuem importância similar a esse tipo de meta coletiva, tendem a optar por um modelo de sociedade liberal sobremodo diferente. A seu ver, uma sociedade pode ser organizada em torno de uma definição da vida virtuosa sem que isso seja visto como depreciação daqueles que não partilham pessoalmente dessa definição. Onde a natureza do bem requer sua busca em comum, essa é a razão para que ele seja uma questão de política pública. De acordo com essa concepção, uma sociedade liberal se constitui como tal por meio da maneira pela qual trata as minorias, incluindo aqueles que não partilham das definições públicas do bem e, sobretudo, pelos direitos que atribui a seus membros. Mas agora os direitos em questão são considerados fundamentais e cruciais, direitos que têm sido reconhecidos como tais desde os próprios primórdios da tradição liberal: direitos à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à liberdade de expressão,

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

à livre prática da religião etc. Nesse modelo, há uma perigosa negligência de uma fronteira essencial quando se fala de direitos fundamentais a coisas como placas comerciais na língua da escolha de cada um. É preciso distinguir as liberdades fundamentais, aquelas que nunca podem ser feridas e, portanto, que devem ser incessantemente protegidas de privilégios e imunidades que, embora importantes, podem ser revogados ou restringidos por razões de política pública — embora se precise de uma forte razão para isso.

Para esse modo de ver as coisas, uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que também seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente em suas relações com aqueles que não partilham suas metas comuns, e desde que possa oferecer salvaguardas adequadas dos direitos fundamentais. Haverá sem dúvida tensões e dificuldades na busca conjunta desses objetivos, mas isso não a torna impossível, assim como os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles com que depara toda sociedade liberal que tem de combinar, por exemplo, liberdade e igualdade, ou prosperidade e justiça.

Eis aqui duas visões incompatíveis da sociedade liberal. Uma das grandes fontes de nossa atual desarmonia é a fato de os lados se terem fechado em copas um contra o outro no curso da última década. A resistência à "sociedade distinta" que se pedia que tivesse precedência na Carta veio em parte de uma disseminada perspectiva procedimental presente no Canadá inglês. Desse ponto de vista, atribuir a um governo a meta de promover a sociedade distinta de Quebec é reconhecer uma meta coletiva, movimento que tem de ser neutralizado por sua subordinação à Carta existente. Da perspectiva do Quebec, essa tentativa de impor um modelo procedimental de

liberalismo não só privaria a cláusula da sociedade distinta de parte de sua força como regra de interpretação, mas trairia uma rejeição do modelo de liberalismo com base no qual foi fundada essa sociedade. Ao longo do debate em torno da emenda Meech, cada uma das sociedades percebeu a outra de maneira errônea. Mas nesse ponto sua percepção foi precisa — e elas não gostaram do que viram. O restante do Canadá via que a cláusula da sociedade distinta legitimava metas coletivas. E Quebec viu que o movimento voltado a dar precedência à Carta impunha uma forma de sociedade liberal alheia a Quebec e à qual este jamais se poderia adaptar sem renunciar à sua própria identidade³⁴.

Demorei-me neste caso porque ele parece ilustrar as questões fundamentais. Há uma forma de política de respeito igual, tal como entronizada num liberalismo de direitos, que é inóspita à diferença, dado que (a) insiste na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos, sem exceção, e (b) suspeita de metas coletivas. Isso naturalmente não quer dizer que o modelo procure abolir as diferenças culturais; essa seria uma acusação absurda. Mas a

34. Ver Guy Laforest, "UESprit de 1982", in *Le Quebec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, ed. Louis Balthasar, Guy Laforest e Vincent Lemieux, Quebec, 1991.

considero inóspita à diferença porque ela não pode acomodar aqui a que aspiram de fato os membros das sociedades distintas, a sobrevivência é (b) uma meta coletiva, que (a) quase inevitavelmente pede alguma variação nos tipos de lei que julgamos permissíveis de um contexto cultural para o outro, como mostra com clareza o caso de Quebec.

Creio que essa forma de liberalismo é culpada da acusação feita pelos proponentes de uma política da diferença. Felizmente, contudo, há outros modelos de sociedade liberal que seguem outra linha com relação a (i) e a (b). Essas formas pedem de fato a defesa invariante de certos direitos. No entanto, em questão, por exemplo, a determinação pelas diferenças culturais da aplicação do *habeas corpus*. Mas elas distinguem esses direitos fundamentais da gama ampla de imunidades e pressupostos de tratamento uniforme que surgiram nas culturas modernas da revisão judicial. Elas se dispõem apesar da importância de certas formas de tratamento uniforme com relação à importância da sobrevivência cultural, e optar por vezes por esta última. Não são, no final, modelos procedimentais de liberalismo, fundando-se sobretudo em juízos acerca do que faz a boa vida — juízos em que tem relevância lugar a integridade das culturas. Embora não possa argumentar aqui, obviamente endosso esse tipo de modelo. Contudo, indiscutivelmente, cada vez mais sociedades se mostram hoje multiculturais, no sentido de incluir mais de uma comunidade cultural que deseja sobreviver. A rigidez do liberalismo procedimental pode tornar-se rapidamente impraticável no mundo de amanhã.

POR CONSEQUENTE, A POLÍTICA DO RESPEITO IGUAL, ao menos nessa variante mais tolerante, pode ser liberta da acusação de homogeneizar a diferença. Mas há outra maneira de formular a acusação que é mais difícil de refutar. Nessa forma, contudo, ela talvez não devesse ser refutada, ou assim desejo ensar eu.

A acusação em que penso é provocada pela afirmação feita por vezes em favor do liberalismo cego às diferenças segundo a qual ele pode oferecer um terreno neutro em que pessoas de todas as culturas podem encaixar-se e coexistir. Nessa concepção, é necessário fazer algumas distinções — por exemplo, entre o que é público e o que é privado, ou entre política e religião — e só então se podem relegar as diferenças objeto de um contencioso a uma esfera que não tenha influência sobre o político.

Mas uma controvérsia como a dos *Versos Satânicos* de Salman Rushdie mostra como essa visão está errada. Para a corrente islâmica principal, não há por que separar política e religião da maneira como passamos a separar na sociedade liberal moderna. O liberalismo não é um terreno de possível encontro para todas as culturas; ele é a expressão política de uma gama de culturas, sendo sobretudo incompatível com outras gamas. Além disso, como o sabem muitos muçulmanos, o liberalismo ocidental não é tanto expressão à perspectiva secular pós-religiosa, que costuma ser popular entre *intelectuais* liberais,

266

quanto um desenvolvimento mais orgânico do cristianismo — ao menos visto da perspectiva alternativa do islamismo. A divisão Igreja/Estado remonta aos primeiros momentos da civilização cristã. As primeiras formas dessa separação diferiam muito das nossas, mas nelas se assentaram as bases para os desenvolvimentos modernos. O próprio termo *secular* era originalmente parte do vocabulário cristão³⁵.

Tudo isso para dizer que o liberalismo não pode nem deve alegar que tem completa neutralidade cultural. O liberalismo também é um credo em luta. A variante branda que defendo, tanto quanto as formas mais rígidas, tem de traçar esse limite. Haverá variações quando se tratar da aplicação da pauta de direitos, mas não onde o assunto for incitar ao assassinato. Não se deve ver isso como uma contradição. As distinções substantivas desse tipo são incontornáveis na política, e ao menos o liberalismo não procedimental que descrevi está plenamente pronto a aceitar isso.

Mas a controvérsia ainda é perturbadora pela razão mencionada acima: todas as sociedades estão se tornando crescentemente multiculturais e, ao mesmo tempo, mais porosas. Os dois desenvolvimentos caminham juntos. Sua porosidade significa sua maior receptividade à migração multinacional; um número maior dos seus membros leva uma vida de diáspora, cujo centro está alhures. Nessas circunstâncias, há algo de ridículo em replicar simplesmente "É assim que fazemos as coisas aqui". Essa réplica poderia ser feita em casos como a controvérsia

de Rushdie, em que o modo como "fazemos as coisas aqui" cobre questões como o direito à vida e à liberdade de expressão. O caráter ridículo vem do fato de haver números substanciais de cidadãos que também pertencem à cultura que põe em questão as nossas fronteiras filosóficas. O desafio está em lidar com seu sentido de marginalização sem comprometer nossos princípios políticos básicos.

Isso nos leva à questão do multiculturalismo tal como costuma ser debatido hoje, que tem muito que ver com as imposições de algumas culturas sobre outras e com a suposta superioridade que sustenta essa imposição. Consideram-se as sociedades liberais ocidentais supremamente culpadas quanto a isso, em parte por causa do seu passado colonial e, em parte, devido à marginalização em seu seio de segmentos da população advindos de outras culturas. É nesse contexto que "É assim que fazemos as coisas aqui" pode parecer rude e insensível. Ainda que, dada a natureza das coisas, o compromisso seja quase impossível — ou se proíbe o assassinato ou se permite que se assassine —, a atitude presumida pela réplica é vista como desdém. Muitas vezes, com efeito, essa pressuposição é correta. Assim, chegamos outra vez à questão do reconhecimento.

35. Isso é bem defendido em Larry Siedentop, "Liberalism: The Christian Connection", *Times Literary Supplement*, 24-30 de março, 1989, p. 308. Ver ainda meu artigo "The Rushdie Controversy", *Publica Culture*, n. 2, outono de 1989, pp. 118-122.

O reconhecimento do igual valor não era o que estava em jogo — ao menos no sentido forte — em minha discussão anterior. Ali, a questão era se se reconhece como meta legítima a sobrevivência cultural, se se podem permitir fins coletivos como considerações legítimas na revisão judicial ou para outros propósitos da macropolítica social. A exigência era ali a de que deixássemos as culturas se defenderem, dentro de limites razoáveis. Mas a exigência adicional que examinamos aqui é que todos reconheçamos o igual valor de diferentes culturas; que não apenas as deixemos sobreviver, mas reconheçamos seu *valor*.

Como se pode entender essa exigência? De certo modo, ela está agindo numa condição de não-formulação há algum tempo. A política do nacionalismo foi alimentado por bem mais de um século em parte pelo sentido que as pessoas tiveram de ser desprezadas ou respeitadas pelos outros a seu redor. Sociedades multinacionais podem-se desfazer devido à carência de reconhecimento percebido do igual valor de um grupo por outro. Isso é, creio eu, o caso do Canadá — embora meu diagnóstico por certo será contestado por alguns. No cenário internacional, a tremenda sensibilidade de certas sociedades supostamente fechadas à opinião mundial — como mostram as reações a descobertas da, digamos, Anistia Internacional ou suas tentativas, por meio da Unesco, de construir uma nova ordem mundial da informação — atesta a importância do reconhecimento externo.

Mas tudo isso ainda é, no jargão hegeliano, *an sich*, e não *für sich*. Os próprios autores costumam ser os primeiros a negar que tenham sido movidos por essas considerações, e falam de outros fatores, digamos, a desigualdade, a exploração e a injustiça, como seus motivos. Bem poucos defensores da independência de Quebec, por exemplo, podem aceitar que o que está ganhando sua batalha para eles é a falta de reconhecimento pelo Canadá inglês.

O que há de novo, por conseguinte, é o fato de a exigência de reconhecimento ser agora explícita. E ela foi explicitada, da maneira que indiquei acima, pela disseminação da idéia de que somos formados pelo reconhecimento. Poderíamos dizer que, graças a essa idéia, o reconhecimento errôneo graduou-se agora no nível de um dano que pode ser obstinadamente enumerado ao lado daqueles mencionados no parágrafo precedente.

Um dos autores-chave dessa transição é sem dúvida Frantz Fanon, que, em seu influente *Les Damnés de la terre* (1961), alegou que a principal arma dos colonizadores era a imposição de sua imagem do colonizado aos povos subjugados. O colonizado, a fim de libertar-se, tem antes de tudo de se purgar dessas auto-imagens depreciativas. Fanon recomendou a violência como o caminho para essa liberdade, em correspondência à violência original da imposição estrangeira. Nem todos os que se basearam em Fanon o seguiram nisso, mas a noção de que há uma batalha para uma auto-imagem modificada, luta que ocorre tanto no interior do subjugado como em oposição ao dominador, tem sido amplamente aplicada. Essa idéia se tornou crucial para certas tendên-

268

cias do feminismo, sendo também um importante elemento do debate contemporâneo sobre o multiculturalismo.

O principal *locus* desse debate é o mundo da educação (no sentido amplo). Um foco são os departamentos de humanidades das universidades, em que se fazem exigências para que se alterem, se ampliem ou se excluam os cânones de autores acreditados com base na idéia de que os cânones atualmente favorecidos consistem quase inteiramente em "brancos machos mortos". Deve-se dar um lugar maior às mulheres e às pessoas de raças e culturas não-européias. Um segundo foco são as escolas secundárias, em que se faz, por exemplo, a tentativa de desenvolver currículos afrocêntricos para alunos em escolas preponderantemente negras.

A razão dessas mudanças propostas não é a de que, ou não é principalmente a de que, todos os alunos possam estar perdendo alguma coisa importante com a exclusão de um certo gênero ou de certas raças ou culturas, mas a de que as mulheres e os alunos dos grupos excluídos estão recebendo, diretamente ou por omissão, um quadro desfavorável de si mesmos, como se toda a criatividade e todo o valor fossem inerentes aos homens de origem européia. Aumentar e modificar o currículo é essencial não tanto em nome de uma cultura mais ampla para todos quanto para dar o devido reconhecimento aos até agora excluídos. A premissa de base dessas exigências é a de que o reconhecimento forja a identidade, em particular na aplicação fanonista:

os grupos dominantes tendem a consolidar sua hegemonia ao inculcar no subjugado uma imagem de inferioridade. A luta pela liberdade e pela igualdade tem, portanto, de passar por uma revisão dessas imagens. Os currículos multiculturais pretendem ajudar nesse processo de revisão.

Embora não seja freqüente que se afirme com clareza, a lógica por trás de algumas dessas exigências parece depender da premissa de que devemos igual respeito a todas as culturas. Isso emerge da natureza da reprovação feita aos autores dos currículos tradicionais. Alega-se que os juízos de valor em que se baseiam esses currículos são na verdade corruptos, marcados pela estreiteza ou insensibilidade, ou, o que é ainda pior, por um desejo de denegrir os excluídos. A implicação parece ser a de que, sem esses fatores de distorção, os verdadeiros juízos de valor sobre diferentes obras colocariam todas as culturas mais ou menos no mesmo nível. Claro que o ataque poderia vir de uma perspectiva mais radical, neonietzschiana, que questiona o próprio status dos juízos de valor como tais, porém, sem se chegar a esse passo extremo (de cuja coerência duvido), o pressuposto parece ser o de igual valor.

Eu gostaria de sustentar que há algo de válido nesse pressuposto, mas que não é de modo algum sem problemas e que envolve algo parecido com um ato de fé. Como pressuposto, a afirmação é a de que todas as culturas humanas que animaram sociedades inteiras por um período considerável de tempo têm alguma coisa importante a dizer a todos os seres humanos. Formulo-a assim para

excluir ambientes culturais parciais no interior de uma sociedade, bem como as curtas fases de uma cultura importante. Não há razão para crer que, por exemplo, as diferentes formas de arte de uma dada cultura tenham todas o mesmo valor ou tenham mesmo valor considerável; e toda cultura pode passar por fases de decadência.

Mas quando chamo isso de pressuposto, quero dizer que se trata de uma hipótese inicial com que se poderia abordar o estudo de qualquer outra cultura. A validade da alegação tem de ser demonstrada concretamente no estudo real da cultura. A bem dizer, diante de uma cultura suficientemente distinta de nossa, podemos ter apenas, *ex ante*, a idéia mais obscura de qual pode ser sua contribuição valiosa. Porque, para uma cultura suficientemente diferente, a própria compreensão do que significa ter valor será estranha e desconhecida para nós. Abordar, por exemplo, um raga com os pressupostos de valor implícitos no cravo bem-temperado seria um tiro completamente fora do alvo. O que tem de acontecer é aquilo que Gadamer chama de "fusão de horizontes"³⁶. Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base da valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes³⁷. Assim, se e quando terminarmos por encontrar apoio substantivo para nossa suposição inicial, isso depende de uma avaliação do valor que possivelmente não teríamos condição de fazer no começo. Chegamos ao juízo em parte por meio da transformação de nossos padrões.

