

U N I V E R S I D A D E D O M I N H O



20·2
2006

REVISTA DO
CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS

DIACRÍTICA

(N.º 20/2 – 2006)

Série **FILOSOFIA / CULTURA**

DIRECÇÃO

ANA GABRIELA MACEDO
e MARIA EDUARDA KEATING

COORDENADOR

JOÃO CARDOSO ROSAS

COMISSÃO REDACTORIAL

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA, NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA, MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA, VIRGÍNIA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA, FERNANDO AUGUSTO MACHADO, JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS, JOANNE MADIN VIEIRA PAISANA

COMISSÃO CIENTÍFICA

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA (Universidade do Minho), CATHERINE AUDARD (London School E.P.S.), FERNANDO AUGUSTO MACHADO (Universidade do Minho), JOANNE MADIN VIEIRA PAISANA (Universidade do Minho), JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS (Universidade do Minho), JOÃO VILA-CHÃ (Faculdade de Filosofia da U.C.P.), JOSÉ ESTEVES PEREIRA (Universidade Nova de Lisboa), JOSÉ LUIS BARREIRO BARREIRO (Universidade de Santiago de Compostela), MANUEL FERREIRA PATRÍCIO (Universidade de Evora), MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA (Universidade do Minho), MARÍA XOSÉ AGRA (Universidade de Santiago de Compostela), NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA (Universidade do Minho), PEDRO CEREZO GALÁN (Universidade de Granada), RICHARD BELLAMY (University of Essex), STEVEN LUKES (New York University), VIRGÍNIA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA (Universidade do Minho), VIRIATO SOROMENHO-MARQUES (Universidade de Lisboa)

PUBLICAÇÃO SUBSIDIADA PELA

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, INOVAÇÃO E DO ENSINO SUPERIOR Portugal

Os artigos propostos para publicação devem ser enviados aos Coordenadores.
Não são devolvidos os originais dos artigos não publicados.

DEPOSITÁRIO:

LIVRARIA MINHO
LARGO DA SENHORA-A-BRANCA, 66 4710-443 BRAGA

CAPA: LUÍS CRISTÓVAM

ISSN 0807-8967

DEPÓSITO LEGAL N.º 18084/87

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

OFICINAS GRÁFICAS DE BARBOSA & XAVIER, LIMITADA
RUA GABRIEL PEREIRA DE CASTRO, 31 A e C — 4700-385 BRAGA

ÍNDICE

NOTA DE APRESENTAÇÃO	5
----------------------------	---

A FILOSOFIA HOJE

OS PROBLEMAS DA FILOSOFIA DA MENTE	
Sofia Miguens	9
COMENTÁRIO A SOFIA MIGUENS	
J. M. Curado	31
LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA EN EL SIGLO XX	
Juan Vázquez Sánchez	39
COMENTÁRIO A JUAN VÁZQUEZ SÁNCHEZ	
João Ribeiro Mendes	69
ENTRE O PECADO E O CRIME: O SIGNIFICADO DO MORAL	
Gordon Graham	75
COMENTÁRIO A GORDON GRAHAM	
Alexandra Abranches	85
RAWLS E A FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA	
Jonathan Wolff	89
COMENTÁRIO A JONATHAN WOLFF	
João Cardoso Rosas	101
EXPANSÃO E FRAGMENTAÇÃO DO HORIZONTE ESTÉTICO	
Mario Perniola	107
COMENTÁRIO A MARIO PERNIOLA	
Vítor Moura	119

CENTENÁRIO: H. ARENDT

O LEGADO DE HANNAH ARENDT	
Lídia Figueiredo	125
ARENDT, HABERMAS AND RAWLS: SHAPING THE PUBLIC SPHERE OF TODAY	
Marta Nunes da Costa.....	149

BICENTENÁRIO: J. STUART MILL

JOHN STUART MILL Y SU DEFENSA DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y DE EXPRESIÓN	
Marta Bisbal Torres.....	167
MILL, A NAÇÃO E O DEBATE ACTUAL SOBRE A GLOBALIZAÇÃO	
Jean-Christophe Merle	177

FERNANDO GIL (1937-2006): TESTEMUNHOS

A FILOSOFIA LEVADA A SÉRIO: O SEMINÁRIO	
Paulo Tunhas	201
FERNANDO GIL	
Sofia Miguens	207

VÁRIA

COMO DEVE O CONSEQUENCIALISTA AVALIAR ACTOS E REGRAS?	
Pedro Galvão.....	215
A IGUALDADE COMPLEXA EM MICHAEL WALZER	
Rui Areal	229
NEUTRALITÉ POLITIQUE ET DÉSACCORD RAISONNABLE: RAWLS ET LES DIFFICULTÉS DU JUGEMENT	
Roberto Merrill.....	251

RECENSÕES

Ana Lúcia Cruz	277
Virgínia Soares Pereira.....	280

Nota de Apresentação

O dossiê principal deste número da *Diacrítica – Série de Filosofia e Cultura* é dedicado à análise do «estado da arte» das principais disciplinas filosóficas na actualidade. Esta reflexão resultou do Colóquio Internacional «A Filosofia Hoje», promovido pelo Departamento de Filosofia e Cultura da Universidade do Minho, nos dias 27 e 28 de Outubro de 2005. Nessa ocasião, foram convidados reconhecidos especialistas em cada uma das áreas elegidas: Mario Perniola (Estética), Jonathan Wolff (Filosofia Política), Gordon Graham (Ética) Juan Vázquez Sánchez (Filosofia das Ciências) e Sofia Miguens (Filosofia da Mente).

A todos estes especialistas foi pedido que fizessem uma espécie de balanço do seu domínio filosófico no momento presente. Na mesma ocasião, docentes da Universidade do Minho agiram como comentadores e moderadores da discussão em cada painel. Por isso não se deixa de publicar aqui também uma súmula de cada um dos comentários então produzidos por José Manuel Curado, João Ribeiro Mendes, Alexandra Abranches, João Cardoso Rosas e Vítor Moura.

No ano de 2006, comemora-se o centenário do nascimento de Hannah Arendt e o bicentenário do nascimento de John Stuart Mill. A *Diacrítica* assinala estas efemérides através da publicação de dois textos sobre cada um destes autores. Embora o número de textos recebidos ou sugeridos tenha sido muito superior, optou-se por seleccionar artigos que fizessem a ponte entre o pensamento

dos autores a comemorar e temas prementes da actualidade. Assim, Jean-Christophe Merle e Marta Bisbal Torres tratam, respectivamente, os problemas do nacionalismo e da liberdade de pensamento e expressão em Stuart Mill. Por seu turno, Lúdia Figueiredo e Marta Nunes da Costa abordam o legado de Arendt e a sua relevância para a reflexão acerca do conceito de esfera pública.

Infelizmente, o ano de 2006 fica na memória também pelo desaparecimento daquele que muitos consideravam o mais insigne dos filósofos portugueses do seu tempo: Fernando Gil. A *Diacrítica* pediu a alguns dos seus amigos ou discípulos um breve texto sobre este pensador. A nossa singela homenagem a Fernando Gil traduz-se na publicação de dois testemunhos na primeira pessoa, assinados por Sofia Miguens e Paulo Tunhas.

Como é hábito, a revista inclui uma secção de artigos vários que nos foram submetidos e seleccionados para publicação apenas em função da sua qualidade académica. Desta feita, publica-se textos nas áreas da Ética e da Filosofia Política, da autoria de Pedro Galvão, Rui Areal e Roberto Merrill.

Como também vem sendo hábito, acrescenta-se uma secção de resenhas breves. Espera-se que esta secção venha a crescer em dimensão em números futuros, espelhando assim a diversidade de interesses dos leitores e colaboradores da *Diacrítica*.

Julgamos que este número da Série Filosofia e Cultura, pela qualidade e variedade das colaborações, não deslustra a história de mais de vinte anos de publicação ininterrupta desta revista. Por isso gostaríamos de o dedicar ao coordenador editorial que nos precedeu e que elevou o desafio do nosso trabalho a uma fasquia difícil de superar: o Prof. Acílio Estanqueiro Rocha.

JOÃO CARDOSO ROSAS

A FILOSOFIA HOJE

Os problemas da Filosofia da Mente

SOFIA MIGUENS
(Universidade do Porto)

Resumo: Procuo, com este artigo, fazer três coisas distintas: 1. identificar os problemas centrais da filosofia da mente, centrando-me nas formulações e soluções do filósofo americano Jerry Fodor, e portanto tomando a Teoria Representacional-Computacional da mente como referência, 2. olhar para a história da disciplina nos últimos cinquenta anos, de forma a ver sob essa luz as discussões actuais, para que qualquer crítica que possa surgir seja historicamente informada, 3. sugerir algumas linhas de investigação para o futuro, que vão além de um certo impasse do presente.

Palavras-chave: filosofia da mente, problemas, Jerry Fodor, teoria representacional-computacional.

Abstract: In this paper I try to do three different things: 1) to identify the central problems of philosophy of mind, centring on the formulations and solutions devised by the american philosopher Jerry Fodor, and thus taking the Representational-Computational view of the mind as reference, 2) to look back at the history of the discipline in the last fifty years, so that current discussions may be seen under this light and criticisms formulated in a historically informed manner; 3) to suggest some lines of research for the future, which would go beyond a specific current impasse in the field.

Key Words: philosophy of mind, problems, Jerry Fodor, representational-computational theory.

Cabe-me a tarefa de abrir este colóquio em que se procurará falar do estado da arte em várias áreas da filosofia falando de uma disciplina que não é uma disciplina básica, como o são a metafísica, a epis-

temologia ou a ética. Por isso mesmo, ao falar da filosofia da mente inevitavelmente falarei dessas disciplinas. Como está indicado no resumo acima, vou procurar fazer três coisas: 1. identificar os problemas centrais da filosofia da mente, 2. descrever um pouco da história da disciplina nos últimos 50 anos, de uma forma que nos permita compreender a formulação dos problemas hoje, 3. olhar para o futuro e dizer o que me parece importante num programa de investigação em filosofia da mente.

1. Temática. Metafísica e Metodologia. Do problema nuclear aos problemas específicos. O caso de J. Fodor como exemplo.

A questão nuclear da filosofia da mente é a questão das relações entre matéria e pensamento, especificamente em nós humanos (mas não apenas em nós). Podemos formulá-la assim: *Como é possível que os meus pensamentos e os neurónios no meu cérebro façam parte do mesmo mundo?* Nesta formulação, há já uma presunção: a presunção de que os meus pensamentos e os neurónios no meu cérebro fazem de facto parte de um mundo que é o mesmo. É importante dizer que quase todos os filósofos contemporâneos que trabalham em filosofia da mente são aquilo a que de um ponto de vista metafísico podemos chamar materialistas ou fisicalistas. Ou pelo menos partem da seguinte ideia: Temos uma concepção de nós próprios a partir de dentro, em 1.^a pessoa como seres conscientes, racionais, livres / Temos uma concepção em 3.^a pessoa do funcionamento dos nossos cérebros e da nossa arquitectura cognitiva / Temos que poder conjugar essas perspectivas de 1.^a e 3.^a pessoa numa mesma concepção do mundo. Esse mundo é um, inclui matéria e pensamento, e é necessário desenvolver uma metafísica, uma teoria geral da natureza da realidade, para conceber isto. É importante perceber que esta tese monista – o fisicalismo – é uma tese metafísica: não é através de investigação científica que se chega a poder afirmar desta forma totalizante que a natureza da realidade é fundamentalmente física. Devo também dizer que nem todos os filósofos da mente contemporâneos são anti-dualistas: Descartes era um dualista imaterialista, pensava que a *res cogitans* (pensamento, consciência) não era espaço-temporal, des-naturalizava a consciência. Isso hoje não é comum, no entanto existem dualistas naturalistas, por exemplo David Chalmers.

O problema nuclear da filosofia da mente é, então, o problema da relação entre pensamento e matéria, especificamente em nós huma-

nos. Isto põe em causa o mundo, o mundo como totalidade e a sua natureza última – esta é uma questão metafísica, discutida em termos de propriedades (mentais, físicas) que caracterizam o mundo, tipos e instanciações dessas propriedades, eventos, particulares, universais. Estes são os tópicos de que trata a metafísica, e parte da filosofia da mente é uma aplicação da discussão da metafísica à relação entre pensamento e matéria.

Disse qual era o problema nuclear da filosofia da mente, passarei aos problemas específicos. Mas antes quero fazer uma observação acerca de método: na filosofia da mente contemporânea, estes problemas são caracteristicamente abordados de forma *naturalista*, qualquer que seja a posição defendida. Em termos práticos isso significa que a investigação acerca do mental é feita levando em conta aquilo que se vai sabendo sobre o suporte físico, neuronal ou outro, da cognição. Pense-mos num agente cognitivo como cada um de nós para percebermos esta divisão de tarefas e também a continuidade. O nível pessoal ou fenomenológico – como é ser a partir de dentro, para cada um de nós (sentir-se ser e pensar) – é a referência, e também o material de trabalho, dos filósofos da mente. O nível sub-pessoal é o departamento do cientista cognitivo (psicólogo, neurocientista). Sub-pessoal é o que se passa nos nossos cérebros, algo a que não temos acesso directo mas que é causalmente responsável pelo que somos enquanto mentais. Dou um exemplo desta distinção (pessoal / sub-pessoal): comparemos ‘cognição’ e ‘conhecimento’. Penso que o termo ‘cognição’ deve ser aplicado a processos informacionais e computacionais ocorrendo em agentes cognitivos ao nível subpessoal. ‘Conhecimento’ é um termo que em filosofia, particularmente em epistemologia, significa *crenças verdadeiras e justificadas* (esta é a chamada definição tripartida de conhecimento, a qual chama a atenção para os aspectos mentais-psicológicos, lógico-metafísicos e normativos daquilo a que chamamos conhecimento). Só o facto de estarem aqui envolvidos aspectos normativos (‘justificação’), do nível da consciência explícita dos pensadores, torna claro que estamos a falar do nível pessoal e não sub-pessoal.

De qualquer forma, por tudo isto, grande parte da filosofia da mente é filosofia da ciência cognitiva.

1.1. *Problemas específicos e soluções (teorias)*

Mas voltemos aos problemas específicos. Reparemos que coisas muito inesperadas ocorrem num mundo que se presume ser fundamentalmente físico, nomeadamente:

1. *Intencionalidade*. A intencionalidade é representação mental, o ser acerca de (*aboutness*): quando temos a crença ‘esta parede é amarela’ representamos mentalmente que esta parede é amarela. A intencionalidade envolve i) perspectiva, ii) forma aspectual (tudo o que é representado é representado-como). F. Brentano, um filósofo e psicólogo alemão do século XIX, afirmou, de forma célebre, constantemente repetida (e contestada), que ‘a intencionalidade é a marca do mental’.
2. *Consciência*. Podemos definir consciência como sentir-se ser, sentir-se sentir e pensar, *what it's like to be*, *qualia*, estados mentais acerca de outros estados mentais (sei que sinto, sei que quero, sei que penso, etc.).
3. *Ação*. Pensemos num humano e nos seus movimentos intencionados e com propósito: ir daqui para ali para ir buscar um livro, atirar um vaso da janela de forma a acertar na cabeça da pessoa que passa. O que o distingue de um robô sem interior, ou de um sonâmbulo, que por hipótese cumpriria os mesmos movimentos físicos? O que o distingue é o apercebimento, sem ser por observação, dos movimentos de um corpo físico (o corpo próprio), dos quais é possível dar razões, só assim podendo existir posse consciente dessas razões. Há um corpo que se move, é este, é o meu, e eu sei por que se move, e são as minhas razões que o fazem mover-se. É a isso que chamamos ação, auto-intencionar-se de uma forma que envolve representações mentais (de crença, desejo, propósito) que aparentemente causam e explicam os movimentos de um corpo físico. O pensamento causa: sem isto não seria possível por exemplo alguém ser livre, por contraste com os movimentos não impedidos de um corpo¹.

¹ Acerca de propósito no comportamento e aquilo a que chamamos liberdade cf. Dennett, *Elbow Room 1978*, a descrição do comportamento da vespa escavadora *Sphex ichneumoneus*). Quando está na altura de pôr os ovos, a vespa escava um buraco e procura um grilo que pica de modo a paralisá-lo sem o matar. A seguir coloca-o no buraco, com os ovos à volta, de modo a que as larvas venham a poder alimentar-se do grilo paralisado. O comportamento parece elaborado e inteligente. No entanto, se os experimentadores retiram o grilo da borda do buraco, interferindo na rotina da vespa, que consiste em descer primeiro, deixando-o ali e voltar para o vir buscar após ter verificado o estado do interior do buraco, todo o comportamento de verificação da vespa é reiniciado. O grilo é trazido de novo para a borda do buraco, e isto acontecerá quantas vezes for necessário, sem que a vespa alguma vez ‘pense’ e resolva trazer o animal ime-

4. *Pessoalidade*. Assumo, como fazia J. Locke, que não basta existir um corpo de espécie humana para haver uma pessoa: pessoas são seres que se apercebem a si mesmos como um e o mesmo ser, único e unificado ao longo do tempo, e como centro de acções, acções que são elas próprias descrições mentalistas de movimentos. Apenas nestas circunstâncias existem seus responsáveis por acções. Sem seres deste tipo não podíamos ter moral nem direito.
5. *Racionalidade*. Vemos no mundo seres agindo de forma que adequa meios a fins, seres que escolhem de forma a maximizar a utilidade esperada por entre um conjunto de opções com determinadas utilidades e probabilidades de obtenção. Isto não seria em princípio possível sem a existência nesses seres de representações de estados do mundo, de representações de finalidades (sem estados mentais, em suma).
6. Outros: raciocínio, decisão, emoções, auto-conhecimento, atribuição de interior mental a outras coisas no mundo (que pode ser tratada sob os títulos de *theory of mind*, *mindreading*, *intersubjectividade*), etc

Esta foi uma enumeração minha, informal, dos problemas da filosofia da mente. Vou agora ‘dar a palavra’ àquele que é para muitas pessoas o autor central da filosofia da mente, Jerry Fodor, um filósofo americano. Penso que através de Fodor poderemos ver a forma de soluções possíveis para os problemas da filosofia da mente, e também mapear o estado da discussão.

Para Fodor no centro de tudo está o problema (da natureza) da explicação psicológica – ela dá-nos a chave para o problema mente-corpo (‘como pode haver mente no mundo físico?’) e para o problema da causação mental (queremos continuar a pensar em nós próprios como agentes, o mental não é causalmente inerte, o mental causa). Explicação psicológica é explicação dos movimentos de um corpo através de qualquer coisa que ocorre no interior do agente cognitivo, nomeadamente estados mentais como crenças e desejos. Por exemplo, a forma mais rápida de prever o que vai acontecer proximamente a um

diatamente para o interior já verificado do buraco. Ora, esta rigidez, esta repetição das rotinas definidoras do comportamento, existe em qualquer organismo, em maior ou menor grau—para não falar em máquinas e programas.

corpo humano vivo não é aplicar os nossos conhecimentos físicos mas sim perguntar-lhe o que vai fazer. Ouviremos coisas tais como: ‘Vou apanhar um avião porque quero ir para a China ver a minha namorada (isto envolve ‘coisas mentais’ como: acredito que esta pessoa, que eu amo, está na China, desejo ver esta pessoa, acredito que este avião vai para a China, vou apanhar este avião). Parece que pensamentos causam os movimentos deste corpo. Na verdade pensamos constantemente desta forma, acerca dos outros e acerca de nós próprios, pensamos nos humanos como movidos a crenças e desejos, e isso dá-nos uma posse e uma simplificação extraordinária dos movimentos dos corpos à nossa volta: nunca teríamos essa capacidade de previsão enquanto físicos ou neurocientistas. O problema é saber como é que esta visão mentalista se relaciona com o facto de sermos corpos, organismos e cérebros.

A explicação psicológica é importante não apenas por razões teóricas – ela engloba o problema da natureza da psicologia como ciência, o problema da relação da psicologia de senso comum – *folk psychology* (a descrição habitual de nós próprios e dos outros como seres de crenças e desejos)– com as investigações científicas da cognição, tais como a psicologia cognitiva e a neurociência (que nos vêem como cérebros e processos cognitivos), e o problema das relações destas duas últimas entre si, mas também por razões práticas: nós não queremos que o mental seja causalmente impotente (a ideia segundo a qual toda essa nossa auto-descrição mental é irrelevante, causalmente impotente, não captura o que faz com que coisas aconteçam em nós, chama-se epifenomenismo). Nós não queremos que o epifenomenismo seja verdadeiro, porque isso nos obrigaria a deixar de pensar em nós próprios como agentes. Nós queremos que o pensamento cause, e que pelo pensamento possamos causar coisas no mundo.

Ouçamos Fodor, acerca das razões por que a causação mental é importante: «se não é literalmente verdadeiro que o meu querer é causalmente responsável pelo meu ir-buscar (*reaching*), e o meu sentir-comichão causalmente responsável pelo meu coçar, e o meu acreditar causalmente responsável pelo meu dizer (...) se nada disto é literalmente verdadeiro, então praticamente tudo o que eu acredito acerca do que quer que seja é falso e é o fim do mundo»².

A forma como Fodor resolve este problema, o problema da explicação psicológica, está relacionada com a forma como resolve o problema mente-corpo.

² FODOR 1990: 156.

1.2. *Que soluções para estes problemas desenvolve Fodor?*

Basicamente Fodor resolve o problema da explicação psicológica dizendo que o mundo físico implementa o mental pela ocorrência de símbolos em agentes cognitivos ao nível sub-pessoal (implementar ou realizar não é identificar-se com – a teoria de Fodor é anti-reducionista). A ideia-chave é a chamada Hipótese da Linguagem do Pensamento, que é o núcleo da Teoria Representacional-Computacional da mente. De acordo com a Teoria Representacional-Computacional da Mente, Descartes tinha razão quando falava do pensamento em termos de ideias: há representações, representações reais, nas nossas mentes, só que não são ideias imateriais numa *res cogitans* imaterial mas sim símbolos, símbolos da Linguagem do Pensamento. Mas para haver pensamento tem que haver algo mais do que representações, tem que haver processo. Nós não nos limitamos a representar – nós movemo-nos em pensamento, inferimos, de forma que preserva a verdade. Ora, como Alan Turing descobriu, esse processo consiste em computações, i.e. em transformação de representações movida apenas pela pura forma (sintaxe), sem considerações de significado. Isto, segundo Fodor, é algo que escapou a todos os associacionistas, behavioristas, wittgensteinianos, conexionistas, da história do pensamento sobre o pensamento, e o facto de alguém se arrogar a falar do mental sem explicar como pode o mental ser processo enfurece-o. É porque há representações reais ao nível subpessoal de sistema cognitivos, representações que são símbolos, e computações sobre essas representações reais, que a explicação psicológica é uma verdadeira explicação (i.e. captura leis e causação). A explicação psicológica não é uma mera descrição mentalista, epifenomenal, de movimentos de corpos, movimentos cujas causas reais são outras (por exemplo de nível neuronal). Em termos metafísicos e de filosofia da ciência, Fodor está a afirmar que o nosso mundo é tal que leis intencionais são metafisicamente possíveis, as leis psicológicas são leis intencionais e leis *ceteris paribus* (i.e. leis que se aplicam se tudo o resto se mantém idêntico, por contraste com as únicas leis estritas, sem excepção as leis da ciência básica (a física)). Mas são leis, o mundo é legiforme ao nível intencional-representacional, a psicologia pode de facto ser uma ciência (é preciso dizer que os filósofos costumam ter dificuldade em levar a sério a psicologia como ciência). Esta solução metafísica geral é um tipo de fisicalismo anti-reducionista: o mental (este nível intencional-representacional-computacional) é físico no sentido em que existe fisicamente implementado mas não se identifica com o físico nem se

reduz a ele. Como se vê, a aproximação entre pensamentos e símbolos (símbolos reais, que ocorrem, que são instanciados nos nossos cérebros) é a chave da teoria da mente de Fodor.

Mas não basta dizermos o que são representações e processos para termos uma teoria da mente. Isto é o centro da teoria apresentada por Fodor, mas há vários outros problemas e propostas de solução. Identifico-os brevemente:

1. As coisas que descrevi – símbolos e computações – ocorrem no interior de agentes cognitivos. Ora, nós representamos coisas fora de nós (nuvens no céu, pessoas à nossa volta). Põe-se portanto o problema do conteúdo semântico das representações mentais (aquilo que é representado pelos veículos de representação, que são os símbolos da Linguagem do Pensamento). Uma das formas de tratar este problema é perguntar pela natureza dos conceitos: como é que CÃO, NUVEM, PESSOA – conceitos na mente e portanto símbolos – representam as propriedades no mundo *ser cão, ser nuvem, ser pessoa*.
2. Se há uma Linguagem do Pensamento que não é uma língua natural, coloca-se o problema da relação entre a língua natural que falamos – português, inglês, chinês – e o pensamento. Pensamos em português, inglês, chinês ou em Linguagem do Pensamento?
3. A nossa forma de falar e pensar tem propriedades muito especiais, nomeadamente produtividade ou criatividade e sistematicidade. A *Produtividade* é a propriedade que um sistema de representações possui de gerar um número infinito de símbolos sintáctica e semanticamente distintos (as línguas naturais são produtivas no sentido em que podemos criar e compreender um número infinito de frases nunca ouvidas). A *Sistematicidade* é a propriedade que um sistema de representações possui quando contém famílias de expressões distintas mas sintáctica e semanticamente relacionadas, tais como ‘João ama Maria’, ‘Maria ama João’, ‘João ama Maria?’, ‘Maria ama João?’. Como diz Fodor, ‘as capacidades cognitivas vêm em grupos (*clumps*) (...) não encontramos organismos que sejam capazes de aprender a preferir o triângulo verde ao quadrado vermelho mas não possam aprender a preferir o triângulo vermelho ao quadrado verde. Não encontramos organismos que possam pensar o pensamento que o John ama a rapariga mas não o

pensamento que a rapariga ama o John. Não encontramos organismos que possam inferir P de P&Q&R mas não sejam capazes de inferir P de P&Q. Como explicar isso?

4. Nem tudo na mente são crenças e desejos, atitudes proposicionais, algo 'entra' constantemente pela percepção. Como é que isso se relaciona com o mental 'proposicional'? Este é um problema relativo à arquitectura da cognição, e diz respeito à forma como diferentes 'faculdades' se conjugam numa mesma mente.
5. Um outro problema de arquitectura tem a ver com o estudo da cognição na ciência cognitiva. Como podemos simular em máquinas computacionais a cognição? Devemos servir-nos de modelos com características lógico-linguísticas análogas às nosso pensamento, ou devemos servir-nos de modelos que se aproximam mais das características do nosso cérebro (rede de conexões, pesos, habituações)? Este é o debate acerca de modelos clássicos e conexionistas da cognição, e também aqui Fodor tem sido um interveniente decisivo.

Perante todos estes problemas Fodor desenvolve teorias, teorias que se propõem explicar como é que todas essas coisas são possíveis. Limito-me a nomeá-las.

1. Uma teoria psicosemântica (uma semântica para estados mentais, complementar da Hipótese da Linguagem do Pensamento). Trata-se de uma teoria informacional-causal e de uma teoria atomista dos conceitos, concebidos como particulares mentais. Comporta uma crítica ao holismo semântico (O holismo é muito difundido em filosofia, sob diversas formas, muitas delas reconduzindo ao velho inimigo conceptual de Fodor, Wittgenstein. Pretensões acerca de linguagem e significação tais como 'tudo depende do contexto', 'compreender uma frase é compreender uma língua', 'o significado de uma palavra depende de toda a língua que a palavra pertence', são expressões desse holismo. Para Fodor o holismo semântico é falso)
2. Uma teoria da composicionalidade. A *Composicionalidade* é a propriedade que um sistema de representações tem quando (i) contém símbolos primitivos e símbolos que são sintáctica e

semanticamente complexos, (ii) os últimos herdam as suas propriedades dos primeiros. A composicionalidade é a *solução* para o problema colocado pela produtividade e pela sistematidade do pensamento e da linguagem, não se identifica com estas: a proposta é que o conteúdo dos pensamentos (símbolos complexos) é determinado de forma uniforme pelo conteúdo dos conceitos independentes do contexto que os compõem (símbolos simples que são os seus constituintes).

3. A ideia segundo a qual pensamos em Linguagem do Pensamento e não numa língua natural.
4. Uma teoria da modularidade. A *Modularidade* é a visão da mente segundo a qual esta não é um sistema de processamento único e homogéneo, *general-purpose*, antes é constituída por *módulos*, i.e. sub-sistemas de domínio específico, informacionalmente isolados e encapsulados. A modularidade que caracteriza os sistemas periféricos de input (relativos por exemplo a visão e linguagem) contrasta com o sistema central, a ‘parte da mente’ responsável pela fixação de crenças e pela realização de inferências, cujos processos são – de acordo com Fodor – globais e holísticos (fora da filosofia Fodor é conhecido sobretudo como proponente da modularidade).
5. Uma crítica ao connexionismo, em defesa do computacionismo clássico.

Evoquei Fodor para dar um exemplo concreto, contemporâneo, de problemas específicos e para mapear teorias em campo na filosofia da mente. Também o fiz para mostrar que em filosofia da mente se trata de explicitar de um ponto de vista epistemológico, semântico e metafísico, aquilo com que o estudo científico da cognição em termos informacionais e computacionais nos compromete. Fodor não cobre todos os problemas da minha lista inicial – uns filósofos da mente centram-se mais nuns problemas outros noutros – mas dá-nos uma imagem clara do tipo de respostas que um filósofo da mente deve ser capaz de dar.

2. História da filosofia da mente

Um pouco de história mostrar-nos-á como chegamos ao estado da discussão que descrevi a partir de Fodor, e também os princípios para

uma discordância relativamente à visão da mente proposta. Vou então falar um pouco da história recente da filosofia da mente desde os anos 50 do século 20, e de algumas ideias que foram fundamentais na definição de uma certa 'ortodoxia' de discussão na disciplina, um património a partir do qual a polémica é possível. Vou centrar-me em experiências mentais e conceitos especialmente importantes. Os autores de quem vou falar são A. Turing, H. Putnam, J. Searle e F. Jackson. De Turing interessa-nos a ideia de Máquina de Turing e o Teste de Turing, de Putnam a ideia de funcionalismo, de Searle a experiência mental do Quarto Chinês e em geral as críticas à Teoria Representacional-Computacional da mente, que acabei de apresentar a partir de Fodor, e de Jackson o Argumento do Conhecimento. Para simplificar posso dizer que aos dois primeiros quero ir buscar ideias acerca de inteligência, e aos dois últimos ideias acerca de consciência.

Já tinha referido atrás A. Turing. Foi ele que teve, nas palavras de Fodor, a ideia mais importante da história acerca da natureza dos processos mentais, a única ideia que nos permite pensar no mental como não apenas representação mas processo: a ideia de computação. Turing foi um lógico e matemático inglês, criador da Máquina de Turing. 'Máquina de Turing' é um nome para algoritmo, algoritmo é uma sequência de instruções claramente especificada, e foi a estudar algoritmos que a ideia de computador nasceu. A ideia fundamental foi esta: um computador é uma máquina de Turing, mas uma Máquina de Turing Universal, capaz de executar não apenas um algoritmo, mas qualquer algoritmo (o que quer que seja algoritmizável).

Para além do seu trabalho como lógico e matemático, que o conduziu à criação dos conceitos de Máquina de Turing e Máquina de Turing Universal, trabalho pelo qual é considerado um dos pais do computador, Turing interessa-me também aqui como filósofo pensando sobre a natureza da inteligência. Interessa-me nomeadamente como autor do artigo *Computing Machinery and Intelligence*, publicado na revista *Mind* em 1950 e já então escrito contra os críticos da IA. É aí que é proposto o célebre Teste de Turing. A pergunta inicial do artigo é: podem as máquinas pensar? E a primeira coisa que Turing faz é recusar a discussão: uma discussão conceptual acerca de *o que é 'máquina'?* *O que é 'pensar'?* enredar-nos-ia em complicações intermináveis. Em vez disso, propõe um teste. O Teste de Turing é, como disse, uma das experiências de pensamento standard da filosofia da mente e é proposto como uma forma prática de substituir discussões aprioristas sem saída acerca da definição de inteligência. O teste é um jogo de imitação. Na situação original há um interrogador e dois interac-

tores, cuja natureza de humano ou máquina o interrogador desconhece. O objectivo é enganar o interrogador acerca do estatuto de máquina da máquina. Só pode haver interacção verbal e tudo o que pode ser feito para descobrir essa natureza é formular questões (claro que têm estatuto diferente questões relativas a cálculo matemático, interpretação de um poema, de uma observação irónica ou de uma metáfora). Passar no teste de Turing é ser considerado humano pelo interrogador. O desafio é se alguma vez uma máquina passa o Teste de Turing. O ponto de Turing com o Teste é pensar no pensamento de uma forma neutra e despida de preconceitos: o Teste assume que o que se comporta como inteligente é inteligente, a sugestão implícita (holista e pragmática) é que inteligência é comportamento inteligente e não uma especial matéria (por exemplo neuronal) ou um ingrediente a mais (por exemplo uma alma).

Turing passa o resto do artigo a responder a objecções contra a possibilidade da IA que se podem encontrar ainda hoje: chama-lhes a objecção teológica (a inteligência estaria ligada a uma alma, que só os humanos possuem), a objecção ‘cabeças na areia’ (espere-se que não venha a existir Inteligência Artificial ou seria terrível), a objecção matemática, pelo teorema de Godel (segundo a qual os humanos têm capacidades mentais que transcendem o que é computável), as objecções ligadas ao sentimento e à consciência (de acordo com as quais uma máquina não poderia ter estados como depressão, amor, emoção, etc), a objecção ligada às incapacidades (de acordo com a qual uma máquina nunca seria capaz de humor, aprendizagem, moralidade, paixão), o argumento ‘a máquina só faz o que lhe mandamos, não origina o novo, o argumento da continuidade do sistema nervoso etc. Turing analisa-os um a um e continua a propor o teste contra qualquer veredicto apriorista acerca do que é pensar e acerca das entidades que podem pensar.

Recapitulando, duas coisas muito importantes vieram de Turing: a ideia de pensamento como processo, computação (Máquina de Turing) e um anti-apriorismo quanto à definição de inteligência, um descolamento da ideia de inteligência relativamente a substractos materiais específicos, e portanto a ideia segundo a qual o mental não tem que ter necessariamente hardware biológico (Teste de Turing).

Um segundo autor essencial é o filósofo americano Hilary Putnam, proponente do funcionalismo contra a teoria da identidade mente/cérebro. A teoria da mente de Fodor que vimos atrás, é, embora eu não tenha enfatizado esse aspecto, uma teoria funcionalista (aliás Fodor é um aluno e discípulo de Putnam). O funcionalismo é uma

forma de nos ajudar a pensar por que é que a mente não é idêntica ao cérebro, por que é que não podemos dizer que os estados mentais são simplesmente idênticos a estados cerebrais. A ideia básica é que os estados mentais não são (ao contrário do que propõe o 'materialismo simplista da Teoria da Identidade' desenvolvida por filósofos australianos como J. J. C. Smart e U. T. Place) estados cerebrais, mas sim estados funcionais realizados por estados cerebrais (mas poderiam sê-lo por outro hardware – a ideia de realizabilidade múltipla acompanha o funcionalismo). O que Putnam propõe é portanto os estados mentais de seres como nós estão para os estados neurofisiológicos da mesma forma que os estados lógicos de uma máquina estão para os estados físicos dessa máquina ('*A mente está para o cérebro como o software para o hardware*'). Com esta posição pretende dissolver o problema mente-corpo, mostrar que este tem uma natureza meramente lógico-linguística, e que se coloca em relação a nós humanos como se colocaria relativamente a qualquer sistema cognitivo capaz de se auto-monitorizar e de produzir auto-descrições, se nesse sistema existisse, como existe em nós, uma assimetria entre o acesso ao nível lógico, o nível do programa (relativamente ao qual o sistema é incorrigível – sei que vejo vermelho, que penso que estou aqui) e o acesso ao nível físico (cada um de nós tem que aprender quanto ao seu cérebro: não é o facto de o nosso cérebro ser causalmente responsável pela nossa mente que faz de nós automaticamente neurocientistas).

O computacionalismo de Turing e o funcionalismo de Putnam, conjuntamente com a ideia segundo a qual o nível dos estados funcionais é um nível simbólico, representacional-computacional autónomo, são os precedentes sobre os quais Jerry Fodor constrói a sua teoria da mente em termos de Linguagem do Pensamento. Podemos sintetizá-la agora com a ideia *No representations, no computations, no computations, no mind*.

Este é o chamado modelo cognitivista do mental, e há décadas que ele é submetido a ataques dentro da própria filosofia da mente. Porquê? Duas razões sobressaem: o modelo é atacado devido ao problema da consciência³, e devido ao realismo intencional (o realismo quanto

³ Alguns exemplos de obras marcantes, sobre a consciência, escritas por filósofos nos anos 90 são: DENNETT 1991, *Consciousness Explained*, MCGINN 1991, *The Problem of Consciousness*, SEAGER 1991, *The Metaphysics of Consciousness*, FLANAGAN 1992, *Consciousness Reconsidered*, SEARLE 1992, *The Rediscovery of Mind*, DRETSKE 1993, *Conscious Experience*, CHURCHLAND 1995, *The Engine of Reason*, DRETSKE 1995, *Naturalizing the*

a representações simbólicas internas e individuadas). Vale a pena notar também – e este é menos um ângulo de crítica do que uma observação sociológica – que o modelo nos faz abordar a natureza do mental sob o prisma das máquinas computacionais, e que por isso traz à discussão a natureza da dicotomia natural/ artificial. De facto, não é difícil ver que o cognitivismo funcionalista propicia uma indistinção entre natural e artificial, dá-nos instrumentos para pensar que o mental não tem que ser necessariamente biológico. Mas isto é um aparte sociológico. A primeira observação óbvia é então que a imagem cognitivista do mental não inclui algo que nos parece fundamental no nosso particular tipo de mente: a consciência. Pelo contrário, admite a ‘mentalidade’ daquilo que nunca foi nem virá a ser consciente. Ora, de um ponto de vista ‘neo-cartesiano’ como o de John Searle isto é perfeitamente herético e injustificado. Aliás, Searle não apenas põe o dedo na ferida na sua crítica ao cognitivismo dizendo que falta aí a consciência, como vê o parentesco íntimo do cognitivismo com uma particular disciplina da ciência cognitiva, a IA. Por isso mesmo, a célebre experiência mental do Quarto Chinês pretende não apenas contestar o cognitivismo mas argumentar que a IA Forte é impossível (a IA Forte é a ideia segundo a qual na IA não se trata apenas de simulação de processos cognitivos mas eventualmente da coisa mesma: um sistema que implemente o programa correcto será realmente mental – o facto de o sistema poder ser inteligente e até mesmo consciente depende do tipo correcto de organização funcional.).

Mas o que é que a IA como disciplina tem a ver com o modelo cognitivista? Desde o início da disciplina (1956) que os filósofos se interessam pela IA. Isto é perfeitamente natural se pensarmos que os filósofos sempre se interessaram pela natureza da inteligência. Esse interesse traduziu-se em posições extremas quanto à IA, desde a defesa

Mind, CHALMERS 1996, *The Conscious Mind* e SEARLE 1997 *The Mystery of Consciousness*. A própria antologia *The Nature of Consciousness* (BLOCK, FLANAGAN & GUZELDERE 1997), na qual aparecem vários textos provenientes ou derivados das obras referidas, é uma referência marcante, bem como a obra *Explaining Consciousness – The Hard Problem* (SHEAR 1997), um conjunto de textos escritos em torno da obra de David Chalmers e provocados pela ideia defendida por este segundo a qual a consciência seria o ‘problema difícil’ da teoria da mente (a noção de problema difícil é adiante explicada). Uma terceira obra conjunta de referência é o já referido livro *The Mystery of Consciousness*, no qual se encontra reunido um conjunto de resenhas que J. Searle fez de obras acerca da consciência (obras de F.Crick, G. Edelman, R. Penrose, D. Dennett, D. Chalmers e I. Rosenfield) acompanhadas de trocas de argumentos entre Searle e Chalmers, entre Searle e Dennett e de uma conclusão do próprio Searle.

da impossibilidade por princípio de inteligência e consciência não naturais, até à convicção de que através da IA poderá surgir uma concepção geral e mais abstracta sobre a natureza da inteligência, que coloque os humanos e todos os seres inteligentes – naturais ou não naturais – como casos particulares de um fenómeno geral. Na filosofia da mente contemporânea John Searle é um conhecido crítico da IA Forte, D.Chalmers e D.Dennett defendem-na ambos. A experiência mental do Quarto Chinês de Searle é um ponto da literatura que é normalmente interpretado como deitando ‘água na fervura’ das excitações relativas ao cognitivismo e à IA. É especialmente interessante notar que essa experiência mental fulcral para a crítica ao cognitivismo assume a forma de um teste *intuitivo* para discernir a diferença entre mentalidade genuína (que seria apenas a natural) e mentalidade simulada e atribuída (que seria a artificial).

Antes de voltar ao Quarto Chinês queria referir um filósofo que de certa forma antecedeu Searle no papel de crítico filosófico oficial da IA. Esse filósofo é Hubert Dreyfus e algumas das suas ideias passaram mais ou menos explicitamente para Searle (embora Dreyfus esteja mais próximo da fenomenologia europeia do que Searle). Dreyfus foi dos primeiros a notar a sobreposição de interesses entre IA e filosofia e o resultado foram textos polémicos como *Alchemy and Artificial Intelligence* (1965) e *What Computers Can't Do* (1972), onde Dreyfus critica as pretensões da IA, e insiste na relação que lhe parece óbvia entre os modelos então desenvolvidos na IA, baseados na ideia de mente como sistema simbólico e na ideia de inteligência como resolução de problemas, e a tradição racionalista e intelectualista em filosofia. O ponto de Dreyfus era que a IA estava a repetir os erros ‘intelectualistas’ da filosofia, erros já apontados por filósofos como Heidegger, Wittgenstein e Merleau-Ponty. A sua rejeição da ideia de mente como consistindo em representações simbólicas do mundo, e da ideia de inteligência como sistema governado por regras dirigido para a resolução de problemas, prende-se com o facto de essas definições excluírem partes importantes e básicas do mental. As ‘partes excluídas’ do mental eram para Dreyfus, por exemplo, os movimentos corporais e o reconhecimento de padrões, o qual estaria subjacente às próprias habilidades explícitas envolvidas na representação e na resolução de problemas.

Os escritos de Dreyfus constituíram uma perspectiva sóbria sobre alguns exageros de previsão que acompanharam os primórdios da IA há 50 anos atrás. Apesar de algumas das previsões do próprio Dreyfus terem sido simplesmente desmentidas (por exemplo a ideia de que um

computador não poderia vencer um humano num jogo de xadrez), o que Dreyfus queria criticar era a suposição apriorista segundo a qual regras e representações nos dariam a natureza da mente. De acordo com essa visão intelectualista, até uma habilidade cognitiva como a percepção seria no fundo pensamento, resolução de problemas através da manipulação de regras. Esta concepção ocultava o conhecimento do fundo (*background knowledge*) ou de senso comum, que é na perspectiva de Dreyfus fundamental para a cognição, e que não é conhecimento de factos mas sim, no caso das pessoas, aquilo que elas sabem sem sabe-rem que sabem e que nunca foi aprendido (como por exemplo que as pessoas se movem mais facilmente para a frente do que para trás, ou que se se entornar água em cima da toalha ela passará para as pernas de quem está por baixo). Dreyfus insistiu ainda noutras características do pensamento humano, ausentes nas simulações computacionais que então considerava como exemplos: as margens da consciência (*fringe consciousness*), a tolerância da ambiguidade, a ligação a um corpo no mundo que organiza e unifica a experiência de objectos e as impres-sões subjectivas, a capacidade de aborrecimento, cansaço e perda de motivação e os propósito e interesses que gerem o confronto do sujeito com a situação no mundo, fazendo com que nem todos os factos no mundo sejam igualmente relevantes num dado instante, com que o mundo não seja 'liso'. O teor de algumas críticas de Dreyfus foi de então para cá incorporado no natural desenvolvimento da IA e o próprio Dreyfus cedo admitiu, por exemplo, a proximidade entre os princípios do conexionismo e a tradição anti-intelectualista em filosofia.

Volto então a Searle, talvez o mais notório crítico contemporâneo do modelo cognitivista. Searle gosta de dizer que as ciências cognitivas são um campo de investigação excitante fundado num erro conceptual acerca da natureza da mente – esse erro conceptual é o cognitivismo. A experiência mental do Quarto Chinês foi o primeiro grande ataque lançado por Searle contra o cognitivismo.

O artigo *Minds, Brains and Programs*, onde o Argumento do Quarto Chinês é defendido, apareceu na revista *Behavioral and Brain Sciences* (1980). A experiência mental consiste no seguinte: alguém, que não fala chinês, está fechado dentro de um quarto onde há símbolos chineses em caixas. Tem um livro de instruções em inglês, que explica como combinar os símbolos chineses e como enviar sequências de símbolos chineses para fora do quarto, quando são introduzidos no quarto outros símbolos chineses através de uma pequena janela. A pessoa que está dentro do quarto não sabe nada acerca disso, mas as pessoas que estão fora do quarto chamam aos símbolos que intro-

duzem ‘perguntas’ e aos símbolos que saem ‘respostas’. O sistema fala portanto chinês, na perspectiva das pessoas que estão cá fora (‘passa o Teste de Turing’) embora a pessoa lá dentro saiba que não percebe uma palavra de chinês. Searle afirma que a experiência mental do QC torna clara a possibilidade de um sistema que tem ‘intencionalidade atribuída’ mas não ‘intencionalidade intrínseca’.

Não é fácil saber exactamente o que é que o argumento de Searle prova. Antes de mais, é preciso ver que o QC não é exactamente um argumento mas mais propriamente uma parábola. Posto sob a forma de argumento seria basicamente a tentativa de obter a partir das premissas *Os programas são sintácticos/A sintaxe não é suficiente para a semântica/As mentes têm semântica* as conclusões *Implementar um programa é insuficiente para haver mente/ A IA forte é uma pretensão injustificada*. O QC mostraria então que a mente não é um programa e que por isso nunca uma programação apropriada poderia dar mente a um sistema, já que as propriedades formais não constituiriam ‘intencionalidade genuína’. Searle sublinha sempre que o seu argumento não tem nada a ver com um estádio evolutivo particular da tecnologia, mas antes diz respeito a princípios conceptuais: o cognitivismo está errado ao considerar que propriedades formais são suficientes para a mentalidade (esta posição é essencial à defesa da IA forte). Para Searle, pelo contrário, a essência da mente é consciência, e a existência de consciência é um facto biológico. Embora na formulação inicial do Quarto Chinês, Searle fale mais propriamente de semântica do que de consciência (‘a sintaxe não é suficiente para a semântica’), a razão por que Searle pensa que não se pode falar de processos *mentais* sintácticos sem falar de semântica é que Searle liga a semântica à consciência. Basicamente, Searle pensa que não podemos legitimamente considerar o que quer que seja como mental a não ser por relação com a consciência. Searle chama a esta ideia ‘Princípio da Conexão’, e a partir dele formula (nos anos 90, em *A Redescoberta da Mente*) um segundo argumento contra o cognitivismo, que é grosseiramente, o seguinte: A sintaxe não é uma propriedade física; O cognitivismo supõe o tratamento de fenómenos físicos como sintácticos; O cognitivismo incorre na falácia do homúnculo (i.e., descreve como se fossem propriedades naturais propriedades que só existem ‘para um observador’ – no caso –, a sintaxe, que não é para Searle uma característica do mundo natural mas uma interpretação por um observador).

As críticas de Searle ao cognitivismo podem ser unificadas notando que para Searle o Princípio da Conexão é fundamental para pensarmos na mente. O Princípio da Conexão é o princípio segundo o qual só

entendemos como mental o que é actualmente inconsciente porque o entendemos como conteúdo potencial da consciência. Apenas essa consciência potencial distingue intencionalidade genuína de intencionalidade *ersatz*, só entendemos alguma coisa como mental porque a reportamos à consciência (senão como distinguiríamos um neurónio de uma memória?). Como Descartes, embora de um ponto de vista materialista, Searle defende assim que a consciência é a essência da mente, e pensa nela como uma propriedade física do cérebro caracterizada pela subjectividade ontológica. Alguma coisa é ‘ontologicamente subjectiva’ se nos é impossível descrever as suas características em 3.^a pessoa (e é isso que estamos a fazer mesmo quando fazemos por exemplo neurofisiologia da consciência). O problema que a existência da mente no mundo natural coloca tem precisamente a ver com esta ‘subjectividade ontológica’ – é devido à subjectividade ontológica que a consciência, apesar de ser uma propriedade física do cérebro, é irreduzível a qualquer outra característica física. O sentido ontológico de subjectividade (a ideia segundo a qual este mundo é tal que contém elementos irreduzivelmente subjectivos) não deve ser confundido com o sentido epistemológico de subjectividade (preconcepções a eliminar pela conquista da objectividade, o que faz parte do espírito da ciência).

Voltando ao Quarto Chinês que é afinal o primeiro passo de Searle em direcção à descoberta dos elementos irreduzivelmente subjectivos deste mundo: o QC é utilizado como instrumento de crítica às pretensões cognitivistas (quanto à natureza da mente e quanto às potencialidades da simulação) e a crítica recai sobre a distinção intencionalidade originária / intencionalidade atribuída. Mas exactamente como é que distinguimos intencionalidade originária ou intrínseca por oposição a intencionalidade atribuída? Searle evoca os poderes causais que alguns sistemas físicos (nomeadamente os cérebros humanos) teriam e outros não e o Princípio da Conexão. Mas do ponto de vista ‘retórico’, o que Searle pretende é provocar a nossa identificação com o ser humano dentro do quarto. Sabemos qual é a resposta básica, a resposta dos sistemas: é um erro imputar entendimento ao executor do programa, o entendimento pertence ao sistema como um todo, o sistema inclui os “pedaços de papel” com as regras (aliás, nos nossos neurónios também não há entendimento do português que falamos, e no entanto, nós, o sistema global, falamos português, e a falta de intencionalidade genuína dos nossos neurónios não constitui prova da falta de entendimento genuíno em nós). Não é no entanto justo considerar que para Searle as dicotomias intencionalidade intrínseca / intencionalidade atribuída e natural /artificial coincidem – Searle não é um

crítico simplista da IA. Mas ele tem aqui um problema: o facto de fundamentar toda a crítica ao cognitivismo num apelo à intuição.

Passo brevemente por outra forma de colocar a questão da consciência, o Argumento do Conhecimento de F. Jackson (outras são formuladas em termos de *qualia*, *zombies*, superveniência). O pressuposto é o mesmo: a consciência é algo a mais relativamente à inteligência e à intencionalidade (devo dizer que nem todos os filósofos da mente concordam com este dualismo intencionalidade / consciência. Ao tratarem o problema da consciência os filósofos da mente dividem-se em defensores da consciência fenomenal e aqueles a que podemos chamar intencionalistas (os que pensam que a consciência é uma forma de representação, como Dennett ou Dretske). Mas se alguém acredita em consciência fenomenal tem que despoletar as nossas intuições com exemplos tais como o que vou apresentar).

O propósito do Argumento do Conhecimento ou caso de Mary, a neurocientista, é mostrar que o fisicalismo (definido como a doutrina segundo a qual conhecer todos os factos físicos é conhecer tudo o que há para conhecer) é falso. Especificamente, pretende-se mostrar que conhecer todos os factos físicos acerca de (visão de cor) não é suficiente para saber como é (ver). A ideia é que Mary, uma cientista da cor, vivera isolada da experiência de cor, fechada num quarto preto e branco, e aprendera tudo o que há para saber acerca da natureza física do mundo. No entanto quando sai cá para fora e pela primeira vez vê cor aprende alguma coisa de novo. O argumento segue a linha do conhecido exemplo de T. Nagel, em *What is it like to be a bat?*, onde também se argumenta que mesmo conhecendo os factos físicos (no caso de Nagel da neurofisiologia do morcego), não saberemos ainda como é a experiência subjectiva (não saberemos 'como é para um morcego ser um morcego'). No caso de Mary, ela sabia, antes de sair do quarto, todos os factos sobre a cor, mas não como é ver cor. Com o argumento do conhecimento Jackson pretende estabelecer a falha da superveniência lógica da consciência fenomenal. O caso de Mary não pretende sublinhar uma incapacidade de imaginação nem uma incompletude, por falta de desenvolvimento lógico das consequências, do conhecimento de Mary. Mary vai descobrir, nomeadamente, que apesar do seu conhecimento de todos os factos físicos ela tivera uma concepção empobrecida da vida mental das outras pessoas. Existem outros factos acerca da vida mental das pessoas que não são, consequentemente, factos físicos. Ou pelo menos é isso que se argumenta.

Com estas últimas referências pretendi reconhecer e sublinhar o grande relevo que o problema da consciência teve na filosofia da mente nos anos 90. Passo então ao futuro.

3. Futuro: o que me parece importante num programa de investigação em filosofia da mente.

Volto ao problema com que começámos: a questão nuclear da filosofia da mente, a questão das relações entre matéria e pensamento, especificamente em nós humanos (mas não só). Até agora descrevi o estado da discussão e localizei alguns pontos da história da filosofia da mente em que se estabeleceu um património conceptual para pensar no mental. Lições mínimas da história da filosofia da mente são desde logo as seguintes: (i) não devemos ser aprioristas na definição de mente e inteligência, (ii) as fronteiras entre máquinas e não máquinas, entre pensar e não pensar são mais ténues do que pensaríamos intuitivamente, (iii) embora sejamos seres mentais a nossa intuição não é um guia infalível para pensarmos na natureza do mental.

No entanto olhando para trás parece-me que uma coisa a fazer é especificar a questão nuclear – precisamos de algo como uma questão prévia, a questão *Como deve ser uma teoria da mente?* Será que, por exemplo, a teoria apresentada por Fodor tem tudo o que se deve esperar de uma teoria da mente? Parece-me que uma boa pista para obtermos uma resposta aqui é perguntar em seguida: O que é que, na teoria do mental, cabe à filosofia e não a ciência cognitiva? Será que tudo na filosofia da mente deve ser filosofia da ciência cognitiva? Tendo a pensar que uma teoria da mente tem que ser alargada a uma teoria da subjectividade, e tratar assuntos relativos ao mental como subjectividade que a ciência cognitiva, com a referência constitutiva ao nível sub-pessoal, não vai tratar. Penso em concreto em assuntos como a fenomenalidade (sem termos que presumir o dualismo consciência fenomenal / intencionalidade) e a normatividade. Para avançar nesse caminho, temos que enriquecer a noção de subjectividade com que trabalhamos, quer quanto a alguém como Fodor, quer sobretudo, quanto aos teóricos que tratam a consciência, mas a tratam em termos de *qualia*. Há muitos filósofos analíticos preocupados com o problema do lugar da mente na natureza que o discutem exclusivamente em termos da realidade metafísica de tais propriedades subjectivas quase sem sujeito. Passou-se muito tempo na última década e meia a discutir o problema duro da consciência (é curioso, Fodor é uma excepção: ele diz que procura nunca pensar sobre a consciência e nem sequer escrever sobre isso....). Essa é uma noção empobrecida de subjectividade, que impaciente não apenas fenomenólogos, mas também de forma crescente, os próprios filósofos da

mente⁴. Tim Crane, um filósofo inglês (*Elements of Mind*) fala deste excesso de discussão para fazer notar que a discussão em termos de problema duro além de presumir um dualismo (para ele indefensável) entre *qualia* e intencionalidade oculta o facto de muita coisa fica para fazer em filosofia da mente mesmo no momento em que pensamos já ter uma solução para o problema mente / corpo (o único seriamente considerado por quem fala de *qualia*). Mas o que fica para fazer, o que fica de fora, quando falamos de mente falando sobretudo de consciência e falando de consciência em termos de qualia? Ficam de fora questões relativas à natureza da perspectiva de primeira pessoa, de um ponto de vista ‘intencionalista’, à relação da perspectiva de primeira pessoa com o pensamento ‘objectivo’ (pensável por várias mentes – a problemática de Frege) e a normatividade. Discutir *qualia*, ou procurar uma solução tal como a teoria do aspecto dual de Nagel – a solução de Espinosa, evocada por Damásio na sua última obra – não nos dá tudo o que precisamos aqui. Uma sugestão que neste momento apela a muitos filósofos da mente é ir à fenomenologia buscar esse enriquecimento. Mas o anti-naturalismo desta não cai bem. Penso que uma forma de dar lugar, na teoria da mente, ao estudo da subjectividade como entendimento é a reintrodução da filosofia da linguagem na filosofia da mente. A filosofia da linguagem manteve no século XX uma fidelidade à problemática de origem fregeana que hoje faz falta na filosofia da mente (para mim a importância de um filósofo como Davidson situa-se aqui). Por outro lado, e isto é algo que o excesso de atenção aos *qualia* também nos faz perder de vista, parece-me que está a ser solicitada aos filósofos da mente atenção específica a problemas específicos tratados de forma cada vez mais interessante, filosoficamente, na ciência cognitiva (tais como decisão, emoção, raciocínio, teorias da mente, etc.) e não apenas ao problema mente/corpo.

Em suma, a sugestão é não negar a questão metafísica (o problema do lugar da consciência na natureza) ao contrário do que fizeram os fenomenólogos, mas enriquecer a noção de subjectividade com que se trabalha (como foi marca dos fenomenólogos).

Um última sugestão, a partir de Fodor. Estou perfeitamente convicta de que Fodor constitui uma referência quanto à forma de fazer filosofia da mente (D. Dennett, um outro filósofo da mente americano contemporâneo, diz que todo o filósofo da mente aprende quais são os verdadeiros problemas da sua disciplina by ‘*jumping on Jerry*’...) Parece-me no entanto fundamental uma crítica anti-representacionista ao realismo intencional fodoriano. Penso que a Teoria

Representacional-Computacional da Mente toma noções que se aplicam ao sistema como totalidade e que devem ser usadas ao nível pessoal (como linguagem e representação) e projecta-as sobre o nível sub-pessoal. Teoria da interpretação como as de Quine e Davidson são antídotos possíveis para o realismo intencional de Fodor, o problema é vê-las não como ideias acerca da atribuição estratégica e pragmática de mentalidade entre agentes e sim como teorias acerca da natureza e estatuto da representação no mundo, de acordo com as quais é apenas ao nível de interfaces sujeito/objecto que ontologias devem ser definidas (mesmo se queremos considerar que o mundo é metafisicamente, um). Esse é o desafio.

Comentário a Sofia Miguens

J. M. CURADO
(Universidade do Minho)

O desafio que foi colocado à Doutora Sofia Miguens era difícil. Tratava-se de fazer uma panorâmica geral de uma disciplina muito antiga na história da Filosofia mas que teve um desenvolvimento extraordinário nas últimas décadas. Este desenvolvimento foi tão surpreendente que parece ter constituído uma refundação da própria disciplina. Ao tomarem conhecimento das investigações mais recentes, as pessoas interessadas pela mente humana censuram-se a si mesmas por não terem reparado num tão grande número de problemas aparentemente óbvios. Este é o maior elogio que se pode fazer às pessoas que trabalham numa disciplina filosófica.

A Doutora Sofia Miguens esteve à altura do desafio. Fazer uma conferência sobre um assunto tão vasto revela coragem intelectual. Isto é muito significativo porque a proximidade temporal em relação a estes desenvolvimentos recentes faz com que seja muito difícil ter uma perspectiva equilibrada. A panorâmica que nos foi oferecida compreendeu que o debate contemporâneo sobre a mente tem características únicas, apesar de a disciplina ser antiga. O que é mais notável nesta panorâmica é a proposta de duas áreas na filosofia da mente: a questão nuclear e as questões específicas. Tudo abona a favor desta leitura. Uma disciplina filosófica nasce quando as pessoas se lançam a problemas momentosos que correspondem quase sempre a estruturas enigmáticas do mundo: a sensação, o conhecimento, a moralidade, o divino, a existência. O trabalho filosófico realiza-se em torno destes problemas e fascinado por estes problemas. Muitas investigações têm aqui o seu início. A proposta de interpretação do debate contemporâneo sobre a mente está, pois, muito acertada. É claro que a

existência da mente humana é também um problema enorme que tem estado longe da solução. Isto não deve impedir as pessoas de trabalharem nesta área e formularem problemas diferentes que, espera-se, conduzam a uma melhor compreensão do problema original.

Qual é precisamente o problema original da filosofia da mente? A Doutora Miguens oferece uma resposta aparentemente óbvia: o problema nuclear da filosofia da mente é o da relação desta com o resto que sabemos do mundo. Podemos dar mais definição: o mundo é material, o mundo tem partículas físicas, o mundo tem cérebros e corpos. A certidão de nascimento de qualquer filósofo da mente está escrita com as linhas deste incómodo. A vida mental de cada ser humano é surpreendente porque não se vê como se relaciona com tudo o resto que se sabe do mundo. Um Grego poderia, eventualmente, ter tido esta surpresa. O desenvolvimento da ciência moderna adensou esta perplexidade porque, quanto mais se sabe sobre como é feito o mundo, menos se compreende como é que isso se relaciona com as sensações, as intenções, as memórias, as emoções e, numa palavra, a consciência.

Quando a Doutora Sofia Miguens afirma que a filosofia da mente não é uma disciplina básica não está a menosprezar a disciplina. A filosofia da mente poderia ser considerada uma disciplina básica se a sua antiguidade rivalizasse com a da cosmologia, a da metafísica, a da ética e a da teoria do conhecimento. A filosofia da mente não é básica devido à sua relativa juventude. Como muitos historiadores das ideias já afirmaram, os Gregos não conheciam o problema mente-cérebro. Este problema tornou-se obrigatório quando o conhecimento do mundo natural tornou difícil identificar uma sede para a vida mental. Um pequeno número de autores com boa informação sobre o estado do conhecimento científico da sua época começou a formular o problema original da filosofia da mente: Descartes, Locke, Reid, William James. Esta marca originária da filosofia da mente continua a caracterizar tudo aquilo que se faz nesta área. Quanto mais se sabe sobre neurociências, física de partículas e biologia, mais surpreendente se torna a existência da mente senciente.

Não é consensual que o problema das relações da mente com o cérebro seja o início da filosofia da mente. Outros autores consideram o problema das relações um problema de segundo grau. O Idealismo e a Fenomenologia sempre tiveram esse entendimento. Do seu ponto de vista, primeiro deve-se explicar como é a mente consciente e depois explica-se como é que se relaciona com tudo o resto que tem existência autónoma fora das mentes conscientes. O neopositivista português

Edmundo Curvelo defendia esta perspectiva porque, afirmava, pode acontecer que não exista nada fora do fluxo da consciência. Neste caso, o problema da relação da consciência com qualquer outra coisa (neurónios, partículas físicas, tecidos biológicos, circuitos eléctricos, etc.) é absurdo. O antípoda do problema mente-cérebro é o problema da existência autónoma dos objectos. Esta linha de reflexão é, indubitavelmente, importante. Penso, contudo, que a visão proposta pela Doutora Sofia Miguens é mais acertada. A origem da filosofia da mente nasce com a perplexidade perante a relação do mental com o físico. Mais, essa perplexidade é maior quanto mais se sabe do físico e quanto mais se inventariam as estruturas da consciência.

A Doutora Sofia Miguens dá um sinal do seu incómodo intelectual perante esta questão, ao colocar o que considera ser a questão prévia. Como deve ser uma teoria da mente? Esta pergunta pode ser, de facto, um sinal inconsciente de que a questão nuclear ainda esconde muitos enigmas e que a origem não reside no problema das relações. Interpreto esta pergunta auto-reflexiva que a Doutora Miguens faz sobre a própria disciplina em que trabalha como uma tentativa de não a deixar ficar refém dos avanços das ciências naturais e das tecnologias. No final do século XIX, com o avanço do conhecimento científico do cérebro (Wernicke, Golgi, Ramón y Cajal, etc.), a reflexão sobre a mente ficou hipotecada ao que se sabe sobre a estrutura dos neurónios. Porém, não é evidente que o nível correcto do problema seja o do neurónio. Poderá residir num nível superior ao do neurónio, como o das associações dinâmicas de neurónios, ou poderá residir num nível inferior ao do neurónio, como o do citoesqueleto (Hameroff, Penrose). De facto, ninguém sabe. A pergunta da Doutora Miguens sobre como deverá ser uma teoria da mente obriga-nos a pensar na grande dependência que o debate sobre o mental tem em relação às neurociências. Um filósofo não é subserviente em relação a nenhuma área científica. No que toca ao cérebro, o mínimo que se poderá dizer é que o século que nos aparta de Ramón y Cajal não diminuiu a nossa perplexidade sobre o mental. Sabemos muito mais do que se sabia no já distante ano de 1898, mas tudo o que sabemos parece ser completamente inútil para nos explicar como é que as sinapses e os neurotransmissores dão origem à consciência. O filósofo do mental não se deve deslumbrar excessivamente com as grandes estrelas mediáticas das neurociências (Gerald Edelman, Damásio, etc.) porque pode acontecer que o que têm a afirmar sobre o cérebro seja absolutamente inútil para explicar o que faz a mente consciente no mundo físico. Pode acontecer isso! A pergunta da Doutora Miguens tem, pois, uma grande fecundidade teórica.

Uma teoria da mente deverá ser construída com informação das neurociências, ou poderá ser uma proposta de engenharia computacional, ou, ainda, uma descrição fenomenológica? De facto, não se sabe.

É necessário compreender o alcance da questão prévia da Doutora Miguens porque entronca num dos mais poderosos argumentos da filosofia da mente contemporânea. Como era previsível, a Doutora Miguens falou-nos dele. Trata-se do argumento do conhecimento, proposto recentemente pelo filósofo australiano Frank Jackson. Este argumento coloca uma questão fascinante: se tudo conhecermos sobre um nível da natureza, esse conhecimento auxilia-nos a compreender a experiência subjectiva? A palavra mais importante é 'tudo'. De Ramón y Cajal a Edelman e Damásio, o conhecimento do cérebro avançou muito. Porém, se imaginarmos que o conhecimento já avançou tanto que não pode avançar mais, porque já se sabe tudo quanto há a saber sobre o cérebro, não se vê que esta melhoria significativa do conhecimento contribua para explicar a experiência subjectiva, como é, quando poderia ser de outras formas e, sobretudo, por que razão existe de toda experiência subjectiva, quando poderia não existir. A filosofia da mente não pode ficar refém de nenhum conhecimento científico porque não é nada claro que, mesmo que se saiba tudo (tudo é tudo!) sobre uma determinada área científica, se compreenda melhor a vida mental.

Este é o ponto que me parece mais frágil na apresentação da Doutora Miguens. Do seu ponto de vista, o argumento do conhecimento é apenas mais um argumento filosófico sobre a mente, apesar de ser muito interessante. De facto, a versão recente é a de Jackson. Porém, o argumento do conhecimento é constitutivo da filosofia da mente e pode ser encontrado nos primeiros autores que equacionaram ostensivamente o problema das relações da mente consciente com o mundo físico. O escocês Thomas Reid é exemplar a este respeito. Na obra de 1764, *Investigação sobre a Mente Humana*, Reid propõe que se faça uma anatomia exaustiva de dois objectos: a mente humana e o corpo. A ideia subjacente a esta proposta é a de que, mesmo que se saiba tudo o que há a saber sobre o mundo físico e a variedade de corpos, ainda fica por resolver o problema de que todo esse conhecimento de nada vale para explicar a existência da mente consciente. Reid foi buscar uma categoria matemática para representar com força a completa inutilidade de uma anatomia para compreender a outra anatomia: são incomensuráveis. Esta forma de apresentar o problema é, obviamente, uma versão do argumento do conhecimento.

É difícil, aliás, encontrar um autor clássico da filosofia da mente que, de uma forma ou outra, não tenha formulado o argumento do conhecimento. Mesmo autores que afirmavam que a consciência não desempenha nenhum papel no sucesso biológico dos indivíduos e que, pelo contrário, é um mero epifenómeno da actividade neuronal (Thomas Huxley e, entre nós, Miguel Bombarda), construíam os seus argumentos com o recurso à hipótese do conhecimento total do cérebro. A sequência de ideias é a que já se conhece: precisamente porque já se sabe como funciona o cérebro, reparamos que os seres humanos têm consciência e argumentamos que essa consciência em nada contribui para o sucesso do indivíduo. Todos os epifenomenismos do século XIX e os seus avatares com nomes sofisticados do século XX (superveniência, teoria da emergência fraca e forte, etc.) são manifestações do argumento do conhecimento. A actual filosofia da mente não é inovadora quando é vista a partir daqui. O problema das relações entre mente e cérebro parece descrever uma arquitectura do mundo, mas talvez descreva apenas uma dissonância entre partes do conhecimento humano. Neste sentido, a filosofia da mente está hipotecada ao argumento do conhecimento. O sucesso de uma depende do sucesso do outro.

A Doutora Miguens atribuiu um grande papel à questão da simulação. Este detalhe merece ser elogiado porque descreve um modo muito fecundo de hodiernamente entender o mental. O Teste de Turing, o Quarto Chinês de Searle e alguns outros argumentos equacionam a questão da simulação. Dito deste modo, o assunto parece mais um termo técnico que apenas os especialistas compreendem. De facto, joga-se na questão da simulação a solução do problema original da filosofia da mente. Se esta tem um problema original, é necessário pensar numa solução derradeira. A simulação descreve cenários em que seres não biológicos conseguem imitar processos mentais de um modo tão excelente que passam por processos mentais. É provável que a filosofia da mente deixe de existir como disciplina inovadora quando uma futura engenharia mental conseguir fazer *ad libitum* mentes conscientes. Como bem compreendeu o Darwin da maturidade (o da *Ascendência do Homem* e o da *Expressão das Emoções*, mas não o da *Origem das Espécies*), a consciência moral e a consciência fenoménica têm que ser explicadas como tudo o resto na ordem natural. O processo de explicação desses 'objectos' não é diferente do processo de explicação de qualquer outro objecto científico. Porquê? Porque não pode ser: os seres humanos só têm um tipo de racionalidade científica. Tudo na história da ciência moderna é um elogio à estratégia que mais

recompensa a investigação: avança-se no conhecimento quando se abandonam as questões essencialistas (O que é mesmo um electrão? O que é a vida? O que é a consciência ela mesma?) e se valorizam as questões relacionais (O que é que se pode medir a respeito das relações de um electrão com outros corpos físicos? Como se relaciona a vida com outros processos?). A agenda da simulação procura chamar a si esta receita de sucesso. Muito bem, afirma, se deixarmos de perder tempo com velhas questões essencialistas sobre a consciência, poderemos tentar fazer objectos que simulem suficientemente bem os seres sencientes. Uma simulação suficientemente boa constituirá um resultado satisfatório. Compreenderemos a natureza da mente humana segundo o melhor critério possível de compreensão: *compreende-se o que se faz*. Se se souber fazer um ser que pareça ter estados mentais, isso será de facto um ser com estados mentais. Uma simulação será suficientemente boa. Este resultado extraordinário tem um preço elevado: é necessário explicar primeiro a função que desempenha a consciência na ordem natural. A identificação dessa função permitirá a sua reconstituição com outros materiais diferentes dos tecidos biológicos.

É a situação do filme *Blade Runner*. A tecnologia futura terá um teste para diferenciar autómatos de seres humanos mas a latitude da diferença entre uns e outros pode ser tão pequena que os autómatos parecerão humanos numas coisas e os humanos parecerão autómatos noutras. Esta latitude pode ser menor do que a que resulta do teste que os seres humanos fazem a toda a hora para verificarem que eles mesmos estão vivos, se são Fulano e se estão conscientes. A maior parte das vezes, este teste que os humanos fazem a si mesmos corre bem e sentem-se felizes por serem os únicos seres com consciência genuína ou, como diria Searle, como intencionalidade intrínseca. As patologias da crença (negligências, síndromes de Capgras, Frégoli, Cotard, etc.) mostram um panorama diferente. Os processos de identificação da presença da consciência noutras pessoas reiteram esta dificuldade (identificação da presença da consciência em pacientes de *locked in* e em coma, por exemplo). Quando falha o processo normal de identificação da presença da consciência nos humanos, repara-se que o que os seres humanos fazem a respeito de si mesmos é a avaliação de uma simulação. Este processo é da mesma natureza dos processos que procuram avaliar se um sistema não biológico tem propriedades mentais. Fazemos um Teste de Turing a toda a hora. Uns sistemas do nosso corpo têm que avaliar se o que os outros sistemas fazem é suficientemente bom. Se essa avaliação correr mal,

por qualquer razão, o indivíduo não se sentirá ele mesmo, poderá achar que o seu corpo foi raptado por alienígenas e que a sua esposa é um autómato malévolos. Tudo indica que os humanos não têm uma intuição directa da sua vida mental, mas uma intuição que resulta de um processo de avaliação que nem sempre é bem sucedido.

O argumento do conhecimento, em particular, e os argumentos por cenários em que o conhecimento é perfeito, em geral, criam um caso muito forte a favor da simulação. A filosofia da mente contemporânea tem, como se afirmou, um problema original e argumentos constitutivos, mas também é caracterizada por um deslumbramento tão grande que a impede de valorizar mais a procura de soluções. Pelo contrário, alguns engenheiros e cientistas da computação com sensibilidade filosófica (que os há, há!) e igualmente deslumbrados com os problemas da mente consciente (Marvin Minsky, Igor Aleksander, Stan Franklin, John Taylor, Ray Kurzweil, etc.) sabem que uma simulação suficientemente boa da mente consciente fará desaparecer muitos problemas antigos.

Não se trata de voltar ao debate datado em torno da Inteligência Artificial e aos argumentos de Dreyfus e de Searle. É cansativo fazer a lista do que os computadores não podem fazer e não podem ainda fazer e não poderão alguma vez fazer. Nos anos 70 e 80 esse debate era interessante. Hoje sabemos que os seres humanos podem ser enganados muito facilmente e atribuem consciência ao que não tem consciência e não sabem provar que o que tem consciência tem de facto consciência e, pior do que tudo, não sabem apartar casos clínicos com consciência de casos sem consciência. Os debates sociais em torno do aborto são eloquentes. Esta questão só existe porque ninguém tem a mínima ideia de quando começa a consciência num ser humano. Com o critério da morte cerebral, reitera-se essa ignorância. O caso da simulação é forte porque não temos critério para identificar a presença da consciência. No século XIX, William James afadigou-se a procurar os sinais da eficiência causal da consciência no mundo de Darwin. O que sabemos hoje que James não sabia? Sabemos que esses sinais podem ser simulados facilmente e que um autómato pode passar por um ser humano.

A Doutora Sofia Miguens auxiliou-nos a compreender o debate contemporâneo e a enquadrar os argumentos mais célebres e interessantes. Só lhe podemos estar gratos pela coragem intelectual com que aceitou o desafio e pelo brilho com que apresentou as suas ideias. A ela, o meu muito obrigado.

La filosofía de la ciencia en el siglo XX

JUAN VÁZQUEZ SÁNCHEZ
(Universidade de Santiago de Compostela)

Resumo: Uma reconstrução periodológica das grandes transformações doutrinárias ocorridas no domínio da Filosofia da Ciência desde a sua constituição como disciplina autónoma, nas primeiras décadas do século XX, até à sua viragem para a problemática da Tecnociência, no primeiro lustro do século XXI.

Palavras-chave: Filosofia da Ciência, Metaciência, Concepção clássica, Concepções historiográficas, Filosofia da Tecnociência.

Abstract: A periodological reconstruction of the major doctrinal transformations happened in the realm of Philosophy of Science since its constitution as an autonomous discipline, in the first decades of the 20th century, until its turn to the problems posed by Technoscience, in the first years of the 21th century.

Key Words: Philosophy of Science, Metascience, Classical view, Historiographical view, Philosophy of Technoscience.

Origen histórico de la Filosofía de la Ciencia.

La filosofía de la ciencia, como disciplina filosófica especializada, apenas tiene más de tres cuartos de siglo de existencia. Su origen histórico no debemos remontarlo mucho más allá de la década de los años 20.

A diferencia de lo que acontece con otro tipo de acontecimientos, una disciplina científica o una línea de investigación no es algo a lo que se pueda fijar una fecha concreta de nacimiento, pues sus orígenes suelen ir precedidos de un largo período de estados embrionarios

previos. A pesar de ello, lo habitual es hacer coincidir el origen de la filosofía de la ciencia con el del positivismo lógico, ya que la filosofía de la ciencia, tal como la entendemos hoy en día, como una disciplina filosófica de investigación metodológica acerca del conocimiento científico, es algo que se origina en el seno de ese movimiento filosófico, siendo R. Carnap, uno de los máximos representantes de ese movimiento, el que más ha contribuido a su génesis y primeros desarrollos.

Como es de sobra conocido, el positivismo lógico y la primera filosofía de la ciencia por él representada, es la corriente de pensamiento que se origina como resultado de la confluencia del Círculo de Viena y el Grupo de Berlín, encabezados por Moritz Schlick y Hans Reichenbach respectivamente. Ambos grupos estaban compuestos casi exclusivamente por científicos, matemáticos y científicos convertidos en filósofos y sus preocupaciones intelectuales eran muy similares, lo que sin duda debe atribuirse a que tanto el Círculo de Viena como el Grupo de Berlín se insertan en la misma tradición filosófica, el *neopositivismo* de Ernst Mach.

Según testimonio del propio Philip Frank, hacia 1910 surge en Viena un pequeño grupo formado por él, en calidad de físico, el sociólogo Otto Neurath y el matemático Hans Hahn. Su trabajo como grupo se inscribía en la línea de pensamiento iniciada por la filosofía positivista de Ernst Mach, a la que consideraban como muy importante desde un punto de vista epistemológico y en la que también reconocían ciertas insuficiencias por la poca atención que Mach había prestado a la lógica y a las matemáticas. En un principio trataron de completar a Mach con H. Poincaré y P. Duhem, así como con las investigaciones lógico-matemáticas de L. Couturat y Hilbert, entre otros, pero es sobre todo a comienzos de la década de los años 20, con la configuración del proyecto de reconstruir el positivismo de Ernst Mach mediante el estudio del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein y los *Principia Mathematica* de Whitehead y Russell, cuando este pequeño grupo comienza a constituirse propiamente como tal. Su consolidación definitiva se lleva a cabo con la incorporación en 1922 de Moritz Schlick a la cátedra de filosofía de las ciencias inductivas de la Universidad de Viena y con la llegada también a Viena de R. Carnap en 1926.

A raíz de su incorporación a la cátedra M. Schlick reúne a su alrededor, además del grupo incipiente ya citado, a los matemáticos Gustav Bergmann, Kurt Gödel y Karl Menger, al historiador Viktor Kraft y a dos estudiantes, Herbert Feigl y Friedrich Waismann, con los que se reúne semanalmente entre 1925 y 1936.

En 1929 el grupo se da a conocer como tal en el mundo intelectual, a través del manifiesto titulado «La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena», cuya redacción corrió a cargo de Otto Neurath, Rudolf Carnap y Hans Hahn. En ese manifiesto, dedicado a Schlick, se exponen el método y las principales tesis mantenidas por el grupo, así como los problemas más importantes que se debatían en su seno. Es en este documento en el que el grupo se bautiza oficialmente a sí mismo como «Círculo de Viena».

El otro grupo interesado en adaptar el positivismo de Ernst Mach a la nueva física es el de Berlín, entre cuyos miembros cabe destacar, además de Hans Reichenbach, a Richard von Mises, Kurt Grellin y Carl Hempel. Hans Reichenbach fué profesor de la Universidad de Berlín desde 1926 a 1933 y mantuvo una constante colaboración con el Círculo de Viena. De hecho, el primer «Congreso para la Epistemología de las Ciencias Exactas» organizado en Praga en 1929, bajo la presidencia de Moritz Schlick, incluía al grupo de Viena y al de Berlín. Sin embargo, pronto surgieron discrepancias entre ambos grupos, por ejemplo en relación con el criterio de verificación y en las que aquí no vamos a entrar, pero estas discrepancias no eran radicalmente distintas a las que podían producirse entre los diferentes miembros de cada grupo.

Como indicaba anteriormente, la filosofía de la ciencia del positivismo lógico es el fruto de la confluencia del Círculo de Viena y el Grupo de Berlín. Y a su expansión y conocimiento a nivel internacional contribuyeron poderosamente dos hechos fundamentales: a) la transformación de los *Annalender Philosophie* en la revista *Erkenntnis* que, bajo la dirección de Moritz Schlick y Hans Reichenbach, se convirtió por el espacio de diez años (1930-1940, Vol. 1-8) en el órgano principal de difusión del movimiento neopositivista, y b) los congresos internacionales más importantes que, en ese mismo período de tiempo, fueron organizados por el Círculo de Viena: los «Congresos para la Epistemología de las Ciencias Exactas» (Praga, 1929 y Koenigsberg, 1930) y los «Congresos Internacionales para la Unidad de la Ciencia» (París, 1935; Copenhage, 1936; París, 1937; Cambridge, 1938; y Cambridge, Mass., 1939). Estos congresos les permitieron entrar en contacto con otros grupos, entre los que destacan el Grupo de Varsovia, constituido en torno a Lukasiewicz y Tarski, y la corriente analítica británica, formada por A. J. Ayer, R. B. Braithwaite, J. T. Wisdom, F. P. Ramsey, etc.

Aunque es en la década que va de 1930 a 1940 el período de tiempo en el que el Círculo de Viena adquiere su mayor fuerza y expansión,

dando lugar al nacimiento a nivel internacional del positivismo lógico, es también en ese mismo período de tiempo cuando se produce la desintegración del grupo.

En 1930 Herbert Feigl emigra a los Estados Unidos, siendo profesor primero en la Universidad de Iowa y luego en la de Minnesota; en 1931 R. Carnap y P. Frank abandonan Viena para ocupar sendas cátedras en la Universidad de Praga y en 1936 Carnap, preocupado por el creciente sentimiento nazi, se traslada a Chicago. En 1933, cuando A.J. Ayer se incorpora a las reuniones del Círculo, quienes mantenían en pie las discusiones eran básicamente Schilck, Neurath, Waismann y Hahn. H.Hahn muere en 1934 y dos años más tarde M. Schlick es asesinado a la puerta de su Universidad por un antiguo alumno. A partir de ese momento las reuniones del Círculo comienzan a distanciarse hasta que en 1938, a raíz de la anexión de Austria por Alemania, el grupo termina por disolverse definitivamente. En ese mismo año Gödel deja Austria para ir a establecerse en los Estados Unidos; F. Waismann ya se había trasladado a Inglaterra en 1937 y O. Neurath que fué, sin lugar a dudas, el más férreo defensor y propagador de los ideales del Círculo y uno de los más activos colaboradores de la revista *Erkenntnis* también acaba por establecerse en Inglaterra, después de haberse refugiado previamente en Holanda. *Erkenntnis* cambia su título por el de *The Journal of Unified Science* y su lugar de publicación, Leipzig, por la Haya, pero en 1940 cesa definitivamente su publicación. Como indica A.J.Ayer en su introducción a *El Positivismo Lógico*, «se hicieron los preparativos para que la Universidad de Chicago, donde se había establecido Carnap, publicara una colección de folletos titulada ambiciosamente *International Encyclopedia of Unified Science*, se plantearon nuevos congresos, pero con el estallido de la guerra y la muerte de Neurath en Inglaterra unos años más tarde, el movimiento perdió su cohesión» (Ayer, A. J., 1959: p. 13).

El Círculo de Viena había desaparecido, pero el movimiento filosófico que de él naciera, el positivismo lógico, se había extendido ya ampliamente por los EE. UU., Inglaterra y los países nórdicos y con él el nacer histórico de la filosofía de la ciencia.

Independientemente, pues, de que elijamos como el inicio de ese nacer histórico de la filosofía de la ciencia el año 1929, fecha en la que el Círculo de Viena hace su presentación oficial en el mundo intelectual con la publicación de «La concepción científica del mundo: el círculo de Viena», u otro año cualquiera próximo a él, lo que sí parece claro es que los orígenes de lo que hoy entendemos por filosofía de la ciencia no deben rastrearse mucho más allá de la década de los años

veinte, si bien su prehistoria podemos remontarla no sólo a sus antecedentes más inmediatos, como pueden serlo las aportaciones de Ernts Mach, G. Frege, B. Russell o D. Hilbert, entre otros, sino también a las obras de Auguste Comte y John Stuart Mill, a mediados del XIX, a la *Crítica de la razón pura* de Kant, a finales del XVIII, que podemos considerar como el primer gran tratado de filosofía de la ciencia, o a los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton y al *Novum Organon* de Francis Bacon en el XVII, e incluso a algunos textos de Platón y Aristóteles; no en vano es Aristóteles el creador tanto del método deductivo como del inductivo y un esbozo de dichos métodos, en concreto del deductivo, se halla ya en uno de los diálogos platónicos, el *Sofista*.

Desde una perspectiva también histórica y esto va a marcar su trayectoria futura, el que la filosofía de la ciencia haya tenido sus orígenes en el seno del neopositivismo o positivismo lógico ha condicionado no sólo lo que ella ha sido a lo largo de los 30 primeros años de su historia, sino que ha condicionado también algunos de los rasgos más generales que caracterizan a la filosofía de la ciencia del siglo XX.

Los neopositivistas apostaron, en primer lugar, por una concepción analítica o adjetiva de la filosofía y, en consecuencia, concibieron a la filosofía de la ciencia como una actividad reflexiva de segundo nivel que tiene como objeto de estudio a las disciplinas del primer nivel, las disciplinas científicas. Si distinguimos, como lo hace J. Losee en la introducción a su *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* de 1972, entre **niveles de estudio, disciplina o disciplinas** correspondientes a cada nivel y **objeto** de estudio de esas disciplinas, tal como se recoge en el siguiente esquema,

NIVEL	DISCIPLINAS	OBJETO
2 Disciplinas metacientíficas	{ <ul style="list-style-type: none"> Filosofía de la ciencia Historia de la ciencia Sociología de la ciencia Psicología de la ciencia Etc. etc. 	{ <ul style="list-style-type: none"> Análisis de la estructura y dinámica de las teorías científicas
1 Ciencias	{ <ul style="list-style-type: none"> Empíricas No empíricas o formales 	{ <ul style="list-style-type: none"> Naturales Sociales { <ul style="list-style-type: none"> Explicación y prognosis de los hechos.
0		Hechos

tendríamos en el nivel **0** a los hechos, en el nivel **1** a las disciplinas científicas que se ocupan del estudio de los hechos y en el nivel **2** a las disciplinas de carácter metacientífico, entre las que se encontraría la filosofía de la ciencia.