Poderíamos afirmar que devemos a todas as culturas um pressuposto desse tipo. Desse ponto de vista, negá-lo poderia ser visto como fruto do preconceito ou da má vontade. Poderia até ser equivalente a uma negação de igual *status*. Algo semelhante a isso deve estar por trás da acusação feita por defensores do multiculturalismo contra os partidários do cânon tradicional. Supondo que a relutância em ampliar o cânon venha de uma mistura de preconceito com má vontade, os multiculturalistas nos acusam da arrogância de supor sua superioridade sobre povos antes subjugados.

Esse pressuposto ajudaria a explicar por que as exigências de multiculturalismo se apoiam em princípios estabelecidos de igual respeito. Se negar o pressuposto equivale a negar a igualdade e se advêm importantes conseqüências para a identidade das pessoas a partir da ausência de reconhecimento, pode-se defender a insistência na universalização do pressuposto como extensão lógica da política da dignidade. Do mesmo modo como todos devem ter

36. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975, pp. 289-290; ed. br.: *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 1997.

37. Para uma discussão mais completa da comparação, ver o capítulo 8, bem como meu artigo "Understanding and Ethnocentricity", *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Inglaterra, 1985.

iguais direitos civis e de voto, seja qual for sua raça ou cultura, assim também devem gozar do pressuposto de que sua cultura tradicional tem valor. Essa extensão, por mais logicamente que pareça decorrer das normas aceitas de dignidade igual, combina com muita dificuldade com estas, visto que se opõe à cegueira das diferenças que foi central a essas normas. Mas ela parece de fato vir delas, embora com dificuldades.

Não estou certo da validade de se exigir esse pressuposto como um direito. Mas podemos deixar essa questão de lado, porque a exigência feita parece mais forte. A alegação é a de que o adequado respeito à igualdade requer mais do que um pressuposto segundo o qual o estudo aprofundado nos fará ver as coisas de dada maneira; tem de haver juízos reais de igual valor aplicados aos costumes e às criações dessas diferentes culturas. Esses juízos parecem estar implícitos na exigência de que certas obras sejam incluídas no cânon, o mesmo ocorrendo com a implicação de que essas obras não foram incluídas antes só por causa do preconceito, da má vontade ou do desejo de dominar. (Claro que a exigência de inclusão é *logicamente* separável de uma reivindicação de igual valor. A exigência poderia ser: "Inclua essas porque são nossas, ainda que possam ser inferiores." Mas não é assim que falam as pessoas que fazem essa exigência.)

Ainda há alguma coisa muito errada numa demanda com essa forma. Faz sentido insistir, como uma questão de direito, que abordemos o estudo de certas culturas com um pressuposto de seu

valor. Mas não pode fazer sentido insistir como uma questão de direito que cheguemos a um juízo concludente final de que o seu valor é grande ou igual ao de outras culturas. Isto é, se o juízo de valor pretende registrar algo independente de nossa própria vontade e desejo, ele não pode ser ditado por um princípio de ética. Num exame mais acurado, ou encontramos algo de grande valor na cultura C ou não encontramos. Mas não faz mais sentido exigir isso do que o faz a exigência de que consideremos a terra redonda ou chata, ou a temperatura do ar quente ou fria.

Afirmo isso sem nenhuma dúvida quando, como todo mundo sabe, há uma vigorosa controvérsia com relação à "objetividade" de juízos nesse campo e quanto à existência ou não de uma "verdade da matéria", como parece haver na ciência natural, ou, na verdade, se mesmo na ciência natural a objetividade é uma miragem³⁸. Não tenho muita simpatia por essas formas de subjetivismo, que julgo bastante confusas. Mas parece haver alguma confusão especial no invocá-las nesse contexto. O impulso moral e político da queixa concerne a juízos injustificados de *status* inferior feitos alegadamente sobre culturas não hegemônicas. Mas se esses juízos são em última análise uma questão de vontade humana, a questão da justificativa desaparece.

Propriamente falando, não

38. Discuto a objetividade de maneira um tanto mais extensa na parte 1 de *As Fontes do Self*, São Paulo, Loyola, 1997.

se fazem juízos que possam estar certos ou errados; exprimem-se gostos ou desgostos, endossa-se ou rejeita-se outra cultura. Mas então a queixa tem de passar a atingir a recusa a endossar, e a validade ou falta de validade dos juízos nada tem que ver com isso.

Assim, entretanto, o ato de declarar as criações de outra cultura coisas de valor e o ato de se declarar do lado dessa cultura, ainda que suas criações nada tenham de especial, tornam-se indistinguíveis. A diferença está só na embalagem. No entanto, o primeiro é normalmente entendido como genuína expressão de respeito e, o segundo, como insuportavelmente paternalista. Os supostos beneficiários da política do reconhecimento, as pessoas que poderiam de fato beneficiar-se do reconhecimento, fazem uma distinção crucial entre os dois atos. Elas sabem que desejam respeito, e não condescendência. Toda teoria que desfaça a distinção parece, ao menos *prima facie*, distorcer facetas cruciais da realidade de que pretende tratar. Com efeito, teorias subjetivistas, mal-acabadas, neonietzschianas, costumam ser invocadas com frequência nesse debate. Derivando muitas vezes de Foucault ou de Derrida, elas alegam que todos os juízos de valor se baseiam em padrões em última análise impostos por estruturas de poder que contribuem para consolidar. Deveria ser claro o motivo de essas teorias proliferarem. Um juízo favorável dado por exigência é absurdo, a não ser que algumas dessas teorias sejam válidas. Além disso, julgar por exigência é um ato de condescendência de tirar a respiração. Ninguém de fato entende isso como um genuíno ato de respeito. Ele tem mais a natureza de um ato fingido de respeito realizado a instâncias do seu suposto beneficiário. Objetivamente, tal ato envolve desdém pela inteligência deste último; ser objeto de um ato como esse denigre. Os proponentes de teorias neonietzschianas esperam escapar desse nexo de hipocrisia transformando a questão inteira em questão de poder e contrapoder. Então, deixa-se o respeito e está-se no domínio de escolher um lado em que ficar, no campo da solidariedade. Isso dificilmente é uma solução satisfatória, dado que, ao ficar de um lado, eles renunciam à força propulsora desse tipo de política, que é precisamente a busca de reconhecimento e respeito. Além disso, ainda que pudéssemos exigir isso deles, a última coisa que queremos nesse estágio dos intelectuais eurocentrados são juízos positivos do valor de culturas que eles não estudaram exaustivamente. Porque reais juízos de valor supõem uma fusão de horizontes de padrões em que tenhamos sido transformados pelo estudo do padrão do outro, de modo que não estejamos simplesmente julgando a partir de nossos velhos padrões familiares. Um juízo favorável feito prematuramente seria não só condescendente como etnocêntrico. Ele louvaria o outro por ser como nós.

Eis outro grave problema que afeta boa parte da política do multiculturalismo: a exigência peremptória de juízos de valor favoráveis é paradoxalmente — talvez tragicamente — homogeneizante. Porque ela implica que já dispo-

272

nhamos dos padrões para fazer esses juízos. Mas os padrões que temos são os da civilização do Atlântico Norte. Assim, os juízos "encaixarão" implícita e inconscientemente os outros em nossas categorias. Pensaremos em seus "artistas" como criadores de "obras" que podemos então incluir em nosso cânon. Ao invocar implicitamente nossos padrões para julgar todas as civilizações e culturas, a política da diferença pode acabar tornando todo mundo igual³⁹.

Assim formulada, a exigência de reconhecimento igual é inaceitável. Mas a história não termina simplesmente aqui. Os inimigos do multiculturalismo na academia americana perceberam essa fraqueza e a têm usado como desculpa para dar as costas ao problema. Isso não resolve as coisas. Uma resposta como a atribuída a Saul Bellow, de que gostaremos de ler o Tolstoi zulu quando ele aparecer, mostra a profundidade do etnocentrismo. Em primeiro lugar, há o pressuposto implícito de que a excelência tem de assumir formas com que estamos familiarizados: os zulus deveriam produzir um *Tolstoi*. Em segundo, supomos que sua contribuição ainda acontecerá (*quando* os zulus produzirem um Tolstoi). Esses dois pressupostos caminham obviamente juntos. Se os zulus têm de produzir nosso tipo de excelência, então evidentemente sua única esperança está no futuro. Roger Kimball o diz de maneira mais crua: "Apesar dos multiculturalistas, a escolha que hoje temos diante de nós não é entre uma cultura ocidental 'repressiva' e um paraíso multicultural, mas entre a cultura e a barbárie. A civilização não é um dom, é uma realização — uma frágil realização que precisa de

constante alimentação e defesa de situações de dentro e fora"⁴⁰.

Tem de haver algum meio-termo entre a exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento de igual valor, de um lado, e o autofechamento em padrões etnocêntricos do outro. Há outras culturas, e temos de viver juntos cada vez mais, tanto em escala mundial como na convivência no interior de cada sociedade.

O que temos é o pressuposto de igual valor: uma posição que tomamos quando empreendemos o estudo do outro. Talvez não precisemos perguntar se isso é algo que os outros podem exigir de nós como um direito. Poderíamos simplesmente perguntar se essa é a maneira como deveríamos nos relacionar com os outros.

Bem, e é? Como pode esse pressuposto fundamentar-se? Um fundamento proposto é religioso.

Herder, por exemplo, tinha uma visão da Divina Providên-

39. Os mesmos pressupostos homogeneizadores estão na base da reação negativa que muitas pessoas manifestam diante de alegações de superioridade em favor da civilização ocidental, por exemplo, no tocante à ciência natural. Mas é absurdo criticar essas alegações em princípio. Se todas as culturas deram uma contribuição de valor, não podem elas ser idênticas nem personificar o mesmo tipo de valor. Esperá-lo seria incorrer num vasta subestimação das diferenças. No final, o pressuposto do valor imagina um universo em que diferentes culturas se complementam mutuamente com diferentes tipos de contribuição. Esse quadro é não apenas compatível com juízos de superioridade-em-certos-aspectos como os requer.

40. Roger Kimball, "Tenured Radicals", *New Criterion*, janeiro de 1991, p. 13.

cia de acordo com a qual toda essa variedade de culturas não era mero acaso, mas pretendia produzir uma maior harmonia. Não posso descartar essa visão. Mas se ficarmos no nível humano, poderemos alegar ser razoável supor que as culturas que proporcionaram o horizonte de significado para grande número de seres humanos, de caracteres e temperamentos diversos, por um longo período de tempo — culturas que, em outras palavras, articularam seu sentido do bem, do sagrado e do admirável —, quase certamente têm algo que merece nossa admiração e respeito, ainda que isso se faça acompanhar de muita coisa que temos de detestar e rejeitar. Dito de outra maneira: seria uma suprema arrogância descartar a priori essa possibilidade.

Talvez haja aqui, afinal, uma questão moral. Só precisamos de um sentido de nossa própria parte limitada de toda a história humana para aceitar o pressuposto. Só a arrogância, ou algum fracasso moral análogo, pode nos privar disso. Contudo, o que o pressuposto requer não são juízos peremptórios e inautênticos de igual valor, mas a propensão a ser receptivo ao estudo cultural comparativo do tipo que tem de deslocar nossos horizontes nas fusões resultantes. O que ele requer, sobretudo, é a admissão de que estamos muitíssimo longe do horizonte último em que o valor relativo de diferentes culturas possa ser evidente. Isso significaria acabar com uma ilusão que ainda mantém muitos multiculturalistas — bem como seus mais acerbos oponentes — sob sua égide.

274

— 13 —

A POLÍTICA LIBERAL E A ESFERA PÚBLICA

U QUE É EXATAMENTE uma sociedade liberal? O que a torna possível? E quais os perigos que ela enfrenta? Eis as questões que eu gostaria de examinar; mas o problema é que todas elas permitem respostas de extensão indefinida. Os perigos passíveis de afetar a sociedade liberal, por exemplo, não são enumeráveis. Ameaças podem vir de um número incontável de direções. Por isso tenho de ser seletivo. Há algumas dificuldades que me parecem generalizadas em nossa época, e eu as colocarei no primeiro plano. Ao fazê-lo, sei que falo a partir de uma experiência paroquial. Aspira-se hoje a sociedades de tipo liberal em quase todos os lugares do mundo, em condições radicalmente diferentes. Nenhuma discussão finita pode fazer justiça a todas essas situações.

Mas com certeza, se os perigos são infinitos, a primeira questão, que pede uma definição de sociedade liberal, pode ter uma resposta clara e finita. Assim se poderia pensar, e alguns pensadores tentaram emitir definições. Mas creio que também aqui a complexidade da realidade e a multiplicidade de suas facetas nos fazem desconcertar. Com efeito, creio que há perigo em tentar formular definições claras, porque essa definição pode estreitar o âmbito de nossa atenção de maneiras prejudiciais ou mesmo fatais.

Mas não temos de saber sobre o que falamos? Admito-o a contragosto, e até ofereço um esboço grosseiro do que designo por sociedade liberal. Contudo, com o desenrolar da discussão, espero que a natureza indecisa e multifacetada da questão se evidencie.

Podemos delinear a sociedade liberal em termos de suas formas características, por exemplo, o governo representativo, o regime de direito, o regime de direitos arraigados, a garantia de certas liberdades. Mas vou preferir começar de outro ponto, e pensar uma sociedade liberal como aquela que tenta

275

realizar, no maior grau possível, certos bens ou princípios de direito. Poderíamos pensar nela como uma sociedade que tenta maximizar os bens da liberdade e do autogoverno coletivo em conformidade com direitos fundados na igualdade. A natureza insatisfatória disso como definição salta aos olhos assim que ponderamos sobre o que quer dizer liberdade aqui. Está claro que isso é muito contestado. Para alguns, só poderia significar liberdade negativa, o ser capaz de fazer o que quiser sem a interferência alheia, particularmente da autoridade. Para outros, porém, a liberdade significativa envolve a verdadeira autodeterminação, uma excelência de desenvolvimento moral. Quem é apenas negativamente livre, que faz o que quiser, pode ser em larga medida regido pela convenção irrefletida ou conformar-se timidamente a normas que de maneira alguma aceitou interiormente, normas que a pessoa poderia até violar. Essa não seria a liberdade mais robusta da escolha de vida auto-responsável, que Mill assume como padrão para si em *Da Liberdade*, ao louvar "uma pessoa cujos desejos e impulsos são seus — são a expressão de sua própria cultura, tal como desenvolvida e modificada por sua própria cultura"¹. Mas apesar de toda a sua imprecisão e incerteza, essa descrição seria boa o bastante para que sigamos nosso caminho. Ela nos permitirá que comecemos a examinar algumas das bases e perigos de uma sociedade dedicada a esses fins.

Desejo começar analisando as sociedades liberais ocidentais, os modelos originais. Entre os pilares da liberdade, vêm figurando, por exemplo, a ênfase no regime de direito, nos direitos garantidos resgatáveis pela ação judicial, e várias modalidades de divisão do poder. Refiro-me não só à "divisão de poderes" tal como existe na Constituição americana, mas a outras maneiras de distribuir poder para outras pessoas, por exemplo, por meio de estruturas federais, governos locais autônomos etc.

Todavia, a liberdade na tradição liberal ocidental tem-se baseado em parte no desenvolvimento de formas sociais em que a sociedade como um todo pode funcionar fora do âmbito do Estado. Essas formas têm sido incluídas na descrição geral "sociedade civil", tomando-se o termo em seu sentido pós-hegeliano, como designação de algo distinto do Estado². A noção de sociedade civil compreende a gama de associações livres que não contam com patrocínio oficial e que muitas vezes se dedicam a fins que de modo geral consideramos não políticos. Não se pode chamar de livre nenhuma sociedade em que essas associações voluntárias não possam funcionar, e a pulsação da liberdade será muito fraca onde estas não são espontaneamente formadas.

Mas existe sociedade civil num sentido forte quando, além de contar com múltiplas associações livres, a sociedade pode operar como um todo fora do âmbito do Estado. Refiro-me a maneiras pelas quais se pode dizer que a sociedade age, ou gera ou sustenta uma certa condição, sem a ação do governo. A

1. Extraído de John Stuart Mill, "On Liberty", in *Three Essays*, Oxford, 1975, p. 74.

2. Discuto esse ponto no capítulo 11.

própria idéia da possibilidade de existência de modalidades de ação extrapolítica ou de manutenção de padrões por toda a sociedade é estranha a um grande número de civilizações históricas; por exemplo, a sociedade chinesa tradicional ou — para tomar um exemplo bastante afastado dela — a antiga *polis*. E se tomarmos outras civilizações, como a indiana ou a européia medieval, em que a sociedade também tem autoridades extrapolíticas, a marcante diferença destas com relação ao Ocidente moderno está no fato de que as formas da sociedade civil são, neste, puramente seculares.