Como disciplina del segundo nivel, la filosofía de la ciencia no se ocuparía del estudio de los hechos sino del análisis del estudio que de esos hechos han realizado previamente las ciencias empíricas. Se trataría, pues, como venía diciendo, de una disciplina de carácter metacientífico. Y es así como se ha seguido entendiendo la filosofía de la ciencia a todo lo largo del siglo XX.

Los neopositivistas apostaron, en segundo lugar, por no aceptar la existencia de juicios sintéticos *a priori*. Todo enunciado con sentido era o bien analítico y «a priori» o bien sintético y «a posteriori». Los enunciados de la matemática y la lógica pertenecían al primer tipo y los de las ciencias empíricas al segundo, de donde se seguía que la filosofía de la ciencia de uno y otro tipo de disciplinas debía ser totalmente distintas. Es a través del análisis formal como se puede determinar el valor de verdad de los enunciados analíticos, mientras que el de los sintéticos exige la comprobación empírica, se trata, pues, de tratamientos enteramente distintos. En consecuencia, los neopositivistas plantearon la filosofía de la ciencia como filosofía de las ciencias empíricas, independientemente de que se tratase de ciencias naturales o sociales y reservaron las denominaciones específicas de «filosofía de la lógica» y «filosofía de la matemática» para referirse a la filosofía de la ciencia específica de cada una de esas otras dos disciplinas.

Es indudablemente cierto que la concepción neopositivista de la ciencia ha sido deudora del espectacular desarrollo que había experimentado la lógica y la filosofía de la matemática a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Tanto los *Begriffsschrift* de Frege, como el cálculo proposicional desarrollado por B. Russell en los *Principia Mathematica* constituyeron el modelo de lenguaje formal en el que debía ser expresada toda representación transparente de la naturaleza y el ideal de axiomatización o concepción de las teorías científicas como sistemas axiomáticos lo tomaron los neopositivistas del programa matemático de formalización desarrollado por D. Hilbert, para quien la matemática clásica debería ser formulada como una teoría axiomática formal. Sin embargo, aunque tutelada en sus inicios por la lógica formal y la filosofía de la matemática, la filosofía de la ciencia surge en el seno del neopositivismo, como ya se indicó anteriormente, como filosofía de las ciencias empíricas y claramente diferenciada de la filosofía de las ciencias formales, y así se la ha seguido tratando también, por lo

general, a todo lo largo del siglo XX, por más que la distinción tan tajante establecida por los neopositivistas entre lo analítico y lo sintético haya sido duramente criticada en la década de los años 50 y posteriores.

Por último, el positivismo lógico ha centrado su reflexión sobre la ciencia en uno de sus productos, las teorías científicas, y también en este caso la filosofía de la ciencia ha seguido siendo básicamente una filosofía de las teorías científicas, de tal modo que en la actualidad podemos seguir caracterizando a la filosofía de la ciencia del siglo XX como el estudio de la estructura y dinámica de las teorías científicas. Los neopositivistas se ocuparon fundamentalmente del estudio de la estructura y los historiógrafos de los años 60 y 70 de la dinámica, pero el objeto en el que ha centrado su reflexión la filosofía de la ciencia del siglo XX lo han seguido siendo básicamente las teorías científicas, ya sea en una u otra de sus dimensiones. Es desde el marco proporcionado por las teorías como la filosofía de la ciencia del siglo XX se ha planteado la inmensa mayoría de los tópicos o cuestiones por ella abordadas. Temas como el del *realismo e instrumentalismo* se entienden, por lo general, como el problema de si ciertos tipos de términos utilizados por las teorías científicas refieren a objetos reales o, por el contrario, sólo cumplen la función de facilitar la inferencia entre enunciados acerca de observables. Nociones como las de *reducción* o *incommensurabilidad* se plantean en términos de relación entre teorías. De la misma manera, los *cambios* en la ciencia han sido entendidos como la sustitución o reemplazamiento de unas teorías por otras. Y es en relación con la existencia o no existencia de criterios objetivos en los procesos de sustitución o reemplazamiento de las teorías como se plantea el tema del *relativismo*. En este mismo orden de cosas, el estudio de la *observación y medición* en ciencia se abordan en relación con la fundamentación empírica de las teorías. En ausencia de teorías que probar o aplicar el *diseño experimental* parece carecer de sentido. *Leyes e hipótesis* se entienden como componentes de las teorías y las *explicaciones* científicas consisten fundamentalmente en subsumir fenómenos bajo teorías. En definitiva, que la inmensa mayoría de los problemas epistemológicos que se ha venido planteando la filosofía de la ciencia del siglo XX surgen y se plantean en relación con las teorías. Y, lo verdaderamente importante, es que el tratamiento que se ha dado a esas cuestiones ha dependido, en gran medida, del punto de vista que se haya adoptado en relación con la estructura y dinámica de las teorías. Así, por poner tan sólo dos ejemplos, los enunciados observacionales adquieren el papel de funda-

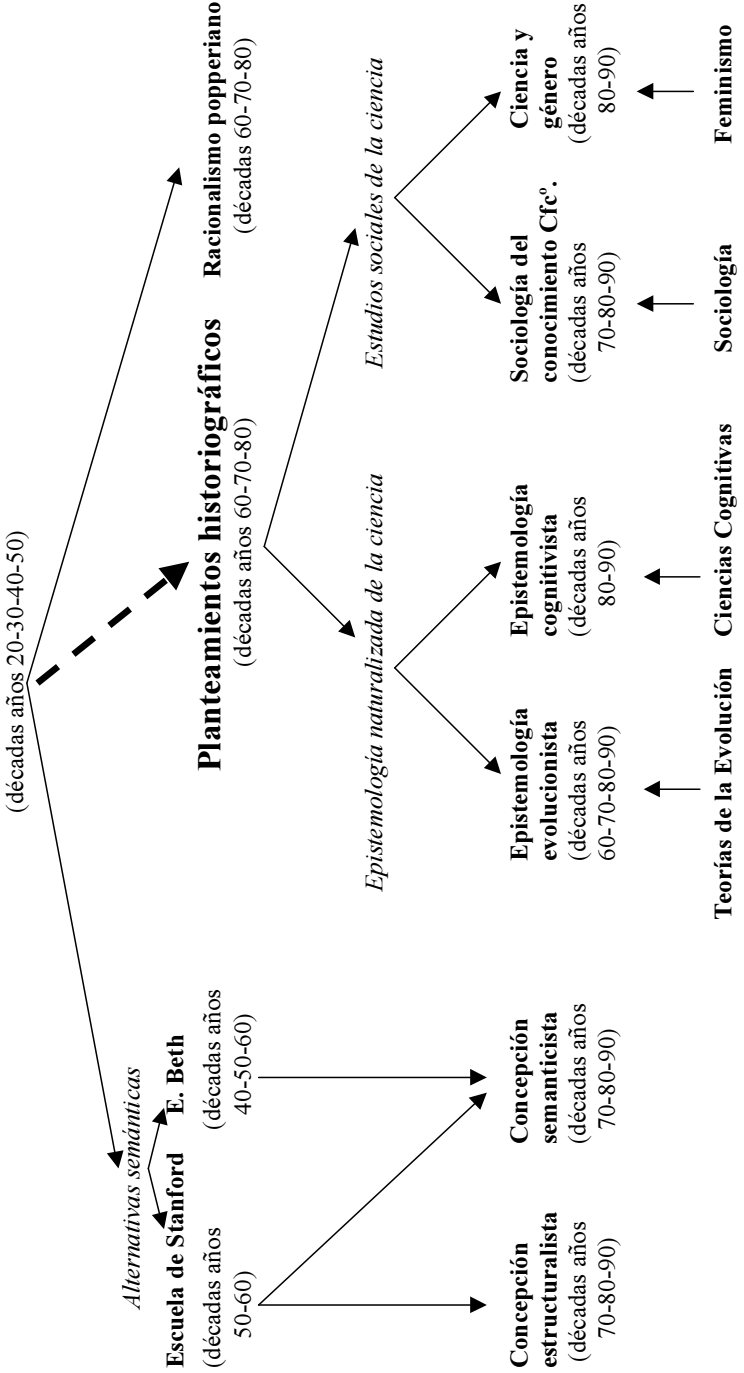
mento último del conocimiento en los primeros planteamientos del neopositivismo, lo conservan, pero con muchas matizaciones, en los procesos de falsación de Popper y lo pierden por completo en los planteamientos historiográficos de Kuhn y Feyerabend. Las leyes se interpretan en muchos planteamientos enunciativistas como descriptivas de regularidades empíricas, mientras que para los semanticistas definen modelos.

Teniendo pues en cuenta que la filosofía de la ciencia del S. XX, tanto en manos del positivismo lógico como en su desarrollo posterior, se ha centrado básicamente en el estudio de la estructura y dinámica de las teorías científicas de las ciencias empíricas, desde la perspectiva que hoy nos proporciona la historia ya es posible elaborar un pequeño mapa taxonómico del desarrollo de la disciplina en el que queden reflejados no sólo la diversidad de los planteamientos que en la corta historia de la filosofía de la ciencia han tenido lugar acerca de la estructura y dinámica de las teorías científicas sino también el suceder histórico de los mismos, un suceder histórico que está marcado por un cierto progreso dentro de su desarrollo, lo que constituye, a mi modo de ver, uno de los rasgos más sobresalientes y dignos de ser tomados en consideración. Ninguna de las concepciones o planteamientos ha muerto totalmente, sus representantes siguen confiando más o menos en sus potencialidades, pero si tomamos en consideración aquellos momentos históricos en los que cada uno de ellos se ha erigido en paradigma dominante, creo que hay razones más que suficientes que avalan el mapa histórico-doctrinal de la filosofía de la ciencia que se recoge a continuación (el pag. ??).

De acuerdo con el mapa histórico-doctrinal del desarrollo de la filosofía de la ciencia en el siglo XX que acabo de presentar, lo que haré a continuación es esbozar los rasgos más sobresalientes, desde un punto de vista epistemológico, de cada uno de los planteamientos. Esa presentación esquemática de cada uno de los planteamientos, en la que se recojan las tesis más representativas de cada uno de ellos acerca de la estructura y dinámica de las teorías, cumplirá la doble función de proporcionar, por una parte, una visión general del desarrollo de la filosofía de la ciencia en el S. XX y, por la otra, la de señalar los principales problemas a los que se ha visto y sigue viendo enfrentada la disciplina.

Mapa histórico-doctrinal de la Filosofía de la Ciencia del S. XX

Concepción Clásica de la Filosofía de la Ciencia (Planteamientos Neopositivista y Popperiano) (décadas años 20-30-40-50)



Filosofía de la Ciencia de los años 30, 40 y 50 (concepción clásica de la filosofía de la ciencia)¹.

Utilizo la denominación de «concepción clásica de la filosofía de la ciencia» para referirme al tipo de filosofía de la ciencia que se inicia en el seno del Círculo de Viena y del Grupo de Berlín en la década de los años veinte y que acaba por imponerse como concepción dominante a lo largo de los años 30, 40 y 50.

Durante ese período de tiempo la concepción con más peso ha sido, sin lugar a dudas, la representada por el positivismo lógico, de ahí que bastantes autores, entre ellos Frederick Suppe, hayan adoptado la propuesta de H. Putnam de designar a ese primer planteamiento en filosofía de la ciencia como «concepción heredada» (received view) (Suppe, F., 1974, p. 16), dando con ello a entender que el positivismo lógico constituye la base o punto de partida al que inevitablemente remiten los estudios de filosofía de la ciencia del siglo XX. Sin embargo la imagen que así se genera del surgimiento y desarrollo de la filosofía de la ciencia no es del todo correcta. Con una temática muy similar a la del positivismo lógico, pero con planteamientos distintos, se desarrolla también en ese mismo período de tiempo la concepción popperiana de la ciencia. Ciertamente que la figura de Popper estuvo como eclipsada en esos primeros momentos. La historia ha hecho que los originales planteamientos de Popper pasasen desapercibidos o fuesen interpretados como una variante más del plantea-

¹ Principales representantes de la concepción clásica de la filosofía de la ciencia: **Precedentes inmediatos (hasta los años 20):** Mach, Duhem, Poincaré, Russell, Wittgenstein, etc.

Filosofía de la ciencia de los años 30 a 60: (Concepción clásica de la ciencia)

1. Positivismo lógico:

(inductivismo verificacionista)

(1926-1936) –*Círculo de Viena*: Carnap, Feigl, Frank, Hahn, Menger, Schlick, Neurath, etc.

–*Grupo de Berlín*: Reichenbach, Hempel, etc.

–*Otros positivistas*: Ayer, Bridgman.

2. Empirismo lógico: Carnap, Hempel, Feigl, Nagel, Reichenbach, etc. (inductivismo verificacionista)

(1936-1962)

3. Planteamiento Popperiano: Popper. (antiinductivismo falsacionista)

(1935-...)

miento neopositivista, ante el empuje y desarrollo de este último. Popper tuvo que esperar a que el programa de investigación neopositivista descubriera sus propios límites y entrase en crisis, antes de ser reconocido como protagonista de un planteamiento distinto. Esto es así por dos o tres razones fundamentales: primero, y como ya se ha indicado, por el gran empuje con que irrumpen en el ámbito filosófico los planteamientos neopositivistas; segundo, porque el propio pensamiento de Popper se desarrolla simultáneamente y en diálogo continuo con el de los neopositivistas; y tercero, porque el tipo de problemas epistemológicos que preocupaban a Popper eran los mismos que los que preocupaban a los máximos representantes del positivismo lógico, como vamos a ver a continuación.

Tanto Popper como los neopositivistas coinciden en hacer filosofía de la ciencia desde la lógica, lo que les fuerza, entre otras cosas, a restringir las tareas de la filosofía de la ciencia al contexto de justificación, por ser ese el único contexto que es susceptible de un análisis lógico y, en consecuencia, terminan identificando la racionalidad científica con la logicidad, dando por supuesto que el tipo de racionalidad que rige las decisiones científicas es una racionalidad lógica, en el sentido de que la toma de decisiones en la ciencia está o debe estar gobernada exclusivamente por la lógica y la experiencia empírica. Así tanto Popper como los neopositivistas proponen criterios de evaluación del conocimiento científico en los que solamente se toma en consideración la lógica y la experiencia.

En segundo lugar, tanto Popper como los neopositivistas dieron por supuesto que las teorías científicas desarrolladas debían tener una estructura deductiva. Es decir, que ambos mantuvieron una concepción enunciativista de las teorías científicas, presuponiendo que las teorías científicas no son otra cosa que conjuntos de enunciados susceptibles de ser estructurados en forma axiomática. Es cierto que los neopositivistas se ocuparon por extenso del estudio de esa estructura axiomática y de los requisitos que una teoría científica desarrollada debía satisfacer al ser axiomatizada y Popper no, pero la concepción de las teorías científicas como estructuras deductivas es común a ambos (Carnap, 1928 y 1956; Popper, 1935 y 1965).

Entre los requisitos lógico-empiristas que, en sus primeros planteamientos, los neopositivistas creyeron que debían satisfacer las teorías científicas estaban, desde un punto de vista lógico, que éstas fuesen axiomatizables y formalizables en una lógica matemática de primer orden con identidad y, desde un punto de vista empírico, que el significado cognitivo del vocabulario teórico y de los enunciados formu-

lados en términos de ese vocabulario teórico fuese totalmente explícito en términos del vocabulario observacional, que estaría referido a entidades o fenómenos directamente observables (Hempel, 1950). Después de casi 30 años de trabajo en esa línea, los neopositivistas se vieron obligados a reconocer que las teorías científicas reales no satisfacían ni el requisito lógico ni el empírico por ellos exigido a la axiomatización. En consecuencia, terminaron reconociendo que en el proceso de axiomatización y formalización de las teorías científicas no bastaba con la lógica de primer orden sino que se hacía necesario acudir también a las lógicas modales y con relación al requisito empírico, en lugar de la definición explícita del vocabulario teórico a partir del observacional tuvieron que conformarse con una exigencia mucho menor, la de una interpretación parcial e indirecta del vocabulario teórico de la ciencia a través de reglas de correspondencia, una especie de enunciados mixtos encargados de poner en correlación al vocabulario teórico con el observacional (Carnap, 1956). Pero lo que no abandonaron en ningún momento los neopositivistas es su ideal de axiomatización y, por lo tanto, el supuesto, también compartido por Popper, de que las teorías científicas desarrolladas tenían una estructura deductiva.

Siguiendo con los puntos de vista en común entre Popper y los neopositivistas, cabría destacar, en tercer lugar, la coincidencia en considerar como una tarea fundamental de la filosofía de la ciencia la búsqueda o fijación de un criterio de demarcación científica, que permitiera distinguir al conocimiento científico de otros supuestos tipos de conocimiento. También aquí reaparecen nuevamente las diferencias, no sólo en lo que se refiere a la fijación de ese criterio de demarcación, la verificación para los neopositivistas y la falsación para Popper, sino también en relación con la distinta consideración que le merecen a Popper y a los neopositivistas los conocimientos no científicos, aquellos que no son ni verificables ni falsables. Mientras que para Popper esos conocimientos, la Metafísica pongamos por caso, pueden jugar algún papel en el proceso del conocimiento, los neopositivistas consideran a los enunciados de la Metafísica como carentes de sentido.

Un cuarto rasgo en común vendría dado por la necesidad de distinguir en ambos planteamientos entre postulados teóricos por una parte y enunciados observacionales o básicos por la otra. En el caso del empirismo lógico la necesidad de la distinción venía exigida por su incardinación en la tradición empirista, que les llevó a considerar como no problemático en general el valor de verdad de los enunciados

observacionales o protocolares. De algún modo, los enunciados observacionales constituirían para el empirismo lógico el «suelo rocoso» del conocimiento, el punto de apoyo arquimediano sobre el que debía asentarse el edificio conceptual representado por las teorías científicas. Por su parte Popper, aunque no acepta en un sentido estricto la existencia de enunciados observacionales, puesto que los designados por él como «enunciados básicos» no gozan de absoluta inmunidad y, en ese sentido, no hay para Popper enunciados básicos últimos en la ciencia, sin embargo, en la medida en que los enunciados básicos funcionan como premisas en una inferencia falsadora, ha de concedérseles necesariamente un cierto carácter de fundamento. Con todo, es en relación con la contrastación empírica de las teorías donde se generan las diferencias más importantes entre el inductivismo justificacionista de Carnap y el antiinductivismo falsacionista de Popper. Mientras que para el primero la experiencia valida el sistema de nuestros conocimientos, para Popper esa validación no se produce jamás. A lo único que puede aspirar la ciencia en su búsqueda de la Verdad no es a la validación definitiva de sus teorías sino a que esas teorías sean cada vez menos falsas.

Por lo que al tema del desarrollo científico se refiere, éste ha sido relegado por el neopositivismo a un segundo plano. No se da en el seno de la concepción neopositivista de la ciencia un estudio sistemático del desarrollo científico. Todos sus esfuerzos han estado dirigidos a la reconstrucción de la estructura de las teorías científicas y sólo en una época bastante tardía, primero Kemeny y Oppenheim en 1956 y luego Nagel en 1961 se plantean por primera vez el problema de cómo explicar, en el marco de dicha concepción, ciertos procesos de cambio científico que parecían habituales en la historia de la ciencia moderna, los procesos de *absorción* o integración de unas teorías en otras más amplias.

El fenómeno de *absorción* que, efectivamente, es una de las posibles formas que puede adoptar el desarrollo científico, es la única forma de desarrollo que ha sido estudiada por los neopositivistas y de ella se deriva lo que más tarde va a ser designado como «concepción acumulativa del progreso científico». Popper prestó más atención al tema del desarrollo científico, pero aun en este punto, frente a planteamientos posteriores como los de T. Kuhn o P. Feyerabend, sigue habiendo coincidencias entre los neopositivistas y Popper. Ambos mantienen una concepción lineal del desarrollo científico, cuya meta última es la consecución de la Verdad. Ese desarrollo lineal de aproximación a la Verdad es para los neopositivistas de carácter acumulativo

y para Popper no. La supuesta meta que es la Verdad Objetiva y Absoluta sólo se alcanzaría en Popper a través de la eliminación de errores. Una meta, por otra parte, a la que tiende la ciencia en su desarrollo pero que en el planteamiento antiinductivista de Popper, nunca se podrá tener la certeza de haber alcanzado.

En síntesis, y a pesar de las diferencias importantes que separan la filosofía popperiana de la ciencia de la neopositivista, existen una serie de rasgos fundamentales en común, como los que se acaban de indicar, que posibilitan que ambos tipos de planteamientos puedan ser englobados bajo la denominación común de «concepción clásica de la filosofía de la ciencia» y que representa la concepción cuasi monolítica que se tenía de la ciencia en los 30 primeros años del desarrollo histórico de la filosofía de la ciencia.

Filosofía de la ciencia de los años 60 y 70 (Escuela de Stanford, planteamientos historiográficos y racionalismo popperiano)².

En el espacio de tiempo que discurre entre los últimos años de la década de los años 40 y los primeros años de la década de los años 60 se produce la confluencia de tres tipos de hechos o acontecimientos que van a marcar cambios importantes en el desarrollo de la filosofía de la ciencia. En primer lugar están el cúmulo de dificultades a las que se ve enfrentado el empirismo lógico en su intento, por una parte, de aplicar el análisis lógico a la reconstrucción axiomática de las teorías científicas y, por otra, el de dar cuenta del contenido semántico de los términos y enunciados en los que están formuladas las teorías científicas a partir de su base observacional, a la que trataban de otorgar el estatus de fundamento último del conocimiento. En segundo lugar cabe destacar las duras críticas que W. V. O. Quine, H. Putnam, P. Achinstein, S. Toulmin y N. R. Hanson, entre otros, dirigieron en contra de dos o tres de los supuestos más básicos que estaban subyaciendo al planteamiento neopositivista, como fueron su ideal de axio-

² Principales representantes de la filosofía de la ciencia de los años 60 y 70:
Escuela de Stanford: Suppes, Mckinsey, Adams, etc.

Planteamientos historiográficos: Feyerabend, Hanson, Kuhn, Lakatos, Laudan, Toulmin, etc.

Racionalismo popperiano: Musgrave, Niiniluoto, Tuomela, Agassi, etc.

matización y las dicotomías por ellos establecidas entre lo analítico y lo sintético y entre lo teórico y lo observacional. Por último, aunque de menor relieve, está el surgimiento de los primeros formalismos alternativos por parte del holandés Evertz Beth y de la escuela de Stanford, encabezada por Patrick Suppes y que respondían a una concepción modelo-teórica de las teorías científicas, frente a la concepción enunciativista del empirismo lógico. El formalismo de Evertz Beth será retomado a finales de la década de los años 60 y comienzos de los 70 por otro holandés emigrado a Norte América, B. van Fraassen, dando lugar a los planteamientos semanticistas. Y el formalismo de la escuela de Stanford lo retomará, también a comienzos de los años 70, J. Sneed, el padre del estructuralismo.

Efectivamente, en su trabajo de 1956, «The Methodological Character of Theoretical Concepts», R. Carnap acepta la introducción de conceptos modales en la reconstrucción axiomática de las teorías científicas, reconociendo de este modo la insuficiencia de la lógica extensional de primer orden en la reconstrucción formal de las teorías científicas como la conjunción de T y C (postulados teóricos y reglas de correspondencia). TC implica condicionales contrafácticos y éstos no son susceptibles de ser expresados en una lógica extensional de primer orden. En ese mismo trabajo de 1956, que representa la versión final de las teorías científicas de la concepción heredada, R. Carnap acepta también el punto de vista de Carl G. Hempel (Hempel, 1950 y Hempel, 1951) de que los términos teóricos en la ciencia no se introducen a partir de su base observacional, como había pretendido dar cuenta de ellos el neopositivismo a lo largo de las décadas de los años 30 y 40, sino junto con los sistemas conceptuales de los que forman parte. En consecuencia, el problema del significado no puede plantearse ya para términos o enunciados tomados aisladamente, sino para el sistema total TC en que consisten las teorías científicas. De donde se sigue que el significado de los términos y postulados teóricos ya sólo puede ser explicitado parcialmente en términos de observables. Una parte importante de su sentido es relativa a la armazón lingüística y al contexto teórico del que forman parte. Es evidente que una aceptación de todo lo que se acaba de indicar implica el abandono de una parte importante de los ideales lógico-empiristas que desde sus orígenes habían servido de guía a las investigaciones neopositivistas en filosofía de la ciencia. Por otra parte, la posibilidad de poder llegar a establecer un criterio de demarcación científica se hace cada vez más problemática, por más que R. Carnap siguiera esforzándose en su trabajo de 1956 en establecer ese criterio.

Junto a esta especie de claudicación interna, las críticas que llegan desde fuera de las filas del neopositivismo, tratando de mostrar que la concepción neopositivista de la ciencia es fundamentalmente insostenible y que debe ser sustituida por algún otro tipo de planteamiento alternativo no son menores.

En 1951 W. V. O. Quine publica «Two Dogmas of Empiricism», en donde ataca duramente dos de los supuestos fundamentales del neopositivismo, la distinción analítico / sintético y el supuesto de que los enunciados sintéticos pueden ser testados individualmente, confrontándolos con la experiencia empírica.

En esa misma línea, H. Putnam publica en 1962 «The Analytic and the Synthetic». En este trabajo, y en contra de la opinión de W. V. O. Quine, H. Putnam sí acepta la distinción formulada por el neopositivismo entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos, pero considera que esa distinción ha sido sobrevalorada en los análisis neopositivistas de la ciencia. Para H. Putnam, muchas de las definiciones y leyes científicas no son ni analíticas *a priori* ni sintéticas *a posteriori*, sino que están encaminadas a determinar la identidad de los conceptos científicos. Si Putnam está en lo cierto, entonces la existencia de enunciados en la ciencia que, aun no siendo analíticos, no todo su contenido es fáctico, iría en contra de la distinción tan tajante establecida por el neopositivismo en las primeras épocas de su desarrollo entre lo teórico y lo observacional.

Otras críticas no menos importantes son las que dirige S. Toulmin en contra de la concepción axiomática de las teorías científicas, para el que la ciencia, en general, se parece más a «agregados o poblaciones conceptuales» que a sistemas lógicos (Toulmin, 1953). Por otra parte, la excesiva importancia dada por los neopositivistas a los análisis lógicos les han llevado, según S. Toulmin, a no poder proporcionar más que una visión estática de lo que es el conocimiento científico, perdiendo de vista toda la problemática inherente al desarrollo conceptual, a como evolucionan los conceptos en la ciencia.

Por otra parte, aunque desde planteamientos distintos, P. Achinstein y N. R. Hanson terminarán por minar definitivamente la distinción teórico / observacional, que ha estado siempre presente en la filosofía neopositivista de la ciencia.

P. Achinstein llevará a cabo esas críticas desde un análisis de la propia noción de observabilidad y N. R. Hanson apoyará sus críticas a la distinción teórico observacional en los desarrollos de la psicología de la Gestalt y del segundo Wittgenstein, haciendo ver con meridiana

claridad que toda observación es una acción que lleva implícita una «carga teórica» (Hanson, 1958).

A pesar de haber tenido una menor incidencia en su momento, merecen destacarse también los planteamientos de tipo formal alternativos al logicismo neopositivista, me refiero a los planteamientos de Evertz Beth y de la escuela de Stanford. Aunque críticos también con la reconstrucción lógica de las teorías en la que se había embarcado el neopositivismo, no reniegan, sin embargo, del aparato formal y, en el caso de la Escuela de Stanford, tampoco del ideal de axiomatización, pero el instrumental formal utilizado no va a ser ya la lógica formal sino el espacio-de-estados, en el caso de E. Beth y la teoría intuitiva de conjuntos por parte de la Escuela de Stanford.

La oposición más fuerte de estos nuevos planteamientos a los análisis neopositivistas de la ciencia radica, sin embargo, en la distinta concepción que tanto E. Beth como la escuela de Stanford tienen de las teorías científicas. Mientras que para el neopositivismo una teoría científica venía a identificarse con su formulación lingüística, para estos nuevos planteamientos las teorías científicas se identifican con el conjunto de sus modelos, sin importar el lenguaje en el que éstos puedan ser expresados. Nos encontramos así con una concepción modelo-teórica de las teorías científicas frente a la concepción enunciativa. Esta concepción modelo-teórica de las teorías científicas es la que más tarde, en la década de los años 70 y posteriores, van a adoptar tanto la concepción estructuralista como la semánticista.

La confluencia de esos tres factores a los que acabo de referirme (crisis interna derivada del propio desarrollo del programa lógico-empirista de los neopositivistas, críticas externas de Quine, Putnam, etc. y planteamientos alternativos de E. Beth y escuela de Stanford) dieron lugar a la práctica defunción del planteamiento neopositivista en la década de los años 60 y a la consolidación de los planteamientos historiográficos con la publicación en 1962 de *The Structure of Scientific Revolutions* de T. Kuhn. Va a ser también en esa misma década, a raíz de la publicación en 1959 de *La lógica de la investigación científica* en lengua inglesa, cuando tiene lugar la recuperación del racionalismo crítico de Popper que hasta ese momento había estado como eclipsado por la gran fuerza con la que había irrumpido el positivismo lógico en el mundo cultural. Sin embargo, van a ser los planteamientos historiográficos de T. Kuhn, P. Feyerabend, I. Lakatos y L. Laudan, y que en muchas de sus dimensiones ya habían sido anticipados por S. Toulmin y N. R. Hanson, los que van a dominar el panorama de la filosofía de la ciencia a lo largo de las décadas de los años 60 y 70.

Con los planteamientos de estos autores se abandona la lógica formal como herramienta de análisis del conocimiento científico y en su lugar se acude a la historia. «La filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia está vacía» nos dirá Lakatos en «La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales» y T. Kuhn elabora su modelo de desarrollo científico a partir de lo que, según él, le ha enseñado la historia de la ciencia.

Con los planteamientos historiográficos la filosofía de la ciencia deja de ocuparse prácticamente del estudio de la estructura sincrónica de las teorías científicas y sitúa en el primer plano el estudio diacrónico de su desarrollo. Es a partir del estudio histórico de ese desarrollo como T. Kuhn y P. Feyerabend van a criticar tanto la concepción acumulativa neopositivista como la de aproximación a la Verdad de Popper.

Según T. Kuhn el paso de un paradigma a otro incompatible con el, implica un cambio en la visión del mundo, de tal modo que como nos dice T. Kuhn, «quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundos diferentes (Kuhn, 1962, p. 233), de tal modo que «la tradición científica normal que surge de una revolución científica es no sólo incompatible sino también a menudo realmente inconmensurable con la que existía con anterioridad» (Kuhn, 1962, p. 166). Es así como T. Kuhn rompe con la concepción acumulativa neopositivista del desarrollo científico. Y P. Feyerabend comparte esa misma relación de inconmensurabilidad al constatar como en el paso de unas teorías a otras con frecuencia no se mantiene ni la «condición de consistencia», ni la «condición de invariancia de significado», presupuestas ambas por la noción de reducción neopositivista (Feyerabend, 1963, p. 24). Y por lo que al modelo evolucionista de aproximación a la Verdad de Popper se refiere, T. Kuhn, sin dejar de creer en el progreso científico, no cree, sin embargo, que éste pueda ser entendido en el sentido popperiano de aproximación a una supuesta Verdad Absoluta y Objetiva. Que las sucesivas teorías aventajen a sus predecesoras en la representación de lo que la naturaleza «realmente semeja», no nos autoriza a entenderlas como representaciones de lo que está «realmente ahí», algo que tanto para Kuhn como para Feyerabend queda enteramente fuera de las capacidades cognitivas humanas (Kuhn, 1969, p. 314).

Con los planteamientos historiográficos se abandona también la distinción teórico / observacional y, con ello, la posibilidad de encontrar una fundamentación empírica última al conocimiento. Si a esa falta de fundamentación empírica añadimos la presencia constatada

de valores no epistémicos en los procesos de desarrollo científico, entonces los ideales racionalistas de Popper y los neopositivistas así como la posibilidad de poder llegar a establecer un criterio de demarcación científica, devienen ideales utópicos.

En definitiva, de la mano de los planteamientos historiográficos, cuya labor ha sido fundamentalmente crítica, la filosofía de la ciencia de los años 60 y 70 desemboca en el reconocimiento de que no existen *fundamentos últimos* para nuestras pretensiones de conocimiento ni *criterios absolutos y a priori* que permitan identificar al verdadero conocimiento.

Es el reconocimiento o asunción de estas dos tesis uno de los motivos impulsores de la aparición de la epistemología naturalizada y de la sociología del conocimiento científico en las décadas de los años 80 y 90.

En resumen, la aportación más importante de los planteamientos historiográficos a la filosofía de la ciencia, a lo largo de las décadas de los años 60 y 70, ha sido fundamentalmente crítica. Con todo, a los planteamientos historiográficos también les cabe el mérito de haber incorporado al ámbito de la filosofía de la ciencia el estudio del desarrollo científico y de haber acercado la disciplina a la ciencia real, contribuyendo poderosamente a la destrucción del concepto mitologizado y simplista de ciencia ideal con el que había estado operando la concepción clásica.

En ese sentido de aportación positiva, a través de las críticas, los planteamientos historiográficos también han logrado instalar un punto de vista distinto en el análisis de la estructura y dinámica de las teorías, por más que, en lo que a la estructura se refiere, ese punto de vista tan sólo haya sido esbozado a través de las nociones de «paradigma» de T. Kuhn y de los «programas de investigación» de I. Lakatos. Un punto de vista que, en general, ha sido aceptado por los epistemólogos como más próximo al comportamiento de la ciencia real. Para decirlo con palabras de W. Stegmüller, «lo que primero parecía ser solamente una rebelión esotérica contra la filosofía de la ciencia fue convirtiéndose en una revolución de la filosofía de la ciencia» (Stegmüller, W., 1973: p. 21) que, como decía antes, tendrá como una de sus consecuencias más inmediatas la aparición de la epistemología naturalizada y de la sociología del conocimiento científico en las décadas de los años 80 y 90.

Durante todo este tiempo el racionalismo popperiano ha estado siempre presente y, por lo general, también casi siempre en pugna con el supuesto irracionalismo de T. Kuhn y no tan supuesto de P. Feyer-

bend. Una muestra bastante representativa de estas polémicas queda reflejada en las *Actas* del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia que tuvo lugar en el Bedford College de London del 11 al 17 de julio de 1965 (Lakatos, I. y Musgrave, A. 1970). A mayor abundamiento, la propia noción de verosimilitud de K. Popper ha ocupado un espacio importante entre las cuestiones de filosofía de la ciencia que más se han discutido en la década de los años 70.

Filosofía de la ciencia de los años 70, 80 y 90 (planteamientos semanticista y estructural, epistemología naturalizada y sociología del conocimiento científico)³.

Tal como se recoge en el mapa histórico-doctrinal de la página 9, en las décadas de los años 70, 80 y 90 surgen y se consolidan una serie de planteamientos de la filosofía de la ciencia que son alternativos tanto a la concepción clásica, representada por los planteamientos neopositivista y popperiano, como a los planteamientos historiográficos de las décadas de los años 60 y 70.

Entre estos planteamientos se encuentran, por una parte, los derivados de las alternativas semánticas y, por otra, los que presentan una cierta vinculación con los planteamientos historiográficos, en el sentido de que arrancan de los resultados de las críticas que los histo-

³ Principales representantes de la filosofía de la ciencia de los años 70, 80 y 90:

Planteamientos semanticistas: Beth, Suppe, Van Fraassen.

Planteamiento estructuralista: Balzer, Moulines, Sneed, Stegmüller, Suppes, etc.

Epistemología naturalizada:

Planteamientos cognitivistas: De Mey, Fuller, Giere, Churland, Langley, Quine, Simon, Thagard, etc.

Epistemología evolucionista: Campbell, Hull, Lorenz, Rescher, Richards, Russe, Vollmer, etc.

Estudios sociales de la Ciencia:

Sociología del Conocimiento Científico:

–*Strom Programme*: Bloor, nes, Shapin, etc.

–*Programa Relativista*: Collins, Pinch, etc.

–*Estudios de Laboratorio*: Latour, Woolgar, Knorr-Cetina, etc.

–*Etnometodología*: Garfinkel, Lynch, etc.

Estudios de Ciencia y Género: Haraway, Hardin,

Keller, Longino, Tuana, etc.

riógrafos de la ciencia habían dirigido contra los dos o tres supuestos fundamentales de la concepción clásica.

Si tratamos de acercarnos ahora a estas concepciones desde el trasfondo proporcionado por la concepción clásica y los planteamientos historiográficos, lo primero que constatamos, en relación con la filosofía clásica de la ciencia, es el abandono, tanto por parte de la concepción estructuralista como de la semanticista, de la lógica formal como herramienta de análisis y, en relación con los planteamientos historiográficos, una vuelta a los recursos formales, sólo que ahora, esos recursos formales se toman de la topología, la teoría intuitiva de conjuntos y la teoría de modelos. Y si el cambio en el instrumental de análisis fue decisivo en el paso de la concepción clásica a los planteamientos historiográficos, no lo va a ser ahora menos. No se trata simplemente de abandonar un instrumental excesivamente rígido, como es el caso de la lógica formal, por otro más flexible. El que tanto la concepción semánticista como la estructural hagan uso de la topología, la teoría de conjuntos y la teoría de modelos responde a un cambio fundamental en la propia concepción de las teorías.

En el marco de la concepción clásica de la ciencia, se considera a las teorías científicas como conjuntos de enunciados. Bajo ese supuesto, la lógica formal es el mejor instrumento del que puede disponer un filósofo de la ciencia en su propósito de llevar a cabo una reconstrucción axiomática de la estructura de las teorías, al margen de las dificultades técnicas que una tal reconstrucción pueda presentar en la práctica. La lógica formal, en su presentación axiomática, no es precisamente otra cosa que un conjunto de enunciados estructurados en axiomas y teoremas. Aplicada al análisis de las ciencias empíricas, el lugar de los axiomas correspondería a los postulados fundamentales de la teoría más el conjunto de reglas de correspondencia y el de los teoremas al conjunto de enunciados derivados. Ahora bien si, como se presupone en la concepción semanticista y estructural, las teorías científicas no son conjuntos de enunciados sino estructuras conceptuales que proporcionan familias de modelos para ser utilizados en la representación de los fenómenos empíricos, entonces, la sustitución de la lógica formal por la topología o la teoría de conjuntos y la teoría de modelos no es arbitraria sino que viene impuesta por la propia naturaleza de las teorías. En definitiva, que el cambio de herramientas por parte de las concepciones semanticista y estructural lleva aparejado consigo un cambio en la propia concepción de las teorías científicas.

Efectivamente, tanto para la concepción semanticista como para la estructuralista las teorías científicas no pueden identificarse con sus

formulaciones lingüísticas, como lo habían hecho Popper y los neopositivistas, sino con entidades extralingüísticas que admiten formulaciones lingüísticas diferentes. Así la mecánica clásica de partículas unas veces es presentada en una formulación Lagrangiana y otras en una formulación Hamiltoniana, sin que esto afecte a la naturaleza de la teoría. Las entidades extralingüísticas con las que se identifica cada teoría son la clase de sus modelos. Que en la representación de esos modelos se utilice el espacio-de-estados, como lo hacen algunos de los representantes de la concepción semanticista, o bien la teoría intuitiva de conjuntos, como lo hace la concepción estructuralista, es, hasta cierto punto, algo irrelevante, frente a esa concepción modelo-teórica compartida por uno y otro planteamiento.

Se acaba de indicar que tanto para la concepción semanticista como para la estructuralista una teoría científica no se identifica con sus formulaciones lingüísticas sino con la clase de sus modelos, independientemente de cómo éstos se representen. Pero esto no basta, las teorías científicas no sólo determinan una clase de modelos sino que además también indican los fenómenos empíricos de los que esos modelos pretenden dar cuenta. En definitiva, que tanto la concepción semanticista como la estructuralista coinciden en señalar:

- a) Que las teorías científicas no se identifican con sus formulaciones lingüísticas.
- b) Que para identificar una teoría científica debe indicarse, en primer lugar, la clase de sus modelos y, en segundo lugar, los tipo de fenómenos empíricos de los que esos modelos pretenden dar cuenta (Suppe, 1989, p. 82).

Podría indicarse, además que el propósito de las teorías no es dar cuenta de los fenómenos en toda su complejidad y en los que intervienen un número considerable de parámetros, sino de sus réplicas ideales, los *sistemas físicos*. A diferencia de lo que acontece en el mundo real, las teorías operan bajo el supuesto de que los fenómenos son sistemas aislados que están bajo la influencia únicamente de un número limitado de parámetros, los seleccionados por la propia teoría. Así, si con base en la mecánica clásica de partículas, nos proponemos caracterizar la caída libre de un cuerpo sobre la tierra, lo primero que hacemos es tomar a esa entidad como si se tratara de una masa puntual inextensa que se encuentra en el vacío y cuyo comportamiento se halla determinado por el momento y por la posición de las masas puntuales de la tierra y de la entidad en cuestión. Desde luego que ni

los objetos reales son masas puntuales inextensas, ni la caída se produce en el vacío, ni el número de parámetros que intervienen en el fenómeno real son sólo los seleccionados por la teoría, pero, como venía diciendo, lo que la teoría se propone describir o, lo que de hecho describe, no es el fenómeno real, sino la copia idealizada que la propia teoría hace de él. Es a esas copias idealizadas a lo que algunos semanticistas como Van Fraassen y F. Suppe denominan *sistemas físicos* y a las configuraciones concretas de un sistema físico *estados*.

Bajo esa concepción modelo-teórica general de las teorías científicas las concepciones semanticista y estructural, difieren, como ya se ha indicado anteriormente, en el distinto instrumental utilizado en la representación de los modelos. Mientras que la concepción estructuralista acude a la teoría intuitiva de conjuntos, Van Fraassen y F. Suppe echan mano del espacio-de-estados y R. Giere no atribuye a los modelos una naturaleza matemática determinada, sino que los identifica con entidades abstractas en cuya representación pueden ser utilizados todo tipo de recursos (lenguaje, grafos, croquis, etc.).

Desde un punto de vista formal, merece destacarse también la persistencia en la concepción estructuralista del ideal neopositivista de axiomatización. Un ideal que prácticamente ha desaparecido del resto de los planteamientos y que los estructuralistas siguen considerando como una condición *necesaria*, aunque no suficiente, en el análisis metateórico de las teorías (Moulines, C., 1982, p. 72). De hecho ha sido la concepción estructuralista la que se ha ocupado de una manera más pormenorizada del análisis *sincrónico* y *diacrónico* de las teorías, ejemplificando dicho análisis con la reconstrucción de un número considerable de teorías científicas distintas, mientras que los representantes de la familia semanticista se han limitado a hacer una presentación general de sus respectivos puntos de vista sobre la naturaleza de las teorías. Pero ese rechazo de los planteamientos enunciativistas y la aceptación generalizada de una representación modelo-teórica de las teorías es un rasgo lo suficientemente importante como para que podamos hablar de una nueva concepción de las teorías científicas común a los planteamientos semanticista y estructural.

Así como los planteamientos semanticista y estructural tienen una dependencia directa de los trabajos de E. Beth y P. Suppes, respectivamente, aunque también se hayan hecho eco de las críticas de los planteamientos historiográficos a la concepción clásica de la ciencia, en las décadas de los años 70 y 80 se llegan a consolidar también la epistemología naturalizada de la ciencia y la sociología del conocimiento científico.