Duas grandes formas de sociedade civil que têm desempenhado um papel de destaque na liberdade ocidental (ou que assim foram consideradas) são a esfera pública e a economia de mercado. Para dar alguma densidade a essa discussão tão abstrata sobre a ação extrapolítica e secular, falarei com um pouco mais de detalhes acerca da ascensão da esfera pública.

O QUE É UMA ESFERA PÚBLICA? Desejo descrevê-la como um espaço comum em que os membros da sociedade se congregam, por meio de uma variedade de meios (impressos, eletrônicos), bem como em encontros diretos, para discutir questões de interesse comum — para assim poder ser capazes de formar uma idéia comum sobre essas questões. Digo "um espaço comum" porque, embora os meios sejam múltiplos, o mesmo ocorrendo com os intercâmbios que neles ocorrem, se julga que estes estão em princípio intercomunicando-se. A discussão que

podemos estar vendo na televisão agora trata daquilo que foi dito no jornal pela manhã, que por sua vez relata o debate radiofônico de ontem e assim por diante. É por isso que costumamos falar da esfera pública no singular.

A esfera pública é uma característica central da sociedade moderna. A tal ponto que, mesmo onde é de fato suprimida ou manipulada, ela tem de ser simulada. As sociedades despóticas modernas de maneira geral se sentiram compelidas a seguir a corrente. Aparecem nos jornais do partido editoriais, que pretendem exprimir as opiniões dos autores, oferecidos à consideração de seus concidadãos; organizam-se demonstrações de massa que pretendem revelar a indignação de um grande número de pessoas. Tudo isso acontece como se um processo genuíno estivesse em vias de formar uma idéia comum pelo intercâmbio, muito embora o resultado seja cuidadosamente controlado desde o começo.

Por que essa dissimulação? Porque a esfera pública é não só uma característica ubíqua de toda sociedade moderna como também desempenha um papel crucial na autojustificação dessa sociedade como sociedade livre, autogovernada, isto é, uma sociedade em que (a) as pessoas formam livremente suas opiniões, tanto individualmente como em termos de uma idéia comum, e (b) essas idéias comuns importam — elas de alguma maneira agem sobre o governo ou o controlam. Justo por ter esse papel central, a esfera pública é objeto de preocupação e de crítica também nas sociedades liberais. Uma das questões é saber se o debate não está sendo controlado e manipulado também aí, de uma maneira menos evidente do que nos regimes despóticos, mas ainda

mais insidiosamente, pelo dinheiro, pelo governo ou por alguma combinação maquinatória dos dois. Outra é se a natureza de certas mídias modernas pode permitir o intercâmbio verdadeiramente aberto e multilateral que se supõe surgir numa verdadeira opinião comum sobre assuntos públicos.

Há a tendência a considerar algo tão importante e central para nossa vida como um fato da natureza, como se algo do tipo sempre tivesse existido. A sociedade liberal moderna teria então inovado ao permitir à esfera pública sua liberdade, tornando o governo responsável perante ela e não o contrário. Mas sempre existiu algo análogo a uma opinião pública. Pensar isso é, no entanto, um erro anacrônico, erro que obscurece o que há de novo, e ainda não plenamente compreendido, nesse tipo de espaço comum. Eu gostaria de lançar um pouco mais de luz sobre o tema. E, no processo, entender melhor as transformações em termos de compreensão de pano de fundo e imaginário social que a civilização moderna produziu.

De modo específico, desejo recorrer a dois livros interessantes, um publicado há cerca de trinta anos na Alemanha e agora disponível em inglês, *Structural Transformation*, de Jürgen Habermas, que trata do desenvolvimento da opinião pública na Europa Ocidental do século XVIII; o outro é uma publicação de 1990, de autoria de Michael Warner, *The Letters of the Republic*, que descreve o fenômeno análogo nas colônias americanas da Inglaterra³.

O tema central do livro de Habermas é a emergência no século XVIII de um novo conceito de opinião pública. Ver com clareza o que havia de novo nisso ajudará a definir o que há de especial na esfera pública moderna. É claro que os povos sempre reconheceram algo parecido com uma opinião geral, que era mantida numa sociedade particular ou talvez na humanidade como um todo. Essa opinião podia ser desprezada como fonte de erro, a partir da baixa estima que mostrava Platão pela *doxa*. Ou poderia ser vista em outros contextos como estabelecendo padrões para a conduta certa⁴. Seja como for, ela difere da nova forma em três importantes aspectos: "A opinião da humanidade" é vista como (1) irrefletida, (2) não mediada pela discussão e pela crítica, e (3) passivamente inculcada em cada geração sucessiva. Pretende-se que a opinião pública, em contraste, (1) seja produto de reflexão, (2) surja da discussão, e (3) reflita um consenso ativamente produzido.

A diferença está em mais do que a avaliação da aceitação passiva ali e do pensamento crítico aqui. Não é só que o século XVIII tenha decidido pregar medalhas cartesianas na opinião da humanidade. A mudança crucial está na diferença do processo subjacente. Onde a opinião da humanidade era considerada como transmitida de pais e pessoas mais velhas, numa miríade de atos

3. Jürgen Habermas, *Structural Transformation*, trad. de Thomas Burger, Cambridge, Massachusetts, 1989; *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlim, 1962. Michael Warner, *The Letters of the Republic*, Cambridge, Massachusetts, 1990.

4. Habermas, *Structural Transformation*, p. 91, refere-se a Locke em relação a isso.

locais de transmissão sem vínculo entre si, a opinião pública é tida como tendo sido elaborada por uma discussão entre aqueles que a sustentam, discussão no âmbito da qual suas diferentes concepções foram de algum modo confrontadas e eles puderam chegar a uma idéia comum. A opinião da humanidade provavelmente é sustentada de forma idêntica por você e por mim, visto que somos formados pelo mesmo processo de socialização. Partilhamos de uma opinião pública comum, quando partilhamos, porque a elaboramos juntos. Não é simplesmente que tenhamos por acaso concepções idênticas; elaboramos nossas convicções num ato comum de definição. Mas em ambos os casos, tanto no da opinião da humanidade como no da opinião pública, as mesmas concepções podem ser sustentadas por pessoas que nunca se encontraram umas com as outras. É por isso que as duas podem ser confundidas. Todavia, neste último caso, supõe-se algo mais: que duas pessoas amplamente separadas que partilham da mesma visão foram ligadas numa espécie de espaço de discussão no âmbito do qual puderam trocar idéias e chegar a um fim comum.

O que é esse espaço comum? Uma coisa bem estranha quando se começa a pensar nele. As duas pessoas que invoco aqui nunca se viram. São no entanto vistas como ligadas num espaço comum de discussão através de meios — no século XVIII, impressos. Livros, panfletos e jornais circulavam entre o público educado, trazendo teses, análises, argumentos, contra-argumentos, referindo-se uns aos outros e se refutando mutuamente. Tinham muitos leitores e costumavam

ser discutidos em encontros diretos, em salas de visita, cafés, salões ou em locais mais "públicos" (em termos de autoridade), como o parlamento. A visão geral sentida que resultava de tudo isso contava como "opinião pública" no novo sentido.

Eu disse "contava como" opinião pública. E aqui chegamos ao cerne da estranheza: uma parte essencial da diferença advém daquilo a que se considera que o processo equivalha. A opinião da humanidade se dissemina, como eu disse, por meio de uma miríade de atos desvinculados de transmissão, ao passo que a opinião pública é formada por meio da reunião dos participantes. Mas se se fizesse um levantamento exaustivo de todos os encontros face a face que ocorrem em cada caso, os dois processos não pareceriam muito diferentes. Em ambos os casos, massas de pessoas que partilham as mesmas opiniões nunca se encontram, mas todos estão ligados a todos por meio de alguma cadeia de transmissão pessoal ou escrita. Crucial para essa diferença é o fato de que, na formação da opinião pública, cada um desses encontros físicos vinculados ou mediados pela imprensa é compreendido pelos participantes como fazendo parte de um único procedimento de discussão voltado para uma resolução comum. Isso naturalmente não pode ser tudo; os encontros não podem ser os mesmos em todos os outros aspectos, e só diferem na maneira como eram compreendidos pelos participantes. Por exemplo, é crucial para esses encontros vinculados uma constante inter-referência: tento refutar em minha conversação com

279

você hoje o editorial do *Times* da semana passada, que tratou de alguma figura pública em função de um discurso que ela tenha feito na semana retrasada. É também crucial que eles sejam levados a efeito como discussões. Se, em cada caso, alguém simplesmente aceita passivamente o que outra pessoa lhe diz — como no caso ideal-típico, da transmissão autoritária da tradição de pais para filhos —, não se pode entender plausivelmente como fazendo parte de uma discussão que envolva toda a sociedade. Contudo, sem essa compreensão comum de sua ligação por parte dos participantes, ninguém poderia tomá-los desde o começo como constituindo uma discussão comum com um resultado potencialmente único. Uma compreensão geral de como as coisas se dão é constitutiva da realidade que denominamos esfera pública.

De modo semelhante, há condições claramente infra-estruturais para o surgimento da esfera pública. Teve de haver materiais impressos, que circulavam a partir de uma pluralidade de fontes independentes, para que houvesse bases do que poderia ser visto como uma discussão comum. Como se costuma dizer, a esfera pública moderna apoiou-se no "capitalismo impresso" para manter-se. No entanto, como mostra Warner, a própria imprensa e até o capitalismo impresso não forneciam uma condição suficiente. Era preciso que as palavras impressas fossem recebidas no contexto cultural correto em que as compreensões comuns essenciais pudessem surgir.

Estamos agora com uma condição ligeiramente melhor para compreender que tipo de coisa é uma esfera pública e por que ela era nova no século XVIII. Trata-se de uma espécie de espaço comum, afirmo, em que pessoas que nunca se encontram se entendem como estando engajadas numa discussão e são capazes de chegar a uma idéia comum. Permitam-me introduzir alguns termos novos. Podemos falar de "espaço comum" quando as pessoas se reúnem num ato concentrado para algum propósito, seja ele o ritual, a fruição de um jogo, a conversação, a celebração de um evento importante. Seu foco é comum, em vez de meramente convergente, por ser parte daquilo que é comumente compreendido, que as pessoas estão presentes com vistas ao objeto comum, ou propósito comum, juntas, em vez de cada pessoa simplesmente estar, a partir de si mesma, preocupada com a mesma coisa. Nesse sentido, a opinião da humanidade oferece uma unidade meramente convergente, enquanto a opinião pública é gerada supostamente a partir de uma série de ações comuns.

Ora, um tipo intuitivamente compreensível de espaço comum é instaurado quando as pessoas se reúnem com algum propósito, seja no nível íntimo, para a conversação, ou, numa escala mais ampla, mais "pública", para uma assembléia deliberativa, um ritual, uma celebração, uma partida de futebol ou uma ópera etc. Desejo chamar o espaço comum que advém da reunião de pessoas em algum lugar "espaço comum tópico".

Mas a esfera pública é algo diferente. Ela transcende os espaços tópicos. Poder-se-ia dizer que ela congrega uma pluralidade de espaços tópicos num espaço maior de não-reunião. Considera-se que a mesma discussão pública está

280

A ESFERA PÚBLICA

presente em nosso debate hoje, na conversação entusiástica de alguém amanhã na entrevista do jornal na quinta-feira e assim por diante. Desejo denominar esse tipo mais amplo de espaço comum não-local "metatópico". A esfera pública que emerge no século XVIII é um espaço comum metatópico. O que estivemos descobrindo sobre esses espaços é que eles se constituem em parte por compreensões comuns, isto é, eles não são redutíveis a essas compreensões mas não podem existir sem elas. Formas novas e sem precedentes de espaços requerem novas compreensões. E é esse o caso da esfera pública.

O que é novo não é a metatopicalidade. A Igreja e o Estado eram espaços metatópicos então existentes. Mas ver com clareza a novidade nos conduz às características essenciais da modernidade. Podemos articular o novo em dois níveis: o que a esfera pública faz e o que ela é. Em primeiro lugar, o que ela faz — ou o que é feito nela. A esfera pública é o *locus* de uma discussão que engaja potencialmente todos (embora no século XVIII se dissesse que envolvia apenas a minoria educada ou "ilustrada"), de modo que a sociedade possa chegar a uma idéia comum acerca de questões importantes. Essa idéia comum é uma visão reflexiva, que emerge do debate público, e não apenas uma soma de eventuais concepções que a população viesse a ter⁵. Logo, ela tem um *status* normativo: o governo deve escutá-la. Havia para isso duas razões,

tendendo uma a ultrapassar e em última análise engolir a outra. A primeira é que essa opinião é provavelmente ilustrada e que, por conseguinte, segui-la era de bom alvitre para o governo. A afirmação do teatrólogo Louis-Sébastien Mercier, feita em 1778, dá uma clara expressão à idéia: Les bons livres dépendent des lumières dans toutes les classes du peuple; ils orientent la vérité. Ce sont eux qui déjà gouvernent l'Europe; ils éclairent le gouvernement sur ses devoirs, sur sa faute, sur son véritable intérêt, sur l'opinion publique qu'il doit écouter et suivre: ces bons livres sont des maitres patients qui attendent le réveil des administrateurs des états et le calme de leurs passions⁶.

5. Isso indica a grande distância da noção de opinião pública do final do século XVIII com respeito ao atual objeto das pesquisas eleitorais. O fenômeno que as "pesquisas de opinião pública" pretendem avaliar é, nos termos de minha distinção, uma unidade convergente, e não precisa emergir da discussão. É análogo à opinião geral da humanidade. O ideal que fundamenta a versão oitocentista emerge da seguinte passagem de Edmund Burke, citado em Habermas, *Structural Transformation*, pp. 117-118: "Num país livre, todos os homens julgam ter interesse por todas as questões públicas; julgam que têm o direito de formar e exprimir uma opinião a respeito delas. Eles as inspecionam, examinam e discutem. São curiosos, interessados, atentos e ciosos; e ao tornar essas questões objeto diário de seus pensamentos e descobertas, muitos deles adquirem daquelas um conhecimento tolerável, e, alguns, um conhecimento bastante considerável... Em contrapartida, noutros países, como somente os homens cuja função a isso os obriga têm muito cuidado com as questões públicas ou refletem sobre elas, não se atrevendo a tentar impor aos outros sua opinião, a capacidade desse tipo é extramente rara em todos os estágios da vida. Nos países livres, é comum encontrar mais sabedoria e sagacidade públicas reais em lojas e fábricas do que nos gabinetes dos príncipes de países em que ninguém se atreve a ter uma opinião até que esses príncipes venham a seu encontro".

6. Citado em Habermas, *Structural Transformation*, p. 119.

Kant, o que é notório, tinha uma visão semelhante.

A segunda razão vem com a idéia de que o povo é soberano. Assim, não só o governo é sábio ao seguir a opinião; ele está moralmente obrigado a fazê-lo. Os governos têm de legislar e governar em meio a um público que raciocina. O parlamento ou a corte, ao tomar suas decisões, devem-se concentrar naquilo que já está emergindo do debate ilustrado entre as pessoas e dar-lhe feição. Disso vem aquilo que Warner, seguindo Habermas, chama de "princípio da supervisão", princípio que insiste que o funcionamento dos corpos governamentais seja público, aberto ao escrutínio do público capaz de discernir⁷. Assim, a deliberação legislativa informa a opinião pública e lhe permite ser maximalmente racional, ao mesmo tempo que se expõe à sua pressão e, assim, reconhece que a legislação deve em última análise curvar-se aos claros mandatos dessa opinião⁸.

A esfera pública é, pois, um *locus* em que são elaboradas as concepções racionais que devem guiar o governo. Isso passa a ser visto como característica essencial de uma sociedade livre. Como o diz Burke, "num país livre, todo homem pensa que tem um interesse por todas as questões públicas"⁹. Há, é claro, algo de muito novo quanto a isso no século XVIII em comparação com o passado imediato da Europa. Mas, poder-se-ia perguntar, é novo na história? Não será uma característica de todas as sociedades livres?