Tanto la epistemología naturalizada de la ciencia como la sociología del conocimiento científico derivan, en cierto modo, de las críticas que los planteamientos historiográficos habían dirigido contra la filosofía clásica de la ciencia. De hecho, todos estos planteamientos, aunque muy distintos entre sí, tienden a verse a sí mismos como continuadores de la labor iniciada por T. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. En esta obra T. Kuhn pone de manifiesto como en los procesos de evaluación y desarrollo del conocimiento científico intervienen, además de los valores epistémicos tradicionales (exactitud, alcance, simplicidad, posibilidad de dar frutos, etc.), también valores no epistémicos derivados de la psicología particular de cada uno de los científicos, ya que no se trata de sujetos epistémicos ideales, y del medio social en el que se produce el conocimiento. En definitiva que, sin negar la superioridad del conocimiento científico con respecto al conocimiento del mundo, la filosofía de la ciencia de los años 60 y 70 parece haber demostrado o, al menos, los epistemólogos parecen dar por establecidas dos tesis fundamentales:

- 1) Que no existe la posibilidad de encontrar una *fundamentación última* a nuestro conocimiento acerca del mundo y
- 2) Que tampoco existe la posibilidad de establecer, de una manera *a priori*, *criterios absolutos* que permitan identificar al verdadero conocimiento.

En consecuencia, lo mejor que puede hacer el epistemólogo es acudir en busca de ayuda a las ciencias positivas que se ocupan del estudio de los procesos cognitivos. Del mismo modo que en el pasado los filósofos de la ciencia habían acudido a la lógica o a la historia para hacer filosofía de la ciencia, ahora deben acudir a las ciencias cognitivas y a la teoría de la evolución, pero desde una perspectiva totalmente distinta, desde la perspectiva que les han proporcionado 50 años de fracaso en su proyecto de encontrar *fundamentos últimos* a nuestras creencias acerca del mundo externo y *criterios absolutamente seguros* bajo los cuales pueda decirse que un sujeto tiene conocimientos justificados acerca de ese mundo externo. Perdida esa esperanza, la epistemología, en lugar de seguirse empeñando en la búsqueda de *criterios absolutos* y *fundamentos últimos*, debe dirigir sus esfuerzos a la búsqueda de una explicación *a posteriori* de cómo y por qué la ciencia y sus métodos han evolucionado de la manera en que realmente lo han hecho. Y, dado que el filósofo no dispone de ningún punto de vista privilegiado para dar respuesta a sus preocupaciones

epistémicas, lo que debe hacer es *naturalizar* la epistemología, proceder a su estudio empírico, acudiendo para ello a aquellas disciplinas que se han venido ocupando del estudio empírico del conocimiento, las ciencias cognitivas (epistemología cognitiva) y la teoría de la evolución (epistemología evolucionista).

El caso de la sociología del conocimiento científico es algo distinto, ya que aunque también aquí se da por sentado que no existe la posibilidad de encontrar una fundamentación última al conocimiento (*principio de relativismo*), ni de establecer criterios absolutos con los que poder evaluar el verdadero conocimiento (*principios de instrumentalidad y causación social*), su objetivo no es tanto acudir a la sociología en busca de ayuda para la epistemología, como la de sustituir a la epistemología por la sociología del conocimiento científico, de un modo similar a como había propuesto Quine sustituir la epistemología por la psicología en su «Epistemología naturalizada» de 1969. Pero, a diferencia de lo que acontecía con el planteamiento de Quine y acontece con la sociología del conocimiento científico, la nueva epistemología cognitivista y evolucionista conservan un lugar para la epistemología, lo que no hace la sociología del conocimiento científico.

La sociología del conocimiento científico es hecha fundamentalmente por sociólogos y surge en la década de los años 70 como el resultado de la confluencia de tres hechos fundamentales: a) la institucionalización de la sociología como disciplina académica, b) la influencia de los desarrollos postpositivistas en la filosofía de la ciencia y c) el número creciente de estudios empíricos sobre la ciencia. Como resultado de estos tres factores se construye una nueva imagen de la ciencia que, aunque no es uniforme y coherente, se puede y suele articular en torno a los siguientes principios:

- a) De *naturalización*, por el que se rechaza la distinción entre los contextos de justificación y descubrimiento y se pasa a considerar al *corpus* del conocimiento científico como susceptible de ser estudiado por la sociología.
- b) De *relativismo*, que postula la no existencia de criterios universales que garanticen la verdad de una proposición o la racionalidad de una creencia.
- c) *Constructivismo*, por el que se considera al conocimiento científico no como una copia sino como una representación de la realidad socialmente construída.

- d) *Causación social*, según el cual el conocimiento científico no es producido por sujetos epistémicos ideales, sino por grupos sociales concretos, las comunidades científicas.
- e) *Instrumentalidad*, por el que se considera al conocimiento científico como no substancialmente distinto de otros tipos de conocimiento, salvo por su mayor eficacia en la resolución de problemas concretos, una tarea indisolublemente ligada a la ciencia.

La sociología del conocimiento científico ha sido desarrollada fundamentalmente por sociólogos y no por filósofos de la ciencia, pero ello no es óbice para que sus aportaciones al esclarecimiento del hecho científico y de los múltiples factores que intervienen en su producción y desarrollo no deban ser tomados en consideración por la filosofía de la ciencia, por más que algunas de las tesis de la sociología del conocimiento científico hayan sido en ocasiones excesivamente radicales.

Estos son, en resumen, los grandes marcos conceptuales o perspectivas bajo los que se ha estado desarrollando la filosofía de la ciencia a lo largo del siglo XX.

La filosofía de la ciencia del siglo XXI (filosofía de la tecnociencia).

Por lo que a la filosofía de la ciencia del siglo XXI se refiere, a lo que parece que debe ser la filosofía de la ciencia del siglo XXI, hay algunos hechos que tienen que ver con el propio desarrollo de la ciencia, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, que hacen necesario un cambio de problemática a nivel metacientífico.

La concepción clásica de la ciencia había surgido en la primera mitad del siglo XX en el marco de una visión social optimista del desarrollo científico y tecnológico. En el marco de esa visión optimista del desarrollo científico se entendía a la técnica como ciencia aplicada y, a su vez, se tendía a pensar que el progreso científico implicaba progreso tecnológico, el progreso tecnológico progreso económico y el progreso económico progreso social. Hechos como la guerra del Vietnam o la contaminación ambiental, en los que estaban directamente implicados el supuesto progreso científico y tecnológico, han contribuido poderosamente a poner de relieve la cara negativa del progreso científico y tecnológico. Paralelamente, a nivel académico, la consolidación en los

años 70 de la Sociología del Conocimiento Científico, por una parte, y de los estudios de STS en su doble versión (Science, Technology and Society y Science and Technology Studies), por la otra, han contribuido poderosamente a acabar con la visión tradicional de la ciencia como un saber autónomo, gobernado exclusivamente por valores epistémicos, y a poner de manifiesto las limitaciones e insuficiencias de la filosofía tradicional de la ciencia en el estudio de un hecho tan complejo como es el hecho científico, a cuya constitución y consolidación contribuyen por igual naturaleza, tecnología y sociedad. Siendo esto así, la reflexión filosófica sobre la ciencia no puede seguirse limitando al estudio de uno de sus productos, las teorías científicas, sino que debe abrirse al estudio de la práctica científica real y a la toma en consideración de los contextos científico-sociales en los que esos productos se generan. Y si esa necesidad de apertura hacia la práctica científica real ya se hacía necesaria en relación con la ciencia del pasado, lo es en un grado infinitamente mayor en relación con la tecnociencia, fruto de la «revolución tecnocientífica» que experimenta la ciencia en la segunda mitad del siglo XX.

Al igual que en las últimas décadas del siglo XVI tuvo lugar en el continente Europeo la revolución científica que dio lugar a la ciencia moderna, en torno a los años 40 del siglo XX (Segunda Guerra Mundial) se inicia en los EEUU una revolución no menos importante, la *revolución tecnocientífica*, que afecta fundamentalmente a la praxis científica, al nuevo modo de producirse el conocimiento tecnocientífico en los grandes centros de investigación (Echeverría, 2003). Es en estos grandes centros de investigación en donde se llevaron a cabo Proyectos como el ENIAC de la Moore School de Pennsylvania, que posibilitó la construcción del primer ordenador electrónico, o el Proyecto Manhattan (Los Alamos), que condujo a la fabricación de las primeras bombas atómicas.

En estos grandes centros de investigación colaboran científicos, tecnólogos, ingenieros, políticos, militares, etc., todos ellos integrados en equipos de trabajo con proyectos de investigación previamente definidos en sus objetivos últimos por los poderes fácticos que financian la investigación. El conocimiento tecnocientífico implica poder económico, político y militar, de ahí que los poderes político, económico y militar estén interesados en la investigación tecnocientífica, y sean ellos los que, en última instancia, fijen, en función de sus intereses, las líneas prioritarias de investigación.

Como consecuencia de ese cambio en el modo de producción del conocimiento tecnocientífico la filosofía de la ciencia tiene que cam-

biar su objeto de estudio, tiene que dejar de ser una reflexión sobre las teorías científicas, uno de los productos de la ciencia, para transformarse en una reflexión sobre el hecho tecnocientífico en general, una reflexión en la que se tome en consideración no sólo la producción de conocimiento sino también todas las implicaciones sociales, económicas, políticas y de todo tipo que esa producción lleva consigo.

Gracias al desarrollo tecnológico o como una consecuencia de ese desarrollo, las partes socialmente más sobresalientes de la investigación científica actual (la física de partículas, el proyecto genoma, las investigaciones sobre clonación o sobre armamento nuclear) han dejado de ser investigación sobre la naturaleza para convertirse en investigación de los objetos generados por la transformación que la intervención tecnológica realiza sobre esa naturaleza. Sin los datos proporcionados por esa intervención tecnológica, una gran parte de la ciencia actual perdería su objeto de estudio. De ahí que, con relación a la ciencia actual, resulte sumamente difícil, por no decir imposible, el intento de distinguir a la ciencia de la tecnología. Con lo que de hecho nos encontramos en la práctica científica actual es con lo que B. Latour ha preferido designar como *tecnociencia*, esa especie de híbrido en el que se hallan profundamente entrelazados naturaleza, tecnología y sociedad (Latour, 1987).

Si bien sigue siendo cierto que, desde un punto de vista histórico, no cabe identificar la historia de la técnica con la historia de la ciencia ni la historia de la ciencia con la historia de la técnica, pues a lo largo de la historia se han producido múltiples desarrollos tecnológicos que nada o muy poco han tenido que ver con el desarrollo científico y, a la inversa, desarrollos científicos que no han dado lugar a desarrollos tecnológicos, en el momento presente desarrollo científico y tecnológico corren parejos y sólo desde un punto de vista teórico cabe distinguir entre ciencia y tecnología, según la dimensión que se tome en consideración de ese todo que es el hecho tecnocientífico.

En el ámbito de la tecnociencia la práctica experimental del laboratorio es, más que «observación» y «formulación de enunciados de observación», producción activa de una nueva realidad. Una nueva realidad que ya es producida con el propósito último de ser proyectada sobre el medio natural y social, porque así lo han decidido los poderes fácticos que financian la investigación. En consecuencia, las implicaciones ecológicas, morales y sociales de la investigación tecnocientífica se hacen más relevantes de lo que lo habían sido en la ciencia de los siglos XVII, XVIII y XIX.

Así pues, la nueva filosofía de la ciencia, como ha comenzado ya a acontecer, deberá tomar en consideración el complejo hecho tecnocientífico en el que ciencia, tecnología y sociedad están implicados. Desde esa perspectiva la nueva filosofía de la ciencia no puede seguir limitando su investigación al estudio de las teorías científicas, que no es más que una pequeña parte del hecho tecnocientífico en general, sino que debe tomar en consideración todas las dimensiones de la práctica tecnocientífica, en la que, como venía diciendo, están implicados naturaleza, tecnología y sociedad.

Bibliografía

- AYER, A. J. (ed.) (1959): *Logical Positivism*, New York, Free Press. (vers. cast.: *El positivismo lógico*, Madrid, F.C.E., 1965).
- CARNAP, R. (1928): *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlín, Welkreis-Verlag. (Vers. cast.: *La construcción lógica del mundo*, México, UNAM, 1988).
- (1956): «The Methodological Character of Theoretical Concepts», en H. FEIGL y N. SCRIVEN (1956), pp. 38-76. (vers. cast.: «El carácter metodológico de los conceptos teóricos», en OLIVÉ, L. y PÉREZ RANSANZ, A. R. (1989), pp. 70-115.
- ECHEVERRÍA, J. (2003): *La revolución tecnocientífica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- FEYERABEND, P. K. (1963): «How to Be a Good Empiricist» en B. BAUMRIN (1961-1963), pp. 3-39. (vers. cast. «Cómo ser un buen empirista», Valencia, *Cuadernos Teorema*, 1976).
- HANSON, N. R. (1958): *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press. (vers. cast.: *Patrones de descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1977).
- HEMPEL, C. G. (1950): «Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning», en *Revue Internationale de Philosophie*, 11, pp. 41-63. (vers. cast.: «Problemas y cambios en el criterio empirista del significado», en AYER, A. (ed.) (1959), pp. 115-136.
- KEMENY, J. G., y P. OPPENHEIM (1956): «On Reduction», en *Philosophical Studies*, 7, pp. 6-19.
- KUHN, T. S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press (2ª ed., 1970). (vers. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1975).
- LAKATOS, I. (1971): «History of Science and its Rational Reconstruction», en R. BUCK y R. COHEN (1987), pp. 91-136. (vers. cast.: *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos, 1984).
- LAKATOS, I. y A. MUSGRAVE (eds.) (1970): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press. (vers. cast.: *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975).

- LATOUR, B. (1987): *Science in Action*, Buckingham, Open University Press. (vers. cast.: *Ciencia en acción*, Barcelona, Labor, 1992).
- LOSEE, J. (1972): *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford, Oxford University Press. (vers. cast.: *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1976).
- MOULINES, C. U. (1982): *Exploraciones metacientíficas*, Madrid, Alianza.
- NAGEL, E. (1961): *The Structure of Science*, New York, Harcourt & Brace. (vers. cast.: *La estructura de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós, 1968).
- POPPER, K. R. (1935): *Logik der Forschung*, Viena, Springer. (Vers. ingl. revisada: *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1959). (vers. cast. de la vers. inglesa: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962).
- (1965): *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul. (vers. cast.: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1967).
- QUINE, W. V. O. (1969): «Epistemology Naturalized», en QUINE 1969): *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press. (vers. cast.: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986).
- STEGMÜLLER, W. (1973): *Theorienstrukturen und Theoriendynamik*, Berlín, Springer. (vers. cast.: *Estructura y dinámica de teorías*, Barcelona, Ariel, 1983).
- TOULMIN, S. (1953): *The Philosophy of Science. An Introduction*. London, Hutchinson. (vers. cast.: *Filosofía de la ciencia*, Buenos Aires, Mirasol, 1964).
- SUPPE, F. (1974): *The Structure of Scientific Theories*, Chicago, University of Illinois Press. (vers. cast.: *La estructura de las teorías científicas*, Madrid, Ed. Nacional, 1979).

Comentário a Juan Vázquez Sánchez¹

JOÃO RIBEIRO MENDES
(Universidade do Minho)

A minha primeira nota é de felicitação ao Professor Juan Vázquez Sánchez pela sua magnífica *ponencia*, que nos permitiu ver, através de uma abordagem periodológica, as grandes transformações doutrinárias de uma das disciplinas mais respeitadas no actual quadro dos saberes filosóficos: a Filosofia da Ciência. Mas, intentar produzir um comentário à sua meridiana exposição é, confesso, uma tarefa que encaro como algo temerária. De facto, não consigo impedir que me venha à mente um anexim do lógico renascentista Petrus Ramus – parafraseado na expressão italiana «traduttore, tradittore» – a lembrar-me, em tom de advertência: «Commentatio, commentitia», comentar é, de algum modo, deturpar². Peço, pois, alguma indulgência para as observações e interrogações que seguidamente farei.

¹ Este texto constitui uma versão quase imodificada da apreciação que fiz da conferência do Professor Juan Vázquez, na sequência da sua apresentação no início da tarde do primeiro dia (27 de Outubro de 2005) do memorável colóquio internacional «A Filosofia Hoje», organizado pelo Departamento de Filosofia e Cultura – a que me honro de pertencer – e realizado na Universidade do Minho. Decidi mantê-la no seu registo original, quiçá mais próximo da oralidade, por respeito aos factos.

² Cfr. Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris : Éditions du Seuil. 1979: 236 e ss.

1. A Filosofia da Ciência é uma disciplina com uma curta história, um longo passado e um promissor futuro.

Na sua locução, o Professor Juan Vázquez, seguindo uma interpretação que se tornou consensual na comunidade daqueles que investigam o devir deste domínio de estudos, (a) situa a génese da constituição da Filosofia da Ciência *qua* disciplina filosófica autónoma por volta da década de 20 do século passado, como efeito, em boa medida, do labor de uma corrente de pensamento intitulada «Positivismo lógico», (b) mostra como todo o seu desenvolvimento posterior se realiza, de uma forma ou de outra, na senda ou a contrapelo do ideário epistemológico desta última e (c) faz entrever, na parte final da sua apresentação, as novas veredas praxiológicas por onde a sua inquirição caminha.

Embora esteja persuadido de que o percurso delimitado pelo Professor Juan Vázquez tenha sido constrangido, mais não seja parcialmente, por necessidades de economia de exposição, não posso deixar de colocar a seguinte questão: que razão ou razões substantivas podem ser invocadas para inscrever na certidão de nascimento desta disciplina a data de ascensão à cátedra de «filosofia das ciências indutivas» na Universidade de Viena por Moritz Schlick (1922) – criada 27 anos antes propositadamente para ser ocupada pelo físico Ernst Mach – ou, em alternativa, a data da publicação do opúsculo *Wissenschaftliche Weltausfassung* (1929) pelo autodesignado *Wiener Kreis*? Dito de outro modo: porque não fazer remontar a sua génese mais atrás no tempo? Não digo até ao *Teeteto* de Platão ou aos *Segundos Analíticos* de Aristóteles, nem sequer ao *Novum Organum* (1620) de Bacon ou ao *Discours de la méthode* (1637) de Descartes, ou, mesmo, à *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) de Kant³ ou ao *A preliminary discourse on the study of natural philosophy* (1820) de John Herschel, um inventário mínimo de obras que, em todo caso, ilustra o riquíssimo passado da disciplina; mas, pelo menos, até à *Wissenschaftslehre* (1837) de Bernardo Bolzano e à *Philosophy of the inductive studies* (1840) de William Whewell, ambas publicadas no segundo terço do século XIX⁴.

³ A magnífica antologia editada por Joseph Kockelman, *Philosophy of Science: The historical background* (Somerset (N.J.): Transaction Publishers. 1999), por exemplo, assume a obra de Kant *Fundamentos metafísicos de ciência natural* (1786) como momento inaugural da disciplina.

⁴ Cfr., e.g., Robert Blanché, *A Epistemologia*. Trad.: Natália Couto. Lisboa: Presença. 1988: 11.

2. A Filosofia da Ciência constituiu a disciplina filosófica que mais intensamente se desenvolveu no decurso do último século

Os progressos que realizou durante esse período, com efeito, talvez só sejam igualados pela lógica e pela filosofia da linguagem, disciplinas, aliás, com as quais tem vindo a manter estreitas relações. Feita esta afirmação, que alguns assumirão como provocatória, torna-se quase inevitável colocar a seguinte questão: que razões permitirão explicar este sucesso? Estou certo que o Professor Juan Vázquez, que segue o seu trajecto há já várias décadas – apesar da sua conservada juventude! – se encontra numa posição privilegiada para lhe dar um resposta. Contudo, gostaria de tentar enfrentá-la de um outro modo. Para o efeito, refaço a sua formulação nos seguintes termos: para que serve, afinal, a Filosofia da Ciência?

Ao escutar e observar continuamente colegas que se dedicam a fazer ciência, empírica ou teórica, formei a convicção de que as inquirições filosóficas sobre a sua actividade são entrevistas, por muitos deles, como desprovidas de qualquer utilidade manifesta para a sua vida profissional. A maior parte deles, com efeito, parece prosseguir com assinalável êxito as suas carreiras sem, em contrapartida, revelar o mínimo interesse ou preocupação por questões epistemológicas. A impressão que retenho é a de nos seus domínios a Filosofia da Ciência se apresenta como uma espécie de instrumento musical sem uso ou, como afirmou Étienne Klein, que o estatuo que ela aí detém «(...) é quanto muito o de um ruído de fundo intelectual que não provoca quaisquer consequências»⁵.

Alguns deles sustentam mesmo, de forma mais ou menos despuddorada, que a ausência da Filosofia da Ciência dos lugares em que a ciência é produzida, traz mais benefícios que malefícios. Efectivamente – não hesitam em lembrar-me – não é verdade que as ciências se encontram, desde há muito, emancipadas da filosofia? E não foi precisamente por se terem conseguido gloriosamente libertar da sua «canga metafísica», acrescentam, que acabaram por conquistar o seu poder e a sua eficácia?

Outros, ainda, recordam-me, sem rodeios, que os filósofos da Ciência não parecem conseguir evitar chegar sempre tarde ao «campo de batalha» (depois das descobertas ou das revoluções), mas que, asse-

⁵ «Les dégâts sonores d'une silencieuse separation» in *Rue Descartes*, n.º 41 (À quoi sert la philosophie des sciences?), 2003: 101.

guram-me em tom complacente, é ainda assim possível atribuir-lhes uma função – a única, por sinal – nessa ordem das coisas: a de introduzirem alguma organização no campo das ideias.

Todavia, em clara dissonância com as posições retratadas parece estar o *Rapport* recentemente tornado público pelo epistemólogo Dominique Lecourt – realizado a pedido do ministro da educação francês, Claude Allègre – sobre o ensino da Filosofia da Ciência nos cursos universitários de ciências (ao nível de graduação e pós-graduação) que, com base na consulta efectuada a um número muito significativo de alunos desses cursos, conclui que a sua grande maioria entende que a sua formação é realizada de um modo bastante dogmático e que gostaria de beneficiar, nos seus cursos, de momentos de reflexão sobre o seu domínio de estudos⁶.

Sem entrar em mais detalhes, deixo a questão no ar: a Filosofia da Ciência constitui um «luxo do pensamento» ou uma necessidade básica da actividade científica? Razão para Richard Feynman, «A filosofia da ciência interessa tanto aos cientistas como a ornitologia aos pássaros» ou para Immanuel Kant, «A filosofia sem a ciência é vazia; a ciência sem a filosofia é cega»?

3. A Filosofia da Ciência não tem um lugar claramente definido no actual quadro dos saberes

Ouvimos o Professor Juan Vázquez dizer-nos que ela se posiciona, hoje, no domínio dos Estudos Metacientíficos ou, se se preferir a forma mais simples, da Metaciência; um domínio constituído por várias disciplinas que partilham um mesmo objecto de estudo, a Ciência enquanto fenómeno cultural, abordando-o, nas suas várias dimensões, a partir de uma perspectiva meta-reflexiva e meta-linguística.

Todavia, que significa isso? Que não tendo encontrado acolhimento favorável no campo das ciências – onde outrora procurou instalar-se, emulando a sua objectividade e rigor, como instância tutelar do saber aí produzido, como «Ciência da Ciência» – e já não se revendo como disciplina tipicamente filosófica – pense-se no conjunto de competências que um filósofo da Ciência precisa hoje de deter para exercer

⁶ Dominique Lecourt, «L'enseignement de la Philosophie des Sciences» (Rapport au Ministre de l'Éducation nationale, de la Recherche et de la Technologie). 2000. [consultável em <http://www.education.gouv.fr/rapport/lecourt/default.htm>]

decentemente a sua actividade: sólida preparação em lógica de primeira ordem, bons conhecimentos de teoria dos conjuntos e teoria dos modelos, razoável proficiência nalguma das principais linguagens de programação informática, para não falar de uma considerável familiarização com o estado actual e pretérito da Ciência – migrou para uma região mais ou menos etérea dos saberes?

Com efeito, não raramente se ouve a crítica de que a Filosofia da Ciência não é nem verdadeira Filosofia nem verdadeira Ciência. E também não raramente se ouve a crítica de que os filósofos da Ciência procurando servir duas senhoras por ambas são desprezados.

Deixo assim uma questão mais em aberto: em que sentido se pode ainda considerar a Filosofia da Ciência uma disciplina filosófica?

4. A Filosofia da Ciência não se esgota na tradição epistemológica austro-anglo-americana

Sobressaiu da exposição do Professor Juan Vázquez que a Filosofia da Ciência constitui uma especialidade intelectual, exportada para o resto do mundo, manufacturada por pensadores austríacos, inicialmente e, posteriormente, por pensadores anglo-americanos. Bastará, aliás, consultar uma qualquer obra que retrata a história desta disciplina, do vasto conjunto que tem sido publicado, para disso nos darmos conta. Contributos provenientes de outras tradições epistemológicas são aí olímpicamente ostracizados.

As duas únicas figuras – vinculadas a uma outra igualmente poderosa tradição epistemológica – referidas pelo Professor Juan Vázquez, e ainda assim na qualidade de precursores, foram Pierre Duhem e Henri Poincaré. Que aconteceu a Émile Meyerson, Gaston Bachelard, Fernand Gonseth, Jean Cavaillés, Alexander Koyré, Robert Blanché, Jules Vuillemin, René Taton, Suzanne Bachelard, Jean-Toissant Desanti, François Dagnognet, entre tantos outros?

Por que são, pois, sistematicamente ignoradas pelo *main stream* da Filosofia da Ciência as suas ideias?⁷

⁷ Cfr., por exemplo, a este propósito, o notável trabalho de Anastasios Brenner, *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. Paris : P.U.F. 2003.

5. A Filosofia da Ciência ainda não arranjou uma cura eficaz para o seu «teorocentrismo»

Disse-nos o Professor Juan Vázquez que, de uma forma ou de outra, a Filosofia da Ciência centrou os seus esforços, entre as décadas de 20 a 80 do século passado, na análise da estrutura e dinâmica das teorias científicas. É um facto inegável, muito embora no âmbito da chamada concepção historiográfica alguns autores tenham procurado sobrepassar esse estrito plano, introduzindo unidades de análise de natureza macro-teórica, como os paradigmas ou as matrizes disciplinares de Thomas Kuhn, as teorias globais de Paul Feyerabend, os programas de investigação científica de Imre Lakatos ou as tradições de investigação científica de Larry Laudan. Contudo, disse-nos igualmente o Professor Juan Vázquez, desde o início da década de 80, sensivelmente, a Filosofia da Ciência anda à procura de uma cura eficaz para o seu «teorocentrismo» ou, se se preferir, uma via para tentar solucionar os principais problemas em que a Filosofia da Ciência pós-kuhniana se deixou enredar, em especial os que concernem ao declarado irrealismo e à apregoada irracionalidade da Ciência.

Inquestionavelmente, muitas vias de inquérito se estão a abrir, na última década, na Filosofia da Ciência. Isso augura-lhe um promissor futuro. A reflexão sobre a novo modo de produzir Ciência iniciado no pós-Segunda Guerra Mundial, sobre o complexo tecnocientífico, notavelmente conduzida em Espanha por Javier Echeverría, por exemplo, constitui uma dessas vias. Contudo, não me parece que no seu âmbito se possam vir a resolver adequadamente os referidos problemas clássicos que a disciplina enfrenta. Para tal será preciso elaborar, em meu entender, uma filosofia da experimentação científica muito mais robusta que aquela de que actualmente dispomos e que nos clarifique o papel da teoria na experimentação, o alcance filosófico dos instrumentos científicos, o modo como a experimentação interfere no mundo material, etc.⁸. Num certo sentido será preciso fazer uma espécie de retorno às origens modernas da Filosofia da Ciência, ao projecto epistemológico baconiano⁹. E este não seria, por certo, um percurso invulgar, aquele que vai ao buscar ao passado energias para projectar o seu futuro.

⁸ Cfr., e.g., a colectânea de ensaios editada por Hans Radder, *The Philosophy of Scientific Experimentation*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. 2003.

⁹ Uma proposta retomada no texto seminal de Ian Hacking, *Representing and Intervening. Introductory topics in the philosophy of natural science*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.

Entre o pecado e o crime: o significado do moral¹

GORDON GRAHAM
(Princeton University)

Resumo: A ética contemporânea em todas as suas divisões está marcada pelo pressuposto de que há algo chamado “moralidade” que é possível aplicar em contextos específicos, acerca do qual se pode teorizar, e através do qual podemos, e devemos, ser motivados nas nossas acções. Se, como sugiro, este pressuposto não tem fundamento, então Nietzsche tem razão ao pensar que precisamos de uma “reavaliação de todos os valores” ou, se não de todos, pelo menos de muitos daqueles com base nos quais a sociedade secular liberal moderna funciona.

Palavras-chave: lei de deus; lei do Estado; moralidade; Kant; Nietzsche; valor.

Abstract: Contemporary ethics in all its divisions is marked by the presupposition that there is something called “morality” which it is possible to apply in specific contexts, and to theorize about, and by which we can, and ought to, be motivated in our actions. If this presupposition is groundless, as I suggest in this paper, then Nietzsche is right in thinking that we require a “revaluation of all values” or if not all, at least many of those on the basis of which modern secular liberal society proceeds.

Key Words: law of god; law of the state; morality; Kant; Nietzsche; value.

I

A ética contemporânea na tradição anglo-saxónica divide-se, em termos gerais, em três domínios. Primeiro, há a ética aplicada, que visa trazer conceitos e técnicas filosóficas para a investigação e (espera-se)

¹ Tradução do inglês de Alexandra Abranches, da Universidade do Minho.

a resolução de uma panóplia de problemas que têm vasta importância e interesse social. Estes problemas incluem as tradicionais questões «de vida ou morte», tais como o aborto, a eutanásia, a pena de morte e a guerra, bem como questões relativas aos direitos dos animais e ao seu bem-estar e à preservação do mundo natural. A ética aplicada também se ocupa com o exame das teorias que aplica – principalmente, o utilitarismo e a teoria dos direitos, mas para além disto tem dado origem a várias linhas de investigação distintas, nas quais o elemento filosófico é menos evidente – ética médica, bioética, ética dos negócios, e até ética dos computadores. Embora, em termos gerais, todos estes assuntos sejam filosóficos, ganharam um grau de autonomia suficiente para distanciá-los das preocupações tradicionais da filosofia.

O segundo ramo da ética que hoje em dia recebe grande atenção tem diferentes nomes, mas o mais rigoroso é meta-ética, uma vez que se ocupa dos fundamentos metafísicos e epistemológicos dos juízos éticos. Esta é, claro, uma área de investigação antiga, que já é praticada desde os primórdios da filosofia, e é motivada principalmente pelo desafio do cepticismo, tal como Platão foi desafiado pelos Sofistas e os filósofos do séc. XVIII foram desafiados por Hume. Embora tenha passado por muitas e sofisticadas versões, a questão metafísica é essencialmente a já antiga disputa entre realismo e anti-realismo – há «factos» éticos que fazem parte da constituição do mundo em que nós vivemos, ou são todas as afirmações éticas instâncias da mente humana «espalhando-se sobre o mundo» (como disse Hume)? A questão epistemológica está numa relação bastante próxima da metafísica, e também ela pode ser sintetizada na disputa entre cognitivismo e não-cognitivismo. Podemos *conhecer* a diferença entre certo e errado, bom e mau, ou são estas palavras significativas apenas em expressões de desejo ou preferência subjectiva?

Uma terceira área de investigação, muitas vezes agrupada com a meta ética sob o título mais geral de «teoria ética», diz respeito não ao estatuto dos juízos morais, mas à natureza da motivação moral. Também podemos encontrar as raízes da questão central desta área em Platão – porque *devo* ser moral? Esta questão surge, e pode continuar a ser incómoda, mesmo para aqueles que são simultaneamente realistas morais e cognitivistas éticos. Suponha-se que é o caso que o certo e o errado fazem parte do mundo em que vivemos, e que posso distinguir um do outro. Mesmo assim, saber qual é a coisa certa a fazer parece deixar em aberto outra questão – por que devo fazer o que sei ser inquestionavelmente certo? Esta questão pode também, é claro,

surgir em contextos não morais. Por que devo escolher seguir um curso de acção racional em vez de um outro demonstravelmente irracional? Porquê, por exemplo, (*ceteris paribus*) é errado que eu pague um preço elevado por algo que eu quero quando a mesma coisa está disponível a um preço muito mais baixo? A possibilidade de fazer aquilo que se pode mostrar ser a escolha «errada» numa ampla variedade de contextos não morais levou muitos filósofos morais a dirigir as suas investigações acerca da motivação moral para a moldura da acção racional em geral.

II

Esta divisão tripartida – ética aplicada, meta ética e teoria moral – abrange quase tudo que se passa sob o título geral de «ética» ou «filosofia moral» na filosofia contemporânea no âmbito do que geralmente (embora sem rigor) se designa por filosofia «analítica». As três divisões, de forma importante, repousam sobre o pressuposto de que o termo «moral» (ou «ético») identifica algo de distintivo sobre o qual questões aplicadas, meta questões ou questões teóricas podem surgir. Não faz sentido procurar uma resolução para uma questão ética a não ser que essa questão possa ser diferenciada de questões de algum outro tipo. E, no entanto, é difícil ver que tal diferenciação seja possível.

A dificuldade pode ser mais facilmente apreciada na ética aplicada. Considere-se como ilustração um tópico familiar e importante – a engenharia genética. Será moralmente permissível usar embriões humanos para pesquisa médica? Podemos distinguir esta questão de outra – «Será legalmente permissível usar embriões humanos para pesquisa médica?» – porque a segunda é uma questão factual que pode ter uma resposta afirmativa ou negativa, uma vez que tenhamos especificado uma jurisdição particular – Portugal, França, os EUA. etc. Mas é muito menos fácil distinguir a primeira questão de uma terceira que se relaciona com as duas primeiras: «Deve ser legalmente permissível usar embriões humanos desta maneira?» – uma questão que não está confinada a uma qualquer jurisdição particular, claro. Em teoria, e especialmente no âmbito de uma tradição liberal de pensamento, esta *deveria* ser uma questão bastante diferente da questão moral, porque (de acordo com o espírito de *Sobre a Liberdade* de Mill) é um erro presumir que o facto de algo ter sido demonstrado imoral nos dá razão *ipso facto* para o tornar ilegal. Mas, na realidade, as discussões que têm lugar na ética aplicada, embora ostensivamente dirigidas à

primeira questão, focam-se quase sempre na terceira. Aqueles que as discutem geralmente não discriminam entre o que é moralmente certo e errado e o que deve ou não ser contra a lei.

Isto é evidente nas tentativas para resolver disputas acerca do que a lei deve permitir e proibir, porque aqui faz-se invariavelmente apelo a conceitos «morais» – direitos, bem-estar e responsabilidade, principalmente – supondo-se assim que as boas leis devem fundar-se nestes conceitos. E, de facto, parece impossível que estes conceitos sejam deixados fora de qualquer consideração quanto à terceira questão numa veia não moral. Que considerações poderiam os legisladores ter em conta quando tentam decidir que leis fazer em relação à engenharia genética, que não os direitos dos indivíduos, os benefícios antecipados para o bem-estar geral, e regulamentos que assegurem acções responsáveis por parte dos investigadores quanto à segurança do público e das gerações futuras? Por outras palavras, como pode a questão política evitar estas questões? Mas se não pode, o que é que sobra para uma questão puramente «moral» focar?

Podemos descrever a dificuldade identificada aqui como sendo a de abrir espaço para o moral, e isto convida à interrogação «espaço entre o quê»? A resposta que eu irei explorar é a seguinte: a «moralidade» visa ocupar um espaço entre o «pecado» e o «crime». A questão filosófica crítica é se um tal espaço existe. Eu irei definir «pecado» como qualquer violação das leis de Deus, e «crime» como qualquer violação das leis de um dado Estado. A segunda ideia não é de todo problemática, mas um aspecto que é importante ter em conta no presente contexto é que os crimes não precisam de ter qualquer tonalidade moral ou ética. Alguns têm, claro – homicídio, roubo e violação são casos óbvios – mas a maior parte não tem – não ter uma carta de condução, por exemplo, ou fazer-se passar por um agente da polícia.

A lei de Deus é uma ideia mais problemática do que a lei positiva, em parte porque os seus conteúdos estão muito mais abertos a discussão, e em parte porque há muitos ateus e secularistas que lançam dúvidas sobre o conceito de «pecado», uma vez que negam a existência de Deus. Se Deus não existe, então não existe uma lei de Deus, logo, é impossível violá-la. Deixando por momentos de lado esta dúvida céptica, no entanto, é claro que há acções que caem dentro do conjunto «pecado» que se sobrepõem, mas não são idênticas, às que caem no conjunto «crime». Se, por razões de conveniência, tomamos os Dez Mandamentos como o nosso guia, então claramente em qualquer jurisdição europeia o homicídio e o roubo são simultaneamente pecados e crimes, enquanto que o adultério e o desrespeito pelos

nossos pais são pecados mas não crimes, e a evasão fiscal e o voto múltiplo são crimes mas não pecados.

Ora a ideia que eu estou a explorar é que a «moralidade» pode ser concebida como uma terceira esfera, situada entre o pecado e o crime, tal que algumas das acções proibidas que caem dentro dela se sobrepõem com ambas estas outras categorias, enquanto outras são peculiares à própria esfera moral. O que é que identifica essas acções? É bastante fácil afirmar um critério abstracto apropriado – «as acções imorais são aquelas que violam a lei moral». O problema é elucidar adequadamente esta ideia.

A maior das tentativas filosóficas para o fazer é, inquestionavelmente, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant. Kant concebe o moral como uma esfera de auto-legislação cujos imperativos são categóricos, ou seja, sem qualquer condição hipotética. Estes imperativos categóricos são o resultado de um exercício da razão pura prática. É «pura» porque não depende de quaisquer contingências que a confinem a um caso particular, e é prática porque as suas conclusões são instruções para agir. Esta, na minha opinião, é a tentativa mais brilhante alguma vez feita para elucidar a esfera do moral e, no entanto, virtualmente toda a gente concorda que falha. Falha principalmente por duas razões. A «razão pura prática» revela-se inteiramente formal, com o resultado de que se pode acomodar-lhe qualquer conjunto de prescrições. Para por a questão em termos simples, mas fortes. Kant não consegue mostrar que os Nazis estão errados, só pode mostrar que os Nazis *inconsistentes* estão errados. O segundo falhanço tem a ver com o seguinte. A concepção de Kant parece converter a falha moral em erro racional. Ou seja, o que está errado no homicídio, na mentira, na violação, etc., é, no fundo, uma inconsistência no raciocínio do agente. Isto parece tremendamente implausível.

Sintetizar, e afastar, Kant com estas poucas frases é, claro, altamente polémico, mas o meu objectivo ao fazer isto é abrir uma nova linha de pensamento. A tentativa de Kant é a maior tentativa filosófica para delinear uma esfera distintivamente moral. Se realmente falha, as perspectivas de fazer melhor parecem pequenas. O que nos deixa com a questão; para onde deve então virar-se a filosofia moral?

III

Uma resposta importante é esta: devemos mudar da filosofia da moralidade para a sua genealogia, e esta maneira de colocar a questão leva-nos a outra figura importante – Nietzsche, sendo que o título de uma das suas obras maiores é *A Genealogia da Moral*.

Para Nietzsche, o maior acontecimento da história intelectual e cultural do período moderno é «a morte de Deus», isto é, a implosão intelectual da tradição Judaico-Cristã. Os pressupostos teológicos em torno dos quais a cultura europeia foi construída desde que o Cristianismo alcançou a Grécia e Roma já não se podem sustentar. Estas crenças insustentáveis continuaram a ser geralmente aceites, mas esta é uma condição que não pode durar. Mais importante ainda, mesmo onde a morte de Deus foi reconhecida, o seu carácter fundamental não o foi, e as pessoas continuaram sem consciência da necessidade de uma *Reavaliação de Todos os Valores*, o título de um livro projectado, de que Nietzsche conseguiu completar apenas a primeira parte, a que chamou, significativamente, *O Anti-Cristo*.

O projecto de uma reavaliação de todos os valores inclui a necessidade de repensar radicalmente o próprio conceito de moralidade. O que a genealogia da ideia mostra, afirma Nietzsche, é que aquilo a que chamamos «moralidade» não é uma esfera universal e eterna do certo e do errado, mas um artefacto cultural, criado como o meio através do qual o igualitarismo cristão pode (de um modo falso) consolar as massas com a crença de que elas possuem um tipo de valor semelhante àquele que, no antigo mundo das virtudes, apenas é possuído por seres humanos especialmente excelentes. Poderíamos dizer que a moralidade é uma maneira de atribuir valor humano a toda a gente, quer o mereçam quer não. Se é este o fundamento da moralidade, então, com a morte do Deus cristão, aos olhos de quem (alega o cristianismo) todos são criados iguais, deixa de existir qualquer fundamento, não apenas para um qualquer código moral específico, mas para a própria concepção de «moralidade».

Esta mudança de uma filosofia moral racionalista para uma genealogia filosófica da moral pode ser encontrada em pensadores contemporâneos, sendo Alasdair MacIntyre um exemplo notório. No seu célebre livro *After Virtue*, MacIntyre explora a ideia de que a meta ética moderna é ociosa porque não consegue registar o desaparecimento drástico das pré-condições que tornam inteligível a moralidade. A filosofia moral moderna, segundo ele, é como a filosofia da ciência seria num mundo onde «ciência» não fosse mais do que os fragmentos resi-

duais de um empreendimento intelectual outrora integrado. A perspectiva de MacIntyre difere da de Nietzsche porque para aquele a moralidade não é ela mesma um conceito desintegrado. Ainda assim, as crenças e ideias que cabem nela são de tal modo variadas e conflitantes que não há qualquer possibilidade de se chegar a respostas claras e persuasivas para as questões morais que a ética aplicada (e o mundo mais vasto) tão frequentemente tenta enfrentar.

A implicação de ambas estas perspectivas é que tentar conceber a «moralidade» como uma esfera governada pela lei moral da mesma maneira que (aquilo a que os gregos chamavam) a piedade é governada pela lei de Deus e a civilidade é governada pela lei do Estado, é tentar preencher um espaço que não existe. Se Nietzsche estiver certo, a «lei moral» é um efeito secundário de uma metafísica falsa, e se MacIntyre estiver certo, as crenças morais são demasiado fragmentadas para poderem ser formuladas como leis amplamente aceitáveis e aceites. O que fazer então? Uma solução é fazer um esforço maior quanto à tarefa filosófica de definir adequadamente a moralidade, e isto é o que a maior parte da teoria moral contemporânea faz. Outra é simplesmente abandonar o conceito de moralidade de uma vez. A questão que então surge é a de quais seriam as implicações de optar por esta segunda solução. No que resta desta conferência, irei oferecer uma resposta parcial a esta questão.