Não — há uma sutil mas importante diferença. Comparemos a sociedade moderna com uma república antiga. Na *polis*, podemos imaginar que o debate sobre as questões públicas era levado a efeito em inúmeros ambientes: entre amigos num simpósio, entre os que se reuniam na agora e depois na *ekklesia*, em que a questão era finalmente decidida. O debate gira em torno do corpo decisório competente e nele chega, em última análise, à sua conclusão. Ora, a diferença é que as discussões fora desse corpo preparam para a ação em última instância escolhida pelas mesmas pessoas dentro dele. As discussões "extra-oficiais" não são isoladas, não recebem um estatuto próprio, não são vistas como constituindo uma espécie de espaço metatópico.

Mas é isso que acontece com a esfera pública moderna. Ela é um espaço de discussão autoconscientemente visto como estando fora do poder. Supõe-se que ela seja escutada pelos que ocupam o poder, mas que não é em si um

7. Warner, *Letters*, p. 41.

8. Ver o discurso de Charles Fox, citado em Habermas, *Structural Transformation*, pp. 65-66: "É sem dúvida correto e prudente consultar a opinião pública... Se a opinião pública por acaso não corresponder à minha; se, depois de eu lhe ter assinalado o perigo, ela não o vir sob a mesma ótica que eu ou se considerar que outro remédio é preferível ao meu, terei de considerar meu dever diante de meu rei, diante de meu país, diante de minha honra, afastar-me, a fim de que se possa seguir o plano que se julgar melhor, por meio de um instrumento adequado, isto é, por meio de um homem que pense como ela... mas uma coisa é claríssima: tenho de dar ao público os meios para que este forme uma opinião".

9. Citado em Habermas, *Structural Transformation*, p. 117.

exercício de poder. Aqui, seu *status* extraparlítico é crucial. Como veremos, ele vincula a esfera pública com outras facetas da sociedade moderna que também são vistas como essencialmente extraparlíticas. O *status* extraparlítico não é definido apenas negativamente, como falta de poder. É visto também positivamente: justo por não ser um exercício de poder, a opinião pública pode ser idealmente desprendida do espírito partidário.

Em outras palavras, vem com a esfera pública moderna a idéia de que o poder político tem de ser supervisionado e controlado por alguma coisa fora dele. O que havia de novo era a natureza desse controle externo. Ele não se definia como a vontade de Deus ou a lei da Natureza (embora se pudesse pensar que ele as articulasse), mas como uma espécie de discurso que emanava da razão e não do poder ou da autoridade tradicional. No dizer de Habermas, o poder devia ser domado pela razão. A noção era a de que "*veritas non auctoritas facit legem*" (a verdade, e não a autoridade, faz a lei)¹⁰.

Desse modo, a esfera pública diferia de tudo o que a precedera. Discussão não oficial que não obstante pode chegar a um veredicto de grande importância, ela é definida fora da esfera do poder. Ela incorpora algumas das imagens das assembleias antigas, como vimos no caso americano, para projetar todo o público como um único espaço de discussão. Todavia, como mostra Warner, ela inova em relação a esse modelo. Os que intervêm são, por assim dizer, como oradores diante de uma assembleia. Contudo, ao contrário de seus modelos nas assembleias antigas reais, eles se empenham em demonstrar certa impessoalidade, certa imparcialidade, um

desdém pelo espírito de partido. Esforçam-se por negar sua própria particularidade e, assim, por elevar-se acima de "toda visão privada ou parcial". É isso que recebe de Warner a designação "princípio de negatividade". E podemos vê-lo não só como adequado ao meio escrito, em oposição ao falado, mas também como dando expressão a essa característica crucial da nova esfera pública como um discurso da razão sobre o poder e a ele dirigido, e não advindo do poder¹¹.

Como o assinala Warner, o advento da esfera pública envolve uma ruptura no antigo ideal de uma ordem social não dividida pelo conflito e pela diferença. Ele significa, pelo contrário, que o debate irrompe e continua, envolvendo em princípio a todos, e sendo tomado como perfeitamente legítimo. A velha unidade partiu para sempre. Mas há de se pôr em seu lugar uma nova unidade. Porque a controvérsia sempiterna não pretende ser um exercício de poder, uma quase guerra civil travada por meios dialéticos. Suas conseqüências potencialmente divisivas e destrutivas são compensadas pelo fato de ser ela um debate

10. *Ibid.*, p. 82.

11. Ver *Letters*, pp. 40-42. Warner também destaca o relacionamento dessa modalidade sobredeterminada com o agir impessoal do capitalismo moderno (pp. 62-63), assim como a perfeita adequação entre a atitude impessoal e a luta contra a corrupção imperial, tema que alcançou tanta centralidade nas colônias britânicas (pp. 65-66).

fora do poder, um debate racional que se empenha, sem *parti pris*, em definir o bem comum. "A linguagem da resistência à controvérsia articula uma norma da controvérsia. Ela transforma silenciosamente o ideal de uma ordem social livre do debate conflituoso num ideal de debate livre do conflito social."¹²

Assim, o que a esfera pública faz é permitir que a sociedade chegue a uma idéia comum, sem a mediação da esfera política, num discurso da razão fora do poder, que não obstante é normativo para o poder. Agora tentemos ver o que ela, a fim de fazer isso, tem de ser.

Talvez o melhor seja tentar definir o que nela há de novo e sem precedentes. Em primeiro lugar, há o aspecto de sua novidade em que já tocamos: seu *locus* extrapolítico. "República das letras" era um termo comum que os membros da sociedade internacional de sábios dava a si mesma perto do final do século XVII. Foi um precursor da esfera pública; na verdade, contribuiu para moldá-la. Tratava-se de uma "república" constituída além do político. Tanto a analogia como a diferença davam força e sentido a essa imagem: era uma república como associação unificada, que agrupava todos os participantes ilustrados, suprapar-tidariamente; mas era também uma república no ser livre da sujeição; seus "cidadãos" só aderiam a ela enquanto tratavam de questões de letras.

Algo disso entra na esfera pública do século XVIII. No caso, os membros da sociedade se reúnem e procuram um fim comum; eles formam, e compreendem que formam, uma associação, que não obstante não é constituída por uma estrutura política. Isso não se aplicava à antiga *polis*. Atenas era uma sociedade, uma *hoinonia*, enquanto constituída politicamente. O mesmo se aplicava a Roma. Eram as leis que davam à sociedade antiga sua identidade. Nos estandartes das legiões, SPQR significava *Senatus populusque romanus*, mas o *populus* aqui era a assembléia de cidadãos romanos, isto é, aqueles defendidos pelas leis como tais. As pessoas não tinham uma identidade, não constituíam uma unidade antes dessas leis nem fora delas.

Em contraste, ao projetar uma esfera pública, nossos precursores oito-centistas estavam se situando numa associação, esse espaço comum de discussão, que nada devia a estruturas políticas, mas era vista como formando uma sociedade fora do Estado. Na verdade, essa sociedade era mais ampla do que qualquer Estado; ela se estendia para alguns propósitos a toda a Europa civilizada. Trata-se de um aspecto extremamente importante e que corresponde a uma característica essencial da civilização contemporânea, que vem a ser nesse momento, e é visível em mais do que a esfera pública.

Ora, é óbvio que uma sociedade extrapolítica de cunho internacional não é em si algo novo. Ela é precedida pela cosmópolis estóica e, mais imediatamente, pela Igreja cristã. Os europeus estavam acostumados a viver numa sociedade dual, organizada por dois princípios mutuamente irreduzíveis. Assim, uma

12. *Ibid.*, p. 46.

segunda faceta da novidade da esfera pública tem de ser definida como sua *secularidade radical*.

Não se trata de algo fácil de definir, e estou correndo riscos ao usar um termo já lançado tão frouxamente em tentativas de descrever a civilização moderna. Mas eu o adoto aqui por pensar que perceber sua etimologia pode ajudar-nos a compreender o que está em jogo aqui — e que tem algo que ver com a maneira como a sociedade humana habita o tempo. Mas essa maneira de descrever a diferença só pode ser introduzida mais tarde, depois de alguma exploração preliminar.

A secularidade a que me refiro aqui é radical por contrastar não só com um fundamento divino para a sociedade mas também com toda idéia de sociedade como constituída em algo que transcenda a ação comum contemporânea. Por exemplo, algumas sociedades hierárquicas se concebem como personificação de algum lugar da grande cadeia do ser. Por trás dos encheamentos dos espaços da realeza, da aristocracia etc, estão as Idéias, ou as realidades metafísicas persistentes que esses povos personificam momentaneamente. O rei tem dois corpos, sendo apenas um o particular e perecível, que é agora alimentado e vestido, e mais tarde será enterrado¹³. Nessa perspectiva, o que constitui uma sociedade como tal é a ordem metafísica por ela personificada¹⁴. As pessoas agem no âmbito de uma estrutura já existente.

Mas a secularidade não contrasta somente com igrejas divinamente estabelecidas ou grandes cadeias do ser. Ela é também diferente de uma compreensão de nossa sociedade como constituída por uma lei que tem sido nossa por um tempo imemorial. Isso também situa nossa ação num arcabouço que nos reúne e faz de nós uma sociedade, e que transcende nossa ação comum.

Em contradistinação com respeito a tudo isso, a esfera pública é uma associação constituída por nenhuma coisa fora da ação comum que realizamos nela: chegar a uma idéia comum, quando possível, por meio da troca de idéias. Sua existência como associação é precisamente nosso agir juntos dessa maneira. A ação comum não é possibilitada por um arcabouço que precise ser estabelecido em alguma dimensão que transcenda a ação: um ato de Deus, uma grande cadeia ou uma lei vinda até nós das camadas remotas do tempo. E isso que torna a esfera pública radicalmente secular. E isso, desejo afirmar, vai ao cerne do que nela há de novo.

Essa afirmação ainda é fraca. É claro que a noção de secularidade tem de ser mais esclarecida. Talvez seja óbvio o suficiente o contraste entre ela e os corpos místicos e grandes cadeias. Mas estou falando de uma diferença também com relação à sociedade tribal tradicional, o tipo de coisa que tinham os povos

13. Ver Ernst Kantorowicz, *Os dois corpos do rei*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998.

14. Para um exemplo não-europeu, ver Clifford Geertz, *Negara*, Princeton, 1980, em que se descreve o Estado balinês pré-conquista.

germânicos que fundaram as modernas comunidades políticas do Atlântico Norte ou, em outra forma, o que constituía as repúblicas antigas. Isso precisa ser posto à prova.

Essas sociedades eram definidas por uma lei. Mas é ela tão diferente da esfera pública? Afinal, sempre que desejamos agir publicamente, nos deparamos com algumas estruturas já instauradas: jornais, redes de televisão, editoras e tudo o mais. Agimos no interior dos canais que essas estruturas nos proporcionam. Não é essa situação análoga à de qualquer membro da tribo, que também tem de agir no âmbito de estruturas estabelecidas, de chefias, conselhos, reuniões anuais etc? Claro que as instituições da esfera pública se modificam: jornais vão à falência, redes se fundem e assim por diante. Mas nenhuma tribo permanece absolutamente fixada em suas formas. Se desejássemos afirmar que essa estrutura preexistente é válida para a ação em andamento, mas não para os atos fundadores que inauguraram a esfera pública, a resposta poderia ser que é impossível identificar esses atos no fluxo do tempo, tal como é o caso da tribo. E se quisermos insistir que tem de haver tal momento, deveremos observar que muitas tribos também transmitem lendas de um ato fundador quando Licurgo, por exemplo, estabeleceu leis para Esparta. É claro que ele agiu fora das estruturas existentes.

Falar de ações no interior de estruturas revela as semelhanças. Mas há uma importante diferença, que reside nas respectivas compreensões comuns. É verdade que, numa esfera pública que funcione, a ação ocorre, a qualquer momento, no âmbito de estruturas estabelecidas antes. Há um arranjo *de fado* das coisas. Mas esse arranjo não goza de nenhum privilégio sobre a ação levada a efeito dentro dele. As estruturas foram implantadas durante atos anteriores de comunicação no espaço comum, atos totalmente iguais aos que realizamos hoje. Nossa ação presente pode modificar essas estruturas, e isso é legítimo por serem elas vistas como nada mais do que precipitados e facilitadores da ação comunicativa.

Mas a lei tradicional de uma tribo costuma ter um estatuto diferente. Podemos, é claro, alterá-la no tempo, seguindo a prescrição que ela mesma proporciona. Mas ela não é vista apenas como um precipitado ou facilitador da ação. A abolição da lei significaria a abolição do objeto da ação comum, visto que a lei define a tribo como entidade. Enquanto uma esfera pública pode começar novamente, ainda que todos os meios tenham sido abolidos, simplesmente pela fundação de novas leis, uma tribo só pode retomar sua vida a partir da compreensão de que a lei, se bem que talvez tendo tido sua eficácia interrompida pela conquista estrangeira, ainda está em vigor.

É isso que quero mostrar quando digo que aquilo que constitui a sociedade, aquilo que torna possível a ação comum, transcende as ações comuns realizadas em seu âmbito. Não é só que as estruturas de que precisamos para a ação de hoje tenham surgido como conseqüência da ação de ontem; a lei

286

tradicional é a pré-condição de toda ação comum, a qualquer tempo, dado que essa ação comum não poderia existir sem ela. Ela é nesse sentido transcendente. Em contrapartida, numa associação puramente secular (no sentido que dou ao termo), o agir comum surge simplesmente da ação comum e é um precipitado dela.

A distinção crucial na base do conceito de secularidade pode assim ser vinculada com a seguinte interrogação: o que constitui a associação? Ou, dito de outra maneira, o que faz desse grupo de pessoas em sua continuidade no tempo um agente comum? Onde se trata de algo que transcende o domínio das ações comuns que esse agir envolve, a associação é não-secular. Onde o fator constitutivo não é senão a ação comum — e se os atos fundadores já ocorreram ou estão ocorrendo agora, não importa —, temos secularidade.

Ora, minha posição é de que esse tipo de secularidade é moderno, que ele surgiu bem recentemente na história da humanidade. Claro que tem havido todo tipo de agentes comuns momentâneos e tópicos que surgiram justamente da ação comum. Uma multidão se reúne, as pessoas lançam gritos de protesto, e a casa do governador é apedrejada ou o castelo, queimado. Mas antes da época moderna, o agir comum duradouro, metatópico, era inconcebível em bases puramente seculares. As pessoas só se podiam ver constituídas dessa maneira por algo transcendente à ação, seja Deus, uma cadeia do ser ou alguma lei tradicional. Logo, a esfera pública do século XVIII representa um novo tipo de instância: um espaço comum e um agir

comum metatópicos sem uma constituição transcendente à ação, um agir fundado puramente em suas próprias ações comuns.

E o que dizer dos momentos fundadores de que costumam "lembrar-se" as sociedades tradicionais? O que dizer da ação de Licurgo ao dar a Esparta suas leis? É certo que esses são exemplos do fator constitutivo (aqui, a lei), advindo da ação comum: Licurgo propõe, os espartanos aceitam. Mas é da natureza desses momentos fundadores o não ser postos no mesmo plano da ação comum contemporânea. Eles são deslocados para um plano superior, um tempo heróico, um *ülud tempus* que não é visto qualitativamente no mesmo nível daquilo que fazemos hoje. A ação fundadora não é simplesmente como a nossa, não é um mero ato similar anterior cujo precipitado estrutura nosso. Ele é não apenas anterior como pertinente a outro gênero de tempo, um tempo exemplar.

E é por isso que fiquei tentado a usar o termo "secular", apesar de todas as incompreensões que possam surgir. Claro que eu não designo com isso apenas "não ligado à religião"¹⁵. A exclusão é bem mais ampla. Todavia o

15. A bem dizer, a exclusão da dimensão religiosa nem é necessária a meu conceito de secular. É secular uma associação fundada tão-só na ação comum, o que exclui todo fundamento divino da associação, mas nada impede as pessoas assim associadas de continuar numa forma de vida religiosa; de fato, essa forma de vida pode até requerer que as associações políticas sejam puramente seculares. Há também motivos religiosos para esposar uma separação Igreja-Estado.

sentido original de "secular" era "do tempo", pertinente ao tempo profano. Aproximava-se do sentido de "temporal" na oposição temporal/espiritual. A compreensão era a de que esse tempo profano existia em relação a outro tempo (cercado por esse outro tempo, penetrado por esse outro tempo: é difícil encontrar as palavras certas aqui), o tempo de Deus. Também se poderia conceber este último como a eternidade, que não era somente um tempo profano sem fim, mas uma espécie de unificação do tempo; daí a expressão *hoi aiones ton aionon*, ou *saecula saeculorum*.

O ponto crucial é que as coisas e os eventos tinham de ser situados em relação a mais de um tipo de tempo. É por isso que eventos bem distantes entre si no tempo profano ainda podiam estar intimamente ligados. Benedict Anderson, numa penetrante discussão dessa mesma transição, cita uma afirmação de Erich Auerbach sobre a relação de prefiguração-cumprimento em que os eventos do Antigo Testamento eram considerados como tendo com os do Novo, por exemplo, o sacrifício de Isaac e a crucificação de Cristo¹⁶. Esses dois eventos se achavam vinculados por meio de seus lugares contíguos imediatos no plano divino. Eles se aproximam da identidade na eternidade, embora estejam apartados um do outro por séculos (isto é, "éons" ou "saecula"). No tempo de Deus, há uma espécie de simultaneidade entre sacrifício e crucificação.

A secularização moderna pode ser vista, de certo ângulo, como a rejeição do tempo divino, e o pôr o tempo como puramente profano. Os eventos existem agora apenas nessa dimensão, em que estão a uma maior e menor distância temporal de outros eventos do mesmo tipo e em relação de causalidade com eles. Surge a noção moderna de simultaneidade, em que eventos profundamente não relacionados em termos de causa ou de significado são tomados em conjunto simplesmente por causa de sua ocorrência no mesmo ponto nessa linha temporal profana única. A literatura moderna — bem como a nova mídia, secundada pela ciência social — nos acostumou a pensar a sociedade em termos de fatias verticais de tempo, que reúnem uma miríade de acontecimentos, relacionados e não relacionados entre si. Creio que Anderson tem razão ao dizer ser essa uma modalidade tipicamente moderna de imaginação social que nossos precursores medievais considerariam de difícil compreensão; onde os eventos no tempo profano se vinculam de maneiras bem diferentes com o tempo superior, não parece natural agrupá-los simplesmente lado a lado na moderna relação de simultaneidade. Isso traz um pressuposto de homogeneidade essencialmente negado por nossa consciência do tempo dominante¹⁷.

16. Benedict Anderson, *Imaginei Communities*, Londres, 1983, pp. 28-31.

17. Anderson toma o termo de Walter Benjamin para descrever o tempo profano moderno: ele o vê como "tempo homogêneo, vazio". A homogeneidade captura o aspecto que descrevo aqui, o de que todos os eventos se enquadram agora no mesmo tipo de tempo. Mas o vazio do tempo nos leva a outra questão: a maneira pela qual tanto o espaço como o tempo vieram a ser visto como "contêineres" que as coisas e eventos preenchem de modo contingente em vez de como constituídos por aquilo que os

Ora, o movimento para aquilo que chamo de secularidade vincula-se evidentemente a essa consciência radicalmente purgada do tempo. As compreensões pré-modernas do tempo parecem ter sido sempre multidimensionais. O relacionamento cristão entre tempo e eternidade não era a única possibilidade, mesmo no cristianismo. Havia também o sentido muito mais disseminado de um ato fundador, um "tempo de origens", como o chamou Mircea Eliade¹⁸, ligado de maneira complexa ao momento presente no tempo cotidiano por poder com frequência ser abordado ritualmente, tendo sua força parcialmente reapropriada, em certos momentos privilegiados. Eis por que ele não podia simplesmente ser situado sem ambigüidade no passado (no tempo cotidiano). O ano litúrgico cristão se apoia nesse tipo de consciência do tempo, amplamente partilhado por outras perspectivas religiosas, ao reencenar os eventos fundadores da vida de Jesus.

Também parece ter sido a norma universal ver os espaços e agentes metatópicos importantes como constituídos em alguma modalidade de tempo superior. Considerava-se a existência de Estados e Igrejas quase necessariamente em mais de uma dimensão temporal, como se fosse inconcebível que eles tivessem seu ser apenas no tempo profano ou cotidiano. Um Estado que personificasse a grande cadeia do ser vinculava-se com o reino eterno das Idéias; um povo definido por sua lei comunicava-se com o tempo fundador em que essa lei foi promulgada. A passagem para a secularidade moderna vem quando associações são situadas firme e inteiramente no tempo homogêneo, profano, fosse ou não o tempo superior negado por inteiro e

quer se admita ou não que outras associações existam nele. Esse é o caso da esfera pública e aí reside sua natureza sem precedentes.

Talvez eu possa agora unir os fios desta discussão. A esfera pública foi um novo espaço metatópico em que membros da sociedade podiam trocar idéias e chegar a uma idéia comum. Como tal, ela se constitui como agente metatópico, mas um agente que se compreende existir fora da constituição política da sociedade e completamente no tempo profano.

Um espaço extrapolítico, secular, metatópico — eis o que era e é a esfera pública. E a importância de compreender isso reside em parte no fato de ela não ser a única entidade assim, de ela ser parte de um desenvolvimento que transformou toda a nossa compreensão do tempo e da sociedade, de maneira que temos problemas para lembrar como estes eram antes.

preenche. Esse passo é parte da imaginação metafísica da física moderna, como podemos ver com Newton. Todavia é um passo rumo à homogeneidade crucial para a secularização tal como a concebo. O passo rumo ao vazio é parte da objetificação do tempo que tem sido uma parte tão importante da moderna perspectiva da razão instrumental. O tempo foi, nesse sentido, "especializado". Em *Ser e tempo*, Heidegger elaborou um vigoroso ataque a toda essa concepção em sua compreensão da temporalidade. Mas distinguir secularidade de objetificação do tempo nos permite situá-lo do lado moderno do divisor de águas. A temporalidade heideggeriana é também uma modalidade de tempo secular.

18. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, Nova York, 1959, pp. 80 ss. [ed. br.: *O sagrado e o profano*, São Paulo, Martins Fontes, ²1999].

Já mencionei a economia de mercado, como outro pilar supostamente extrapolítico da liberdade. Não se trata na verdade de um espaço comum, isto é, ela não é considerada o *locus* de uma ação comum. Em vez disso, a noção que descende de Adam Smith é de que ela é um 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. Mas a economia é semelhante à esfera pública em sua condição de campo extrapolítico de ação puramente secular no âmbito do qual se pensa ser a sociedade capaz de gerar um padrão geral fora do domínio político. Não tenho espaço para tratar disso aqui, mas parece evidente que as duas têm uma origem comum nas mudanças culturais da Europa dos primórdios da modernidade. Habermas afirma algo semelhante.

Descrevi tanto a esfera pública como a economia de mercado em suas formas ideal-típicas, como existentes fora do domínio político. Nenhuma delas jamais se realizou integralmente dessa forma, embora, na era do absolutismo, a nova esfera pública tivesse num certo sentido sido excluída do poder de uma maneira que ela bem enfaticamente não é nem pode ser na sociedade democrática moderna. E claro que o mercado é sempre, em alguma medida, freado, controlado, limitado pela ação do Estado. A bem dizer, uma economia de mercado totalmente sem controle se autodestruiria rapidamente. A esfera pública é habitada por todo tipo de agentes, incluindo aqueles com grandes interesses políticos, e não menos os que estão ligados ao governo estabelecido. Todavia, embora esses domínios estejam integrados em algum grau, o fato de operarem e serem vistos como operando a partir de sua própria dinâmica tem tido crucial importância para a limitação do poder e, por conseguinte, para a manutenção da liberdade no Ocidente moderno. Isso me parece incontestável.

As diferenças surgem quando tentamos definir qual é exatamente essa importância. E, aqui, formam-se nas democracias ocidentais dois campos. Há os que sustentam que sua principal significação é a de limites ao poder estatal potencialmente perversivo, e que, em consequência, operam de maneira ótima quanto mais se aproximam de seu ideal-tipo de total independência. Deixemos que a economia de mercado seja tão livre da interferência do Estado quanto possível. Deixemos que a esfera pública seja tão claramente demarcada com relação ao político quanto o possa ser, constituída, no limite, exclusivamente por uma mídia que alega uma total neutralidade política. O campo está profundamente imbuído da idéia de que o extrapolítico é o principal pilar da liberdade.

Opõe-se a eles o campo que sustenta que a tentativa de limitar o poder não é nossa única preocupação. O liberalismo também tem de se ocupar do autogoverno, isto é, tem de se empenhar para tornar o poder e, de modo geral, o que quer que molde as condições de nossa vida, responsivos às decisões coletivas. O foco exclusivo na limitação do poder pode prejudicar essa meta. De maneira evidente, a preocupação de acima de tudo libertar o mercado pode promover condições que afetem adversamente um grande número de pessoas, mas não é possível mudá-las se os limites da interferência forem traçados de modo estreito.

290

A preocupação desta segunda tendência é também com a saúde da democracia como sistema de autogoverno coletivo. Dessa perspectiva, a esfera pública não desempenha apenas um papel limitador, de soar o alarme. Ela também pode servir ou desservir, promover ou prejudicar, facilitar ou atrapalhar o debate e o intercâmbio comuns, parte intrínseca da decisão coletiva informada e consciente.

O que separa essas duas perspectivas é em parte a prioridade diferente reservada aos dois principais bens que a sociedade liberal busca, a liberdade individual e o autogoverno. Está claro que quem se esforça sobretudo em limitar o poder enfatiza mais a primeira meta com relação à segunda. Os dois campos também se vêem frequentemente divididos em sua compreensão dos requisitos da igualdade. Mas há também importantes diferenças em sua avaliação das condições de estabilidade e de legitimidade nas sociedades liberais.

Citando Tocqueville, muitos gostariam de alegar que o autogoverno se tornou um dos ideais dominantes da sociedade liberal moderna. Com efeito, dificilmente poderia ser de outra forma. As mesmas mudanças culturais e políticas que fizeram surgir a esfera pública como espaço de ação comum extrapolítica, que o poder era obrigado a ouvir, precisavam apenas ser levadas um

pouco mais longe até alcançar a proposição de que o povo deve governar, de que a soberania pertence ao povo. Se esse ideal é de fato ampla e profundamente sentido na sociedade moderna, uma atrofia do autogoverno representa um perigo à estabilidade da sociedade liberal e, portanto, também às liberdades que ela protege. O destino da liberdade negativa se vincularia então ao destino da "liberdade política" de Tocqueville. Esse pensador de larga visão alegou constantemente que o autogoverno é vital para a liberdade. Quem tem essa visão dispõe de um motivo adicional para aderir ao segundo campo e para se preocupar com a qualidade das decisões coletivas.

Mas isso é uma fonte de grande perplexidade na sociedade democrática moderna. O que exatamente avaliamos quando cuidamos da qualidade de nossas decisões coletivas? É fácil exprimir as aspirações democráticas: regras e decisões devem ser determinadas pelo povo. Isso significa que (1) a massa de pessoas deve ter alguma voz acerca daquilo que vai ser, não devendo simplesmente lhe ser dito o que ela é; que (2) essa voz deve ser genuinamente da massa, e não manipulada pela propaganda, pela desinformação, pelos medos irracionais; e que (3) deve em algum grau refletir as opiniões e aspirações ponderadas dessa massa, em oposição a preconceitos advindos da má informação e das avaliações levianas.

Expresso assim, o processo decisório verdadeiramente democrático se afigurou utópico a muitos observadores. Tem-se afirmado que a terceira condição é virtualmente inexistente em democracias de massa, que o eleitor médio tem muito pouca informação, e tem um interesse demasiado marginal, para votar de maneira ilustrada. Essas reflexões levaram, depois da Segunda Guerra Mundial, à escola dos "revisonistas" democráticos, segundo os quais a democracia era suficientemente servida se as massas pudessem decidir na competição entre potenciais elites governantes. Por mais irracional que fosse

a escolha, a dependência do povo forçaria as elites a dar atenção aos interesses deste¹⁹.

A crítica ao processo decisório nas democracias de massa também vem de outra direção, a daqueles que ficam imaginando se a segunda condição é alguma vez preenchida. Há a suspeita de que fortes interesses manipulam o público, por meio de seu controle da mídia, dos principais partidos políticos e dos recursos de propaganda, e que na realidade estão conduzindo o debate público para canais estreitos que servem às metas desses interesses²⁰.

Tentar avaliar essas alegações pode ser difícil. Qual padrão de racionalidade deveríamos adotar para avaliar se a segunda condição é preenchida? Quando a mídia conduz ou controla o povo e quando ela responde ao preconceito de massa? Todavia, há sob tudo isso uma enorme dificuldade, advinda tanto da própria natureza das decisões de massa como de preconceitos filosóficos profundamente arraigados.

Refiro-me aqui a uma característica mencionada acima em conexão com a esfera pública, a de que as decisões são constituídas em parte pela compreensão comum dos participantes. A esfera pública gera uma "opinião pública" que se sustenta surgir da discussão comum, muito embora os participantes nunca se encontrem num dado lugar nem num dado momento. Os intercâmbios dispersos de pequenos grupos, entre os quais circulam materiais impressos, são considerados equivalentes a uma discussão de que surge um senso comum. Uma condição essencial para esse fenômeno da opinião pública dispersa é que os participantes compreendam o que estão fazendo. Algo semelhante se aplica ao processo decisório democrático nas comunidades políticas modernas. Não há nem pode haver a reunião de toda a população em conselho — exceto nos celebrados casos de alguns cantões suíços. O que de fato acontece é um processo disperso de discussão pública por meio da mídia, votações para eleger representantes legislativos e executivos, bem como decisões tomadas por estes últimos que têm o valor de decisões comuns. É crucial para essa realidade política que se entenda o resultado de um processo disperso como contando como uma decisão da nação ou sociedade. Uma compreensão comum de certo tipo é uma condição necessária.

Necessária, mas não suficiente. As coisas podem dar errado. O debate pode ser manipulado; pode-se reduzir artificialmente o número de alternativas por meio da desinformação ou do controle dos canais de decisão. Mas temos dificuldade em perceber como exatamente as coisas podem dar errado, porque não temos uma visão muito firme do que significa que elas dêem certo. Faz-se uma afirmação: supõe-se que algo é uma decisão comum genuína e não imposta. Essa afirmação pode ser falsa. Compreendemos normalmente o que está envolvido na adjudicação desse tipo de coisa: comparamos a afirmação com

19. Ver Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nova York, 1950, para uma elaboração eloqüente dessa perspectiva.

20. Ver Noam Chomsky, *Detering Democracy*, Londres, 1991, para uma das mais penetrantes críticas dessa manipulação.

uma realidade independente e verificamos se há correspondência entre as duas. Mas aqui a realidade não é inteiramente independente. Parte da realidade bem-sucedida consiste em as pessoas compreenderem que ela seja assim; e no entanto essa compreensão é exatamente o que gostaríamos de contestar quando tememos manipulação ou sentimos que o processo foi viciado por uma falta de real informação ou compreensão.

Vem a tentação de reformar nosso modelo de decisão democrática a fim de evitar essas perplexidades. Simplificamos o fenômeno, alterando assim os critérios do sucesso. Uma maneira, comum na esquerda, é seguir Rousseau e ver a genuína decisão democrática como o efeito de uma vontade geral, isto é, de algum propósito unânime. Há momentos, e questões, em que toda uma população sente-se com vigor e em sintonia com respeito a algum tópico, de modo geral relativo à política externa: a Grã-Bretanha em 1940, os Estados Unidos no auge da Guerra do Golfo. Sabemos como são esses momentos, assim como sabemos que eles parecem admitir poucas dúvidas. Assim, fazemos disso a balança da decisão democrática, desvalorizando todas as nossas ambivalentes decisões pela maioria como resultado de manipulação e de falsa consciência.

Claro que a dúvida filosófica advinda dos paradoxos de uma realidade social constituída em parte pela autocompreensão não é a única motivação aqui. Há a força independente da tradição jacobino-bolchevique segundo a qual a verdadeira vontade do povo tem de ser unânime, de que

a divisão resulta de algum tipo de distorção: o regime de classe ou o trabalho de facções. Mas o impulso pela unanimidade é em parte impulso por transparência, o que recebe força adicional das dúvidas filosóficas centradas no processo coletivo de decisões numa sociedade diversa. Outra maneira de reformular o modelo para tornar a questão mais tratável parte do fato da diversidade e procura avaliar a decisão democrática em termos objetivos. As pessoas têm interesses passíveis de identificação antes das decisões; e estas últimas favorecem alguns interesses e frustram outros. A maioria é favorecida? Se for, a democracia é servida. Se não, está havendo um controle elitista ilegítimo.