IV

O primeiro aspecto que merece atenção é que abandonar a moralidade não significa abandonar o certo e o errado. Há um número enorme e indefinido de juízos sobre acções como sendo «certas» ou «erradas» que continuariam a ser perfeitamente inteligíveis, incluindo aquelas acções que se referem expressamente às nossas relações com os outros – a maneira certa de educar crianças, a maneira errada de tratar os idosos, a maneira certa de manter amizades. O que fica de fora é a ideia de um certo ou errado distintivamente *morais*. Abandonar o conceito de moralidade com o argumento de que é sem sentido, é apenas dizer que prefixar «certo» e «errado» com a palavra «moralmente» não acrescenta nada. Se isto for verdade, o seu abandono não constitui realmente uma perda.

Um segundo aspecto importante é que esta mudança não requer que deixemos de usar aquilo a que os filósofos chamam conceitos morais «espessos», conceitos como crueldade, bondade, lealdade, inveja,

despeito, generosidade, etc. Mesmo que deixemos de identificar estes conceitos como morais, o comportamento humano pode continuar a ser descrito destas maneiras porque a sua aplicação não depende de eles serem identificados como conceitos especificamente morais. Uma dádiva é generosa, por exemplo, em função dos recursos de quem oferece e das expectativas convencionais. São os factos relevantes para este contexto que nos permitem descrever as pessoas como generosas, e é perfeitamente inteligível louvá-las pela sua generosidade. De modo semelhante, o contexto e a motivação é que determinam se um acto é cruel ou não, e se for, isto é suficiente para condená-lo. Aqueles que são cépticos em relação ao conceito de moralidade não precisam de negar nada disto. Apenas querem dizer que a questão adicional – é a generosidade uma coisa *moralmente* boa? É a crueldade *moralmente* má? – são questões sem importância, porque não têm significado.

Abandonar o discurso do distintivamente moral, no entanto, é bastante mais significativo se nos debruçarmos sobre dois aspectos chave do conceito. Estes são os aspectos que Kant mais se esforçou por consolidar, nomeadamente, a autoridade última das exigências morais, e o igual valor moral dos seres humanos. O primeiro, como já observei, é suposto ser o resultado do exercício da razão pura prática, porque, segundo Kant, o princípio fundamental da moralidade é um imperativo categórico. O segundo aspecto é simplesmente uma versão particular desse imperativo, nomeadamente a obrigação de tratar todos os seres humanos como fins em si mesmos. Isto é o que normalmente é referido como o princípio do «respeito pelas pessoas». Ora, se for o caso, como sugeri, que o conceito de razão pura prática é meramente formal, e nada mais do que a exigência de consistência, então haverá uma multiplicidade de imperativos que satisfazem essa exigência. Logo, *pace* Kant na sua terceira derivação, não é possível mostrar que o imperativo com conteúdo específico de «respeito pelas pessoas» tenha algum estatuto especial.

O que isto significa é que, enquanto está sempre em aberto para nós a possibilidade de *afirmar* que «respeito pelas pessoas» é um princípio para a acção com autoridade última, e chamar-lhe um princípio «moral», nem o conteúdo nem o carácter categórico do princípio podem reclamar qualquer vantagem racional em relação a outros princípios rivais que outras pessoas afirmam e descrevem como «morais». O impacto total desta observação nem sempre é apreciado porque há relativamente poucas pessoas que seriamente ponham em questão a doutrina do «respeito pelas pessoas», em parte, pelo menos, por causa da sua supremacia retórica no domínio público. A declaração pública

de que os seres humanos *não* têm igual valor moral, e de que alguns devem ser favorecidos em detrimento de outros (a perspectiva dos antigos gregos, claro) provavelmente deparará com uma recepção hostil e será identificada como uma forma de racismo. Mas o grande mérito do ataque por vezes destemperado de Nietzsche é que ele revela quão fundamental para a cultura europeia é esta concepção de «moralidade», e como a sua falta de fundamentação cria uma profunda dificuldade para essa cultura. Parte do seu sucesso ao fazer isto, algo ironicamente, dado o seu próprio estilo literário, é o modo como ele expõe o facto de que é principalmente a retórica e não a razão que sustenta a moralidade.

Em 1953 a filósofa inglesa Elizabeth Anscombe publicou um ensaio influente e subsequentemente famoso intitulado «Filosofia Moral Moderna». Sem fazer referência a Nietzsche, e partindo de uma perspectiva bastante diferente, ela chama a atenção para um paradoxo na ética contemporânea. Seguindo Hume, os filósofos morais mostram que «não é possível encontrar qualquer conteúdo na noção de 'deve moralmente'», mas depois continuam «a tentar encontrar um conteúdo (bastante duvidoso) alternativo» (179). Com efeito, as duas principais teorias morais do período moderno – o consequencialismo e o kantismo – esforçam-se por assegurar um equivalente secular de uma concepção religiosa, nomeadamente a lei de Deus. As exigências da lei de Deus têm autoridade última, e isto racionalmente. Uma vez que Deus é tanto onipotente como benevolente, um agente humano nunca pode ter uma boa razão para agir de forma diferente da que Deus ordena. A natureza do pecado é precisamente preferir o nosso próprio juízo ao de Deus ou, como disse Santo Agostinho, «desertar daquilo que é supremamente, em direcção àquilo que tem um grau menor de perfeição de ser» (*Cidade de Deus* XII sec.7). E se o Deus em questão for o Deus Judaico-Cristão, então todos os seres humanos são iguais precisamente neste sentido; Deus é o Pai e Juiz de todos eles, e ninguém tem qualquer posição privilegiada no que diz respeito ao juízo dele sobre os seus pecados. Uma concepção como esta pode ser abandonada ou deixar de ser credível. Se e quando o for, então aquilo a que Hobbes chamou «aquele Deus mortal a quem devemos a nossa paz e defesa», ou seja, o Estado, pode até certo ponto tomar o lugar dela; a igualdade perante a lei é uma doutrina familiar e uma conquista moderna importante, e dizer que ninguém está acima da lei é dizer que qualquer pessoa pode ser acusada de crime. Mas aquilo que a ideia de uma «moralidade» secular procura, é o que tenho vindo a argumentar, é um espaço *entre* o pecado e o crime. Um tal espaço não existe.

Resumindo: a ética contemporânea em todas as suas divisões está marcada pelo pressuposto de que há algo chamado «moralidade» que é possível aplicar em contextos específicos, acerca do qual se pode teorizar, e através do qual podemos, e devemos, ser motivados nas nossas acções. Se este pressuposto não tem fundamento, como tenho vindo a argumentar, então Nietzsche tem razão ao pensar que precisamos de uma «reavaliação de todos os valores» ou, se não de todos, pelo menos de muitos daqueles com base nos quais a sociedade secular liberal moderna funciona.

Comentário a Gordon Graham

ALEXANDRA ABRANCHES
(Universidade do Minho)

No seu texto, o Prof. Graham apresenta uma crítica da filosofia moral secular moderna kantiana, a qual, segundo diz, fornece o pressuposto fundamental de muita da ética «analítica» contemporânea nas suas três divisões em ética aplicada, meta-ética e teoria ética. Este pressuposto é o de que o termo «moral» ou «ético» identifica algo distintivo que dá origem a questões aplicadas, meta-questões e questões teóricas. A moralidade, escreve Graham, visa ocupar um espaço entre o pecado e o crime. O pecado é uma violação das leis de deus, o crime é uma violação das leis do estado. As acções que cabem dentro do conjunto «pecado» sobrepõem-se a mas não são idênticas às acções que cabem dentro do conjunto «crime». Por exemplo, o homicídio e o roubo são ambos pecados e crimes, mas o adultério e não respeitar pai e mãe são pecados mas não crimes e a evasão fiscal é crime mas não pecado. A moralidade pretenderia então ser uma terceira esfera entre crime e pecado, sendo que algumas das acções proibidas que lhe pertencem coincidem com as das outras duas esferas, enquanto outras são peculiares à própria esfera moral: o que distingue estas acções? O ponto de Graham é que esta esfera não existe e que esta distinção não se pode fazer. E que, assim, o «moral» não tem significado, é uma qualificação que não acrescenta nada. O argumento para esta conclusão é o fracasso da ética kantiana. E a sugestão de Graham é que deixemos de fazer filosofia da moral e passemos, seguindo o exemplo de Nietzsche, a fazer genealogia.

O problema, quanto a mim, deste argumento, não está na crítica à moral kantiana e à identificação da moralidade com a racionalidade que ela promete. O problema está antes na aparente restrição da mora-

lidade a este modelo de razão pura prática que, se é verdade que caracteriza muita da filosofia moral contemporânea, não a esgota; e, assim, não esgota também o significado do moral. Acontece com «moral» o que acontece com muitos outros conceitos. A sua definição, para ser significativa, envolve concepções de tal modo específicas que pessoas com concepções diferentes não estão necessariamente a falar da mesma coisa quando usam a mesma palavra. Não é que simplesmente definir seja resolver problemas. Mas considerar diferentes definições pode apontar diferentes orientações numa investigação. Kant restringiu de tal modo o sentido do moral, ao insistir na pureza essencial da motivação moral, na total descontinuidade entre Razões morais (sempre com autoridade última) e razões de outro tipo, que se pode falar de um empobrecimento da vida moral; e que se corre o risco, de que o argumento de Graham é uma ilustração, de se achar necessário deixar cair o «moral» com a razão pura prática kantiana. Se considerarmos, por exemplo, David Hume, temos o caso de uma filosofia da moral onde se procuram os mecanismos, desenvolvimentos e adaptações psicológicos e sociológicos que fizeram de nós uma espécie com uma linguagem moral; também nos é fornecido um catálogo de virtudes que contém uma dimensão normativa, uma vez que exclui coisas como a humildade e as virtudes monásticas («monkish virtues»). O que Hume parece estar a fazer, então, é oferecer uma descrição e explicação do moral naturalizadas e completamente secularizadas que inclusivamente permitem conflito entre juízos morais, por exemplo, entre uma perspectiva baseada na benevolência e uma perspectiva baseada na justiça, isto sem deixar de fora considerações normativas. Hume tomou como ponto de partida o nosso vocabulário moral corrente e o modo como o utilizamos para explicar as suas origens e utilidade – eliminando, no processo, o que é inútil ou desagradável para nós próprios ou para os outros –, tentando assim mostrar que não há nada de realmente especial ou reverencial acerca da moralidade: esta é um facto da natureza e cultura humanas que se manifesta até em diferentes instanciações culturais (cf. *A Dialogue*, editado no final da *Investigação acerca dos Princípios da Moral*) e que, ainda que possa precisar de correcções, não é algo de que possamos realmente prescindir.

Voltando ao argumento de Graham, coloca-se a questão de saber o que significa exactamente o seu apelo a Nietzsche e como seria levada a cabo a reavaliação de valores a que se refere no final da sua conferência. É que Nietzsche, vendo a moralidade como um artefacto cultural, resultante de uma psicologia moral bastante diferente da

humana, entende-a como algo que deve ser destruído e eventualmente substituído. O meu ponto aqui é que talvez Hume já tenha efectivamente feito aquilo que em Nietzsche parece ficar indeterminado: libertar a vida moral de apelos a deus e de pretensões racionalistas e evitar a sua redução ao exercício de poderes instalados, sejam religiosos, sejam políticos.

Graham explora então a possibilidade de, simplesmente, se abandonar o conceito de moralidade. Este abandono da moralidade, segundo diz, não implica abandonar o certo e o errado: há um número indefinido de juízos sobre acções como sendo certas ou erradas que continuariam a ser inteligíveis. O que fica de fora, escreve, é a ideia de um certo ou errado distintivamente moral: o prefixo «moralmente» não acrescentaria nada quando fazemos um juízo sobre uma acção, e se não tem significado, então o seu abandono não é uma grande perda. E, continua, também não implica que deixemos de usar aquilo a que os filósofos chamam conceitos morais espessos, como crueldade, lealdade, inveja, etc., já que a sua aplicação não depende do facto de serem identificados como especificamente morais. Perguntar se a crueldade é uma coisa moralmente má é uma pergunta sem sentido. Mas deixar de falar do que é distintivamente moral tem implicações relativamente a dois aspectos centrais do conceito, os aspectos que Kant tentou assegurar, designadamente, a autoridade última das exigências morais e o valor moral igual dos seres humanos. Se o conceito de razão pura prática é meramente formal, nada mais do que um requisito de consistência, então haverá uma multiplicidade de imperativos que satisfazem essa exigência. Logo, não pode ser demonstrado que o imperativo «respeito pelas pessoas» tenha algum estatuto especial. E se é sempre possível para nós simplesmente *afirmar* o respeito pelas pessoas como um princípio de acção com autoridade última e chamá-lo um princípio moral, nem o conteúdo nem o carácter categórico do princípio podem reclamar qualquer vantagem racional sobre princípios concorrentes que outras pessoas afirmam e descrevem como morais. Uma das virtudes de Nietzsche, segundo Graham, é mostrar quão fundamental para a cultura europeia é esta concepção de moralidade e que dificuldades esta cultura enfrenta dada a sua falta de fundamentação: é a retórica e não a razão que sustenta o princípio no seu lugar de autoridade.

Ora, mais uma vez, podemos perguntar se o abandono da moral kantiana e da sua visão da moral como uma forma de racionalidade categórica implica de facto dispensar a categoria «moral». Por que não usar este termo para cobrir uma classe de acções humanas ou, para ser

mais precisa, uma prática de avaliação humana que, como reconhece Graham, de facto acontece? Podemos dizer de uma pessoa, que não fez nada contra a lei do Estado ou que não cometeu qualquer pecado, que ela é cruel. O mesmo se passa com caracterizações como «desleal», «generoso», etc. Por que não dizer que o moral é uma espécie de avaliação, em vez de dizer que é um conjunto de imperativos? Esta visão não invalida a necessidade de dar razões num espaço público, nem inevitavelmente remete a discussão moral para o domínio da retórica: mais uma vez, Hume pode aqui fornecer algumas sugestões interessantes acerca do modo como uma ética não racionalista, baseada em paixões, que acolhe interesses humanos e não renuncia a valores como utilidade e felicidade, isto é, uma ética capaz de reconhecer a sua própria genealogia, pode muito bem não renunciar por completo à razão e à capacidade humana de dar razões que possam ser apreciadas de diferentes pontos de vista; e, assim, o imperativo «respeito pelas pessoas», não sendo kantianamente autorizado pela razão pura prática, pode ainda ser sustentado por razões que se prendem com o facto da inevitável sociabilidade humana e com a necessidade de desenho de práticas e instituições que tornem esta suportável, eficaz e útil.

Finalmente, Graham evoca o famoso artigo de Elizabeth Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, publicado pela primeira vez em 1958, onde, de uma perspectiva diferente da de Nietzsche, se identifica um paradoxo na ética contemporânea: ao mesmo tempo que mostram não haver conteúdo na noção de «dever moral», os filósofos modernos tentam encontrar um conteúdo alternativo, i.e., tentam estabelecer um equivalente secular de uma concepção religiosa, a lei de deus; e se esta noção deixa de ser credível ficamos com aquilo a que Hobbes chamou o nosso Deus Mortal, i.e., o estado. Mas, para Graham, o espaço que a moralidade secular busca, um espaço entre o pecado e o crime, não está disponível. Uma vez que este artigo tem sido considerado o ponto de partida de uma nova possibilidade em teoria moral, ou, mais exactamente, de uma recuperação de uma tradição antiga alegadamente ignorada pelos modernos, a Teoria da Virtude, põe-se a questão de saber se os argumentos de Graham se inscrevem de algum modo nesta corrente, ou se, afinal, o que de facto está em causa para Graham é simplesmente a secularização da ética.

Rawls e a Filosofia Política contemporânea¹

JONATHAN WOLFF

(Dep. de Filosofia, University College London)

Resumo: Depois de um período de pousio, a filosofia política foi revitalizada no mundo de língua inglesa nos anos de 1970, em resposta a uma série de problemas políticos prementes. *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, esteve no centro deste movimento ao apresentar uma forma de liberalismo igualitário baseado numa nova modalidade da teoria do contrato hipotético. Esta teoria dominou o debate na filosofia política desde então. Os desafios do libertarista Robert Nozick, do liberal igualitário Ronald Dworkin e do comunitarista Michael Sandel geraram uma série de debates que permanecem centrais na filosofia política ainda hoje.

Palavras-chave: Rawls, Nozick, Dworkin, Sandel, justiça, liberdade, igualdade, liberalismo, libertarismo, comunitarismo

Abstract: After a fallow period, political philosophy came to life in the English-speaking world in the 1970s, in response to a serious of pressing political problems. At the centre of the revival was John Rawls's *A Theory of Justice*, which presented a form of liberal egalitarianism on the basis of a novel form of hypothetical contract theory. This has dominated debate in political philosophy ever since. Challenges from the libertarian Robert Nozick, the liberal egalitarian Ronald Dworkin, and the communitarian Michael Sandel, have generated a series of debates which remain central to political philosophy even today.

Key Words: Rawls, Nozick, Dworkin, Sandel, justice, liberty, equality, liberalism, libertarianism, communitarianism

¹ Tradução do inglês de Alexandra Abranches, da Universidade do Minho.

Podemos datar o início da filosofia política contemporânea de língua inglesa a partir da publicação, em 1971, de *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, e do anúncio de uma nova revista, *Philosophy and Public Affairs*. Nas décadas anteriores a estes acontecimentos, a filosofia política encontrava-se num estado lamentável: uma das suas questões dominantes era «Estará a teoria política morta?».

Talvez haja opiniões diferentes sobre o que conduziu a filosofia política a este estado. Pode argumentar-se que houve duas razões principais. Primeiro, a Segunda Guerra Mundial e as acções de um país que tinha produzido um pensador liberal da magnitude de Kant devem ter levado muitas pessoas a duvidar do poder da filosofia política para influenciar o que realmente move indivíduos e países para a acção. Em segundo lugar, a ascensão do positivismo lógico relegou os juízos de valor para o estatuto de afirmações de gosto, ou talvez de emoções, reduzindo assim a filosofia política ao nível de retórica fazendo-se passar por razão. Esta rejeição filosófica do valor adequava-se bem ao aparente abandono do valor no mundo real.

Se a Segunda Guerra Mundial tornou possível levantar a questão da morte da filosofia política, uma nova bateria de guerras trouxe-a de novo à vida. A guerra da Coreia, e mais ainda, a do Vietname forçaram o regresso da filosofia política. Os filósofos tiveram que considerar a questão da justiça das leis que recrutavam jovens americanos para irem combater numa guerra que poucos compreendiam e muitos sentiam ser injusta. Era difícil pensar que o juízo segundo o qual isto estava errado era uma mera expressão de gosto. O movimento dos direitos civis – a luta pela libertação dos negros e depois das mulheres – também deu uma nova urgência às questões morais e políticas. Subitamente, uma série de jovens filósofos brilhantes, muitos dos quais já tinham feito nome em outras áreas da filosofia, começaram a publicar artigos acerca da autoridade da lei, do anarquismo, da desobediência civil e da liberdade de expressão, bem como sobre tópicos como o aborto e o castigo. Este florescimento de interesse em torno da filosofia política conduziu a dez anos excepcionais durante os quais se pode dizer que foram publicadas as três mais importantes contribuições para a filosofia política de língua inglesa contemporânea: *Uma Teoria da Justiça* (1971), de Rawls, *Anarquia, Estado e Utopia* (1974), de Robert Nozick, e os dois artigos de Dworkin sobre igualdade, publicados na revista *Philosophy and Public Affairs* (1981).

Rawls, porém, tinha desencadeado tudo isto com uma série de artigos que começara a publicar nos anos 50 do séc.XX. Pode legiti-

mamente perguntar-se por que razão se tornou tão influente a teoria da justiça de Rawls. Para além do contexto, que previamente tinha exaurido o mundo da grande teoria em filosofia política, a resposta breve é que Rawls oferece uma teoria clara e altamente original, que pode ser apresentada de forma breve, embora requeira uma longa articulação, juntamente com um argumento novo, intrigante e altamente plausível. Isto produziu três questões separadas, embora relacionadas, para discussão: se a teoria é aceitável; se o método argumentativo é bom; e se o método justifica a teoria. Assim, três tipos de filósofos políticos foram imediatamente atraídos para o debate com Rawls: aqueles que se interessavam por teoria política substantiva; aqueles que se interessavam por metodologia; e aqueles que se interessavam por argumentos detalhados e intrincados. Isto permite já explicar bastante da importância de Rawls, embora deva acrescentar-se que a sua teoria é altamente atraente por direito próprio, e sustenta-se numa reflexão profunda e numa investigação impressionante

Em *Uma Teoria da Justiça* Rawls propõe e desenvolve os seus dois princípios da justiça. Primeiro, cada pessoa deve ter um direito igual à liberdade básica mais extensa compatível com liberdade semelhante para todos. Segundo, as desigualdades sociais e económicas devem ser dispostas de tal forma que sejam para o maior benefício dos menos privilegiados, e devem estar associados a cargos abertos a todos. Em casos de conflito entre os princípios, quando, por exemplo, poderíamos promover os interesses económicos dos que estão em piores condições através da redução da liberdade individual, o primeiro princípio, conhecido como princípio da liberdade, tem prioridade. Com isto Rawls quer dizer que, pelo menos quando a sociedade atingiu um certo nível de riqueza material, a liberdade tem sempre prioridade sobre o interesse económico. Mais ainda, a segunda parte do segundo princípio – o princípio da «oportunidade justa» – tem prioridade sobre a primeira parte, que é conhecida como o «princípio da diferença». Os dois princípios – que, na realidade, são três – precisam de maior explanação.

O princípio da liberdade distribui aquilo a que Rawls chama liberdades básicas; estas são as liberdades políticas como o direito de voto e de concorrer a cargos públicos, liberdade de expressão e de reunião, liberdade de consciência e protecção contra prisão arbitrária, etc. Rawls não sugere que há uma única coisa – liberdade – que possa ser maximizada. Antes, toda a gente deve ter um conjunto de liberdades básicas igual, extenso e seguro. O princípio da oportunidade justa, o que se segue em termos de prioridade, sugere que todos devem ter uma

possibilidade justa não apenas de exercer os seus talentos, mas também de adquirir talentos. Isto provavelmente exigiria uma extensa provisão pública de educação e treinamento. No entanto, é o último princípio, o princípio da diferença, que é o mais distintivo. A perspectiva de Rawls é que mesmo que pensemos que a justiça exige uma divisão igual de recursos, há um sentido em que isto seria provavelmente ineficiente. Um sistema com incentivos para que as pessoas trabalhem muito pode bem criar uma quantidade de bens muito maior do que um sistema de simples igualdade. De facto, a quantidade extra criada poderia, em certas circunstâncias, ser redistribuída de modo a beneficiar toda a gente, ainda que as desigualdades se mantenham. Se isto é assim – se até os que estão em piores condições beneficiam com a desigualdade – quem poderá objectar a estas desigualdades? Daqui Rawls deriva o seu princípio de que devemos julgar uma sociedade pelo modo como trata os que estão em piores condições. Uma sociedade é justa apenas se os que estão em piores condições nessa sociedade estão em melhores condições do que estariam em qualquer outra alternativa. Esta ideia aparentemente simples parece nunca ter sido formulada antes de Rawls. Tem sido objecto de uma enorme atenção crítica desde então.

A originalidade de Rawls não está apenas nos seus princípios da justiça, mas também no método que usa para chegar a esses princípios, e que é uma forma modificada da teoria do contrato social. Rawls imagina uma colecção de pessoas, cada uma representando diferentes grupos sociais, que se juntam para tentar um acordo sobre um conjunto de princípios para regular a sua sociedade. No entanto, é extremamente improvável que uma tal colecção de pessoas chegue a qualquer acordo, uma vez que os seus interesses e valores individuais são provavelmente muito diversos. Consequentemente, sugere Rawls, devemos imaginar cada uma delas como ignorando as particularidades da sua situação, desconhecendo o seu sexo, raça, talentos, valores etc. Por trás de um tal «véu de ignorância» as pessoas na posição original não sabem como é que os princípios irão afectá-las pessoalmente. Sabem que toda a gente quer aquilo a que Rawls chama «bens primários»; liberdade, oportunidade, rendimento, riqueza e as «bases sociais do respeito próprio». Estes, argumenta Rawls, são meios que servem todos os propósitos; bens que nos ajudam sejam quais forem os nossos fins particulares. Mas as pessoas na posição original não conhecem a sua própria particularidade. Isto faz com que seja impossível haver um preconceito em favor próprio e exige que cada pessoa considere como é que cada grupo na sociedade seria afec-

tado pelos princípios sob consideração. A ignorância nestas circunstâncias gera imparcialidade, e assim as partes na posição original são forçadas a escolher de acordo com os interesses de todos. É a imparcialidade, argumenta Rawls, que levará as pessoas a escolher os seus princípios da justiça, já que eles estão desenhados para sustentar a posição de toda a gente, recusando sacrificar qualquer grupo social para benefício de qualquer outro.

Das muitas linhas de discussão abertas em resposta à teoria de Rawls, interessa-me aqui traçar duas áreas principais; uma centrada sobre o seu «princípio da liberdade»; a outra sobre o «princípio da diferença». O princípio da liberdade, como vimos, distribui «liberdades básicas»; o princípio da diferença distribui dois outros «bens primários»: riqueza e rendimento. A primeira questão diz, pois, respeito ao liberalismo de Rawls, a segunda à sua teoria da justiça distributiva. Uma vez que foi esta última questão que, historicamente, gerou a primeira discussão sustentada, será esta que irei discutir primeiro.

O primeiro grande desafio a Rawls – e um desafio que ainda hoje é discutido – veio do libertário Robert Nozick, um colega de Rawls em Harvard e a quem este agradece em *Uma Teoria da Justiça* pelos seus importantes comentários a versões do livro. No entanto, Nozick tinha-se persuadido da verdade do libertarismo, que favorece um estado mínimo no qual o governo não pode assumir quaisquer funções distributivas ou redistributivas. Tudo deve ser fornecido mediante acordo voluntário, o que significa mediante iniciativa privada ou caridade, um pouco como os movimentos filantrópicos do século XIX, nos quais industriais com espírito público, tendo feito as suas fortunas, forneciam habitação para a comunidade local. É importante notar que Nozick, ao contrário de outros libertários, não argumenta a favor da «virtude do egoísmo». De facto, foi-me dito que, para tornar isto bem claro, ele fazia sempre passar uma caixa de esmolas durante as suas aulas de filosofia política, fazendo colectas para a fome no Bangladesh. O que ele, antes, argumenta é que o governo tem apenas o direito e o dever de nos proteger uns dos outros, e não o de nos impor as nossas obrigações morais positivas.

No contexto de Rawls, o libertarismo transforma-se num ataque ao Princípio da Diferença. O ponto geral de Nozick é que o Princípio da Diferença viola a liberdade. Se isto é assim, então estamos perante um problema particularmente difícil para Rawls, uma vez que o Princípio da Diferença é secundário em relação ao Princípio da Liberdade. Ressuscitando um argumento que tinha sido feito pela primeira vez por Hume, Nozick argumenta que impor qualquer «padrão»

de distribuição, tal como o princípio da diferença de Rawls, exige «uma interferência contínua na vida das pessoas». Usando um exemplo que envolve o jogador de basquetebol Wilt Chamberlain, Nozick argumenta que seja como for que façamos a distribuição dos bens, quando as pessoas fazem transações de vários tipos – tal como muitas pessoas que pagam para ver o seu jogador de basquetebol favorito, que recebe uma comissão da equipa – o padrão de distribuição original será destruído. O teórico, como Rawls, tem então um dilema. Por um lado, pode admitir que o novo padrão é justo – porque as pessoas foram nessa direcção voluntariamente. No entanto, isto significa imediatamente conceder que o padrão original não é necessário para a justiça, e, logo, abandonar a teoria original. Por outro lado, ele pode argumentar que temos que insistir no padrão original, seja banindo trocas que o destruam, seja através de uma redistribuição constante. Mas então a redistribuição constante seria o equivalente a uma proibição, já que as pessoas não irão fazer trocas se não puderem manter os lucros. Logo, argumenta Nozick, impor um padrão é sacrificar a liberdade.

Nozick antecipa a resposta segundo a qual os padrões podem ser impostos através de sistemas regulares e sistemáticos de impostos e transferências, em vez de uma «interferência contínua» na vida das pessoas que soa a constante supervisão pela polícia secreta. De facto, um tal sistema fiscal pode deixar espaço para incentivos compatíveis com o princípio da diferença de Rawls. A resposta de Nozick é que o imposto sobre o trabalho é em si mesmo um ataque à liberdade. Note-se: o argumento de Nozick não é que o imposto é *roubo*, embora isto seja de facto algo em que ele acredita. Antes o argumento é que o imposto é *trabalho forçado*: roubo do nosso tempo. De facto, o governo força-nos a trabalhar para os outros, se queremos trabalhar. Trata-se de pagar não apenas os custos de funcionamento do governo, mas também benefícios para outros: os desempregados, os deficientes, etc. Ora, pode acontecer que alguém fique feliz por ajudar outros, mas o governo vai mais longe do que isto. Força-nos a ajudar, quer queiramos quer não. E, assim, os impostos minam a nossa liberdade.

Há várias respostas que podem ser dadas em defesa de Rawls. Uma é que o Princípio da Liberdade não distribui *liberdade* enquanto tal, mas as «liberdades básicas»: liberdade de expressão, associação, de concorrer a cargos públicos, etc. Logo, ainda que Nozick tenha razão, isto não mostra qualquer contradição na perspectiva de Rawls. No entanto, esta resposta não faz nada para diminuir a força do argumento de Nozick e uma resposta melhor é simplesmente dizer que, mesmo

que seja verdade que os impostos reduzem a liberdade no sentido de completa liberdade para fazermos exactamente o que queremos, temos que reconhecer que a liberdade neste sentido não é o bem mais elevado. Por vezes outras coisas, como o alívio da pobreza, podem ser mais importantes.

O argumento de Nozick contra Rawls é geralmente considerado um ataque de direita ao Princípio da Diferença. No entanto, é igualmente possível montar um argumento de esquerda contra ele, argumentando também a partir do valor da liberdade. Uma versão importante deste argumento vem de Norman Daniels. O argumento de Daniels é complexo, mas o ponto básico resume-se a isto: o que podemos fazer – ou seja, a liberdade que temos – depende da quantidade de dinheiro que temos. Logo, as desigualdades em termos de dinheiro conduzem a desigualdades em termos de liberdade. Logo, se levamos a sério a liberdade igual para todos, devemos também igualizar o rendimento e a riqueza. Logo, não podemos tolerar as desigualdades permitidas pelo Princípio da Diferença.

Uma resposta a Daniels é que, se é verdade que o dinheiro que temos determina a nossa liberdade, então os que estão em piores condições numa sociedade rawlsiana estariam melhor do que se estivessem numa sociedade igualitária, mesmo do ponto de vista da liberdade. É verdade que a liberdade seria desigual, mas o Princípio da Diferença assegura que toda a gente teria mais. Infelizmente, as coisas não são assim tão simples, uma vez que algumas liberdades são competitivas, no sentido em que se alguém tem mais, outra pessoa deve ter menos. Daniels usa o argumento da liberdade para concorrer a um cargo público. Quanto mais dinheiro alguém tiver, melhor campanha de publicidade pode fazer e assim a liberdade dessa pessoa vale mais. Mas a questão é que o que interessa não é quanto dinheiro temos absolutamente, mas quanto temos em relação a outras pessoas. Se toda a gente puder fazer uma campanha esbanjadora, então isto não beneficia ninguém mais do que se ninguém o pudesse fazer. A liberdade é, pois, neste caso, competitiva. Se é assim, então melhorar a liberdade dos que estão em piores condições requer dinheiro igual para todos.

A questão agora para Rawls é até onde se generaliza este argumento. Se todas as liberdades são competitivas, então a liberdade é mais afectada pela desigualdade do que pela riqueza absoluta. Rawls, no entanto, parece pensar que a liberdade de concorrer a um cargo público é um caso especial, e precisa de ser tratado de uma maneira especial: proibindo os candidatos de gastar dinheiro nas campanhas

eleitorais e exigindo ao estado que forneça orçamentos fixos para cada candidato, para assegurar «o valor justo das liberdades políticas». Deste modo pode assegurar-se que a liberdade dos que estão em piores condições é tão extensa quanto pode ser.

Um tipo diferente de argumento contra o Princípio da Diferença é evidente na obra de Ronald Dworkin, que encontra duas dificuldades na teoria rawlsiana de justiça. Uma delas parte da queixa libertária segundo a qual o Princípio da Diferença não dá qualquer atenção à maneira como as pessoas ficaram em más condições. Suponha-se que alguém tem condições confortáveis, mas na tentativa de ficar mais rico corre conscientemente grandes riscos e perde grandes quantidades de dinheiro. Deve esta pessoa ser tratada da mesma maneira que outra pessoa que é pobre porque tem talentos fracos e não consegue arranjar um emprego? E deve essa pessoa ser tratada da mesma maneira que uma pessoa altamente talentosa que simplesmente se recusa a trabalhar? Dworkin argumenta que precisamos de prestar atenção à responsabilidade individual. Mais especificamente, pode ler-se Dworkin como estando a argumentar que, enquanto a justiça deve tentar tornar iguais as circunstâncias do contexto de partida, o que as pessoas fazem a partir de uma posição de igualdade de contexto de partida é algo pelo qual elas devem tomar responsabilidade, suportando os encargos e recolhendo os benefícios das suas escolhas feitas livremente. Outra maneira de pôr isto é que a justiça exige igualização da «sorte bruta» – sorte e azar naturais – mas não da «sorte de opção» – as consequências das escolhas livremente feitas. A melhor maneira de formular esta posição tem sido objecto de enorme debate, tal como acontece com a questão de saber se seria possível ou desejável implementar um esquema dworkiniano. Este continua a ser um tópico central na filosofia política contemporânea.

A segunda objecção principal de Dworkin a Rawls dirige-se ao problema daquilo a que Dworkin chama «handicaps». Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls abstraiu-se explicitamente de considerar a questão do que a justiça deve a pessoas que têm deficiências sérias, concentrando-se primeiro em casos mais evidentes. Em consequência, Rawls não discute a questão do que a sociedade deve fazer por pessoas que têm necessidades médicas muito onerosas, e no caso das quais uma quantidade normal de rendimento e riqueza seria insuficiente para atender a essas necessidades. Mas esta é obviamente uma área muito importante e que precisa de atenção. A solução de Dworkin é imaginar um esquema de seguros hipotético. Imagine-se que sabemos qual é a probabilidade estatística de ficarmos deficientes e como isso iria

afectar as nossas vidas e são-nos então oferecidas várias apólices de seguro que nos pagariam caso fôssemos deficientes. Segundo Dworkin, o nível médio de seguros que as pessoas, hipoteticamente, fariam, determina o que a justiça deve fazer pelos deficientes em termos dos impostos que os cidadãos devem pagar (tomando como padrão a prestação do seguro) e do benefício que as pessoas deficientes devem receber (tomando como padrão o que o seguro pagaria). Deste modo, temos um «rationale» engenhoso para vários elementos do Estado Providência.

Outros, no entanto, consideram que há uma séria dificuldade em abordar questões de justiça distributiva imaginando políticas sociais em termos de transferências de dinheiro dos privilegiados para os desfavorecidos. O problema para pessoas com deficiências, argumenta Amartya Sen, não é o facto de não terem dinheiro, mas de não terem «capacidade para funcionar». O papel do governo não é, então, o de fornecer riqueza e rendimento às pessoas, mas antes o de fornecer capacidades básicas; os meios pelos quais as pessoas possam fazer e ser o que têm razão para valorizar. Por vezes isto irá exigir que se forneça rendimento e riqueza às pessoas, mas os meios correctos também podem ser políticas de saúde pública, educação pública, ou mudanças no ambiente físico ou jurídico. Uma pessoa deficiente pode bem beneficiar muito mais de mudanças nos códigos de construção, do que de provisões de dinheiro até bastante generosas. Esta abordagem requer, então, um compreensão das capacidades básicas. Sen recusou-se a apresentar uma lista, argumentando que não é uma lista fechada. Outros, mais notavelmente Martha Nussbaum, assumiram o desafio, sugerindo uma lista que inclui coisas como: vida, saúde do corpo, integridade física, imaginação e pensamento, e uma série de outros itens. Claro que uma vez fornecida uma lista, esta torna-se altamente controversa: qual é a autoridade da lista e o que pode ser dito a quem discorde dela? Mais ainda, uma vez que tenhamos uma concepção tão pluralista do bem-estar, que sentido pode ser dado à ideia de que os governos têm uma responsabilidade especial de ajudar os que estão em desvantagem? Quem, afinal, será o que está em maior desvantagem?

O Princípio da Diferença tem, pois, dado origem a um conjunto de debates vivos em filosofia política que continuam até aos nossos dias. O mesmo é verdadeiro do Princípio da Liberdade. Nas primeiras discussões em torno de Rawls, havia relativamente pouca discussão do Princípio da Liberdade em comparação com o Princípio da Diferença, mas isto mudou com a emergência da filosofia política comunitarista

e, em particular, com a publicação de *Liberalism and the Limits of Justice* de Michael Sandel em 1982.

A crítica comunitária a Rawls baseia-se numa série de críticas articuladas entre si, e transforma um argumento metafísico numa crítica aos princípios da justiça de Rawls, concentrando-se principalmente no Princípio da Liberdade. Faz parte da metodologia expressa de Rawls evitar a metafísica, sendo que se pretende argumentar a favor de uma perspectiva em filosofia política que não dependa de quaisquer posições filosóficas mais profundas, que inevitavelmente são controversas e difíceis de defender. O primeiro argumento de Sandel tem duas partes: Rawls não apenas não conseguiu manter-se fiel à sua metodologia de evitar metafísica controversa, pelo contrário, apresenta presunções metafísicas acerca do eu que são muito pouco plausíveis.

Sandel argumenta que há uma conexão entre o liberalismo e uma metafísica particular do eu. O indivíduo liberal é alguém capaz de reflectir sobre os seus fins e valores, escolhendo quais seguir e quais rejeitar. Uma tal visão do indivíduo depende, assim argumenta Sandel, da ideia do «eu desenraizado» («unencumbered self») ou do «eu deontológico»: um «sujeito cuja identidade é dada independentemente de... os meus interesses e fins e das minhas relações com os outros.». Sandel prossegue a sua argumentação dizendo que esta é uma concepção muito pouco plausível. A nossa identidade como um eu está, para Sandel, intimamente ligada aos nossos valores, objectivos e relações sociais, ao ponto de, talvez, não podermos sequer ser a mesma pessoa se assumirmos um conjunto de valores completamente novo, uma nova identidade religiosa e novas relações sociais.

Embora a descrição de Sandel da importância dos valores para a nossa identidade tenha alguma pertinência, é difícil ajuizar a verdade da afirmação segundo a qual nos tornaríamos em pessoas diferentes se tanta coisa mudasse. Claro que isto pode ser compreendido num nível corrente, metafórico, mas enquanto afirmação metafísica não é tão fácil ver o que sequer significa. Em consequência, é difícil ajuizar se é verdade que a teoria de Rawls depende de uma visão metafísica do eu e, caso dependa, se é uma visão pouco plausível.

No entanto, há uma maneira diferente, e mais promissora, de localizar o desacordo entre Rawls e os comunitaristas, especialmente se também tomarmos em conta as ideias influentes de Alasdair MacIntyre. Os dois princípios da justiça de Rawls dão explicitamente prioridade ao «justo sobre o bem». Esta expressão obscura pode ser mais bem compreendida se pensarmos na relação entre os princípios da justiça e as ideias de, primeiro, bem comum ou bem público e, segundo, da concepção que cada indivíduo tem do bem. Algumas pers-

pectivas dão prioridade ao bem sobre o justo, no sentido em que o papel do estado é definir ou um bem comum ou uma concepção particular do bem para os indivíduos, e depois conceber instituições estatais e princípios de lei e justiça para promover o bem. É fácil, por exemplo, ver como um estado teocrático dá prioridade ao bem sobre o justo neste sentido. A perspectiva de Rawls é que o estado tem um dever de neutralidade entre concepções rivais do bem, pelo menos na medida em que essas concepções sejam «razoáveis». Esta neutralidade é suportada principalmente pelo Princípio da Liberdade. A neutralidade torna-se então o principal tópico de debate para os comunitaristas.

Podemos, de facto, apresentar a posição comunitarista em termos de três afirmações, com compromisso teórico crescente. Primeiro, que o estado deve promover algumas concepções do bem sobre outras. Segundo, que as concepções do bem favorecidas são aquelas que têm algum tipo de orientação em direcção ao bem comum, ou à vida comum. Terceiro, que os bens apropriados para qualquer comunidade são os que encontramos nas tradições e cultura existentes. Rawls, é claro, discorda de todas estas afirmações, argumentando que é inaceitável usar a coerção do estado para impor uma concepção do bem em vez de outra, a não ser que a concepção do bem suprimida não seja razoável. Os perfeccionistas liberais, como Joseph Raz, respondem que esta é uma afirmação algo exagerada. Segundo Raz, um dos bens que o estado deve promover é a autonomia e isto em si mesmo coloca limites ao grau de coerção que podemos aceitar que seja utilizado pelo estado. Mas para além disto, o estado pode encorajar ou desencorajar concepções do bem sem utilizar força explícita. Em vez de banir aquilo que desaprova, pode impor-lhe uma carga fiscal mais pesada e subsidiar actividades, tal como um estilo de vida saudável, que deseje encorajar. De facto, isto é o que os estados fazem na vida real, e ao darem medalhas ou honras assinalam a sua apreciação de alguns modos de vida em relação a outros. No entanto, os rawlsianos respondem que tais factos dificilmente mostram que estas políticas são correctas.

Nesta conferência, a minha principal tarefa foi a de apresentar a teoria da justiça de Rawls e descrever duas linhas de crítica principais: as que emergem do princípio da diferença e as que emergem do princípio da liberdade. Finalmente, vale a pena mencionar alguns tópicos na filosofia política contemporânea que tentam responder ao que tem sido percebido como defeitos principalmente por omissão na obra de Rawls. Um destes tópicos é a justiça internacional ou global. Rawls é claro quanto a que as doutrinas de *Uma Teoria da Justiça* são desenhadas para uma sociedade concebida como «fechada» no sentido de que não tem emigração ou imigração, ou, de facto, qualquer comércio

ou relações internacionais. Isto passa-se não porque Rawls tenha sentido que estes não são tópicos importantes, mas antes porque é impossível fazer tudo de uma vez, e a concentração na delineação de princípios de justiça adequados torna necessário limitar o assunto. Alguns autores têm sentido, no entanto, que deve ser fácil estender princípios rawlsianos ao globo através de um «princípio da diferença global». No entanto, quando Rawls voltou a sua atenção para aquilo a que chama «a lei dos povos», não encontramos qualquer dispositivo desse tipo e a interpretação que o próprio Rawls faz das exigências da justiça global é bastante mais modesta. Thomas Pogge, entre outros, tem feito um importante trabalho neste domínio e conduzido o tópico mais longe.

Uma segunda nova área de discussão diz respeito à motivação individual. A teoria da justiça de Rawls não está desenhada como uma teoria da motivação individual. Não se espera que os agentes morais raciocinem a partir dos princípios da justiça. Antes os princípios regulam a «estrutura básica» da sociedade, que consiste na suas instituições sociais e económicas mais importantes, tais como a lei fiscal e o sistema judicial. A obrigação do indivíduo parece ser principalmente a de obedecer à lei. No entanto, como fez notar G. A. Cohen, isto é consistente com um comportamento de mercado ávido e egoísta que, por seu turno, parece estar em contradição com a ideia de que numa sociedade «bem ordenada» os indivíduos irão apoiar os princípios da justiça a ela subjacentes. Logo, argumenta Cohen, Rawls deveria também afirmar princípios de justiça para indivíduos, bem como para a estrutura básica. Esta é hoje uma área de debate activa e animada.