Mas cada uma dessas concepções oferece critérios para a decisão democrática válida adequados a uma realidade social que não é aquela em que vivemos. A visão jacobina não pode aceitar uma real diversidade de opiniões, de aspirações ou de pauta. A visão dos interesses objetivos não pode acomodar todas as decisões, que com frequência refletem nossas visões morais, nas quais não há interesses claramente identificáveis. E, o que é mais sério, ela não pode dar conta do fato de que as concepções das pessoas podem ser alteradas pelo intercâmbio, que o consenso às vezes acontece, que os cidadãos freqüentemente se compreendem como parte de uma comunidade e não votam apenas por interesses individuais. Poderíamos dizer que enquanto a visão jacobina não pode acomodar a diversidade, a visão dos interesses não pode acomodar nenhuma outra coisa; em particular, ela não pode levar em conta o grau até o qual uma sociedade política funciona como comunidade.

Não se podem definir as condições de uma decisão democrática genuína abstraindo a autocompreensão. Essas condições incluem (a) o fato de as pessoas envolvidas compreenderem a si mesmas como pertencentes a uma comunidade que partilha alguns propósitos comuns e reconhece que seus membros partilham esses propósitos; (b) que os vários grupos, tipos e classes de cidadãos foram genuinamente ouvidos e puderam impactar o debate; e (c) que a decisão que surge daí é na realidade a preferência da maioria.

Numa sociedade de agentes mutuamente desinteressados, voltados apenas para seus próprios planos de vida, (b) e (c) — talvez só (c) — são tudo o que se poderia pedir. Numa tal sociedade, o critério do interesse objetivo seria de fato adequado. Mas não são assim as democracias modernas. A idéia que está na base da soberania popular é a de que as pessoas soberanas formam algum tipo de unidade. Eles não são uma equipe qualquer escolhida pela história que só tem em comum a lista de passageiros de algum voo internacional. E não por acaso. Como poderia haver uma aceitação disseminada do seguimento de regras e resultados da decisão democrática entre pessoas que não tivessem nenhum vínculo entre si? Só pessoas com uma consciência kantiana superforte se disporiam a curvar-se diante de uma maioria com a qual não sentissem vínculos.

A dimensão (a) da sociedade democrática moderna torna relevante a autocompreensão porque não pode haver uma comunidade em nenhum sentido significativo que não se compreenda como tal. Mas esse fato também tem impacto sobre aquilo que gostaríamos de considerar o atendimento da condição (b). Em nossa agregação imaginada de agentes mutuamente desinteressados, (b) poderia ser avaliada em termos puramente objetivos, tais como o tamanho das colunas dedicadas a dada posição nos jornais ou o número de minutos de exposição na TV. Mas se quisermos ir além disso e perguntar se certo ponto de vista foi de fato ouvido ou se foi descartado e posto de lado de antemão por preconceito ou não reconhecimento de seus protagonistas, não está claro como isso poderia ser avaliado. Com efeito, poderíamos duvidar da possibilidade de agentes verdadeiramente desinteressados, cada qual voltado para seu próprio plano de vida, darem muito sentido à idéia de ouvir o ponto de vista do outro. Em tal mundo, não haveria nada entre ter o ponto de vista ignorado ou endossado pelos compatriotas. O acordo seria o único critério disponível da genuína escuta.

As coisas podem ser bem diferentes numa comunidade. Aqui, o sentido de que se foi ouvido depende não propriamente do intercâmbio particular, mas do estatuto do relacionamento como um todo. As pessoas podem ter um sentido de que são ouvidas porque sabem que são valorizadas de certa maneira, mesmo quando algumas exigências particulares não são atendidas. Seu sentido de ser ouvidas também dependerá da relação de sua meta com os propósitos comuns e com as metas de outros grupos com os quais elas sentem alguma solidariedade à luz desses propósitos. Assim, a recusa de uma de suas proposições pode ser coerente com o fato de elas terem sido ouvidas. Por exemplo, à luz da compreensão comum, certas exigências podem representar um exagero para alguns gru-

294

pos, enquanto outras são relativamente fáceis de conceder. Bloquear as segundas pode de fato parecer indistinguível de uma rejeição daqueles que fazem as exigências, ao passo que negar as primeiras pode ser fácil de aceitar.

Deslizei ao dizer isso em termos do sentido de ser ouvido. Mas o que quero dizer é que não podemos traçar um claro limite entre percepção e realidade. Não que as percepções não possam estar erradas; mas trata-se do fato de a realidade, por estar vinculada com todo o estatuto do relacionamento, não poder ser inteiramente divorciada da compreensão dos participantes. Não se trata simplesmente de um estado de coisas transcendente à percepção que se pode avaliar independentemente. Saber se um grupo é ouvido acerca de uma dada questão envolve várias coisas, incluindo os vínculos de compreensão comum e respeito que o ligam à maioria ou não conseguem fazê-lo, bem como uma compreensão comum do maior ou menor grau de dificuldade de acomodação das exigências.

Em conseqüência, o processo decisório democrático em sociedades de massa se assemelha à esfera pública. Se e como ele se realiza tem algo que ver com as autocompreensões envolvidas. Mas a democracia não é simplesmente igual à esfera pública. Está claro que a operação de uma

esfera pública tem um envolvimento central no processo. Uma vez que deixemos para trás os critérios jacobinos e de interesses objetivos da democracia, que permitem simplesmente que comparemos o resultado com algum padrão preexistente — a vontade geral ou os interesses dos indivíduos —, temos de explicar não só o resultado como o processo. É essa a significação do requisito (b) acima, de que vários tipos, grupos e classes de cidadãos tenham sido genuinamente ouvidos no debate. Mas então fica nítido que, numa sociedade moderna, o sistema político estritamente definido (digamos, partidos, legislaturas e governos) não pode promover por si mesmo um debate adequado. Uma discussão restrita a esses canais deixaria de fora grande número de cidadãos e grupos. As questões também têm de ser tratadas na esfera pública, o espaço público de discussão dispersa que circula através de meios neutros fora do sistema político.

Uma esfera pública florescente é essencial à democracia. Isso é sentido universalmente, sendo o motivo pelo qual os despotismos contemporâneos se sentem impelidos a forjá-la. Mas agora podemos ver que não é só porque a mídia livre pode fazer as vezes de vigia, escrutinizando com cuidado o poder e fazendo soar o alarme quando ele ultrapassa seus limites. Trata-se de função importante, mas que não esgota sua relevância. A qualidade e o funcionamento dos meios na esfera pública também podem fazer muito para determinar a qualidade e o alcance do debate público. A significação dramática do soar do alarme confere-lhe uma aura que nenhuma outra função consegue exibir. A saga de Watergate entrou na imaginação de gerações de jovens repórteres americanos. Mas a tentativa incansável de tirar do armário o último esqueleto pode na realidade impedir que se entabule um debate saudável sobre questões cruciais, como o ilustra o curso da recente campanha presidencial americana.

Essas observações sobre a decisão democrática genuína indicam as diferentes maneiras pelas quais ela pode fracassar. A condição (b) pode não ser atendi-

da; vários grupos ou classes podem ser excluídos ou ter sua voz bem pouco ouvida, tendo suas preocupações pouquíssimo representadas na pauta nacional. Ou então a condição (a) pode estar em perigo, porque vários grupos, classes ou subcomunidades se sentem excluídos ou, talvez, em outros campos, já não se compreendam como ligados a seus compatriotas numa única unidade de decisão. Uma sociedade democrática — um "povo soberano" — pode descobrir que sua capacidade de tomar decisões genuinamente democráticas é enfraquecida seja pelo estreitamento da participação ou por uma ruptura na comunidade política. Essas duas modalidades de fracasso podem obviamente estar estreitamente ligadas, no sentido de que uma ajuda a exacerbar a outra. Todavia são distintas em termos de noção, e em alguns casos uma ou outra pode ser dominante.

Eu GOSTARIA AGORA DE EXAMINAR, à guisa de ilustração, alguns tipos familiares de fracasso do processo democrático e possíveis remédios.

O primeiro deles é o conhecido sentido de alienação do cidadão em sociedades grandes, centralizadas, burocráticas. O cidadão médio sente que o poder está a uma grande distância de si, sendo com frequência não-responsivo. Há um sentido de impotência diante de uma máquina governamental que continua a funcionar sem levar em conta as pessoas comuns, que parecem ter poucas condições para fazer suas necessidades serem sentidas. Parece não haver meio que leve o cidadão comum a poder ter um impacto nesse processo, seja para determinar sua direção geral ou para promover a sintonia fina de sua aplicação a casos individuais. Esse efeito é tanto maior quanto mais as questões se concentram nas mãos de um governo central remoto e quanto mais burocratiza-dos forem os procedimentos do governo. O poder burocrático centralizado não significa, naturalmente, que o governo faça tudo à sua maneira. Poderosos *lobbies* intervêm para afetar seu curso. Mas estes também estão distantes dos cidadãos comuns e de modo geral são igualmente impermeáveis ao que estes dizem.

Essa foi a situação para a qual Tocqueville advertiu, e um remédio foi discutido longamente. Ele consiste em descentralizar o poder, em ter certas funções do governo exercidas num nível mais local, em que a mobilização dos cidadãos a fim de ter um impacto é bem menos intimidante.

Mas a hipercentralização não é um perigo apenas do sistema político. Ela afeta também a esfera pública. Tal como ocorre na política, as preocupações locais só são consideradas com dificuldade no centro; assim, o debate nacional pode-se concentrar num pequeno número de meios de massa impermeáveis às opiniões locais. Dissemina-se a sensação de que o debate nas principais redes de televisão, por exemplo, é moldado por grupos ou interesses relativamente estreitos, e seus animadores operam dentro de um círculo encantado que não se pode penetrar.

Outras visões, outras maneiras de pôr questões, outras pautas não podem ser ouvidas.

A descentralização tocquevilliana é necessária também na esfera pública. Na verdade, uma pode sustentar a outra. O fato de questões importantes serem decididas localmente aumenta a importância dos meios locais que por sua vez concentram o debate sobre essas questões pelos afetados. Mas não se trata

296

apenas de levar certas questões ao nível local. O debate nacional também pode ser modificado por esferas públicas locais efetivas. O modelo que parece funcionar aqui é aquele no qual esferas públicas menores são aninhadas em esferas públicas maiores, de modo que aquilo que acontece nas menores é levado para a pauta da esfera nacional. A esfera pública de uma sociedade regional pode ter esse tipo de impacto, desde que a vida política dessa sociedade tenha ela mesma algum significado para o todo — um bom exemplo de como a descentralização política também facilita o alargamento da esfera pública.

Há também outros tipos de esferas menores. Um exemplo que tem sido significativo para algumas sociedades ocidentais nos é dado por certos partidos políticos e movimentos sociais. Estes podem funcionar como esferas públicas aninhadas na medida em que seu debate interno seja aberto ao público. Então, a depender da significação política do partido ou movimento, o debate interior pode sair dos limites deste e ajudar a determinar a pauta nacional. Alguns partidos têm tido essa função. Contudo os exemplos mais notáveis em décadas recentes estão em alguns dos "novos movimentos sociais": por exemplo, o movimento feminista (se podemos falar dele no singular) e as campanhas ecológicas. Esses movimentos não têm agido no processo

político da maneira a que os *lobbies* se acostumaram, mobilizando seus esforços por trás de alguma instância pública e mantendo para si sua discussão interna. Pelo contrário, seus debates internos são abertos a todos, e é tanto por meio destes como de todo impacto global que eles têm ajudado a reorganizar a pauta pública. É por isso que me refiro a eles como esferas públicas aninhadas.

De certo modo, o movimento rumo à centralização e à burocratização é inevitável na sociedade contemporânea. Isso é ruim para a democracia. O cenário de pesadelo é um governo hipercentralizado existente num espaço de poderosos *lobbies* elitistas e redes nacionais de televisão, todos eles impermeáveis a contribuições de fontes locais. Mas esse movimento pode ser compensado por uma dupla descentralização, rumo a sociedades regionais e a esferas públicas aninhadas, que pode servir de mediador das contribuições das massas de cidadãos comuns, que de outra maneira se sentem excluídos de tudo exceto as eleições nacionais periódicas.

O modelo de esfera pública que emerge nesta discussão é nitidamente distinto do paradigma original do século XVIII, em pelo menos dois aspectos. O modelo original parecia pôr um espaço unitário, e estou sugerindo aqui uma multiplicidade de esferas públicas aninhadas no interior de outras. Há uma arena central de debate sobre a política nacional, mas que não é o análogo na esfera pública de um Estado unitário, mas antes de um governo central numa federação. Em segundo, a fronteira entre o sistema político e a esfera pública tem de ser relaxada. Algumas das mais eficazes esferas públicas aninhadas são na verdade partidos políticos e movimentos de defesa que operam na zona cinzenta entre os dois. Numa comunidade política democrática moderna, a fronteira entre sistema político e esfera pública tem de ser maximalmente porosa.

Quer dizer, se nosso desejo for que essa esfera desempenhe seu papel de ampliação do debate público. Se a pensarmos como um cão de guarda, que limita o poder, o antigo modelo parece correto. É obviamente mais fácil que as redes nacionais ou os jornais prestigiosos com reputação nacional influenciem os detentores do poder. Para esses propósitos, uma esfera dominada por unidades amplas e fortes, que mantenham a neutralidade política, pode parecer ideal. Mas pode ser desastrosa para um genuíno debate nacional.

O processo decisório democrático também pode ser afetado negativamente, e até paralisado, por rupturas no interior da comunidade política. Estas podem surgir de várias maneiras. Uma delas é uma modalidade de luta de classes em que os cidadãos menos favorecidos sentem que seus interesses são sistematicamente negligenciados ou negados. O tipo de solidariedade expresso na maioria das democracias ocidentais na forma das várias medidas do Estado do bem-estar social também pode, ao lado de sua justificativa intrínseca, ser crucial para manter em funcionamento uma sociedade democrática.

Outro tipo de cisão pode advir quando um grupo ou comunidade cultural se sente não reconhecido pela sociedade mais ampla, tornando-se assim menos disposto a funcionar na base de uma compreensão comum com a maioria. Isso pode dar ensejo a uma exigência de secessão, mas, afora isso, cria um sentido de mágoa e de exclusão, em que o requisito (b), de que todos os grupos sejam adequadamente ouvidos, parece impossível. Num clima de exclusão presumida, nada além do total atendimento de suas exigências pode contar como ser ouvido aos olhos do grupo em questão. Não há uma maneira simples de lidar com esse tipo de ruptura uma vez que ele surja, mas um dos principais objetivos da política democrática deve ser evitar que surja. Esta é outra razão pela qual garantir que todos os grupos sejam ouvidos é da maior importância. Não se trata de algo fácil de alcançar em nossa atual era de multiculturalismo²¹.

. Os efeitos da centralização e das divisões podem ser exacerbados se produzirem o que chamo de fragmentação política — isto é, se afetarem o processo político, mudando-lhe a forma. As pessoas podem reagir a um sentido de exclusão praticando uma modalidade de política que parece predicada na crença de que a sociedade é no máximo composta por cidadãos mutuamente desinteressados, e talvez, na maioria das vezes, até malévolos no que diz respeito ao grupo em questão. Na medida em que as pessoas envolvidas já tenham aceito uma perspectiva atomista, que vê a sociedade como uma agregação de indivíduos com seus próprios planos de vida e nega a realidade da comunidade política, essa reação está disponível com ainda maior imediatividade. A resposta pode ainda ser alimentada por uma visão filosófica da exclusão, digamos, uma visão marxista da sociedade burguesa como irrecuperavelmente dividida pela luta de classes, ou certas visões feministas da sociedade liberal como irremediavelmente viciada pelo patriarcado — de modo que uma invocação da comunidade política fica parecendo um engano e uma ilusão.

21. Discuto o contexto da "política do reconhecimento" no capítulo 12.

298

A ESFERA PÚBLICA

O tipo de política que tende a surgir desse sentido de exclusão, seja fundado na realidade ou filosoficamente projetado (e costuma ser uma mistura de ambos), despreza a construção de coalizões em torno de alguma concepção do bem geral. Seu esforço visa antes mobilizar por trás das exigências do grupo a partir de uma pauta estreita, desconsiderando o quadro geral e o impacto na comunidade como um todo. Tende a ser vista com suspeita toda invocação do bem da comunidade como fundamento de restrições.

Isso é a fragmentação política, a ruptura dos potenciais eleitorados para coalizões majoritárias por trás de programas multifacetados, destinados a tratar dos principais problemas da sociedade como um todo, o que torna esses eleitorados agregados de campanhas em busca de objetivos estreitos, cada qual mobilizando um grupo determinado de eleitores para defender seu quinhão a todo custo.

O quadro que aqui ofereço é um tanto toquevilliano, porém difere significativamente do que ele traçou. Ele apreendeu uma espécie de círculo vicioso em que a apatia do cidadão facilitaria o desenvolvimento de um poder governamental irresponsável que aumentaria a sensação de impotência, que por sua vez consolida a apatia. Mas, no final da espiral, estaria o que ele denominou *despotisme douce*, em que as pessoas seriam governadas por um "imenso poder tutelar".

Ora, o retrato toquevilleano do despotismo brando, por mais que ele pretenda distingui-lo da

tiranía tradicional, ainda soa demasiado despótico no sentido tradicional. As sociedades democráticas modernas parecem longe disso por estarem plenas de protestos, de iniciativas livres e ataques irreverentes à autoridade, e os governos efetivamente tremem diante da raiva e do desdém dos governados, como o revelam as pesquisas que os dirigentes nunca deixam de fazer.

Mas se concebermos o temor de Tocqueville um tanto distintamente, ele parece bastante real. O perigo não é o controle despótico concreto, mas a fragmentação, ou seja, um povo cada vez menos capaz de formular um propósito comum e de buscar levá-lo a efeito. A fragmentação advém quando as pessoas passam a ver a si mesmas cada vez mais atomisticamente, cada vez menos ligadas aos compatriotas em projetos e compromissos comuns. As pessoas podem de fato sentir-se ligadas a outras em alguns projetos, mas trata-se de agrupamentos parciais que não abrangem toda a sociedade: uma comunidade local, uma minoria étnica, os adeptos de alguma religião ou ideologia, os promotores de algum interesse especial.

A fragmentação é provocada em parte por uma debilitação dos vínculos de simpatia, de uma ruptura de um dos tipos acima descritos e, também em parte, de maneira retroativa, mediante o fracasso da própria iniciativa democrática. Quanto mais fragmentado um eleitorado democrático nesse sentido, tanto mais serão suas energias políticas transferidas para a promoção de agrupamentos parciais e tanto menos possível será mobilizar maiorias democráticas ao redor de programas compreendidos em comum. Surge o sentido de que o eleitorado como um todo é indefeso diante do Estado-Leviatã; um agrupamento parcial bem orga-

nizado e integrado pode de fato ser capaz de causar um impacto, mas a idéia de **que** uma maioria de pessoas possa moldar e levar a efeito um projeto comum passa a se afigurar utópica e ingênua. Nesse caso, as pessoas desistem. Essa simpatia já decadente com relação aos outros é ainda mais enfraquecida pela carência de uma experiência comum de ação, e uma sensação de impotência faz parecer uma perda de tempo tentar promover essa experiência. Mas isso, naturalmente, praticamente o torna impossível, e o círculo vicioso se fecha.

Ora, uma sociedade que siga essa rota ainda pode ser, em certo sentido, democrática, igualitária e plena de atividade e desafio à autoridade, como se evidencia no exame dos Estados Unidos. A política começa a assumir uma forma diferente, da maneira acima indicada. Um propósito comum que permanece fortemente partilhado, ainda que outros sofram atrofia, é que a sociedade é organizada na defesa de direitos. O regime de direito e a proteção de direitos são vistos como o "modo americano" tanto quanto os objetos de uma forte adesão comum.

Testemunha-o a extraordinária reação ao escândalo de Watergate, que terminou impedindo um presidente.

Em conformidade com isso, duas facetas da vida política adquirem cada vez maior destaque. Em primeiro lugar, mais pessoas promovem batalhas judiciais. Os americanos foram os primeiros a ter uma carta de direitos consolidada, desde então ampliada por dispositivos contra a discriminação, e importantes mudanças têm ocorrido na sociedade americana por meio dos desafios das cortes à legislação ou a arranjos privados que alegadamente violam esses dispositivos permanentes. A famosa demanda *Brown v. Board of Education*, que desagregou as escolas públicas em 1954, é um exemplo disso. Em décadas recentes, um montante cada vez maior de energia do processo político americano está sendo dirigido para esse processo de revisão judicial. Questões que em outras sociedades são determinadas pela legislação, depois do debate e por vezes do compromisso entre diferentes opiniões, são julgadas como objetos adequados de decisão judicial à luz da Constituição. O aborto é um exemplo. Desde que a demanda *Roe v. Wade* liberalizou, em 1973, a lei do aborto no país, presidentes republicanos vêm tentando pôr conservadores na Suprema Corte a fim de reverter a decisão. O resultado tem sido um surpreendente esforço intelectual, canalizado para a política-como-revisão judicial, que tem transformado as escolas de direito em centros dinâmicos do pensamento social e político nos *campi* americanos; e uma série de batalhas tirânicas em torno do que costumava ser uma questão relativamente rotineira — ou ao menos não-partidária — de confirmação senatorial de indicações presidenciais para a Suprema Corte.

Ao lado da revisão judicial, e embutida nela, a energia americana é dirigida para a política dos grupos de interesse ou de defesa. As pessoas se lançam em campanhas de tema único e agem obstinadamente em favor de sua causa, como na batalha em torno do aborto. Parte da batalha é judicial, mas ela também envolve a ação de *lobbies*, a mobilização da opinião pública e a intervenção seletiva em campanhas eleitorais pró e contra determinados candidatos.

300

Tudo isso gera muita atividade. Uma sociedade em que isso acontece dificilmente é um despotismo. Mas o desenvolvimento dessas duas facetas se acha ligado, em parte efeito e em parte causa, com a atrofia de uma terceira, a formação de maiorias democráticas em torno de programas dotados de sentido que possam ser levados à sua forma concreta. No tocante a isso, a cena política americana é abismai. O debate entre os candidatos majoritários se torna cada vez mais desconexo, suas afirmações cada vez mais flagrantemente voltadas para si mesmas, consistindo sua comunicação, cada vez mais, em "sons ocios"; suas promessas são abertamente indignadas de confiança ("Leia meus lábios") e cinicamente não-cumpridas, ao passo que seus ataques aos oponentes se rebaixam a níveis cada vez mais desonrosos, ao que parece em franca impunidade. Ao mesmo tempo, a participação dos eleitores nas eleições nacionais declina, tendo atingido recentemente 50 por cento da população votante, bem abaixo da porcentagem de outras sociedades democráticas.

Algo pode ser dito em favor desse sistema revirado, e talvez muito contra. Podemos preocupar-nos com sua estabilidade a longo prazo, isto é, preocupar-nos em saber se a alienação dos cidadãos provocada por um sistema representativo cada vez menos funcional pode ser compensada pela maior energia empregada em sua política de interesses especiais. Diz-se

também que esse estilo de política dificulta a resolução das coisas. As decisões judiciais costumam ser absolutas: ou se ganha ou se perde. De maneira particular, as decisões judiciais sobre direitos tendem a ser consideradas questões de tudo ou nada. O próprio conceito de direito parece pedir a satisfação integral, se ele é um direito. Se não for, nada feito. O aborto mais uma vez pode servir de exemplo. Quando se vê a coisa como o direito do feto *versus* o direito da mãe, há poucas posições entre a imunidade ilimitada de um e a liberdade sem peias da outra. A tendência a acertar as coisas judicialmente, polarizada ainda mais por campanhas de interesses especiais rivais, solapa efetivamente a possibilidade do acordo²².

Podemos também alegar que essa tendência torna mais difícil o tratamento de certas questões, daquelas que requerem um consenso democrático em torno de medidas que também envolverão algum sacrifício e dificuldade. Talvez isso seja parte do problema americano contínuo de chegar a um acordo com uma situação econômica em declínio por meio de alguma forma de política industrial inteligente. E talvez tenha algo a ver com a natureza subdesenvolvida do Estado do bem-estar social nos Estados Unidos, particularmente a falta de um programa universal de saúde²³. Esses projetos comuns tornam-se de

22. Mary Ann Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law*, Cambridge, Massachusetts, 1987, que mostrou que isso influenciou as decisões americanas a respeito, em comparação com as de outras sociedades ocidentais.

23. Para mais elementos acerca da estabilidade democrática, ver capítulo 10. Há uma boa discussão da deriva rumo a essa dissimetria na política americana em Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, n. 12, fevereiro de 1984. Comparo os sistemas americano e canadense em "Alternatives Futures", in Alan Cairns e Cynthia Williams, eds., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Toronto, 1985. Há uma boa crítica da cultura política americana em Robert Bellah *et al.*, *Habits of the Heart*, Berkeley, 1985, e *The Good Society*, Berkeley, 1991.

mais difícil concretização onde esse estilo de política é dominante. Porque eles não podem ser levados a efeito por meio da mobilização de um conjunto de cidadãos claramente definido em torno de uma questão única e estreitamente enfocada. Esses projetos precisam antes da construção de uma aliança capaz de sustentar uma gama mais ampla de políticas interligadas ao longo do tempo — o tipo de política praticada pelos partidos social-democratas em algumas democracias ocidentais. (Ou, nesse sentido, por seus oponentes: a contra-revolução de Thatcher é um exemplo.)

Esse sistema desequilibrado tanto reflete como consolida a fragmentação. Seu espírito é antagônico; nele, a eficácia do cidadão consiste em ser capaz de alcançar seus direitos, sejam quais forem as conseqüências para a sociedade como um todo. Tanto a revisão judicial como a política da questão única operam a partir disso. Uma sociedade fragmentada é aquela cujos membros têm cada vez mais dificuldades para se identificar com sua sociedade política como comunidade. É aí que pode começar o círculo vicioso. A falta de identificação pode refletir a perspectiva atomista, em que as pessoas passam a ver a sociedade apenas em termos instrumentais. Mas também ajuda a arraigar o atomismo, dado que a ausência de uma ação comum efetiva a partir de uma pauta mais ampla, por meio de coalizões majoritárias, volta a deixar as pessoas entregues a si mesmas. A fragmentação é sem dúvida intensificada pelo sentido de que o governo é impermeável e o cidadão, impotente, agindo pelos canais eleitorais normais, para afetar as coisas significativamente. Mas a política da fragmentação contribui para incrementar a ineficácia desses canais eleitorais, o que instaura uma espiral que se auto-alimenta. (Isso talvez explique por que uma das mais sustentadas filosofias sociais dos Estados Unidos contemporâneos seja o liberalismo procedimental da neutralidade, que se combina muito facilmente com uma perspectiva atomista.)

Como se combate a fragmentação? Não é fácil, nem há prescrições universais; depende muito da situação particular. Todavia, vimos que a fragmentação aumenta quando as pessoas já não se identificam com sua comunidade política, quando seu sentido de pertinência corporativa se transfere para outras instâncias ou se atrofia por inteiro. Alimenta-a também a experiência da impotência política. Uma identidade política em declínio dificulta a mobilização efetiva, e a sensação de impotência é mãe da alienação. Agora podemos ver como, em princípio, o círculo vicioso poderia ser transformado em círculo virtuoso. A ação comum bem-sucedida pode criar um sentido de capacidade de ação e fortalecer a identificação com a comunidade política. Com efeito, o debate acerca de certo tipo de questões, que traz para o primeiro plano as metas comuns, ainda que com desacordos radicais acerca dos meios, pode ajudar a tornar mais vivido o sentido da comunidade política, compensando assim a tendência das divisões políticas profundas de pintar o adversário como dedicado a valores profundamente estranhos. O contraste é notável no caso do, por exemplo, debate sobre o aborto, em que ambos os lados passam prontamente a crer que seus oponentes são inimigos da moralidade e da civilização.

302

Isso parece equivalente a dizer que, para ter sucesso aqui, é preciso ter sucesso, o que é verdade embora talvez não ajude. Mas há um pouco mais a dizer. Uma das fontes importantes dessa sensação de impotência é o fato de sermos governados por Estados de larga escala, centralizados, burocráticos. O que pode mitigar essa sensação é uma descentralização do poder, como o viu Tocqueville. Assim, a devolução ou uma divisão do poder como num sistema federativo, particularmente um que tenha por base o princípio da subsidiariedade, pode ser bom para a concessão democrática do poder. E tanto mais se as unidades a que o poder é devolvido já figurarem como comunidades na vida de seus membros.

Voltamos ao tema da descentralização tocquevilliana, que, como eu disse, deve englobar não só o sistema político como também a esfera pública. Isso aponta para uma espécie de equilíbrio que um sistema político liberal deve buscar. Trata-se de um equilíbrio entre o sistema eleitoral partidário, de um lado, e a proliferação dos movimentos de defesa, do outro, que não tem relação com a luta partidária. O primeiro é o canal pelo qual se podem construir grandes coalizões em torno de questões inter-relacionadas para concretizar seus propósitos. Quando ele se atrofia ou funciona mal, a ação efetiva dos cidadãos com respeito a grande número de questões torna-se difícil, senão impossível. Mas se o sistema partidário existisse sozinho, se a

ampla gama de movimentos envolvidos na ação extraparlamentar desaparecessem, a sociedade ficaria bloqueada de outra maneira. Faltar-lhe-ia a rede de esferas públicas aninhadas que é o único elemento capaz de manter a pauta aberta, proporcionando uma maneira de chegar à eficácia política a grandes números de pessoas que jamais teria o mesmo impacto por meio dos partidos estabelecidos.

De certo modo, precisa haver não apenas equilíbrio entre os dois, mas uma espécie de simbiose — ou ao menos fronteiras abertas por meio das quais pessoas e idéias possam passar dos movimentos sociais aos partidos e vice-versa. Esse é o tipo de política de que precisam as sociedades liberais.

COMECEI COM UMA DISCUSSÃO DA SOCIEDADE LIBERAL e terminei falando da natureza da política liberal. Estou consciente de que toquei apenas a superfície de algumas das questões mais importantes, bem como de que muito mais precisa ser dito. Sei ainda que há muitas outras formas pelas quais o sistema político de uma sociedade liberal pode perder o rumo.

Tudo isso enfatiza a lição de que é muito difícil e potencialmente infrutífero tentar definir numas poucas frases a natureza do liberalismo. A tentação é compreensível, dado que a ascensão da sociedade liberal no Ocidente tem sido inseparável da promulgação de idéias e formas sociais notáveis e sem precedentes. Uma delas é a esfera pública, que dá forma concreta a um dos fundamentos do liberalismo ocidental, capturado na expressão "sociedade civil": a compreensão de que a sociedade também pode funcionar como um todo fora do domínio político, de que a sociedade não é constituída pelo Estado e,

em vez disso, o limita. Outra idéia fundadora desse tipo tem consistido em fazer do regime de direito um princípio central da sociedade política.

A tentação consiste em tomar uma dessas idéias ou formas e dar-lhe o estatuto de característica definitiva exclusiva do liberalismo. Esse é a meu ver um erro intelectual com possíveis conseqüências práticas danosas. As metas do liberalismo têm sido de modo geral plurais, incluindo ao menos três fatores que mencionei no começo: a liberdade, o autogoverno e o regime de direito fundado na igualdade. Uma sociedade liberal viável tem de levar em conta todos esses fatores, ou então correr o risco de perder a simpatia de números significativos de seus cidadãos. Isso significa que a política liberal deve preocupar-se com as condições de um processo decisório genuinamente democrático e que a esfera pública não tem de ser vista apenas como uma forma social que limita o político, mas como sendo ela mesma o meio da política democrática.

Quando tentamos compreender e avaliar o desenvolvimento de regimes liberais fora da terra natal ocidental, há ainda mais razões para não centrar a atenção em seus fundamentos especificamente ocidentais. Nossa principal preocupação deve se verificar como uma vida política que promova a liberdade e o autogoverno em condições de igualdade pode ser desenvolvida e promovida. Isso por certo requererá alguma espécie de esfera pública. Mas essas esferas, existindo em contextos culturais distintos, com toda probabilidade serão mais distantes de nosso modelo paradigmático do século XVIII do que o são as formas ocidentais contemporâneas. Algumas sem dúvida hão de nos surpreender. Teremos de estar alertas a potenciais novas formas que possam abrir canais de decisão democrática. E "nós" inclui aqui não só ocidentais como atores políticos das novas sociedades que possam ser alvo da tentação de imitar os modelos supostamente bem-sucedidos do mundo do Atlântico Norte.

O discernimento dessas novas formas será facilitado se tivermos alguma idéia melhor do que é uma decisão democrática genuína. E foi essa questão que enfrentei nas páginas precedentes.