Em conclusão, podemos ver que o interesse na teoria de Rawls continuará por muito tempo. De facto, a edição original de *Uma Teoria da Justiça*, foi recentemente reeditada e é vendida juntamente com a edição revista de 1999. Sem dúvida brevemente veremos, como aconteceu com a *Crítica da Razão Pura*, um único volume contendo versões A e B. Quase não há um tópico na filosofia política contemporânea que não encontre a sua origem em Rawls, e ao regressar ao livro tenho sempre verificado que há mais alguma coisa lá do que me lembrava. Muitas vezes, ao trabalhar sobre um determinado assunto, constato que Rawls tem mais intuição num parágrafo do que qualquer outra pessoa desde então. Hillary Putnam, colega de Rawls em Harvard, observou uma vez que o sinal de uma obra de filosofia verdadeiramente grande é que «quanto mais inteligentes ficamos, mais inteligente *ela* fica.» De acordo com esta medida, *Uma Teoria da Justiça* é uma das grandes obras dos nossos tempos.

Comentário a Jonathan Wolff

JOÃO CARDOSO ROSAS
(Universidade do Minho)

Devo dizer que não é fácil para mim comentar a intervenção de Jo Wolff. Isso deve-se ao facto de que estou de acordo com a sua abordagem geral, bem como com quase tudo aquilo que diz. Ainda assim, gostaria de deixar alguns breves apontamentos à sua sugestiva e competente descrição do «estado da arte» da Filosofia Política no início do século XXI.

1.

Wolff começa por realçar a enorme influência de Rawls, mas tende a confiná-la à Filosofia Política de língua inglesa. Falando a partir da experiência de um país do sul da Europa, como Portugal, a minha perspectiva acerca da influência de Rawls é mais alargada. Considero que a sua obra contribuiu decisivamente para a vitalidade da Filosofia Política nestas e noutras paragens, muito para além do mundo anglo-saxónico.

No mundo anglo-saxónico, como não deixa de salientar Wolff, a influência do positivismo lógico relegou as questões de valor para a esfera da emoção ou da irracionalidade. Daí a quase extinção da Filosofia Política no século XX, antes do aparecimento de Rawls. Neste contexto, os filósofos políticos limitavam-se a fazer análise semântica, ou refugiavam-se na História das Ideias Políticas.

Na minha opinião, algo de semelhante se passou no continente europeu – incluindo em Portugal –, mas por influência de uma outra corrente: o marxismo. Tal como o positivismo lógico, o marxismo era hostil à Filosofia Política normativa. Para Marx, as questões norma-

tivas não passariam de «lixo verbal obsoleto», para usar a famosa expressão da *Crítica do Programa de Gotha*. Neste sentido, a influência do marxismo na Europa foi tanto ou mais perniciosa para a Filosofia Política do que o influxo do neopositivismo no mundo anglo-saxónico.

Em França, Sartre, o filósofo do século, adoptou o marxismo como horizonte inultrapassável, a partir do seu existencialismo de base. Outras correntes do pensamento francês, do estruturalismo ao desconstrucionismo, foram também influenciadas pelo anti-normativismo marxista. O pouco que sobrou, de Raymond Aron a Marcel Gauchet, não chega para conferir à Filosofia Política francesa dos últimos anos um lugar de destaque.

Na Alemanha, o marxismo disfarçou-se de Teoria Crítica, associada à Escola de Frankfurt. Pode-se talvez dizer que o principal continuador desta tradição, Jürgen Habermas, conseguiu libertar-se do marxismo em boa parte por influência de Rawls e da Filosofia Política normativa anglo-saxónica. Mas isso só aconteceu recentemente, sobretudo na última década do século XX.

Na Europa continental, tal como no mundo de língua inglesa, embora por razões diferentes, os filósofos políticos migraram para outras disciplinas. Muitos passaram para as Ciências Sociais, outros dedicaram-se à História das Ideias Políticas. Alguma reflexão normativa subsistiu apenas na esfera de outras disciplinas – sobretudo o Direito e a Economia –, mas apenas na medida em que estas escaparam à influência do marxismo.

Na minha opinião, portanto, a importância de Rawls para a revitalização da Filosofia Política não deve ser confinada aos países de língua inglesa. Talvez até se possa dizer que ele foi ainda mais importante no continente devido à situação desesperada da Filosofia Política nestas paragens, até há bem pouco tempo. Mas é verdade que a influência de Rawls tardou a chegar à Europa continental.

Quando eu próprio fiz a minha licenciatura em Filosofia, em meados dos anos oitenta, ele era ainda quase desconhecido. A disciplina vivia de autores menores, todos eles da esfera marxista. A situação em França e na Alemanha não era muito diferente. Mas as coisas mudaram radicalmente desde então, com o surgimento de traduções de *Uma Teoria da Justiça* em diversas línguas (a tradução portuguesa é de 1994). Hoje, por toda a Europa, nenhum filósofo político será considerado sério se ignorar o contributo de Rawls e os comentários e desenvolvimentos teóricos a que ele deu azo.

2.

Fiquei algo surpreendido com a afirmação de Wolff de que «Rawls oferece uma teoria clara». Embora não duvide da originalidade e da profundidade do pensamento rawlsiano, confesso que nunca tinha notado a sua «clareza». É verdade que Rawls é mais legível do que alguns pensadores continentais, habituados a refugiar-se numa prosa oracular e pedante. Essa legibilidade poderá transmitir uma impressão de clareza, mas ela é enganadora. Quando se passa de uma leitura superficial, fixada apenas em conceitos básicos (a posição original, etc.), a aparente clareza dá lugar a inúmeras dificuldades.

Do meu ponto de vista, é pena que Rawls não seja mais claro no que escreve. Mas também se pode especular que a sua falta de clareza tem alguma responsabilidade no seu sucesso. O que caracteriza a obra de Rawls é o facto de ela conter muitas ideias, muitas sugestões extremamente interessantes, mas nem sempre bem explicadas. Ora, este tipo de prosa requer comentário e, como tal, presta-se a alimentar toda uma «indústria» académica. Em parte, a Filosofia Política dos anos recentes tem consistido em clarificar aspectos da obra de Rawls, ou em desenvolver sugestões que nela estão já contidas, mas insuficientemente trabalhadas.

3.

Jo Wolff faz incidir a sua análise em duas áreas fundamentais do pensamento pós-rawlsiano: a que diz respeito ao Princípio da Liberdade e aquela que se ocupa dos problemas da justiça distributiva, especialmente do Princípio da Diferença. Esta divisão, correspondente às duas partes em que se divide a concepção da Justiça como Equidade, parece-me demasiado esquemática e algo artificial enquanto descrição da produção da Filosofia Política das últimas três décadas. Nos pontos 4. e 5. procurarei mostrar que alguns debates sobre a justiça distributiva são também debates sobre a liberdade e que algumas críticas à concepção rawlsiana de liberdade também atingem a ideia de justiça distributiva.

4.

É certamente verdade que a crítica de autores próximos da posição liberal-igualitária de Rawls, como Ronald Dworkin e Amartya Sen, é direccionada com vista a corrigir a concepção rawlsiana de

justiça distributiva. Estes autores não parecem ter uma visão muito diferente da rawlsiana quanto ao Princípio da Liberdade. Mas querem tornar a ideia de justiça distributiva mais sensível às ambições individuais e menos sensível aos talentos naturais (no caso de Dworkin), ou relevar a importância da noção de capacidades («capabilities») como alternativa à ideia de bens sociais primários (nos casos de Sen e também Nussbaum).

Porém, quando se pensa no debate fundamental Rawls-Nozick aquilo que está em causa não é apenas a concepção de justiça distributiva, mas também a concepção de liberdade. Se a posição de Nozick pode ser descrita como crítica da ideia de justiça distributiva, ela também pode ser vista como a afirmação de uma concepção de liberdade alternativa à rawlsiana. Nozick, tal como Hayek, tem uma noção muito restrita de liberdade como não interferência externa na esfera individual. Por seu turno, Rawls aceita a conhecida crítica de MacCallum à dicotomia berliniana entre liberdade negativa e liberdade positiva e prefere falar de «liberdades» (todas elas são negativas e também positivas).

As liberdades como Rawls as entende, na tradição do constitucionalismo moderno, são compatíveis com a justiça distributiva. Mas o mesmo não acontece com a concepção neohayekiana (e neolockeana) de Nozick. Para este, a liberdade negativa constitui um limite absoluto, ou quase absoluto, àquilo que os outros ou o Estado nos podem fazer. Esta noção de liberdade é necessariamente incompatível com a existência do Estado social e a prossecução de padrões distributivos.

5.

É verdade que o tema da liberdade, e o desacordo sobre a concepção de liberdade, está no cerne da crítica do liberalismo perfeccionista de Joseph Raz. O mesmo, aliás, poderia ser dito da obra de William Galston. Mas já não me parece adequado descrever o debate Rawls-Comunitaristas como um debate acerca da liberdade. Parece-me que ele também é isso, mas não é apenas isso.

Assim, a crítica de Michael Sandel a Rawls versa, antes de mais, sobre a concepção rawlsiana do «eu» e a visão metafísica a ela associada. Para Sandel, os diversos problemas do liberalismo deontológico de Rawls advêm de numa concepção desenraizada e descontextualizada do «eu». Mas a inadequação desta concepção do «eu», na perspectiva de Sandel, afecta tanto a concepção rawlsiana de liberdade de

escolha individual, demasiado voluntarista, como o próprio Princípio da Diferença.

Para ser devidamente justificado – pensa Sandel – o Princípio da Diferença implicaria a renúncia de Rawls ao individualismo e a total «comunitarização» dos talentos individuais («natural assets»). Desta forma, a crítica sandeliana conduz à ideia da inadequação da concepção rawlsiana da liberdade, mas também procura infirmar a sua justificação do Princípio da Diferença.

6.

Queria deixar uma nota adicional sobre o debate Rawls-Comunitaristas, relativa à crítica da prioridade do justo sobre o bem. Esta fórmula é seguida por Sandel e por muitos outros. Mas talvez o outro exemplo dado por Wolff – o de Alasdair MacIntyre – não seja o mais relevante para a Filosofia Política. MacIntyre admite que o Estado não deve impor uma concepção particular do bem na sociedade e nunca chega a especificar as consequências políticas do seu pensamento. Mas outros pensadores comunitaristas não referidos por Wolff não deixam de o fazer: é o caso de Michael Walzer, por exemplo sobre cidadania e justiça, ou o de Charles Taylor acerca do multiculturalismo e das «políticas da diferença». Uma visão mais completa da Filosofia Política actual teria de lidar com o modo como os comunitaristas interpretam as consequências políticas da prioridade do bem sobre o justo.

7.

O grande ausente no panorama traçado por Jo Wolff é a resposta de Rawls às críticas comunitaristas (e também perfeccionistas) na obra *Liberalismo Político*. A teoria rawlsiana do liberalismo político constitui uma resposta às objecções de Sandel e outros na medida em que afirma a ideia de «justiça como equidade» e toda a justificação que lhe subjaz como ideia «política, não metafísica».

A questão directamente em causa neste livro de Rawls é a do pluralismo doutrinal razoável nas sociedades democráticas. Porque esse pluralismo é um «facto», não podemos formar consensos sobre os mais altos valores políticos recorrendo a concepções abrangentes, não meramente políticas, da liberdade, justiça distributiva, etc. A alternativa de Rawls consiste em remeter para a cultura política das socie-

dades livres e para a sua razão pública enquanto visões independentes de qualquer doutrina abrangente específica.

Pessoalmente, tenho grandes reservas quanto à solução apresentada por Rawls, mas não posso deixar de salientar a importância do problema por ele levantado. O pluralismo doutrinal das sociedades democráticas, quando não tomado a sério, pode conduzir à sua instabilidade e à implausibilidade da realização dos mais altos valores políticos. Rawls tem a virtude de ter formulado o problema e de ter elaborado uma visão rica e complexa acerca da compatibilização entre esse mesmo pluralismo doutrinal e a realização da liberdade e da justiça distributiva na estrutura básica das sociedades em que vivemos.

Expansão e fragmentação do horizonte estético¹

MARIO PERNIOLA

(Universidade de Roma – Tor-Vergata)

Resumo: Propõe-se o conceito de «horizonte estético» como formado por uma aliança entre quatro tipos de investigação, a saber, sobre o belo, sobre a arte, sobre o conhecimento sensível e sobre a educação (i.e., sobre a educação para um «belo estilo de vida»). Em seguida, analisa-se o conjunto de causas e consequências da fragmentação e, finalmente, expansão – designadamente por via dos chamados *estudos culturais* – desta aliança.

Palavras-chave: Estética, horizonte estético, cultura, sociologia cultural, estudos culturais, desinteresse.

Abstract: The concept of «aesthetical horizon» is proposed as the result of an alliance between four kinds of investigation: on the beautiful, on art, on sensorial thinking and on education (educating for a beautiful «life style»). The author proceeds by assessing the complex of causes and consequences of the fragmentation and, finally, expansion – namely, through the so-called *cultural studies* – of this alliance.

Key Words: Aesthetics, aesthetical horizon, culture, cultural sociology, cultural studies, disinterestedness.

Tomo como ponto de partida a questão que me foi colocada na carta com que me convidaram para estar presente neste colóquio: qual é a situação da estética contemporânea? Tentarei dar, de imediato, uma resposta extremamente concisa. Por um lado, assiste-se a uma

¹ Traduzido do italiano por Vítor Moura, da Universidade do Minho. Revisão da tradução: António Trigueiros.

ampliação do horizonte estético, que tende a incluir sempre novos territórios e objectos de estudo. Por outro lado, a unidade do horizonte estético estilhaça-se numa multiplicidade de pesquisas e de objectivos, que parecem ter pouco a ver uns com os outros. Portanto, a situação parece-me ser caracterizada por duas tendências opostas: uma tendendo à expansão, a qual poderia ser descrita como a *viragem cultural da estética*, através da qual a estética acabará por se identificar com o estudo da cultura; a outra em direcção à fragmentação, que se poderia descrever como a *desconstrução da estética*, através da qual as noções fundamentais da estética perderão, até, o seu carácter unitário.

O horizonte estético

Antes de considerar estas tendências, sinto, no entanto, necessidade de esclarecer o que entendo por horizonte estético. Como é sabido, a estética nasceu e desenvolveu-se no século XVIII a partir do encontro de quatro problemáticas diferentes, que encabeçam quatro objectos distintos: o belo, a arte, o conhecimento sensível e a educação. Naturalmente, tais questões tinham sido já objecto de estudo desde a Antiguidade, mas só foram pensadas na sua relação recíproca a partir do século XVIII. A estética enquanto disciplina autónoma nasce, justamente, do seu encontro. Portanto, não é errado afirmar-se que o século XVIII é, por excelência, o século da estética. É então que o belo natural, o belo artístico, o belo pensar e o estilo de vida procuram estabelecer entre eles um pacto vinculativo. Contudo, este acordo durará pouco tempo. Já para Kant, o juízo deixaria de pertencer ao âmbito do conhecimento sensível. Pouco tempo depois, Schelling e Hegel rompem o acordo entre o belo natural e a arte e consideram que o título *Filosofia da Arte* seja preferível ao de *Estética*. O estilo de vida estético, que Schiller havia identificado com a formação da humanidade, torna-se objecto da crítica de Kierkegaard. O horizonte estético já não é um lugar de paz e de harmonia, mas um campo de batalha sobre o qual se confrontam e afrontam quatro contendores (o belo, a arte, o conhecimento e os estilos de vida), abrindo caminho às mais variadas situações estratégicas. O horizonte estético passa a caracterizar-se por um dinamismo permanente, que, de tempos a tempos, se manifesta em conflitos abertos, nunca deixando de ser atravessado por tensões e atritos.

Os contendores que agem no interior deste horizonte não são individualizáveis de um modo essencialista, independentemente das

relações que pouco a pouco estabelecem entre si. Quem se interroga sobre a sua identidade, isto é, quem se interroga sobre o que é a arte, o que é o belo, o que é o estético (entendido de uma forma neutra, como o objecto por excelência da disciplina estética), o que é a conduta exemplar, corre o risco de não chegar a qualquer resultado. Esta abordagem metodológica, ainda que seja precedida de uma ampla resenha histórica dos vários modos pelos quais foram pensados o belo, a arte, o estético e o estilo de vida exemplar, acaba por chegar à conclusão desconfortável de que tudo pode ser considerado como belo (até o feio nas suas várias declinações), como arte (até a anti-arte), como estético (até o inestético), como estilo de vida exemplar (até a abjecção).

É um facto que as ligações interrelacionadas entre os actores do horizonte estético são muito mais importantes que as suas determinações singulares: cada um deles estabelece e muda a sua própria identidade na base das interacções com os outros, com referência a uma visão estratégica global. O belo, a arte, o estético e o estilo de vida exemplar não constituem entidades que existem em si mesmas, separadamente das suas relações. Eles não podem ser retirados para fora do horizonte estético no interior do qual nasceram e se desenvolveram. Trata-se aqui de noções abertas e fluidas que se posicionam e se movem no horizonte estético mediante as circunstâncias e as oportunidades, organizando, de vez em quando, alianças e antagonismos, concordâncias e contrastes.

Há, todavia, uma espécie de limite intransponível de cuja manutenção depende a própria existência do horizonte estético. Em jeito de aproximação, poderia falar-se da liberdade que caracteriza o horizonte estético, o qual seria, portanto, oposto à necessidade que vigora no mundo natural, que comumente se presume que se encontre regulado pelas leis científicas. Igualmente em jeito de aproximação, poderia sustentar-se que o horizonte estético tem um carácter simbólico e que, portanto, está claramente separado da realidade efectiva, na qual se encontram imersos o mundo da técnica, da política e da economia. Todavia, a liberdade que vigora no horizonte estético não deve ser confundida com o arbítrio nem com o capricho. Pelo contrário, é muito mais fácil enganarmo-nos quanto ao motivo de não existirem normas codificadas. Sendo mais regido por um *esprit de finesse*, e não tanto por um *esprit de géométrie*, precisa, de vez em quando, de recolher tanto a regra como a excepção. Quanto ao seu carácter simbólico, não é preciso pensar que é possível proceder sem ter em conta a realidade efectiva. Diversamente da moral e da religião, onde é frequente

atribuir-se mais importância à pureza da intenção subjectiva que aos resultados efectivos, ou então se faz apelo ao além e à transcendência, o horizonte estético permanece essencialmente mundano. Aquilo que o caracteriza é, justamente, a pretensão de valer e de se afirmar no mundo segundo dispositivos que são absolutamente diferentes dos dispositivos da guerra, da política e da economia. O plano sobre o qual é colocado o horizonte estético é, por assim dizer, intermédio relativamente aos planos da idealidade e da efectividade: não está nem demasiado alto, no reino das idealidades impotentes e das utopias, nem demasiado baixo, na idolatria do facto e do acontecimento. A grandeza estética não nasce do esforço em direcção a metas inatingíveis, nem da obsessão de vencer a qualquer custo: ela dispõe-se no espaço intermédio entre valores incapazes de ser realidade e realidade privada de esplendor.

Trata-se, portanto, de um horizonte bastante particular, no interior do qual as exigências espirituais e as práticas da vida humana são, simultaneamente, reconhecidas e negadas, ou antes, são deslocadas do seu contexto habitual e transferidas para um outro âmbito, caracterizado por um dinamismo excepcional devido à presença simultânea de quatro elementos bastante heterogéneos entre si. O horizonte estético não deve ser considerado como algo de óbvio, de descontado, ou então de adquirido para sempre. Pode ser que no futuro cada um dos quatro elementos que o compõem – o belo, a arte, a filosofia e o estilo de vida exemplar – encetem caminhos completamente independentes uns dos outros, deixando de ter a possibilidade de se confrontarem e de se enfrentarem. Não é difícil imaginar que o belo acabará por ser absorvido completamente por uma perspectiva hedonístico-cosmética sem qualquer relação com os outros actores do horizonte estético. A tendência para transformar a arte num simples *business* é muito forte na sociedade contemporânea e não é fácil contrariá-la de uma forma eficaz. A filosofia, por sua vez, pode abandonar à futilidade o belo, a arte e os estilos de vida, e entrincheirar-se num cientismo acintoso e pretensioso ou numa erudição fechada sobre si mesma. Quanto aos estilos de vida exemplares, a partir do momento em que se dissolvem em simples *looks*, que se assumem momentaneamente, perdem não só toda a sua grandeza fatal, mas, inclusive, toda a possibilidade de constituírem uma moda. No entanto, não são os fenómenos de degradação em si mesmos que constituem uma ameaça para o horizonte estético. Pelo contrário, o horizonte estético atinge frequentemente grande vigor quando desenvolve contraposições. O perigo vem antes da retracção da energia emocional e do afundamento na inércia de um consumismo auto-destrutivo.

O horizonte estético apresenta, com efeito, um aspecto paradoxal: o seu valor não depende da invariância, tal como sucede na esfera religiosa e moral, nem a sua força da unidade, como sucede na esfera militar e política. Ele adquire prestígio e poder não da imutabilidade nem do consenso plebiscitário, mas do despontar das diferenças e da novidade. O aspecto agonístico não diz apenas respeito aos quatro elementos que o compõem, mas está obviamente no interior de cada um deles. Não existe uma só noção de belo, mas muitas noções e todas em concorrência entre si. Os artistas competem não apenas com os outros artistas seus contemporâneos mas, e em maior medida ainda, com os do passado. É essencial à própria ideia de conhecimento filosófico o confronto entre diferentes tendências. Finalmente, o estilo de vida exemplar é tal enquanto implicar uma decisão e uma escolha que exclui todas as outras. Todavia, não se trata aqui de uma guerra de todos contra todos, porque, propriamente falando, as relações que percorrem o interior do horizonte estético não são relações bélicas. De facto, ninguém pode fazer outra coisa que não seja o reconhecimento e isto é tanto mais válido e firme quanto mais adversas são as partes de que se provém: sem o apreço e a admiração não existe horizonte estético. O horizonte estético está cheio de estratégias engenhosas e paradoxais, cujo objectivo final não é, seguramente, a anulação da multiplicidade e a aniquilação dos adversários. Quem se propusesse a tais objectivos, cairia do horizonte estético no horizonte político-militar. Mas é evidente que o recurso a forças externas com o objectivo de prevalecer no campo estético é objecto de reprovação e de desprezo. De modo análogo, apesar de os santos terem constituído um modelo estético exemplar muito importante, continua a haver uma diferença entre a esfera moral-religiosa, caracterizada pela categoricidade e pela permanência, e a esfera estética, caracterizada pela mundanidade e pelo dinamismo. Com isto não se pretende afirmar que o horizonte estético não é efectivo, mas apenas que as vias mediante as quais chega até à realidade são diferentes das vias político-militares. Assim sendo, não se pretende afirmar que o horizonte estético é efémero, mas apenas que as vias através das quais atinge uma longa duração são diferentes das vias ético-religiosas.

Frequentemente, criticou-se à estética o facto de não fornecer um núcleo de princípios teóricos e de métodos de indagação partilhados pela maioria dos seus cultores, como acontece nas disciplinas científicas. O único ponto sobre o qual se estabeleceu um consenso praticamente unânime é a referência ao dicionário histórico dos conceitos estéticos, mas a este tipo de abordagem escapa necessariamente o

aspecto sincrónico das experiências estéticas (e dos respectivos conceitos chave) em concorrência mútua. O facto é que, no horizonte estético, o aspecto científico e o aspecto militante estão ambos presentes: o pensador estético é um pouco cientista e um pouco guerreiro. A pesquisa estética une em si mesma o aspecto teórico e o prático e é dessa mistura que deriva o seu interesse: é como uma sala que recebe luz de dois lados. Sob o aspecto científico, ela apresenta-se como uma história de conceitos e, portanto, encontra-se inteiramente envolvida na discussão sobre os métodos e sobre os fins da historiografia filosófica. Sob o aspecto militante, tem uma relação de proximidade com as poéticas artísticas, com os estudos culturais e até mesmo com a prática das artes e com as modas.

Expansão do horizonte estético

No meu livro *A estética do século XX*, procurei fornecer as linhas gerais do horizonte estético deste século, delineando cinco conceitos fundamentais no interior dos quais se podem arrumar os mais significativos contributos a esta disciplina. Estes conceitos filosóficos são a *vida* e a *forma* (reportáveis a Kant), o *conhecimento* e a *acção* (reportáveis a Hegel), e, por fim, o *sentir* (reportável a Nietzsche). Ainda hoje, a maior parte dos contributos estéticos contemporâneos move-se no interior destas cinco noções. Mas há um número crescente de pesquisas e de estudos que estão a ampliar o horizonte estético, alargando de modo considerável as fronteiras desta disciplina e mudando as suas características essenciais. O sentido geral desta tendência é o de considerar a estética como um campo de estudos mais vasto da filosofia. Este fenómeno tem sido descrito como a *viragem cultural* da estética. Duas obras monumentais recentes partilham este projecto: a primeira é a *Encyclopedia of Aesthetics*, dirigida por Michael Kelly e recentemente publicada em quatro grossos volumes², para a qual contribuíram mais de quinhentos estudiosos de várias especialidades. A segunda é a *Ästhetische Grundbegriffe*, dirigida por Karlheinz Barck e prevista para ocupar sete grossos volumes³. Trata-se de obras dife-

² Michael Kelly, *Encyclopedia of Aesthetics*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998, 4 volumes.

³ Karlheinz Barck (ed.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2000 e ss., 7 volumes.

rentes entre si e com um diferente rigor metodológico. Todavia, apresentam alguns aspectos comuns.

A enciclopédia anglo-americana inspira-se explicitamente numa metodologia que considera a estética como um *meeting place*, um local de encontro de numerosas disciplinas e de várias tradições culturais. Procura, assim, colmatar o hiato existente entre o saber estético e a sociedade contemporânea. De facto, o que caracteriza esta última é o encontro e a mistura de códigos pertencentes a âmbitos diversos: ela desenvolve-se através de uma interacção de signos e de uma incessante deriva de significados. O que se torna inadequado em relação às solicitações da sociedade contemporânea não é tanto o saber estético tradicional mas mais a sua pretensão teórico-especulativa. Parece que a estética apenas pode ser frutuosa se conseguir abrir um horizonte epistemológico caracterizado pela flexibilidade. No fundo, na base desta metodologia dos *Cultural Studies*, está o princípio barroco do engenho, que consiste em aproximar coisas à primeira vista longínquas e em afastar coisas à primeira vista próximas. Um tal princípio é ainda mais importante se for aplicado à investigação, a qual, geralmente, é tanto mais original e inovadora quanto mais explora as zonas marginais e os confins dos conhecimentos canónicos. Encontramos aí um amplo tratamento de fenómenos alternativos e considerados como marginais face à tradição estética, tais como «lesbian aesthetics», «gay aesthetics», «feminism», «Aids, aesthetics and activism», «obscenity», «sexuality», «situationist aesthetics», «iconoclasm and iconophobia». Esta opção não conformista é confirmada pela introdução, no cânone estético, de fenómenos que não pertencem à «alta cultura», como os «comics», a «popular culture», «fashion», «rock music», «jazz», ou que fazem parte da vanguarda artística mais transgressiva, como a «anti-art», a «performance art» ou a «installation art». As origens da actual viragem cultural encontram-se já no século XVIII, por exemplo, em Inglaterra, onde a palavra usada para designar a estética era *criticism*. Desde o início, portanto, a abordagem da estética anglo-saxónica à sociedade e às artes caracteriza-se por um sentido não conformista e por uma ideia de cultura entendida como formação de uma esfera pública discursiva na qual todos podem participar. Pela palavra *criticism* entende-se, com efeito, o direito de cada um a exprimir uma avaliação e uma apreciação independentes dos cânones oficiais e das hierarquias convencionais.

Também a obra alemã, cujas entradas são correctas e realmente sensatas, tem uma abordagem não conformista à problemática estética contemporânea, em particular em entradas como «Alltäglich, Alltag»,

«Design», «Ekel», «Erotisch, Erotik, Erotismus», «Film, filmisch», «Kommunikation», «Medien, medial», «Négritude, Black Aesthetics, créolité», «Performance», «Schrecken, Schock», «Subkultur», «Warenaesthetik, Kulturindustrie». No entanto, deparamos por detrás da obra alemã com um conhecimento muito maior da história da estética e das origens desta viragem cultural, a qual não é assim tão nova como pretendem os apoiantes dos *Cultural Studies*. O pai fundador da estética cultural na Alemanha pode ser considerado Jakob Burckhardt, que considerava a cultura como um poder crítico face ao estado e à religião, definindo-a como a soma total das manifestações do espírito que surgem espontaneamente e não reivindicam nenhuma validade universal e coercitiva. Esta nasce de um excesso, de um *surplus* inutilizado que inicialmente até pode ser muito exíguo, mas que se desenvolve se encontra as condições favoráveis, isto é, a ausência de repressão, a possibilidade de ter relações sociais não funcionais, a segurança das condições materiais de vida. Cada acção se desempenhada com zelo e não por puro servilismo contém, em si mesma, este excesso, que encontra na arte a sua mais alta manifestação. Com Burckhardt, toda a história universal se torna objecto de uma visão estética, ou seja, distanciada e desinteressada, que toma em consideração até o indivíduo, relativizando as noções de sucesso e de fracasso.

A viragem cultural da estética implícita na obra histórica de Burckhardt permite inserir na história da estética do século XX, e, portanto, no cânone estético, toda uma série de autores e pensadores que são comumente integrados na historiografia ou nas ciências humanas, como o historiador Georg Mosse, os sociólogos Plessner e Gehlen, o semiótico Umberto Eco, o pensador japonês Watsuji, e muitos outros. Em época mais recente, parece-me ser importantíssimo para esta ampliação cultural da estética o trabalho do sociólogo francês Pierre Bourdieu, bem como o de alguns dos seus alunos.

A reflexão de Pierre Bourdieu sobre a noção de «desinteresse interessado» é da maior importância, porque expande as fronteiras da estética e lança as premissas de uma nova síntese mais vasta ao ponto de responder ao desafio proveniente da globalização dos saberes e dos conhecimentos. Não se trata, com efeito, de propor uma interdisciplinaridade genérica que, na maioria das vezes, apenas abre caminho a um confusionismo comunicativo. A estratégia teórica da nova síntese estética consiste em tomar sob a égide de uma economia dos bens simbólicos todas as atitudes, os comportamentos, as acções, numa palavra, todos os *habitus* guiados por esse «desinteresse interessado», que através dos séculos constituiu o aspecto essencial da experiência estética.

Sob a estética acabam, portanto, por se encontrar não apenas as artes mas também todas aquelas actividades científicas, profissionais e burocráticas que implicam, por definição, liberdade e autonomia face à economia do lucro imediato e das negociações e que se encontram dirigidas à formação de um capital cultural e simbólico não redutível ao capital económico. A estética acaba, assim, por fornecer os critérios deontológicos que estabelecem a correcção de qualquer actividade intelectual e sobre os quais se funda o seu prestígio.

Por este motivo, entram na estética as relações familiares, educativas, de amizade, e de amor, que desde sempre foram consideradas como independentes das contratações explícitas e controladas, mas também como fontes de obrigações muito mais exigentes e prolongadas no tempo. O essencial é começar a retirar das coisas pequenas como das coisas grandes aquele «pensamento único» que pretende aplanar sob o rolo compressor da economia restrita e quantitativa todos os aspectos da existência. A nova síntese estética pode fornecer, assim, as coordenadas teóricas e os instrumentos conceptuais que permitam transformar a crescente sofreguidão face aos meios de comunicação de massas, numa estratégia global de resistência e de luta. Através desta ampliação é, de resto, possível compreender e apreciar as lógicas que regulam as relações sociais nas chamadas «sociedades tradicionais», as quais, não sem razão, se opõem, a uma colonização que assumiu o aspecto de uma insensata auto-destruição da própria cultura ocidental.

Fragmentação do horizonte estético – A esta expansão do horizonte estético corresponde todavia uma linha de tendência oposta, que desconstrói os conceitos fundamentais da estética ocidental, mostrando como tais conceitos são inseparáveis das línguas nas quais são expressos. O *Vocabulaire Européen des Philosophes. Dictionnaire des Intraduisibles*, realizado sob a direcção de Barbara Cassin⁴, constitui um produto relevantíssimo deste tipo de abordagem metodológica aos problemas da filosofia, e que tem no *Vocabulário das Instituições Indo-Europeias*, de Émile Benveniste (Campinas, Unicamp, 1995) o seu modelo inspirador. O ponto de partida desta obra, que em mil e quinhentas e trinta e duas páginas examina quatrocentas palavras chave das principais línguas europeias, é a constatação de que muitos

⁴ *Vocabulaire Européen des Philosophes. Dictionnaire des Intraduisibles*, dirigido por Barbara Cassin, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

termos da linguagem filosófica estão tão estreitamente ligados às línguas nas quais foram elaborados conceptualmente que resultam intraduzíveis, ou então traduzíveis somente através de um desvio de significado que se torna evidente em cada caso. Daí resulta que, por um lado, não há conceito sem palavra: uma vez que esta última pertence obviamente a uma língua específica, a condição para uma abordagem metodológica não ingénua à filosofia passa através do estudo do termo singular e da comparação do modo como é traduzido para as outras línguas. A palavra não é, de modo algum, o signo de um conceito, mas encontra-se radicada na língua.

Como explica Barbara Cassin na introdução, tal metodologia implica a recusa do universalismo lógico que defende a existência de um universal lógico, idêntico em todos os lugares e em todos os tempos: pouco importa a língua em que é dito. O modelo no qual se inspira é o da lógica matemática: na impossibilidade de uma formalização radical da linguagem filosófica, o uso de um Inglês internacionalizado (isto é, privado das suas características literárias) constitui um compromisso aceitável para os tempos modernos, desempenhando, assim, uma função análoga à do Latim durante quase dois milénios. É esta a escolha da corrente analítica da filosofia contemporânea, a qual – segundo Barbara Cassin – une «o angelismo do racional com o militantismo da linguagem vulgar».

Todavia, e simultaneamente, a metodologia seguida nesta obra recusa a posição oposta ao universalismo lógico, o nacionalismo ontológico, que enfatiza a relação entre a filosofia e a língua ao ponto de considerar a meditação filosófica como inseparável da língua na qual se manifesta. Os conceitos encontrar-se-iam de tal modo radicados na experiência colectiva de um povo que cada tradução ou descontextualização daria lugar ao sub-entendimento e ao mal-entendido. A reacção de suficiência e de altivez com que são recebidos pelas grandes culturas nacionais os contributos, que lhes dizem respeito, provenientes de estrangeiros, é, efectivamente, um sintoma bastante significativo de tal reacção, como se cada um se encontre legitimado apenas a falar de autores que pertençam à sua língua materna. Segundo os apoiantes do nacionalismo ontológico, as línguas filosóficas por excelência seriam o Grego, para a Antiguidade, e o Alemão, para a Modernidade.

A abordagem metodológica que inspira este vocabulário configura-se como uma terceira posição alternativa, relativamente às duas primeiras. A obra estuda os principais sintomas de diferença entre as línguas e vai à procura dos termos que, em cada língua europeia, apre-

sentam caracteres tão particulares que resultam intraduzíveis. Ao mesmo tempo, interroga-se sobre a especificidade da linguagem filosófica das várias culturas nacionais, entre as quais o Francês, o Inglês, o Alemão, o Italiano, o Espanhol, o Russo, o Português e o Grego constituem outros tantos lemas autónomos, enquanto que o Grego antigo, o Latim, o Hebraico e o Árabe são tratados na entrada «Línguas e tradições». Os pressupostos teóricos sobre os quais se encontra construído este vocabulário são dois. Em primeiro lugar, em cada termo filosófico de qualquer língua existe uma tensão entre a pretensão à universalidade do conceito e a sua expressão linguística: exactamente sobre tal tensão encontra-se baseada a especificidade da linguagem filosófica relativamente a qualquer outra. Em segundo lugar, cada língua abre para um modo particular de ver o mundo e contém um sistema completo de conceitos que remetem um para o outro.

Daqui resulta que nem mesmo os conceitos fundamentais da estética escapam a esta desconstrução. Tomemos a palavra onde tem origem a estética e a sua tradução nas muitas línguas ocidentais. A palavra *sentido* é uma das mais ambíguas do vocabulário filosófico. Ela possui, de facto, quatros significados diferentes que se entrosam e contaminam de um modo muito complexo. Eis o seu elenco, muito brevemente: 1. «sensação», «percepção sensível» (*aisthêsis*); 2. «compreensão», «percepção intelectual» (*nous*); 3. «significado» (*sêma*); 4. a estas deve juntar-se ainda «direcção» (como quando, na sinalética rodoviária, se fala de um sentido proibido). Tal polissemia não existe em Grego, o qual dispõe de quatro termos diferentes para indicar estas quatro acepções.

Traduzimos a palavra *sentido* para Inglês. Encontramos *feeling* (de etimologia anglo-saxónica). Foi observado, de facto, que o verbo *to feel* é apenas usado na forma passiva, sem indicação daquele que sente, como nas expressões muitas vezes recorrentes na obra de Hume: «Something felt», que se pode traduzir, mas muito mal, por «qualquer coisa de sentido». A esta desobjectivação corresponde uma de-objectivação, porque o *feeling* não tem um objecto pré-estabelecido como tem a sensação. Pode dizer-se «I feel a sensation» ou «I feel my mind», ao passo que a expressão «sinto uma sensação» constitui um pleonasma.

Feeling remete, portanto, para um sentir impessoal. A dificuldade de traduzir a palavra *feeling* não resulta apenas da sua etimologia, que é completamente diferente de *sentido*. Mais radicalmente, é o operador *-ing* que é intraduzível. Traduzir *feeling* por *sentir* significa uma excessiva substantivação. É verdade que *sentir* é mais impessoal que *sentido*,

mas configura-se ou como uma faculdade sugestiva substancializada ou, pelo contrário, como um não sentir de todo, no caso em que não se consegue imaginar um sentir sem objecto. Para exprimir mais correctamente o tipo de experiência neutra e impessoal que constitui o eixo em torno ao qual gira a minha reflexão sobre a afectividade, deveria inventar-se uma palavra que a gramática portuguesa não permite, o *sentindo*, ou seja, a substantivação de um gerúndio. Na substantivação de um infinito, o *sentir*, perde-se a dimensão progressiva implícita no operador – *ing*. Por outras palavras, em Italiano, em Francês e em Alemão, transformar um verbo num substantivo implica, ao mesmo tempo, substantivá-lo metafisicamente, correndo o risco de regredir de uma metafísica do sujeito (de derivação cartesiana) a uma metafísica da substância. O Inglês, ao invés, dá-nos a possibilidade de substantivar sem substancializar, de criar conceitos que iludem o esquema sujeito-objecto no interior do qual permanecemos prisioneiros em línguas que possuem uma marca metafísica.

Um outro exemplo é fornecido por uma palavra portuguesa intraduzível, a *saudade*. Trata-se de um termo estético intraduzível para outras línguas.

Comentário a Mario Perniola

VÍTOR MOURA
(Universidade do Minho)

Mario Perniola propõe o conceito de «horizonte estético» como uma aliança entre quatro tipos de investigação, a saber, sobre o belo, sobre a arte, sobre o conhecimento sensível e sobre o «belo viver» (i.e., sobre a educação para um «belo estilo de vida»). O acordo entre as quatro dimensões começou a desaparecer no século XVIII, designadamente quando Kant preferiu tratar o estatuto do juízo estético separando-o do conhecimento sensível.

Perniola gostaria de ver recuperada a ligação entre as quatro facetas que compõem este horizonte. Empenhar-se na investigação de uma faceta sem contemplar as outras três não produz resultados, carece de uma «visão estratégica comum» e retira ao domínio estético aquilo que mais claramente o distingue de outras dimensões teóricas como, por exemplo, a moral ou a religião, a política ou a economia. A partir da ligação entre as quatro facetas do horizonte estético percebe-se melhor que o mesmo seja caracterizado por uma liberdade que não encontramos em outras actividades humanas; e também se entende melhor que tal liberdade não pode ser desqualificada como simples capricho ou arbítrio. Através da mesma ligação é mais fácil compreender como o horizonte estético liga de uma forma única exigências espirituais e práticas da vida humana: é mundano e capaz de desenvolver estratégias de domínio mas sem usar os dispositivos que encontramos na guerra ou na política; é marcadamente espiritual mas, e ao contrário da moral ou da religião, muito mais preocupado com os resultados efectivos e materiais do que com as intenções subjectivas. Une um aspecto «científico» a um lado guerreiro. Do primeiro resulta a procura analítica de fixação dos conceitos utilizados, por

exemplo, no discurso sobre arte, como «belo», «experiência estética», «sublime» ou «gosto». Do segundo resulta uma ligação às poéticas culturais e aos estudos culturais.

À fragmentação progressiva do horizonte estético – que Perniola lamenta – contrapôs-se, no século XX, uma tentativa de expansão do mesmo horizonte, ampliando-o até à dimensão dos chamados «estudos culturais», o que coloca em causa – ou, pelo menos, dificulta – a especificidade do trabalho de fixação e delimitação dos conceitos estéticos. E são cinco os conceitos fundamentais da estética, segundo Mario Perniola: vida, forma, conhecimento, acção e sentir. A ampliação deste horizonte temático é exemplificado por duas obras de edição recente, a *Encyclopedia of Aesthetics*, dirigida por Michael Kennedy, e *Ästhetische Grundbegriffe*, dirigida por Karlheinz Barck. Perniola prefere a segunda abordagem. A obra Inglesa é acusada de sofrer de dois problemas, um metodológico e outro de objecto. O primeiro caracteriza-se por apresentar os estudos culturais como baseados no princípio barroco do engenho: aproximar o que está afastado e afastar o que está próximo sem grandes cuidados de levantamento histórico, o que leva a encontrarmos repetidas, uma e outra vez, teorias e modelos explicativos que encontrámos em obras do passado. O segundo problema está na definição demasiado abrangente de «cultura» enquanto «esfera pública em que todos participam», o que pode redundar numa espécie de «pensamento único» servido pelo «universalismo lógico» e pelo «Inglês internacional» de que se servem os autores da filosofia analítica.

Contra este «angelismo do racional», Perniola invoca o *Vocabulaire Européen des Philosophies*, de Barbara Cassin. Sem pretender cair no extremo do nacionalismo ontológico fundamentado em idiosincrasias linguísticas, a obra é útil, no entanto, para ser usada como arma de arremesso contra o universalismo lógico de que participa a *Encyclopedia of Aesthetics*. O projecto de Cassin pretende reunir, com base no universo das línguas europeias, um elenco de termos com características tão peculiares que os tornam praticamente intraduzíveis. Entre esses termos encontraríamos, justamente, alguns dos conceitos-chave da estética, como o Inglês «feeling» ou o Italiano «senso». Ao marcar a especificidade do seu significado nativo, Perniola pretende provar duas coisas: (a) a impossibilidade de uma estética analítica universal e (b) a necessidade, mais uma vez, de manter ligada a reflexão sobre a arte e a análise dos estilos de vida, que remete para a análise do *modus vivendi* nacional ou cultural onde tem lugar a reflexão sobre a arte.

Contudo, há algo no texto de Perniola que parece contrariar esta sua estratégia. Ao referir-se a *Ästhetische Grundbegriffe*, Perniola elogia

o seu maior conhecimento da história da estética ao reconhecer que os «estudos culturais» são bem mais antigos do que pretendem alguns dos seus adeptos contemporâneos. Sintomaticamente, Perniola menciona duas definições de cultura que estarão mais próximas desse entendimento, as de Jacob Burckhardt e de Pierre Bourdieu. O primeiro define cultura como o conjunto das actividades do espírito que apresentam uma «visão distanciada e desinteressada»; o segundo reflecte sobre o «desinteresse interessado» que caracteriza todas as actividades culturais.

«Desinteresse» é uma das mais antigas e reflectidas categorias do pensamento estético. Ela constitui um tema central na obra de autores tão díspares como Kant, Schopenhauer, Croce, Bergson, Bullough ou Stolnitz. A procura da sua definição, em compreensão e em extensão, nomeadamente por via da fixação das condições necessárias e conjuntamente suficientes para a sua aplicação, é um esforço trans-linguístico e trans-cultural importante, talvez um dos mais longos e empenhados da cultura ocidental. A definição do «desinteresse» participa daquele esforço, cujas bases encontramos em Sócrates, em Hume ou em Kant, que se traduz na procura de um acordo sem bases objectivas sobre os termos que utilizamos. Perniola refere a tensão entre a «pretensão à universalidade dos conceitos» e a sua expressão linguística localizada. Eu opto pela dificuldade dessa primeira pretensão, ao preferir ver como é ensaiada a universalidade de certos conceitos e como são continuamente testadas as explicações que concorrem com as idiosincrasias gramaticais.

É sintomático que Perniola termine o seu texto com as várias dificuldades que permeiam o trabalho de tradução. De facto, em boa medida, a teoria estética consistiu uma experiência de tradução, um trabalho sobre protocolos de tradução e um teste às metáforas que usamos para mediar entre sinestésias, entre o sensorial e a predicação, entre formas de arte distintas, entre diferentes idiomas. Por isso é que a estética sempre se concentrou em torno de termos como «representação», «expressão» ou «forma». Como se pudessemos esperar deles o algoritmo de tradução que permita sustentar acordos sem bases objectivas e insistir, por exemplo, na utopia de uma comunidade de gosto. A maior virtude do texto de Perniola consiste em recordar-nos que os pólos que importa pôr em acordo são ainda mais vastos do que supomos, encontrando-se espalhados ao longo de um horizonte que abrange a arte, o belo, a filosofia e os estilos de vida. As suas advertências finais não são suficientes para que deixemos de testar os conceitos que poderão explicá-los.

**CENTENÁRIO:
H. ARENDT**

O legado de Hannah Arendt

LÍDIA FIGUEIREDO

Universidade Católica Portuguesa

Resumo: O centenário do nascimento de Hannah Arendt constitui um momento privilegiado de reflexão sobre o itinerário da escrita arendtiana e o legado da filósofa e politóloga. A inquirição de Arendt sobre a política e a vida do espírito responde à pergunta sobre a liberdade, nomeadamente a liberdade de pensamento e a liberdade na *polis*, e sobre o conceito de humanidade, princípio regulador da acção e de toda a actividade política. Hannah Arendt lega-nos uma obra independente, perspicaz e rigorosa, não isenta das aporias de um pensamento que embora muito atento à tradição ocidental quer pensar as coisas desde o princípio.

Palavras-chave: Acção; ética; filosofia; humanidade; liberdade; natalidade; pensamento; pluralidade; política; totalitarismo.

Abstract: The centenary of Hannah Arendt's birth constitutes a privileged moment for reflecting on the itinerary of this author's writings and on her philosophical and political legacy. Arendt's enquiry on politics and on the life of the mind answers the question about freedom, namely the freedom of thinking and political freedom, as well as the question about the concept of humanity, the regulating principle in action and in all political activity. Hannah Arendt's legacy is an independent, perceptive and thorough work, not exempt from the aporias of a thought that notwithstanding its being very attentive to Western tradition wants to think things anew.

Key Words: Action; ethics; freedom; humanity; natality; philosophy; politics; plurality; thinking; totalitarianism.

Hannah Arendt nasceu há cem anos. Veio ao mundo em 14 de Outubro de 1906 em Hannover, no seio de uma família judeo-alemã, e faleceu em Nova Iorque em 4 de Dezembro de 1975, com notoriedade universal. Filósofa por formação académica – foi aluna de Heidegger e Jaspers –, a terrível experiência histórica e pessoal do totalitarismo nazi fê-la reflectir sobre a natureza da política. *The Origins of Totalitarianism*¹, obra editada pela primeira vez em Nova Iorque e Londres, em 1951, colocou-a no centro da atenção da crítica e do público: é conhecida a influência deste texto no pensamento político das décadas seguintes; e as comemorações do 50.º aniversário da sua publicação fizeram dela a obra política mais importante destes primeiros anos de século XXI². Em 1958 saiu à luz, também em Nova Iorque, *The Human Condition*, um estudo sobre a «vida activa», que surpreendeu pela originalidade da abordagem e pela erudição, considerado por muitos o texto mais perfeito de Arendt. A reportagem do julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, em 1961, ao serviço da revista *New Yorker*, suscitou acesa polémica, sobretudo no seio da comunidade judaica, por nela se apontar o dedo a uma suposta colaboração dos conselhos judaicos europeus com o regime nazi na eliminação massiva dos judeus; estimando injusta essa acusação, alguns dos amigos de Arendt de longa data, como Kurt Blumenfeld, afastaram-se dela definitivamente, o que foi extremamente doloroso para a autora. *On Revolution*, de 1963, é uma reflexão sobre a liberdade política, aparecendo como a sequência natural do estudo sobre o totalitarismo. Depois da morte de Arendt foi editada a obra que representa o seu regresso à filosofia, *The Life of the Mind*, em que Hannah Arendt projectara reflectir sobre o pensamento, a vontade e o juízo, mas que acabou por constar apenas de duas partes, intituladas *Thinking* e *Willing*; quando faleceu, encontrava-se na máquina de escrever uma página, apenas com a indicação *Judging* e dois epigramas, de Cícero e Goethe, respectivamente³. Para além de outros escritos monográficos, como a tese de doutoramento, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, e ainda *Rahel Varnhagen* e *Was ist Existenz-Philosophie?*⁴, Arendt é autora de abundantes

¹ Ver, no fim do artigo, a referência bibliográfica das obras de Hannah Arendt e dos outros textos citados.

² Como observa A. Söllner, 2004, p. 219.

³ Estas palavras de Cícero e Goethe estão recolhidas na biografia de referência de Hannah Arendt. – E. Young-Bruehl, 1982 (capítulo 7, nota 50), p. 533.

⁴ A tradução em língua portuguesa dos primeiro e terceiro títulos é, respectivamente, «O conceito de amor em Agostinho» e «O que é a filosofia da existência?».

artigos para jornais e revistas, publicadas ainda na Alemanha, de onde saiu em 1933, mas sobretudo nos Estados Unidos, onde se fixou em 1941 depois de vários anos vividos em França. A partir desta data, os artigos em referência tiveram origem não poucas vezes nas inúmeras conferências e lições que Arendt foi convidada a pronunciar em diferentes universidades e outras instituições americanas e europeias – refira-se de passagem que, em 1959, Hannah Arendt foi a primeira mulher a desempenhar as funções de professora catedrática (*full professor*) na Universidade de Princeton. A recompilação desses escritos deu origem a *Between Past and Future*, em 1961, *Men in Dark Times*, em 1968, e *Crises of Republic*, em 1972, obras publicadas em vida da autora.

O numeroso espólio literário de Hannah Arendt encontra-se em grande parte na Biblioteca do Congresso, em Washington, quase todo ele acessível *on-line*. Uma porção menor dos papéis de Arendt conserva-se no *Deutsches Literaturarchiv*, em Marbach am Neckar. Parte desses documentos – cartas, reflexões, apontamentos de leituras, textos acabados ou rascunhos de conferências e aulas – foram sendo editados depois de 1975. Destas publicações destacaria a correspondência de Arendt com o marido, Heinrich Blücher, e com Karl Jaspers, Martin Heidegger, Hermann Broch, Kurt Blumenfeld e Mary MacCarthy; *Denktagebuch 1950-1973*, diário de pensamento e apontamentos de leitura; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, as notas de um curso sobre a «filosofia política» de Kant e de um seminário sobre a *Crítica do Juízo* que tiveram lugar na *New School University*, Nova Iorque, no Outono de 1970; e aquelas de que é editor Jerome Kohn, fiduciário do legado de Arendt conservado na Biblioteca do Congresso, nomeadamente *Essays in Understanding: 1930-1954*, *Responsibility and Judgment* e *The Promise of Politics*. Revestem-se também de muito interesse os registos das entrevistas concedidas por Hannah Arendt, disseminados por várias publicações, alguns dos quais, juntamente com outros textos, se encontram no volume *Ich will verstehen*⁵, editado por Ursula Ludz.

⁵ Em português, «Quero compreender».

1. Itinerário da escrita arendtiana

Sabe-se do gosto de Hannah Arendt, desde muito nova, pela filosofia, pela teologia e pela literatura, também a literatura clássica. Passou grande parte da infância e adolescência em Königsberg e, nesse período em que frequentava a escola secundária, lia, por sua conta, Kant, Kierkegaard e Jaspers. Como preparação parcial para o exame final do ensino secundário (*Abitur*) frequentou, na Universidade de Berlim, o curso de teologia de Romano Guardini, além de aulas de latim e grego – e promoveu posteriormente, em sua casa, em Königsberg, um «círculo grego». Estudante universitária em Marburgo, seguiu teologia com Rudolf Bultmann e filosofia com Martin Heidegger, na altura em que este elaborava *Sein und Zeit* – é conhecida a relação amorosa que uniu Arendt e Heidegger neste período; na Universidade de Friburgo frequentou as aulas de Husserl; e elaborou a tese de doutoramento em filosofia em Heidelberg, sob a orientação de Karl Jaspers, que concluiu em 1927.

A dissertação, publicada dois anos depois, não teve acolhimento excepcionalmente favorável no meio académico de então, pouco receptivo à utilização do método da filosofia fenomenológico-existencial relativamente a um autor que, segundo alguns, deveria ser tratado sobretudo como teólogo. Neste trabalho, Arendt reflecte sobre os três tipos de amor segundo Agostinho, o *appetitus*, o amor a Deus e o amor ao próximo, pretendendo evidenciar as contradições que crê ver entre estas concepções e compreender o seu sentido. Na terceira e última parte da dissertação – e a mais importante –, intitulada «Vita socialis», a autora aponta uma dupla origem da noção agostiniana de amor ao próximo: a comunidade natural dos descendentes de Adão, que torna possível a «ocorrência» do outro; e o isolamento individual na presença de Deus, pela fé, que faz do outro o próximo. Com isso, porém, «abre-se também a possibilidade do isolamento como *factum* na história do *genus humanum* [...] e essa possibilidade torna-se, assim, histórica, embora seja precisamente essa possibilidade que nos permite desligarmo-nos da história do *genus humanus* e do seu irremissível encadeamento pela geração»⁶. E foi justamente observado que

⁶ Diz o texto no original: «Zweitens aber kommt auch die Möglichkeit zu Isoliertheit als Faktum in die Geschichte des *genus humanus* hinein (vor der Erlösung durch Christus gibt es nach Augustins Geschichtsphilosophie nur das durch Adambestimmte *genus humanum*) und wird so selbst geschichtlich, obwohl es gerade die Möglichkeit

Arendt capta em Agostinho a sua aceitação da comunidade simultaneamente como algo dado e como objecto da acção moral, assim como a sua com-preensão da necessária inscrição da liberdade (do espírito) nos vários contextos sociais e políticos⁷. Neste escrito, a autora cita pela primeira vez as palavras da *Cidade de Deus*, «*initium ut esse homo creatus est*», recorrentes nos escritos da filósofa – com elas termina, nomeadamente, *The Origins of Totalitarianism* – que exprimem um dos grandes princípios do seu pensamento antropológico, a saber, que o ser humano, por ser capaz de liberdade, representa uma novidade absoluta relativamente à necessidade da natureza ou à pseudo-necessidade da história. Contrariamente ao que foi inicialmente dito pela crítica, na tese de doutoramento da jovem Hannah Arendt encontram-se já em embrião as principais intuições do seu pensamento posterior, tanto no âmbito da teoria política como no da «filosofia do espírito»⁸.

Rahel Varnhagen resulta de um trabalho de investigação que Arendt leva a cabo com vista à habilitação para a docência universitária. Rahel é uma judia inserida na sociedade culta berlinense do século XVIII, de que a filósofa analisa os conflitos de alma e as dificuldades exteriores resultantes da sua condição de «assimilada». Pelas vicissitudes do exílio da autora, este estudo virá a ser publicado só muito mais tarde.

Nos Estados Unidos, ultrapassadas as dificuldades dos primeiros tempos associadas à sobrevivência económica e à aprendizagem da língua inglesa, Hannah Arendt assumiu decididamente a tarefa de reflectir com profundidade sobre o fenómeno totalitário. *The Origins of Totalitarianism* resulta de uma vasta investigação histórica, social e política sobre as causas e as características essenciais do totalitarismo, tal como este se concretizou não só no regime nazi mas também no sistema estalinista. Pretende responder a um pergunta: como entender tal perversão política? Da longa resposta a essa interrogação, simultaneamente intuitiva e muito trabalhada, destacaria um núcleo de ideias que Arendt formulará expressamente em *The Human Condition* e não

bringt, aus der Geschichte des genus humanus und seiner unwiderruflichen Verkettung generatione sich herauszulösen». – *Der Liebesbegriff Augustins: Versuch einer philosophischen Interpretation*, 1929, p. 90. É minha a tradução destas palavras, como todas as traduções seguintes, salvo indicação em contrário.

⁷ Cf. J. V. Scott / J. C. Stark, 1996, p. 140.

⁸ É a posição das autoras do texto citado na nota anterior, com que estou de acordo. Sobre a continuidade de aspectos importantes do pensamento de Arendt desde o primeiro até ao último livro, cf. também R. Beiner, 1996.

deixará de desenvolver ao longo da vida: a humanidade concreta é plural; e a relação livre, pela palavra e pela acção, entre esses seres humanos plurais em ordem ao governo da comunidade que integram, constitui a vida política ou, pelo menos, a sua forma mais elevada. Na terceira parte da obra, a autora defende que a massificação operada pelo terror no sistema totalitário, isto é, a abolição da distinção e da interacção entre os cidadãos e a imposição ideológica da rotura das relações, laços e princípios estabelecidos, em nome da lógica da natureza ou da história, representa a aniquilação do ser humano e da vida política, assim como da própria relação com a realidade; e potencia, conseqüentemente, o triunfo da propaganda, da manipulação e da opressão. A autora sintetiza-o agudamente no último capítulo do livro, de que são extraídas as seguintes palavras:

Na cinta de aço do terror, que destrói a pluralidade dos homens e transforma os muitos no Um, que agirá infalivelmente como se ele mesmo fosse parte da história ou da natureza, encontrou-se um instrumento capaz não só de libertar as forças históricas ou naturais, mas de acelerá-las até uma velocidade que estas nunca atingiriam se fossem deixadas a si mesmas. Em termos práticos, isto significa que o terror executa imediatamente as sentenças de morte que a Natureza supostamente teria pronunciado sobre as raças ou indivíduos que não «são aptos» para viver, ou a História sobre as «classes moribundas», sem esperar pelos processos menos eficazes da própria natureza ou história.

[...] Assim como o terror, mesmo na sua forma pré-totalitária, meramente tirânica, arruína todas as relações entre os homens, também a autocompulsão do pensamento ideológico arruína toda a relação com a realidade. *O esquema resultou quando as pessoas perderam contacto com os seus semelhantes assim como com a realidade à sua volta; porque, juntamente com esse contacto, os homens perderam a capacidade, tanto para a experiência como para o pensamento.* O súbdito ideal do governo totalitário não é o nazi convicto ou o comunista convicto, mas as pessoas para as quais a distinção entre facto e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a distinção entre verdadeiro e falso (isto é, os critérios do pensamento) deixaram de existir⁹.

Nos totalitarismos o ser humano é tornado supérfluo em face do movimento imparável de um poder que se propõe o domínio absoluto da realidade, invocando leis e imperativos supremos. Posteriormente, o pensamento político de Hannah Arendt enfrentar-se-á com essa superfluidade contrapondo-lhe a liberdade, entendida como a prerro-

⁹ Cf. *The Origins of Totalitarianism*, 1979a, pp. 466 e 474. O sublinhado é meu.

gativa e o privilégio que têm os homens e as mulheres de interromper, pela acção, as sequências causais necessárias, tanto no âmbito pessoal e como na esfera política.

Perante o panorama sombrio que a obra sobre o totalitarismo nos desvela, *On Revolution* aparece como um texto solar, positivo. Trata da liberdade política como possibilidade do início absoluto na vida da comunidade, de que as revoluções são o evento por antonomásia. A erudição e a reflexão sobre a vida política grega e romana, os textos da modernidade política e os teóricos das revoluções francesa, americana e marxista pontuam a argumentação de Arendt.

Cinco anos antes do texto sobre a revolução, foi publicada a obra intitulada *The Human Condition*, na edição original, em língua inglesa, e *Vita activa*, na versão alemã, editada posteriormente¹⁰. Nela, Hannah Arendt propõe-se reconsiderar a condição humana da perspectiva da vida activa. «O tema central deste livro é, com efeito, ‘o que fazemos’»¹¹. O que fazemos, por oposição ao que pensamos, queremos e ajuizamos, actividades da mente; Arendt considera, contudo, o pensamento como a actividade mais elevada do ser humano. A reflexão sobre «o que fazemos» incide neste estudo sobre o «labor», o «trabalho» e a «acção», ou seja, as actividades que correspondem à condição, respectivamente, biológica, mundana e plural-política dos seres humanos¹². A acção, a interactividade directa entre os seres humanos entre si, compreende também a palavra, pela qual fundamentalmente se realiza a vida política sempre que a violência é rejeitada. Arendt defende a tese de que os seres humanos são indefectivelmente plurais na variedade das suas existências singulares; e que a pluralidade é a *conditio per quam* da vida política¹³; esta não é outra coisa senão a acção livremente concertada entre a pluralidade dos cidadãos, geradora de poder¹⁴. Demonstra-o o surgimento da cidade-estado na

¹⁰ *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.

¹¹ «‘What we are doing’ is indeed the central theme of this book». – *The Human Condition*, 1998a, p. 5.

¹² Em língua inglesa, respectivamente, *labor*, *work* e *action* e, na edição alemã, *Arbeit*, *Herstellung* e *Handlung*. A tradução destes termos que aqui utilizamos é a da versão portuguesa desta obra, *A Condição Humana*, Lisboa: Relógio d’Água, 2001.

¹³ Diz Arendt: «While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is somehow *the condition* – not only the condition *sine qua non*, but the condition *per quam* – of all political life». – *The Human Condition*, 1998a, p. 7. Sobre a pluralidade em Arendt, cf. J. J. Vila-Chã, 1994; e M. T. Greven, 1993.

¹⁴ Cf. *idem*, p. 244.

Grécia antiga. A oração fúnebre de Péricles, segundo o relato de Tucídides, confirma a convicção de Arendt de que «o reino político surge directamente do actuar juntamente, do ‘partilhar de palavras e feitos’»¹⁵. E se o olhar de Hannah Arendt se volta para as experiências do passado, quer antigo, quer recente, fá-lo para compreender os novos condicionamentos da existência humana. O livro suscitou reacções muito diferentes da crítica. Segundo uns, é estruturado a partir de uma terminologia criada pela autora, sobrecarregado de distinções entre pares e tríades de conceitos afins, demasiado abundante em referências clássicas ou estranhamente independente em relação a correntes rivais da análise sociológica e política; segundo outros, é elaborado com rigor, profundidade, originalidade e elegância notáveis, amplamente inserido na nossa memória cultural e revelando um pensamento sem balaustrada (*ohne Geländer*)¹⁶, isto é, livre. Foi dito que *The Human Condition* «é a reflexão mais poderosa e mais ampla de Arendt sobre a excelência da acção política»¹⁷; esta abordagem da vida activa elaborada da perspectiva da antropologia filosófica será completada em *The Life of Mind*, um estudo sobre a actividade solitária do espírito que pensa e quer.

Arendt debruçara-se especificamente sobre a actividade de pensar numa série de lições e seminários realizados na *Loyola University*, Chicago, e na *New School University*, Nova Iorque, em 1970¹⁸; e reflectira sobre a vontade em diversas actividades académicas, nomeadamente na Universidade de Chicago, em 1972. Nas «*Gifford Lectures*» de 1973 e 1974, realizadas em Aberdeen, na Escócia, abordou o tema da vida do espírito. A série de conferências de 1973 versou sobre o pensa-

¹⁵ São estas as palavras de Arendt: «The political realm rises directly out of acting together, the ‘sharing of words and deeds’». – *Idem*, p. 198. Poucas linhas abaixo, a autora diz ainda: «The polis, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they matter to be». – *Ibidem*.

¹⁶ Cf. a carta de Hannah Arendt a Martin Heidegger, escrita em Nova Iorque, em 12 de Março de 1970, em H. Arendt / M. Heidegger, 1999a, p. 198.

¹⁷ G. Kateb, 2000, p. 131.

¹⁸ Uma conferência pronunciada por Hannah Arendt na *New School University*, em 30 de Outubro de 1970, por iniciativa da *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, foi publicada com o título «Thinking and Moral Considerations: A Lecture» em *Social Research* 38/3, 1971, pp. 417-446; parte deste texto foi posteriormente integrado na Introdução e nos capítulos 17 e 18 de «Thinking», a I Parte de *The Life of the Mind*.

mento; a série de 1974, sobre a vontade, teve que ser interrompida devido a um ataque cardíaco sofrido pela oradora que a obrigou a regressar a Nova Iorque, cidade em que residia. Em 1974-1975 e em 1975, Arendt orientou cursos sobre estes temas na *New School University*. Com os manuscritos elaborados para as «*Guifford Lectures*» e para estes cursos foi editada, por Mary McCarthy, a última obra projectada por Hannah Arendt, três anos depois da sua morte¹⁹. Por diversas vezes Arendt se referira a algo com uma segunda parte de *The Human Condition*: nos apontamentos pessoais, em cartas a Mary McCarthy e a Heidegger²⁰. No texto de 1958, a autora debruça-se sobre a vida activa, expressão que, como vimos, designa três actividades humanas fundamentais: o labor, o trabalho e a acção. Afirma, porém, nas últimas linhas do livro, que o pensamento é uma actividade mais intensa que qualquer outra²¹. A divisão clássica entre *vita activa* e *vita contemplativa* nunca foi repensada, segundo Arendt. Ficou registada num apontamento de 1968 a pergunta: «O que é a vida do espírito, se não é contemplativa?»²² O pensamento, a vontade e o juízo são, segundo Arendt, faculdades ou actividades²³. Mas que tipo de actividades? Actividades exercidas na solidão da interioridade. Pensar é dialogar consigo mesmo; corresponde à necessidade que a razão (*Vernunft*) tem de inquirir, não sobre a verdade, mas sobre o sentido; trata dos invisíveis e tende a generalizar. As actividades de querer e julgar lidam com o particular. Querer é decidir sobre a dualidade do quero e não quero, *volo* e *nolo*; e é definir a personalidade que serei. Julgar é discernir o sentido do particular no «mundo das aparências», distinguir o bom do mau, o belo do feio. O juízo exerce-se sobre o passado; pela vontade delibera-se sobre o futuro; e pelo pensamento

¹⁹ Os dados que aqui se apresentam sobre a origem de *The Life of the Mind* são retirados da biografia de Arendt da autoria de E. Young-Bruehl, 1982; das indicações bio-bibliográficas recolhidas no final de *Ich will verstehen*, 1998c; e da nota do editor e do postfácio da obra em referência, assinados por Mary McCarthy. Refira-se que estes dados nem sempre são convergentes.

²⁰ Cf. *Denktagebuch 1950-1973*, 2003a, pp. 675, 701, 1116 e 1126; *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, 1995b, p. 342; e a carta de Arendt a Heidegger, de 20 de Março de 1971, documento n.º 128, em Hannah Arendt/ Martin Heidegger. *Briefe 1925-1975*, 1999a, p. 208.

²¹ Cf. *The Human Condition*, 1998a, p. 325.

²² «Was ist das Leben des Geistes, wenn es *nicht* contemplativ ist?» – Cf. *Denktagebuch 1950-1973*, 2003a, p. 675 (o sublinhado é da autora).

²³ No original, «Fähigkeiten oder Tätigkeiten». – Cf. *Denktagebuch 1950-1973*, 2003a, p. 671.

cria-se o presente, que, de outro modo, não existe. A tese central de Arendt nesta obra é a de que a vida da mente ou espírito, incluindo o pensamento, implica uma actividade tão intensa ou mais intensa que qualquer outra actividade humana, realizada na solidão mas reflectindo a pluralidade²⁴. E que a *vita contemplativa*, o princípio e o fim da filosofia, pertence à ordem do inefável, reservada a poucos²⁵.

2. Filosofia e política

Ao longo da sua obra, Hannah Arendt sustenta que depois da morte de Sócrates, isto é, da condenação da filosofia pela política, os filósofos procuraram defender-se do poder político pela subordinação da actividade política à filosófica. Daí que, no *Simpósio* e no *Fedro*, a ideia suprema se identifique com a ideia de belo-verdadeiro mas, na *República*, seja apresentada como a ideia de belo-bom – e Arendt observa que o conceito grego de bom é o de bom-para, ou seja, se insere na relação meios-fins. Com este matiz, a ideia suprema é assumida como padrão, medida ou norma da acção política, e a vida política (*bios politikos*) regulada pela vida contemplativa (*bios theoretikos*)²⁶. Ora Arendt rejeita a tradição da filosofia ocidental que pensa a política a partir de uma área, não só não política, mas também não activa. A autora de «What is Authority?» entende que esta tradição nunca chegou a abandonar a alegoria platónica da caverna:

[...] Todo o âmbito dos afazeres humanos é visto da perspectiva de uma filosofia que assume que mesmo aqueles que habitam na caverna dos afazeres humanos são humanos apenas na medida em que também querem ver, embora sejam iludidos por sombras e imagens. E o governo do rei-filósofo, isto é, o domínio dos afazeres humanos por algo exterior ao seu âmbito próprio, é justificado não só pela absoluta prioridade do ver sobre o agir, da contemplação sobre o falar e o actuar, mas também pela assunção de que o que torna o homem humano é a necessidade de ver. Daí que coincidam o interesse do filósofo e do homem enquanto

²⁴ Cf. *The Life of the Mind*, 1989. Sobre as actividades da mente em Arendt, cf. também E. Young-Bruehl, 1994; R. Bernstein, 2000; e R. Beiner, 1989.

²⁵ A este respeito, cf. também *The Human Condition*, 1998a, pp. 301-304.

²⁶ Cf. «What is Authority», 1993a, pp. 112-115; e a carta de Arendt a Heidegger, de 8 de Maio de 1954, documento n.º 86, em Hannah Arendt / Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975*, 1999a, p. 146. Sobre a tensão entre filosofia e política em Arendt, cf. também L. Figueiredo, 2002; e F. M. Dolan, 2000.

homem; ambos requerem que os afazeres humanos, resultado da fala e da acção, não devam adquirir uma dignidade própria mas ser submetidos ao domínio de algo exterior ao seu âmbito.²⁷

Crê que Hegel e Heidegger continuam a pretender compreender o fenómeno político a partir de domínios não políticos, respectivamente a metafísica da história e a ontologia da historicidade, apesar da valorização dos processos históricos e dos eventos da vida quotidiana de que são credores. Lembra que os existencialistas franceses, pelo contrário, procuram a resposta às perplexidades da filosofia na acção política, a que atribuem um carácter salvífico. Mas, não obstante, segundo Arendt, o pensamento existencialista francês não trata com profundidade a questão política: Sartre e Merleau-Ponty atêm-se a um modelo explicativo devedor da metafísica hegeliana; e, quer estes, quer Malraux e Camus partem da irracionalidade do mundo e do absurdo da relação do homem com aquele; e «seria uma contradição nos seus termos que esta salvação política numa situação nihilista ou que esta salvação do pensamento através da acção originassem uma filosofia política»²⁸.

A estranheza dos filósofos em relação à política tem poucas excepções, entre elas Kant²⁹, diz Hannah Arendt. Observa ainda que a filosofia moral de Kant é também filosofia política porque nela cada homem é concebido, não como devendo obedecer a leis morais emanadas por uma autoridade exterior, mas sim como sendo ele mesmo legislador e juiz, tendo como princípio moral a ideia de humanidade. Karl Jaspers, discípulo de Kant, propôs-se realizar no âmbito da filosofia o que o filósofo de Königsberg indicava dever ser o cometido filosófico dos historiadores vindouros, ou seja, a abertura à perspectiva cosmopolita. Viu, além disso, com grande nitidez a importância da essencial comunicabilidade da verdade e, por essa razão, do carácter prático, embora não pragmático, do pensamento. A filosofia é para Jaspers, *ancilla vitae*; mas o pensamento deste mestre e amigo de Arendt apresenta, segundo esta, uma limitação: seguindo a tradição da

²⁷ «What is Authority», 1993a, pp. 114-115.

²⁸ Cf. «Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought», 1994c; a citação é da p. 438.

²⁹ «Und so gibt es eine Art von Feindseligkeit gegen alle Politik bei den meisten Philosophen, ganz wenige ausgenommen. Kant ist ausgenommen». – Cf. «Fernsehgespräch mit Günter Gaus» (Outubro de 1964), 1998b, p. 45.

filosofia, trata o ser humano no singular, não atendendo à essência do fenómeno político que é a pluralidade humana³⁰.

Em 1954, Arendt declara ter a convicção de que a filosofia política, como qualquer outro ramo de filosofia, só pode partir do *thaumadzein*, a admiração por aquilo que é, mas, neste caso, por aquilo que *são* a actividade e os feitos humanos³¹. A filosofia política deve começar por formular perguntas como: «O que é a política?», «O que é o homem enquanto ser político?» e «O que é a liberdade?»³².

A observação e a inquirição das actividades dos seres humanos revelam que estes são seres plurais. É este um dos grandes princípios da antropologia arendtiana e, por conseguinte, da sua doutrina política – o outro princípio capital é o anteriormente indicado de que o homem é *initium*, na expressão agostiniana, isto é, um começo, capaz de romper a cadeia de causalidade da natureza pela liberdade. No primeiro caderno de apontamentos dos vinte e nove publicados postumamente com o título *Denktagebuch*, lê-se um texto introduzido pela pergunta: *Was ist Politik?* (O que é a política?), datado de Agosto de 1950. Nele Arendt começa precisamente por dizer que a política se baseia na pluralidade humana. A ciência – como, aliás o têm feito a teologia e a filosofia – ocupa-se do homem como espécie humana, tal como a zoologia se ocupa do leão. Ora a política trata da coexistência e associação de seres humanos diferentes e estabelece-se precisamente na relação entre esses seres humanos diversos e livres: a liberdade política pertence a essa peculiar zona intermédia³³. O sentido da política é a liberdade, afirma Arendt num texto do final da década de cinquenta. As experiências aniquiladoras do terror totalitário e da deflagração da bomba atómica reforçam essa convicção. Só pelo milagre da liberdade, concretizada na acção, é possível refutar a possível fatalidade da manipulação e da destruição do homem pelo homem³⁴.

³⁰ Cf. «Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought», 1994c, p. 441-443.

³¹ Cf. *idem*, pp. 445-446.

³² Cf. *idem*, p. 433.

³³ Cf. *Denktagebuch*, 2003a, pp. 15-18. Nestas linhas, diz concretamente Arendt: «Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen* [...]» (p. 17; o sublinhado é da autora); e «Freiheit gibt es nur in dem eigentümlichen *Zwischen-Bereich* der Politik» (p. 18). Este texto, traduzido para inglês, foi também publicado como parte integrante de «Introduction into Politics», 2005a.

³⁴ Cf. «Introduction into Politics», 2005a, pp. 108-114.

A liberdade política conduz à constituição do poder pela acção concertada (*in concert*) dos membros da cidade³⁵.

De que forma é possível alcançar esse concerto entre as acções dos seres humanos plurais e livres? Como se edifica o poder a partir da liberdade? A solução proposta por Hannah Arendt inspira-se na *Crítica do Juízo* de Kant³⁶. Se, como vimos acima, a filósofa atribui à filosofia moral de Kant uma dimensão política por esta ver em cada ser humano o seu próprio legislador, é na terceira Crítica que de algum modo fundamenta o que denomina a faculdade política do juízo e a capacidade de pensar criticamente, isto é, com a amplidão mental própria do cidadão do mundo, em que estejam presentes, mediante a imaginação, os pontos de vista de todos os outros participantes da cidade. Arendt valoriza no juízo estético, reflexivo, a capacidade de julgar o particular como tal, na sua novidade, sem o recurso a uma regra universal conhecida. E a liberdade dos sujeitos plurais no espaço público requer o que Arendt designa por «pensamento representativo», que procura figurar tal pluralidade, ao modo da mentalidade alargada de Kant. O acordo de sujeitos plurais na actuação política não deve ser resultado nem da violência nem da «coerção da verdade», mas da persuasão. Quando a autora de «On Violence» faz corresponder o poder à capacidade humana de actuar em concerto³⁷, rejeita, além do anteriormente referido, também a concepção de poder como a *mobilização* de uma vontade comum *no interesse* de objectivos colectivos. Como nota Jürgen Habermas, «Arendt dissocia o poder do modelo teleológico de acção: o poder é formado dentro da acção comunicativa; é um efeito de grupo da linguagem, em que a concordância é um fim em si mesmo para todas as partes»³⁸. Não é que o poder não se proponha objectivos, mas o seu sentido humano-político não é o de simples meio para tais objectivos. A noção de poder de Arendt deriva do seu conceito de acção, diferente do de produção. A acção e o poder

³⁵ Arendt di-lo em vários dos seus escritos, entre os quais *The Human Condition*, 1998a, pp. 199-207 e 244; e «On Violence», 1972a, p. 143.

³⁶ Cf. «The Crisis in Culture», 1993c, pp. 218-226; o Apêndice a *The Life of the Mind*, 1981, «Judging: Excerpts from Lectures on Kant's Political Philosophy»; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1989; e «On Violence», 1972a. Cf. ainda os estudos de J. Habermas, 1983; R. Beiner, 1989; E. Young-Bruehl, 1994; A. Wellmer, 1996; e J. De Zan, 2005.

³⁷ «Power corresponds to the human ability not just to act but to act in concert.» – «On Violence», 1972a, p. 143.

³⁸ J. Habermas, 1983, pp. 173.

constituem o seu próprio fim: regem-se por princípios, mas não se subordinam a finalidades que lhes sejam externas e superiores³⁹.

A terceira parte de *The Life of the Mind*, sobre a faculdade de julgar, ficou por escrever. Por essa razão, não é de estranhar que o leitor de Arendt tenha alguma dificuldade em encontrar um fio condutor absolutamente nítido nas considerações tecidas pela autora nas diferentes aulas e escritos que dedicou ao juízo⁴⁰. De qualquer modo, creio ser pertinente afirmar que, segundo Hannah Arendt, a acção e as actividades exercida pelas faculdades espirituais, nomeadamente o pensamento e o juízo políticos, têm um peso relativo e uma configuração diferentes nos sujeitos claramente imersos na intervenção política e naqueles cuja vocação é essencialmente compreender. É este, aliás, o caso de Arendt que, ao ser questionada, numa entrevista televisiva difundida pela estação alemã ZDF, sobre se pretendia exercer uma ampla influência com o seu trabalho, retorquiu: «Exercer influência? Não, quero compreender?»⁴¹.

Como anota Arendt no *Denktagebuch*, são três as dimensões da pluralidade: o espaço do público, o espaço do privado e o espaço da solidão⁴²: o pensamento é uma actividade exercida na solidão mas em que deve estar presente a pluralidade humana. Só um pensamento em que se repercute o espaço público e a pluralidade pode compreender adequadamente o fenómeno político. No espaço público, o filósofo – ou o cientista político – é o espectador, não o actor, aquele que, por não estar directamente implicado nas acções que observa, está maximamente apto para pensar sobre elas e julgá-las⁴³. Mas, além disso, a filósofa defende firmemente que o pensamento é uma actividade fun-

³⁹ Arendt sustenta que a espontaneidade da acção é compatível com a orientação desta por princípios decantados da experiência e da história pela livre actividade da mente, particularmente pelo pensamento e pelo juízo: – Cf. «What is Freedom?», 1993b, pp. 151-153; e *The Life of the Mind*, 1981, t. I, pp. 13 e 213-216.

⁴⁰ Ronald Beiner chama a atenção para a evolução no pensamento de Arendt nesta matéria. – R. Beiner, 1989, pp. 138-144.

⁴¹ «Ich selber wirken? Nein, Ich will verstehen.» Cf. «Fernsehgespräch mit Günter Gaus» (28 de Outubro de 1964), 1998b, p. 46; nesta entrevista, Arendt diz ainda: «Wissen Sie, wesentlich ist für mich: Ich muß verstehen. Zu diesem Verstehen gehört bei mir auch das Schreiben. Das Schreiben ist, nicht war, Teil in dem Verstehensprozeß.» (*ibid.*).

⁴² «Die drei Dimensionen der Pluralität: der Raum des Öffentlichen, der Raum des Privaten, der Raum der Einsamkeit.» – *Denktagebuch 1950-1973*, 2003a, Setembro de 1954, p. 454. Cf., a este respeito, L. Figueiredo, 2005.

⁴³ A propósito da concepção do filósofo como espectador, que Arendt remete para Cícero, cf. «The Crisis in Culture», 1993c, pp. 218-219.

damental, não só para aqueles que se dedicam sobretudo a compreender, neste caso, os filósofos e cientistas políticos, mas também para cada um dos seres humanos; e que pensar talvez seja o melhor modo de evitar o mal resultante da superficialidade e *banalidade* aviltantes de todos os Eichmann, cuja lógica se constrói à margem do que importa⁴⁴.

Em 1 de Julho de 1956, diz Arendt numa carta a Jaspers: «Estou a meio da minha 'Vita activa' e tive que esquecer em grande medida a relação entre filosofia e política que realmente tenho mais no coração»⁴⁵. Compreender foi a paixão de Hannah Arendt. Compreender o fenómeno político tornou-se-lhe imperioso a partir dos eventos de 1933 na Alemanha. Mas entendeu ser necessário reformular a filosofia política: autonomizá-la relativamente ao *bios theoretikos* – que, desde Platão, de um modo ou outro se fixou como critério de avaliação do *bios politikos* –, para pensá-la a partir da representação da pluralidade e da liberdade de opinião que caracterizam o espaço público, palco da política. Devido a essa discordância com a filosofia política prevalente chegou a recusar ser considerada filósofa e a reivindicar para si o estatuto de cientista política⁴⁶.

3. Hannah Arendt: o que fica?

Numa série de lições sobre a história da teoria política, ministradas na Universidade da Califórnia, Berkeley, na Primavera de 1955, ao comentar a bibliografia do curso Hannah Arendt chama a atenção para a diferença entre autores e comentadores:

Os autores são *auctores*, isto é, aumentam o mundo. Movemo-nos num mundo que aumentou com os autores. Não podemos passar sem eles; pertencem [ao mundo] de um modo totalmente diferente do dos comentadores. O mundo em que o comentador se move é o mundo dos livros;

⁴⁴ Recorde-se que o subtítulo do livro sobre o julgamento de Eichmann é: «Sobre a banalidade do mal». Cf. a este respeito, a introdução a «Thinking», tomo I de *The Life of the Mind*, 1981, pp. 3-6.

⁴⁵ «Ich bin mitten in meiner 'Vita activa', und das Verhältnis von Philosophie und Politik, das mir eigentlich noch mehr am Herzen liegt, habe ich gerade gründlich vergessen müssen.» – Briefwechsel 1926-1969. *Hannah Arendt / Karl Jaspers*, 1993e, carta n.º 187, p. 326. A «Vita activa», de que fala Arendt, é *The Human Condition*, cuja edição em língua alemã virá, aliás, a ter esse título.

⁴⁶ Cf. «Fernsehgespräch mit Günter Gaus» (28 de Outubro de 1964), 1998b, pp. 44-45.

o mundo em que o autor se move é o mundo em que nos movemos, o mundo real. [...] Lançando uma ideia, em si mesma algo de permanente, no mundo, [os autores] aumentam o mundo na medida em que este é permanente. [...] Por exemplo: Maquiavel descobriu a palavra «estado». Foi o primeiro a usar a palavra, assim como Platão foi o primeiro a usar a palavra «ideia». ⁴⁷

E sobre a orientação que pretende imprimir às aulas diz também:

Quero mostrar-lhes alguns elementos da Idade Moderna. [...] O meu critério é o de que cada uma das dez personalidades de que tratamos lançou uma palavra no nosso mundo, aumentou-o com esta única palavra, porque respondeu bem e judiciosamente a novas experiências decisivas do seu tempo. ⁴⁸

Surge a inevitável interrogação: é Hannah Arendt também ela *auctor*? E a pergunta conexas: que palavra deixou ao mundo, se deixou? Uma das mais prestigiadas estudiosas da obra de Arendt, tendo em mente o conceito arendtiano de *auctor* no referido curso, afirma que esta aumentou o mundo com a palavra «pluralidade» ⁴⁹. Por outro lado, Jürgen Habermas, numa breve alocução proferida na então *New School for Social Research*, em 4 de Junho de 1980, presta homenagem ao que chama a herança germano-judaica acolhida pela *New School* nos docentes que por ela passaram. Desses professores destaca sobretudo Hannah Arendt. Sublinha, nomeadamente, o significado da reconstrução do conceito aristotélico de *praxis* para a teoria política, presente em *The Human Condition*, que considera a obra filosófica mais importante de Arendt. E observa que a noção arendtiana de *praxis* ou acção, claramente distinta do conceito de *poiesis*, se insere numa filosofia do fenómeno político caracterizada por três notas principais: a pluralidade; a intersubjectividade – que, pela linguagem, permite actuar «em concerto»; e a natalidade, ou seja, a consciência de se ter nascido e, por essa razão, de se constituir um novo começo, nomeadamente pela liberdade e pela acção (como contrapartida da mortalidade, ou seja, a consciência de ter que morrer). Acrescenta que só as

⁴⁷ Cf. «Courses – University of California, Berkeley, Calif. – ‘History of Political Theory’, Lectures – Introduction – 1955», Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., documentos 023943-4.

⁴⁸ Cf. *idem*, documento 023942.

⁴⁹ Cf. M. Canovan, 1995, pp. 280-281. Devo a Canovan a referência aos apontamentos do curso de Arendt acima referido, que me levou a consultá-los.

instituições que têm origem no poder da acção concertada assumem a forma de uma «constituição da liberdade». Foi precisamente a partir destes conceitos arendtianos que Habermas declara ter chegado à teoria da acção comunicativa. Além disso, em sua opinião, a análise de Arendt da *Crítica do Juízo* de Kant, que não chegou a completar, conduz a uma ética da comunicação que une a razão prática à ideia de um discurso universal e que de algum modo se orienta no sentido da interpretação da *Crítica da Razão Prática* levada a cabo por George Herbert Mead⁵⁰. Esta homenagem que Habermas quer prestar a Arendt não elude as divergências entre os pontos de vista de ambos os autores, mas diz-nos algo sobre o que a pensadora terá legado ao mundo.