Espero que não totalmente em vão.

304

CRÉDITOS

O autor e Edições Loyola gostariam de agradecer aos seguintes editores e instituições pela permissão para reutilizar material que apareceram originalmente em suas publicações.

1. "Overcoming Epistemology". Kenneth Baynes, James Bohman e Thomas MacCarthy, eds., *After Philosophy*, MIT Press, Cambridge, 1987.
2. "The Validity of Transcendental Arguments". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Londres, 1978-79.
3. "Explanation and Practical Reason". *Wider Working Papers*, World Institute for the Development Economics Research of the United Nations University, Helsinque, agosto de 1989.
4. "Lichtung or Lebensform". *The Lion Speaks... and We Cannot Understand Him*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1991.
5. "The Importance of Herder". Edna e Avishai Margalit, eds., *Isaiah Berlin A Celebration*, University of Chicago Press e Hogarth Press, Chicago e Londres, 1991.
6. "Heidegger, Language, and Ecology". Hubert Dreyfus e Harrison Hall, eds., *Heidegger: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1992.
7. "Irreducibly Social Goods". Geoffrey Brennan e Clif Walsh, eds., *Ratio-nality, Individualism and Public Policy*, Centre for Research on Federal Financial Relations, Australian National University, Canberra, 1990.
8. "Comparison, History, Truth". Frank E. Reynolds e David Tracey, eds., *Myth and Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1990.
9. "To Follow a Rule". Mette Hjort, ed., *Rules and Conventions*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

305

CRÉDITOS

10. "Cross-Purposes". Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.
11. "Invoking Civil Society". Texto de trabalho, Center for Psychological Studies, Chicago, 1990.
12. "The Politics of Recognition". In Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
13. "Liberal Politics and the Public Sphere", Inédito em inglês.

306

ÍNDICE

A

Absolutismo 229,231, 240, 291
Ackerman,B. 262
Agostinho 86, 88,103,110, 245
Anderson,B. 288
Arendt, H. 28,157, 208, 216
Argumentos transcendentais 8, 33, 39-45,47,48
Aristóteles 9,15,17,57,128,129,135,137,145,
175,191, 207, 217, 221, 263 Atomismo 20, 23, 25, 26, 76, 90, 100-103, 105,
120,122, 158-161, 165-167, 215, 227, 231,
233, 235, 236, 302 Auerbach, E. 288 AustinJ. L. 101,247
Autenticidade 10, 89,152, 243-246,248, 249 Auto-expressão 90,132,134,139,152 Autocompreensão 26,
39,40,139,157,166, 235,
293, 294 Autoconsciência 41, 244 Autonomia 19, 232, 234,236, 260, 263

B

Bakhtin,M. 114,247 Bellah, R. 216, 302 Bellow,S. 253,273
Bem comum 156-158,204,205,207-211,214,284 Bem público 153,154,157, 231 Bem-estarismo
143,144,153,158,160,161,198, 205
Bens irredutivelmente sociais 143,154,156,161
Bens públicos 145,153
BenthamJ. 51,145,204
BerlinJ. 93,307
BodinJ. 229
Bourdieu, P. 187,190-192,194,195
Brecht,B. 174
Brejnev,L. 222
Burke, E. 281, 282

C

Canadá 217,219, 242, 252,260-262, 265,268
Capitalismo 280, 283
Cartesianismo 105
Cassirer, E. 113,125
Ceticismo 17, 47, 51-54, 60-62, 72, 217
Chomsky,N., 99,292
Ciência natural 51-53, 72, 80,135,145,164-167, 174,192, 271, 273
Ciência pós-galileana 60, 62, 68
Ciência pré-galileana 60, 68
Comparação 57,163,164,169,171,176,212,226, 270, 282, 302
Compreensão 8-12,15,16, 22, 24-27, 30, 41, 42, 55-63, 67, 70, 72, 74, 78, 80, 82, 83, 85, 87,
88,89,93,94,96,97,99,100,103-106,108-111, 123-126, 129-131, 135, 139, 140, 141, 146, 151-155, 157, 159, 163-172,
174-176, 179-190, 191, 193-195, 201, 202, 204, 208,
307

ÍNDICE

210,228,229,237,241,243, 245,247, 249,
251, 263, 270, 278, 280, 285, 286, 288-293,
295, 298,302 Comunidade 10,25,28,89,90,113,133,150,167,
178,180, 200, 202-204, 208, 214, 216, 226,
230,239,259, 263, 264, 266,294-296, 298-
300, 303 Comunidades Cabila 192 Conceito de sociedade civil 232, 233, 237, 238,
239 Condillac, E. 9,94-97,101-103,109,111,112,116-
118,120, 121,124,149 Conversação 113, 124, 131, 133, 167, 187, 1&8,
205, 206, 247, 279-281)
Copérnico 19 Corpo 17,19,25,35,36,60,74,75,77,79,123,185-
187,195,217,228,230,233-235,238,282 Corporificação 74, 75, 80, 81 Cristianismo 69,180,226,228,229,234,267,289
Crítica da epistemologia 20, 29, 30

D

Darwin, C. 19
Dasein 23, 25, 88,130,131
Davidson, D. 95, 96, 99,128
Democracia 10,158,159,211-213, 220,227,229,
238, 243, 291, 292, 293, 295, 296, 298 Derrida, J. 8, 28, 30, 91,107,133, 272 Descartes, R. 7, 8,14-17, 53, 76, 77,
79,104,117,
129,183,185 Despotismo 203,209,210,229-231,234,238,239,
296, 300, 301 Desprendimento 20, 25, 26, 79, 80,106,184 Desvelamento 9,25,27,30,90,127-130,134-137,
140 Determinação 58, 89, 179, 193, 266 Deus 7,17, 71,129,169,171, 214,228,244,247,
283,285, 287, 288 Dignidade 19, 157, 200, 201, 203, 204, 208, 216,
217,218,231,242, 245,248,250- 255,258,
259, 263, 270, 271 Dilthey, W. 165
Dreyfus, H. L. 18,24, 28, 31, 75, 307 Dworkin, R. 197, 198, 202, 203, 254, 262, 263

E

Ecologia 115,140,141
Economia 10,11,143,198,207,232-236,237,277,
290 Economia de mercado 10,11, 277, 290 Eliade, M. 289
Empirismo 13, 20, 22, 23, 84,105 Engels, F. 236 Epistemologia moderna 16, 25, 27, 84, 85, 104,
106,116,129 Esfera privada 235 Esfera pública 5, 238, 250, 275, 277, 278, 280,
281-287, 289-292, 295-298, 304, 305 Espaço comum 124,125, 206, 277, 278-281, 284,
286, 287, 290 Estado do bem-estar social 225,298, 301 Estatuto ôntico 131 Estruturalismo 31, 114,191 Estruturas
11,166, 197, 204, 228, 234, 236, 237,
272, 276, 284, 286 Etnocentrismo 70,164,166, 167,168, 219,273 Expressivismo 125,132

F

Fanon, F. 268 Ferguson, A. 94 Feyerabend, P. 55
Física 14, 53, 55, 74, 78, 148,151,166,222,289 Foucault, M. 15,28, 30, 31, 62, 63, 272 Frazer J. G. 88,169,170
Frederico, O Grande 245 Frege, G. 10 Freud, S. 19 Friedman, M. 198
Fundacionalismo 14, 15, 20, 24, 26, 27, 53, 55, 56,183

G

Gadamer, H. G. 165-169, 270 Galileo, G. 19, 55-59, 78,181,182 Goethe J. W. von 128 Golding, W. 175 Gorbachev,
M. 222,227 Greenpeace 212 Grotius, H. 229

H

Habermas, J. 29,114,225,234,254,278,281-283, 290

308

ÍNDICE

Hearne, V. 100,101

Hegel, G. W. F. 8, 20, 25, 26, 28, 31,93,131,132,
134,163,165,176,177,178,225,232,233,
235, 238, 242, 249, 258, 259 Heidegger, M. 9,13,15, 20-28, 34, 61, 73, 75, 81,
82,85,86,88-91,104,106,114-116,122,124-
132,134-137,139-141,185,186, 289 Helvécio 104 Herder, J. G. 9, 25, 93-98,101-110,112,114,117,
118,120-123,126,127, 149, 244-246, 273 Hitler, A. 140 Hobbes, J. 9, 79, 94,111,116,117,145,149,204,
207, 229,230 Hobbes-Locke-Condillac 117 Hodja, E. 198,212
Holismo 108,109,110,111, 201, 214, 219 Honra 70, 71, 122, 160, 193, 209, 218, 231, 236,
242, 243, 248, 250, 255, 256, 257, 258, 282 Humboldt, W. von 25, 28, 99,110,111,113,124,
201 Hume, D. 17, 22, 84,105,199 Husserl, E. 18,19, 22, 27, 29

I

Identidade 19, 20, 25, 28,29,133,188,189,198, 199, 202-204, 208, 212, 213, 227, 232, 234-237, 241-243, 245-254,
257, 269, 270, 284, 288, 303
Igual dignidade 250, 254, 255
Individualismo metodológico 145,146,149,150, 152,185
Inocência III 228

Inteligência artificial 16, 75
Inteligibilidade 75,79,80,82,83,85-88,163,165, 166
Intencionalidade 22-26, 29, 30, 31, 84,105
Ivan, o Terrível 226

J

Jefferson 214

K

Kant, I. 8, 9,14, 21, 22,23, 27, 31, 33, 34, 35,39, 40, 45, 71, 83-87, 105, 108, 126, 253, 255, 259, 263, 282
Kimball,R. 273
Kripke,S. 181,184 KuhnJ. 55,59

L

Legislação 200, 260, 262, 263, 282, 301
Leibniz, G. 8,130
Leis 146,151, 157, 200, 203, 204, 208, 227, 230, 231, 232, 242, 260, 284, 286, 287
Lênin 226
Leninismo 221, 222,224
Lévi-Strauss, C. 114,191,192
Liberalismo moderno 201, 220
Liberalismo ocidental 228, 266, 304
Liberdade negativa 203, 209, 276, 291
Lichtung 21, 73, 90, 126, 307
Licurgo 286, 287
Linguagem 8-12,25,26,29,36,42,45,52,57,77, 80,81,86-91,93-130,133-136,138-140,147-152,157,164,165, 167-169,171,172,189, 206, 207, 214, 236, 246, 252, 258, 284
Locke,J. 9,14,16,17,20,53,76,85,87,94,95,97, 102-104, 106, 111, 116, 117, 121, 129, 149, 159,185,204, 207,229-231, 235,243,278
Lovejoy, A. O. 57
LyotardJ.-F. 31

M

MacIntyre, A. 26, 47, 52, 55, 56, 67,197, 242
Mallarmé, S. 132,133
Marx, K. 160,163, 201, 225,233, 238
Marxismo 28
Mauss, M. 192
Mead,G.H. 101,114,246
Mecanismo 79, 80,185
Mercier, L.-S. 281
Merleau-Ponty, M. 13, 20, 21, 23, 25, 26, 28, 34, 35, 37, 40,44, 74,105,107,185 Metatopicalidade 281 MUI, J. S. 49-51, 54, 71, 201, 208,245, 276 Mito 163-165, 170,172,173,175 Modelos computacionais 18, 75 Montesquieu, C. L. 157, 203, 204, 208, 230, 231, 238, 239, 242 Moore, G. E. 50 Moral 18,20,21,27,28,47- 54,59,65,68-70, 72, 140,143,160,161,170,179,198, 200,208, 224, 242-245, 251, 263, 271, 274,276 309

T-N DICE

Multiculturalismo 11,241,249,254,267,269,270, 272,273

N

Nacionalismo 11,156-158,213, 245, 268

Nagel, T. 53, 73, 77, 78,165,197

Naturalismo 51, 52, 54, 72, 90,146

Natureza 7-9,12,14-16,19,22,25-27,29,33,35, 38,39,45,49, 50, 54, 57, 60, 61, 65, 66, 70, 75, 87, 97,106,109,111-116,128,130-132, 134-136,138,144,145, 147,151,158,160, 161,165,174,175,183,184,192,204,205, 211, 213, 228, 230, 235, 237, 242, 244-246, 248,258,264,267,269,272,275,276,278, 283,287, 289, 292, 302, 304

Nazismo 89

Neutralidade 28, 76, 79, 85, 89, 161, 220, 252, 267, 290, 298, 303

Nicolaul 226

Nixon, R. 212

North, O. 213

Nova Esquerda 225

Nozick, R. 198,201

O

Ontologia 8, 52, 77, 79, 86, 132, 151, 199, 205,

208,214, 219 Opinião pública 233,234,236,278,279-283,292, 301

P

Paine, T. 235

Pano de fundo 24, 25, 27, 35, 68, 81-89, 97, 103-106, 108-111, 121, 124, 131, 147-150, 152, 167, 169,174, 183-187, 189,195,198, 201, 219, 227,245-247, 278

Patriotismo 204, 205,208, 210-219,256

Pedro, O Grande 226, 227

Pensamento engajado 80

Pensamento moral 27,160,179

Pitágoras 150

Platão 16,17, 57, 61, 90,129,131,278

Pocock J. G. 159

Polanyi, M. 81,82

Política da diferença 250-254, 260, 266,273

Popper, K. 13,56,197

Pós-estruturalismo 114

Potencialidade 132,176-178,180, 245,253 Pré-compreensão 61, 82, 83,165 Pufendorf, S. 229

Q

Quebec 156,158, 220,260-262, 264-266, 268 Quine, W. V. 8,14,15, 26,101

R

Rabinow, P. 28,31

Racionalismo 73, 76, 81

Rawls, J. 28,197,199-201,203,218, 254, 262

Razão prática 5,47-49, 51, 54, 55, 58, 63, 65, 66,

72 Reciprocidade 193, 256-258 Reconhecimento e identidade 241 Reconhecimento público 256 Reflexão

13,27,80,84,95,102,105-107,111,118,

120,126, 246, 278 Reforma 20, 54,160, 229 Regra constitutiva 38,41,42 Regras e convenções 181 Regulação

225,232,238 Republicanismo 235,237 Repúblicas 204, 205, 207, 211, 286 Reserva estacionaria 135,136,138,140,141

Rorty, R. 14,208 Rousseau, J.-J. 157,160, 208,237, 244,248, 255-

259, 293 Rushdie, S. 266,267

S

Said, E. 173

Saint-Simon, C. H. 236

Sandel, M. 28,197-202, 218, 264,302

Saussure F. de 97,110, 111, 150,193

Scanlon, T.M. 197,203

Schelling, F.W.J. 131

Schopenhauer, A. 126,128,132,134

Secularidade 285, 287, 289

Self pontual 23

Sen 143,144,157,198,202, 203, 205

Senso comum 75, 76, 77, 79, 80, 143, 144, 146,

150,154,157, 200,204, 208, 245, 292 Ser 98,118,127,128,131, 276

310

IN LUK

Skinner, B. F. 104, 201, 208

Smith,A. 94,232,290
Sociedade civil 5,221-228,230-233,235,237-240,
276, 277, 304 Sócrates 16,173 Stroud.B. 39 Subjetivismo 9, 47, 51, 52, 54, 90, 91, 129, 130,
132-134,139, 146,158, 271

T

Telos da linguagem 135 Teoria constitutiva 116,117, 121-123,127,128 Teoria da escolha racional 18 Teoria da
linguagem 25, 86,121,126,151, 206 Teoria designativa 94,104,105,110,112 Teoria do conhecimento 9,13,19 Teoria
política 215,224,229 Teorias da mente de inspiração computacional 75 Teorias pós-fregianas 128 Tese republicana
208, 210, 211, 213, 216 Thatcher, M. 223, 224, 302 Tradição Brentano-Husserl 22 Tocqueville, A. de 157, 160, 203,
208, 238-240, 291, 297, 300, 303
Tradição humanista cívica 28 Tradição platônico-aristotélica 58 Trilling, L. 243

U

Universalismo 71,173,177,250 Universo neutro 51-53, 58, 90 Utilitarismo 27,49, 51, 54,143,146

V

Vida virtuosa 144,220,264 Vygotsky, L. S. 114

W

Walzer.M. 197
Warner, M. 235, 278, 280-283
Washington, G. 214
Watergate [escândalo] 211-213, 296, 301
WatsonJ.B. 104
Wittgenstein, L 9, 20, 21, 26, 34, 38, 73, 74, 81,
83,85-90,94,97,103-106,108,110,148,149,
151,181-186,189,190,195
311