Voltando à consideração da palavra que cada *auctor* deixaria em herança, são muitas as palavras *fortes* do discurso de Hannah Arendt: política, pensamento, mundo, acção, mal, liberdade, revolução, poder, espaço público, natalidade, totalitarismo e pluralidade. Todas elas, tomadas da tradição da linguagem, foram cuidadosamente trabalhadas e polidas pela autora, distinguidas e relacionadas entre si. Mas, a meu ver, faltam ainda o tempo e a ponderação suficientes para que alguma destas palavras se saliente das demais de modo inequívoco.

É inegável a inspiração fenomenológica do pensamento de Hannah Arendt, mas, para além deste traço, torna-se difícil classificá-lo em correntes ou escolas. Arendt não se considera cartesiana, hegeliana, marxista ou positivista; neo-aristotélica ou existencialista; socialista ou liberal; seguidora da teoria crítica ou do nihilismo pós-moderno. É leitora dos autores da antiguidade grega e romana, assim como de St.^o Agostinho e Kierkegaard; Maquiavel, Hobbes, Montesquieu, Marx e Tocqueville; Lessing e Kant; Nietzsche, Heidegger e Jaspers. Mas é ciosa da sua independência intelectual: «não pertenço a nenhum grupo», afirma⁵¹. Defende, além disso, que o pensamento parte dos eventos e que «a curva que a actividade do pensamento descreve deve permanecer ligada ao incidente como o círculo está ligado ao centro»⁵². E se parece claro que o entendimento

⁵⁰ Cf. J. Habermas, 1980. Além de Hannah Arendt, o autor refere também, nesta alocução, obra do sociólogo Alfred Schütz.

⁵¹ «I don't belong to any group. [...] I never was a socialist. I never was a communist. [...] I never was a liberal». – Cf. «Hannah Arendt on Hannah Arendt», 1979b, transcrição de um colóquio sobre a obra de Arendt realizado em Toronto em Novembro de 1972, pp. 333-334.

⁵² Cf. «Action and the 'Pursuit of Happiness' », 1962, p. 2.

do totalitarismo, da revolução e do próprio fenómeno político não é o mesmo antes e depois de Arendt, talvez isso se deva ao envolvimento directo na catástrofe nazi de alguém, extraordinariamente bem dotado do ponto de vista intelectual, que queria sobretudo *compreender*.

A obra de Arendt suscita perplexidades e críticas, também naquelas que mais valorizam o seu pensamento: Richard Bernstein fala de tensões, dificuldades e contradições no seu discurso e chama a atenção, entre outros aspectos, para a aparente insensibilidade da autora de *A Condição Humana* à miséria e aos pobres, no âmbito da distinção que estabelece entre o social e o político⁵³. Por outro lado, Claude Lefort, entre várias considerações que tece sobre a teoria política arendtiana, declara ser perturbador o desinteresse teórico de Arendt pela moderna democracia representativa⁵⁴. Foi observado também que a leitura que Arendt faz da filosofia prática de Kant não escapa à ortodoxia kantiana, o que a levará a dedicar especial atenção ao juízo estético, reflexivo, da *Crítica do Juízo*, sem ter em conta a re-interpretação da *Crítica da Razão Prática* desenvolvida a partir dos anos sessenta⁵⁵. Poderia acrescentar outras questões exemplificativas da ampla crítica e do debate suscitados pela obra de Hannah Arendt e discutir, inclusivamente, algumas delas, o que não pretendo fazer aqui. Gostaria, no entanto, de recordar que, para Arendt, o pensador genuíno é, como Sócrates, «um amante de perplexidades»⁵⁶. A filósofa olha para a riqueza da tradição e intenta pensar as coisas de novo, não fugindo às possíveis aporias de um discurso com estas características.

Que permanece de Hannah Arendt, cem anos depois do seu nascimento e trinta e um anos depois da sua morte? Uma obra admiravelmente bem escrita, ainda que alguns dos seus textos tenham sido redigidos em língua inglesa, o que lhe exigiu uma aplicação acrescida; um pensamento independente, corajoso, muito atento à tradição e tratando-a com surpreendente novidade; e uma visão dos acontecimentos plena de sensatez e ao mesmo tempo nimbada de utopia. Mas do pensamento original e rigoroso de Arendt, centrado nos pólos da vida política e da vida do espírito, fica, sobretudo, a perspectiva

⁵³ Cf. R. Bernstein, 1986, p. 245.

⁵⁴ Cf. C. Lefort, 1986, pp. 69-72.

⁵⁵ Cf. J. De Zan, 2005, pp. 880-881.

⁵⁶ Cf. *The Life of the Mind*. T. I: *Thinking*, 1981, p. 180. Cf. também L. Figueiredo, 2005.

ética⁵⁷. A sua obra pretende responder às perguntas: o que é o mal? como poderá o mal ser evitado e superado? E também às interrogações: o que é a liberdade? como constituir a comunidade de modo a garantir e a fomentar a liberdade política? como pensar livremente? A resposta de Arendt a estas perguntas é orientada por uma concepção do ser e da acção humanos devedora essencialmente de St.^o Agostinho e de Kant. E se louva Heidegger por ter «pensado até ao fim» a metafísica⁵⁸, segundo a filósofa uma barreira erguida durante séculos à liberdade do pensamento, critica-o duramente por ter alinhado com o nihilismo nietzschiano e com todos aqueles que «deixaram cair, de uma maneira ou outra, a noção kantiana fundamental de liberdade e dignidade humanas [...], assim como a concepção de humanidade como princípio regulador do agir político»⁵⁹.

No quadro de um conjunto de correntes de pensamento contemporâneo em cujas designações abundam os prefixos «neo-» ou «pós»⁶⁰, assume alguma evidência a necessidade de reforçar o olhar renovado para o mundo, o pensá-lo *desde o princípio*. A aceleração crescente da alteração das condições globais da vida individual e comunitária requerem uma continuada revitalização da filosofia prática, especialmente no âmbito do pensamento ético e político, para a qual a obra de Hannah Arendt – independente e tenazmente confiante nas virtualidades do pensamento e da acção livres – constitui um valioso estímulo.

⁵⁷ Note-se que, no que se refere ao termo «ética», Arendt apresenta as reservas que levanta relativamente à utilização da palavra «filosofia» como compreensão da acção, porque: «Action deals with particulars, and only particular statements can be valid in the field of ethics or politics.» – *The Life of the Mind*. T. I: *Thinking*, 1981, p. 200.

⁵⁸ «Ich bin schon seit viele Jahren der Meinung [...] daß Du mit dem Zu-Ende-Denken der Metaphysik und der Philosophie nun wirklich Raum gemacht hast für das Denken – ohne Geländer, vermutlich auch ohne Spekulation, aber in Freiheit. – Cf. a carta de Hannah Arendt a Martin Heidegger, escrita em Nova Iorque, em 12 de Março de 1970, em Hannah Arendt / Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975*, 1999a, p. 198. Note-se que embora, nestas palavras, Arendt assimile a filosofia à metafísica, são muitas as ocasiões em que as distingue.

⁵⁹ Cf. *Was ist Existenz-Philosophie?*, 1990b, p. 20. Estas palavras não se referem explicitamente a Heidegger mas adequam-se ao que diz Arendt do pensamento de Heidegger neste texto (pp. 28-38).

⁶⁰ Neo-aristotelismo, neoliberalismo, neomarxismo, neotomismo, pós-estruturalismo, pós-modernismo e pós-colonialismo. David Ingram, 2002, inclui nos três *postismos* referidos, respectivamente Michel Foucault, François Lyotard e Enrique Dussel.

Obras de Hannah Arendt referidas

- 1929 *Der Liebesbegriff Augustins: Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin: Verlag von Julius Springer.
Tradução para a língua inglesa do texto revisto pela autora: *Love and Saint Augustine*. Ed. e um ensaio interpretativo por Johanna Vecchiarelli Scott/ Judith Chelius Stark. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
Tradução para a língua portuguesa: *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Piaget, 1997.
- 1962 «Action and the 'Pursuit of Happiness'». Em *Politische Ordnung und Menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*. Ed. A. Dempf/H. Arendt/ F. Engel-Janosi. Munique: C. H. Beck.
- 1971 (1968) *Men in Dark Times*. Harcourt Brace, San Diego & New York.
Tradução para a língua portuguesa: *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Ana Luísa Faria. Relógio d'Água: Lisboa, 1991.
- 1972a «On Violence». Em 1972b.
- 1972b *Crisis of the Republic: Lying in Politics – Civil Disobedience – On Violence – Thoughts on Politics and Revolution*. San Diego: Harcourt Brace.
Tradução para a língua portuguesa: *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- 1979a (1951) *The Origins of Totalitarianism. New Edition with Added Prefaces*, San Diego: Harcourt, Brace & Company, 1979.
Traduções para a língua portuguesa:
O sistema totalitário. Trad. Roberto Raposo, revista por Manuel J. Palmeirim. Lisboa: Dom Quixote, 1978 (esgotado).
Origens do totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- 1979b «Hannah Arendt on Hannah Arendt». Em *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Ed. Melvyn A. Hill. Nova Iorque: St. Martin's Press.
- 1981 (1979) *The Life of the Mind*. T. I: *Thinking*; t. II: *Willing*. Ed. Mary McCarthy. San Diego: Harcourt Brace, reimp. num volume.
Tradução para a língua portuguesa: *A vida do espírito*. I – Pensar. II – Querer. Lisboa: Piaget, 2000.
- 1989 (1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edição e um ensaio interpretativo por Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, reimp.
Tradução para a língua portuguesa: *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Trad. André D. de Macedo: Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- 1990a (1963 – 2.^a ed. revista, 1965) *On Revolution*. Penguin Books, London, 1990.
Tradução para a língua portuguesa: *Sobre a revolução*. Tradução I. Morais. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.
- 1990b *Was ist Existenz-Philosophie?* Frankfurt am Main: Hain. (Versão original, em alemão, publicada autonomamente, de «What Is Existenz Philosophy?» *Partisan Review* 13/ 1, pp. 34-56, 1946, artigo incluído em *Essays in Understanding*, 1994d.

- 1993a «What is Authority?». Em 1993d.
- 1993b «What is Freedom». Em 1993d.
- 1993c «The Crisis in Culture». Em 1993d.
- 1993d (1961 – 2.^a ed. revista, incluindo dois ensaios adicionais, 1968). *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Nova Iorque: Penguin books, 1977, 2.^a imp.
Tradução para a língua portuguesa: *Entre o Passado e o Futuro: Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*. Trad. José Miguel Silva. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.
- 1993e (1985) *Briefwechsel 1926-1969. Hannah Arendt/ Karl Jaspers*. Ed. Lotte Köhler Heinrich Saner. Piper: Munique, 3.^a ed.
- 1994a (1963 – 2.^a ed. ampliada, 1965) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books: Londres, 1994.
Tradução para a língua portuguesa: *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal*. Trad. e introd. António de Araújo e Miguel Nogueira de Brito. Coimbra: Tenacitas, 2003.
- 1994b «'What Remains? The Language Remains'. A Conversation with Günter Gaus». Em 1994d.
- 1994c «Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought». Em 1994d.
- 1994d *Essays in Understanding: 1930-1954*. Ed. e introdução por Jerome Kohn. Nova Iorque: Harcourt Brace, 1994.
Tradução para a língua portuguesa de parte dos ensaios: *Compreensão e Política e Outros Ensaios: Hannah Arendt*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.
- 1995a *In keinem Besitz verwurzelt: die Korrespondenz Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld*. Ed. Ingeborg Nordmann e Iris Pilling. Hamburgo: Rotbuch Verlag.
- 1995b *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*. Ed. e introd. por Carol Brightman. Nova Iorque: Harcourt Brace.
Tradução para a língua portuguesa: *Entre Amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- 1996 *Briefwechsel 1946 bis 1951. Hannah Arendt / Hermann Broch*, ed. Paul Michael Lützel. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.
- 1997 (1958) *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. 2.^a ed. Ed. Liliana Weissberg. Baltimore: The John Hopkins University Press.
Tradução para a língua portuguesa: *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- 1998a (1958) *The Human Condition*. 2.^a ed. Introd. por Margaret Canovan. Chicago: University of Chicago Press.
- 1998b «Fernsehgespräch mit Günter Gaus» (Outubro de 1964). Em 1998c.
- 1998c (1996) *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werke. Mit einer vollständiger Bibliographie*, ed. Ursula Ludz. Munique: Piper, 3.^a ed., 1998.

- 1999a (1998) Hannah Arendt/ Martin Heidegger. *Briefe 1925-1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2.^a ed. revista.
Tradução para a língua portuguesa: *Hannah Arendt – Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- 1999b *Hannah Arendt/ Heinrich Blücher: Briefe 1936-1968*, ed. e introd. por Lotte Köhler. Munique: Piper.
- 2003a (2002). *Denktagebuch 1950-1973*, 2 vv., ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, em colaboração com o Hannah-Arendt Institut Dresden. Munique: Piper. 2.^a ed.
- 2003b *Responsibility and Judgment*. Ed. e introdução por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken Books.
Tradução para a língua portuguesa: *Responsabilidade e juízo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, 2005.
- 2005a «Introduction into Politics». Em 2005b.
- 2005b *The Promise of Politics*. Ed. e introdução por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken Books.
(Neste livro inclui-se, entre outros, o texto «Introduction into Politics», do espólio literário de Arendt que, numa versão ligeiramente diferente, foi publicado como *Was ist Politik?: Fragmente aus dem Nachlaß*. Ed. Ursula Ludz. Prefácio de Kurt Sontheimer. Munique, Piper, 1993. Tradução desta última obra para a língua portuguesa: *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.)

Outras referências bibliográficas

- BEINER, Ronald. 1989. «Hannah Arendt on Judging». Em Hannah Arendt. 1989. *Lectures on Kant's Political Philosophy*.
- 1996. «Love and Wordliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine». Em *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Ed. Larry May/ Jerome Kohn. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- BERNSTEIN, Richard J. 1986. *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 2000. «Arendt on thinking». Em *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press.
- CANOVAN, Margaret. 1995. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, reimp.
- DOLAN, Frederick M. 2000. «Arendt on Philosophy and Politics». Em *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press.
- FIGUEIREDO, Lídia. 2002. «O pensamento político de Hannah Arendt: uma revolução copernicana?», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58/2, pp. 379-400.
- 2005. «Pensamento, mundo e religião em Hannah Arendt: um apontamento», *Humanística e Teologia*, Ano 26 / 2, pp. 249-255.

- GREVEN, Michael T. 1993. «Pluralität und die Gründung der Freiheit», em *Die Zukunft des Politischen: Ausblicke auf Hannah Arendt*. Ed. Peter Kemper. Frankfurt am Main: Fischer.
- HABERMAS, Jürgen. 1980. «On the German-Jewish Heritage». *Telos* 44, pp. 127-131.
- 1983 (1976). «Hannah Arendt: On the Concept of Power». Em *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- INGRAM, David (ed.). 2002. *The Political*. Oxford: Blackwell.
- KATEB, George. 2000. «Political action: its nature and advantages». Em *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEFORT, Claude. 1986. *Essais sur le politique (XIX^e et XX^e siècles)*. Paris: Éditions du Seuil.
- SCOTT, Johanna Vecchiarelli/STARK, Judith Chelius. 1996. «Rediscovering Hannah Arendt». Em *Hannah Arendt, Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SÖLLNER, Adolf. 2004. «Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* in its Original Context», *European Journal of Political Theory* 3/3, pp. 219-238.
- VILA-CHÃ, João J. 1994. «The Plurality of Action: Hannah Arendt and the Human Condition», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50, pp. 477-484.
- WELLMER, Albrecht. 1996. «Hannah Arendt on Judgment. The Unwritten Doctrine of Reason». Em *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Ed. Larry May/ Jerome Kohn. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. 1982. *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.
- 1994. «Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*». Em *Hannah Arendt: Critical Essays*. Ed. Lewis P. Hinchman / Sandra K. Hinchman. Albany: State University of New York Press.
- ZAN, Julio De. 2005. «Amplitud de pensamento y capacidad de juzgar: La lectura de H. Arendt de la *Crítica del juicio*». *Revista Portuguesa de Filosofia* 61/ 3-4, pp. 863-862.

Arendt, Habermas and Rawls: shaping the public sphere of today

MARTA NUNES DA COSTA

(New School for Social Research)

Abstract: In this paper I revisit and evaluate Hannah Arendt, Jürgen Habermas and John Rawls' models of public sphere. My goal is two fold: first, to identify the concepts within each conceptualization, which I consider relevant for a contemporary understanding of the public sphere. Second, to argue that the Internet provides some of the conditions to help redefining the meaning(s) and shape(s) that the public sphere is assuming today.

Key Words: Public sphere, public reason, private reason, action, politics, democracy, individual autonomy, liberalism, Internet, technology.

Resumo: Este artigo revisita e avalia os modelos de esfera pública de Hannah Arendt, Jürgen Habermas e John Rawls. O objectivo é duplo: em primeiro lugar, proceder à identificação dos conceitos que, dentro de cada conceptualização, são mais relevantes para uma compreensão contemporânea da esfera pública; em segundo lugar, argumentar que a Internet providencia algumas das condições que ajudam a redefinir o(s) sentidos(s) e forma(s) que a esfera pública assume presentemente.

Palavras-chave: Esfera pública, razão pública, razão privada, acção, política, democracia, autonomia individual, liberalismo, Internet, tecnologia.

Hannah Arendt, Jürgen Habermas and John Rawls have shown how public reason lies at the heart of democratizing processes and how decisive this concept is to the survival and good health of political, social, economic and cultural institutions. The three authors share a common Kantian background, namely the universalistic and emancipatory conception of moral autonomy, which lies at the foundation of

an understanding of publicity and political culture. However, this background is going to be interpreted and used differently.

This paper has three moments. First, I want to expose the common and/or divergent points regarding each author's conceptualization of public sphere as well as the notions of public reason and public space. I will use as main bibliography Arendt's *The Human Condition*, Habermas' *The Structural Transformations of the Public Sphere* and Rawls's *Theory of Justice* and *Political Liberalism*. Second, I want to provide a critical and evaluative review of their positions. I will argue that neither Arendt's ideal model of narrative action nor Rawls' liberal model can account for the meanings of public sphere today or its impact in reshaping the meaning of democracy and its practices. Third, having the Internet as paradigm, I will look for an alternative conception of 'public sphere'. My goal is to show that regardless the obstacles brought by the conditioning of 'accessability' and 'security', the Internet provides the theoretical and practical tools to actualize crucial democratic ideals, beyond the physical constraints of 'nations', 'communities' or 'institutions'. As a conclusion, I will suggest that this new theoretical paradigm brings a radical shift in the understanding of the meanings of 'public sphere', 'participation' and more fundamentally, 'individuality' in its social, political and cultural dimensions.

I.

Habermas constructed his first model of publicity through a historical analysis of the rise, transformation and ultimately decline of the bourgeois public sphere. In *The Structural Transformations of the Public Sphere*, Habermas developed his model based in the assumption that the public sphere was necessarily related to the social and economic conditions of the Eighteen Century Europe. Following Kant, Habermas argued that the possibility for conduit of a deliberative democracy depended on the existence of a critically reasoning public, which could be identified through the development of bourgeois capitalist society. According to Habermas, the media, especially print, was the key element that triggered the creation, constitution and expression of a public sphere, with a defined public subjectivity and public opinion – the print functioned as pivotal space where critical reason and critical judgment could be exercised, insofar it introduced the concept (and the possibility) of people engaging in public affairs (by becoming visible and *apparent*, as Arendt would say), through the formation of a public opinion.

Habermas attempted to defend an historical and sociological analysis that would elucidate and rethink the Kantian ideal of freedom and human emancipation, grounded in communication. Despite the fundamental structural inequality between classes that a free-market capitalism could not conceal, Habermas conceived the original model of public sphere as the space where these inequalities would be subjected to scrutiny. Under this light, Habermas conceived the notion of 'public' as standing for an unrestricted and undistorted conversation. Following Kant, Habermas saw publicity as the condition of possibility for coming to terms with political disputes and legitimizing political discourses and claims in general. Ultimately, he believed that the universalizing test (of exposing one's maxims to other's rational and public recognition of its validity) was the necessary criteria upon which a deliberative rationality could be constituted and sustained. For him, in principle, in the environment of salons and cafes the social status of the participants were ignored (or suspended); second, the conversation and exposure of opinions crossed old traditional boundaries, promoting the development of a 'new consciousness'; third, conversations were by definition inclusive. However, *who*, as a matter of fact, was included? The propertied and educated readers, listeners and spectators, the 'elite' who had not only financial means but also literary and cultural access to use and to participate in the new space that was being created. At this point, when the potential universal accessibility to the new means of communication (public sphere) is actually limited by the cultural market and corporate structure, how can one sustain a commitment with the ideal of a deliberative democracy?

The Habermasian initial model of public sphere is extremely limitative insofar it is simultaneously restricted to an intellectual elite and obliterated by the development of the capitalist system. Despite the fact that Habermas understood the use of 'public reason' in a Kantian sense, as foundation of publicity, i.e., as expression of a rational and critical engagement, not exclusively limited to the political matters, but also to other spheres of social and cultural life that acquired political significance, the limitations brought by his naivete are inescapable – Habermas assumed an environment of interaction and open discussion among individuals, who have an intrinsic right for self-expression and therefore, who are capable of constructing, developing and proposing their arguments in a *critical* manner. However, the possibility of a truly open and free discussion is immediately compromised once the necessary development and expansion of the public demands

representation. The necessity of representation does not necessarily entails a contradiction with direct conversation. As Habermas said: 'Wherever the public established itself institutionally as a stable group of discussants it did not equate itself with the public but at most claimed to act as its mouthpiece, in its name, perhaps even as its educator – the new form of bourgeois representation.' (Habermas 1962, p. 37) However, the 'mass culture' becomes a proof of conversion of potential autonomous individuals, critical beings who exercise their reason publicly, into a conformist and passive mass of spectators.

In the essay *Further reflections on the public sphere*, Habermas revised his position in several ways. First, he admitted some problems with the historical basis of his previous work, suggesting the possibility of formation of a popular public sphere; second, he reconsidered the role of women in the model of a bourgeois public sphere (who have been totally excluded); third, he recognized the necessity of developing in simultaneous a less pessimistic approach to the modern 'mass culture'. In his following works, Habermas elaborated and expanded his model of public sphere, in the sense of meeting the challenges presented by contemporary pluralistic societies. I will expand this point when comparing it to Rawls.

II.

Hannah Arendt exercised a profound influence in Habermas, not only because of the Kantian background both shared, but also because of the importance she attributed to the concept of human interaction. Like Habermas, Arendt shaped the ideal model of a deliberative public space, by emphasizing the role of communication. However, differently from the Habermasian bourgeois idealization, Arendt's model of publicity (and critique to contemporary society) emerged from the challenge modernity posed to the classical model of the *polis*. *The Human Condition* is full of criticisms of productivity and other major categories of modernity – what Habermas took as bourgeois origin of public sphere, Arendt understood as the decline of public sphere, the decline of politics. In fact, she argued that the (visible) invasion of the political via technical administration and bureaucracy, the collapse of the distinction between public and private and the loss of public freedom were the ultimate signs of destruction of the public realm. How did she conceive publicity?

After establishing an initial distinction between *vita activa* and *vita contemplativa*, Arendt exposed the variation and hierarchy within the

vita activa – it is here where one can identify the sources of her model of publicity.

Arendt had an essential concept of human nature and of politics, which ultimately converge in the concept of praxis. In *The Human Condition* Arendt explored the difference between labor, work and action. Labor was understood as a combination of necessity and futility – labor stands for the repetitive service of biological necessity. Work, on the other hand, is what defines man as a producer and a consumer; however, it is unnatural, because it is based in transformation of a given nature. Finally, action is the highest category for Arendt. Action, by which she meant *political* action, is what makes a human being a *unique individual*, a free being. Under this light, if one wants to retrieve the Greek freedom one must go beyond productive activities (of work and labor) which have governed modernity, by replacing action for behavior and converting a potential community of free beings into a modern community of laborers and job-holders. Action means emancipation from work, engagement in (public) affairs that go beyond the realm of private needs. In this sense, politics appears as the realm of freedom *par excellence*, defined by a praxis that cannot be reduced to fate or determinism. Politics represents the place where a public space can be constituted among equals, where individual citizens appear and participate in process of decision-making as autonomous beings.

Arendt defined «public» in two ways: “(Public) means, first, that everything that appears in public can be seen and heard by everybody and has the widest possible publicity.” (Arendt 1958, p. 50) In this sense, the public realm is the potential space of appearance between acting and speaking men. (Arendt 1958, p. 200) Here Arendt affirmed the necessary link between action and speech and/or communication, thesis has been further developed by Habermas.

Second, public signifies “the world itself, in so far as it is common to all of us and distinguished from our privately owned placed in it.” (Arendt 1958, p. 52) Here Arendt presented a conception of the world as man-made, i.e., product of interaction among men (and opposed to nature). The world exists through political action, i.e., distinguished and opposed to the realm of privacy.

For Arendt, to be political, to speak and to act, is to be free. While publicity for Habermas was the result of the development of a productive activity (i.e., it was simultaneously the condition and the result of creation of a public sphere and the rise of the social) Arendt’s concern is action itself. As she said, action is ‘right words at the right moment.’

(Arendt 1958, p. 26) Speech is an end in itself and the condition of possibility for plurality to exist. Speech cannot be reduced to a tool of communication. Arendt could sustain this position because for her, meaning can only arise through human *inter-action* in the public sphere. «Action,» in Arendt's words, is 'the only condition that *goes on directly between men* without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically *the condition...of all political life.*' (Arendt 1958, p. 7, my italics) The public sphere is the human condition of plurality (the condition for the individual of being both the same and distinct), as it simultaneously embodies the conditions for individuals to *act in concert*, i.e., to think and act with others, and as such to develop and accomplish his essence *qua homo politicus*.

Arendt's model of the public sphere was based in a crucial distinction between private and public spheres – it is through this distinction, i.e., between realm of necessity and realm of action (*qua* creation) that Arendt could sustain her concept of individual autonomy and equality as well as her (idealist) vision of politics. For Arendt, the public sphere is the space of appearances where men are perceived as political beings; it is also the space for exercise of power, understood as potential for political action (power, opposed to force or strength, reveals the action of a group, instead of a unique individual). Based on this conviction that political action occurs and occurred «in concert» among plural equals, Arendt was able to claim that the *meaning* of political action could not derive from the personal motives of the actors themselves. The individuals who expose themselves *appear* as subjects who somehow have transcended their own subjectivity (in the sense of remaining prisoners of the realm of necessity). Privacy, in this context, does not only mean 'withdraw' from the public; it means also *privation* – in their privacy men can no longer be seen or heard; men are limited to one perspective and the common world disappears. The private sphere only exists through absence of the other(s).

Following the Greeks, Arendt had a negative conception of the private sphere, which she portrayed as the realm of inequalities *par excellence* (shaped by gender, economic, social, cultural or religious differentiation). Arendt claimed that freedom could only be found once men overcame the pre-political state of being dominated and conditioned by necessity – to be free means to be free *from* household

inequality. To be free means to be a political being. The public realm is the necessary space for action, i.e., for the exposure of the self to a public that confers and reaffirms the meaning of his action and his words.

This leads us to the advantage(s) and/or disadvantage(s) of Arendt's model: in her conceptualization of 'public sphere' (which collides with 'public space' once one accepts the distinction between public and private) men appear in their condition of citizens, of actors defined by their participation in common matters and, consequently, in their ability to have the 'public good' as priority (instead of being exclusively determined by their private interests). The traditional notion of general good guided Arendt's analysis, and here one identifies the Greek priority of the community over the individual as well as some Kantian reminiscences: not only the categorical imperative in the realm of practical reason, but also the principle of universalization (of maxims) in the realm of right/legality. Arendt's reading of Kant's account of reflective judgment in the *Third Critique* can also offer a supportive argument to a deliberative model of inter-subjective meaning within the public sphere. Arendt argued for a conception of an autonomous subject, a subject who achieves (or lives) her/his autonomy/freedom by being capable to have a third perspective, i.e., to put himself in the other's position when claiming public recognition of the validity (and subsequently, universality) of his maxims. In order to be politically relevant any judgment or claim to truth must, by principle, possess Kant's 'general communicability'. This necessary communicability implies the existence of a community, i.e., 'who can be addressed and who are listening and can be listened to'. (Arendt 1982, p. 40) For Arendt, and close to Kant and Habermas, *judging* is an act intrinsically social insofar one's judgment always refers to a common world of appearances, a public sphere, shared by other judging subjects. Quoting Arendt: 'The power of judgment rests on a potential agreement with others, and the thinking process that is active in judging something is not, like the thought process of pure reasoning, a dialogue between me and myself, but finds itself always and primarily, even if I am quite alone in making up my mind, in an anticipated communication with others with whom I know I must finally come to some agreement. From this agreement judgment derives its specific validity...And this *enlarged way of thinking*...needs the presence of others 'in whose place' it must think, whose perspectives it must take into consideration, and without whom it never has the opportunity to operate at all...judgment, to be valid, depends on the presence of

others.’ (Arendt 1969, p. 472, my italics) The public space is the necessary condition for judgment to be seen and accepted as expression of autonomy.

Communication becomes the key to understand the unity between thought and action. From a deliberative theorist perspective this would mean that the activity of judging is essential to political debate and opinion formation, which is in perpetual change. Arendt’s concept of public sphere is one of instability, of action, incessant debate and re-founding. Freedom depends on the public use of reason. Freedom of thought exists only when it leaves its inner dimension and is projected in the public space, into the community. Publicity becomes in Arendt not only the condition of possibility of critical thinking, but also of all knowledge, morality and politics.

However, Arendt’s model has several limitations: her conception of public sphere as space of appearances, space for visibility of one’s actions assumes a visibility that is possible because this space is *non-deformed* and its actors are autonomous individuals. Is it the case that the public sphere is a non-deformed space? And is it the case that its actors are autonomous individuals? Is it possible to fulfill the requirements of the Arendtian model? If yes, where should we look for its actual conditions of possibility? Considered *per se*, Arendt’s model is impossible to actualize. Second, the constitution of Arendt’s conceptualization of public space assumes that a previous set of conditions has been accomplished. Among these conditions, I point out what Habermas would latter call the ‘ideal speech situation’, as well as a second set of conditions dealing with the process of decision-making, which Arendt never established and which remain, to a large extent, unworked, even today. Since Arendt paid little attention to the political aspects regarding deliberation and decision (topics that appear central in Rawls and in the late Habermas), it is extremely difficult to find a formulation of ‘public reason’ – one can only guess that for Arendt, public reason is coextensive with the Kantian formulation. While I recognize the importance Arendt attributed to this ideal vision of politics as authentic space for freedom, autonomy and meaning for action, her lack of precision (in measures of deliberation, conditions of possibility for participation and decision-making, among others) make her model deprived of content and this absence makes us question the viability of her proposal for a contemporary account of the public sphere.

III.

Rawls filled many of the lacks left by the Arendtian model. On the one hand, he provided a clear formulation of the concepts of public sphere, public space and public reason. On the other hand, following the example of Kantian constructivism Rawls articulated these concepts, arriving at a set of principles, which could be applied in the process of deliberation and decision-making. In this moment, I will use the latter Habermas (namely *Between Facts and Norms*) to compare the authors' positions.

In the *Theory of Justice* Rawls developed a political alternative to utilitarianism and philosophical conception for constitutional democracy. Using the procedural representation of the Kantian categorical imperative (required by pure practical reason in the formulation of reasonable, universalizable maxims) Rawls argued that any rational, self-interested person, if placed in the hypothetical state of nature called the «original position» would choose two main «Principles of Justice» to govern the basic structure of society. These were a) a schedule of basic rights, including liberty of conscience and movement, freedom of religion and b) equality of opportunity. The *TJ* presented a purely normative approach regarding the conditions that ought to be satisfied in order to create and sustain a just society. In this context, Rawls was only concerned with the political and institutional level. He built his theory upon a sharp distinction between private and public and the principle of neutrality.

In *Political Liberalism* Rawls argued that the institutions of a just state had to be neutral in regards to any particular “theories of the good” that its citizens might pursue. Rawls argued that there were three basic things, essential to the running of such a value-neutral state: *first*, the idea of “reasonableness” defined as the ability of individuals coming from different cultural backgrounds to work with each other politically and tolerate each other’s cultures. This idea of the common ground of the reasonable led Rawls to his *second* necessity: the idea of an “overlapping consensus,” which had to be wide enough in order to bridge the gap between cultures to allow for a diverse field of government regulation and lawmaking. *Third*, and perhaps most importantly, Rawls secured the autonomy of the just state’s citizens in the public sphere by invoking the idea of ‘public reason’. Within this notion, citizens are called upon to be active members of debate, lawmaking, and, if necessary, constitutional revision. Rawls defended a freestanding view, from which everyone should be able to recognize

the legitimacy of political principles that all should endorse. The goal is to obtain: ‘an overlapping consensus of various reasonable religious, philosophical, and moral doctrines’ so that ‘citizens themselves... (Can) view the political conception as derived... at least not in conflict with their other values.’ This means that everyone, beyond gender specificity, religious affiliation or cultural background should be able to *a)* identify the universality of principles and *b)* be willing to make a living commitment with them.

By having *reasonableness* as criteria of political judgment, Rawls seemed to affirm the superiority of liberal principles over other conceptions of good, making the ‘other’ unreasonable. However, such a definition of ‘neutrality’ is very difficult to sustain. If the criterion of ‘overlapping consensus’ is taken to its limit, if those who are different (i.e., who do not endorse political liberal principles) are not reasonable, they are *excluded* from the possibility of having an equal voice and being part in the process of searching for a consensus. For sake of brevity, I cannot engage in all the problematic implications of this reasoning; however, this difficulty will be visible in Rawls’ formulation of public reason.

Rawls made a distinction between public and non-public uses of reason in *Political Liberalism*. For Rawls, “nonpublic” use of reason was connected with nongovernmental functions – for example, with churches, universities, professional groups, and voluntary associations in civil society (Rawls 1993, pp. 213, 220). I would call the Rawlsian nonpublic use of reason the ‘social’ uses of reason, in the sense that it includes the social, familial and individual. This would correspond to Arendt’s realm of necessity (labor and work). By contrast, it corresponds to the Habermasian ‘public use of reason’, insofar it coincides with the realm of civil society constituted by networks of private people, which Habermas considers to be the nervous system of the political public sphere. The public use of reason in Habermas (in its extensive and inclusive version that Rawls rejects) provides the democratic ground for decision-making and political autonomy.

On the other hand, Rawls connected “public” use of reason with governmental and *quasi*-governmental functions, such as the work of the judiciary, parliamentary debates, administrative acts and the act of voting. It is a normative ideal, which should be applied within these spheres. This public reason *limits* the reasons and conditions the appeal to certain political values that could be invoked in a process of justification of argumentation.

Ultimately, Rawls defended a restricted notion of public reason, eventually as condition for achieving agreement in a pluralistic society. If 'public reason' is restricted to political, i.e., exclusively governmental issues, it escapes the tensions that characterize the Habermasian public sphere (as formulated in *BFN*), which confronts the danger or the challenge of not being solved in a purely consensual manner. But his conception of public reason is not only limited in *content* but also in *method*, since one would be limited to the values of the political and to its ways of reasoning, available to citizens who are supposed to provide a legitimate basis for an argument in a pluralist society.

The Rawlsian model has several problems. First, Rawls' attempt to limit the justification for legislation to an appeal to political values relied upon a sharp *a priori* division between public and private that is hard to sustain. Second, there is a visible tension between wanting to treat the 'family' as a private realm and simultaneously attributing a vital importance to the moral development of individuals who get their first contact with a 'sense of justice' (of putting themselves in other's people place) within the 'family'. Rawls was never clear between treating the family as a 'traditional' institution and/or as a 'social' institution.

For Habermas, the division between private and public conflicts with historical experience, since the he conceives the boundary between private and public as fluid, as something that is permanently redefined itself and, for this reason, something which is intrinsically problematic insofar there is always conflict among different points of view. The development of contemporary democracies is a living example of how divisions between the 'good' and the 'just', the 'moral' and the 'legal', the 'private' and the 'public' are constantly negotiated.

If the *critical* function of reason is limited to the realm of legal institutions, what kind of agreement can be achieved within the Rawlsian model? Is the institutional level sufficient to sustain a pluralist society, or do we need to be more comprehensive and integrate and reconceptualize the dynamics of public and private spheres?

The concept of public reason is in no way inconsistent with the fact that certain matters, once considered part of the private realm, have come to be regulated by law and be subjected to public discussion. Against Rawls, I do not think that an attempt to regulate the private realm necessarily implies or leads to a violation of the public reason and the basic principles of a just society; on the contrary. If one wants to account for the multiplicity and dynamics of contemporary societies one cannot be blind to the differences, being these differences

of a moral, religious, political or cultural nature. In this sense, I agree with Arendt. While recognizing the limitations of her model, which relied upon an unrealistic ideal of a Greek *polis*, I recognize the importance of her analysis, especially because Arendt re-evaluated the concept of action, by putting the category of action at the core not only of political life, but also of Life itself. By recovering the Greek concepts of politics and action Arendt hoped to disturb our 'traditional' classifications and labels, to question the liberal views we take for granted and to point to analytical distinctions that must be made in order to re-discover and ultimately redefine the meaning(s) of action and politics. Under this light, Arendt becomes a permanent reference for deliberative theorists and all political philosophers committed with a normative ideal in the regulation and maintenance of a society guided by liberal ideals.

Between Arendt's idealist model of narrative action and the Rawlsian liberal model which is trapped in its constructive formalism, the Habermasian model seems to be the most satisfying in helping us to determine the meaning(s) and shape(s) of the public sphere(s) of today. By locating the public sphere within civil society itself, that is, within all the manifold forms of associational life that constitutes contemporary democratic states and by introducing the fact of social complexity in his inclusive conception of public sphere, Habermas opened a path for possible understanding, dialogue and negotiation between contesting voices and perspectives. However, even his model fails to give an account of the wide public reason that is suited to political deliberation in contemporary pluralist societies.

IV.

How should we define 'public sphere' today, in a world with increasing technology, where the category of 'access' replaces that of 'possession' and where the Internet appears as a particular culture that visibly destabilizes previous models of social and political interaction? If we want to account for the 'structural' transformations we confront today, we have to engage in a double task: on the one hand, we must provide a new theoretical paradigm, based on the redefinition of concepts which are far from being obvious and self-evident. Among these I would underline the vital importance of redefining concepts such as 'individual autonomy', 'democracy', 'participation' and 'representation'. On the other hand, we need to identify or look for practical

examples – for ‘spaces’ – where these new meanings could breathe and find the conditions of possibility for their actualization within the systems of knowledge, discourses and practices.

At this point, I want to introduce the suggestion and ‘teaser’ of the mind that the Internet provides some of the theoretical and practical tools, which can be used within these double task of redefining crucial concepts such as those mentioned above and of looking for the possible spaces for their practical instantiations. While it is a fact that the experience of the Internet still confronts obstacles brought by the conditioning of ‘accessibility’ and ‘security’, nevertheless, it is an undeniable fact that the Internet represents a new culture that calls for a re-evaluation of traditional social and political models. A pertinent and immediate question appears: isn’t the Internet perpetrating the capitalist system and the Adornian ‘culture industry’ which, at the same time that it claims to promote the ideal of individual autonomy and democracy, instantiates, on the other hand, these ideals as their negation, i.e., as a ‘mass culture’ where individual emancipation, political participation and public sphere are reduced to ‘ideology’? Isn’t the Internet still restricted to a ‘public’ who can ‘afford’ and/or who have the conditions to participate (and be included) in it?

To a large extent, the Internet continues the Adornian tendency of ‘culture industry’ and even the Foucauldian ‘disciplinary culture’, although transformed and shaped by a contemporary historical *a priori*. However, the Internet also brings a radical discontinuity with the previous models of individual, social, political and cultural tendencies of commodification, standardization and normalization. The Internet provides several tools and techniques, which can help us to redefine the concept of individual autonomy and public sphere and look for the conditions of possibility for their actualization in a truly democratic sense.

The culture of the Internet is based upon two main theoretical principles: *first*, an ideal of free communication and global free speech (which represents a theoretical opposition to existing media corporations and government bureaucracies that characterize the traditional culture industry as well as traditional models of ‘public sphere’); *second*, the principle of a self-directed networking and a self-constitutive process as tool for construction of meanings and possibilities. *Actuality is no longer criterion of existence – possibility is*. In this sense, the Internet represents a new paradigm where standardized and ossified power relations that defined (and still do, to a certain extent) the social-cultural spectrum through mechanisms of control are put into

question. The Internet, as technology and technique (of the 'self' and the 'social') appears both as discipline and tool of transgression – it appears as space of perpetuation of disciplinary practices but also as space for rupture and creation of new technologies of the self, no longer limited and/or conditioned by the 'established' models of 'representation' and 'participation'. The openness that characterizes the Internet model provides the tools, the means and the conditions to rescue and redefine the (almost lost) ideals of individual autonomy and human emancipation, ideals that since Kant have been pursued and which have shaped the Critical Theory Tradition. However, a contemporary understanding of individual autonomy will no longer rely or depend upon categories such as 'subjectivity' or 'identities', being these identities understood via a cultural, religious or political lenses. This analytical independence of the concept of individual autonomy vis-à-vis 'subjectivity', 'identity' and 'individualism' is crucial for our purpose. The Internet provides the conditions (and the space) to critically deconstruct *and* to redefine the concept and meaning(s) of democracy as well.

The possibility of critique and redefinition of our systems of knowledge, discourses and practices derives mainly from the fact that the Internet is based on two crucial principles, namely, the principles of creativity and respons-*ability*. These principles directly stand for the democratic ideals (regardless of their form of instantiation) insofar they point to one's ability to participate, to speak one's mind and to be fairly represented. By principle (and practice) the Internet appears as the space where one can redefine the meanings of participation, representation and publicity, actualizing democratic ideals by transforming and adjusting them to contemporary circumstances. With the Internet, one is no longer constrained by the physical barriers of one's definition of oneself via the concepts of 'nations', 'communities', 'cultures' and/or 'institutions'. Under this light, the Internet has the potential that allows us to create a truly authentic and alternative public sphere, committed to the ideal of individual autonomy and democracy. It is now a matter of using the tools we have available to make these ideals a reality for the future generations.

Bibliography

- ARENDR, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998
- ARENDR, Hannah (1969), *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich Inc., (1972)
- ARENDR, Hannah (1977), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, (1982)
- HABERMAS, Jurgen (1962), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burger, Cambridge, Mass., MIT Press. (1991)
- HABERMAS, Jurgen (1983), *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nichol森, Cambridge, Mass., MIT Press. (1993)
- HABERMAS, Jurgen (1992), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by William Rehg, Cambridge, Mass., MIT Press, (1998)
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. (2000)
- RAWLS, John (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press. (2005)

**BICENTENÁRIO:
J. STUART MILL**

John Stuart Mill y su defensa de la libertad de conciencia y de expresión

MARTA BISBAL TORRES

(Doctora en Filosofía del Derecho
Universitat de Lleida)

Resumen: Este trabajo se centra en las aportaciones del filósofo utilitarista inglés John Stuart Mill a la libertad de expresión. En primer lugar, su ensayo *On Liberty* se estudia teniendo en cuenta el movimiento filosófico al cual pertenece. La teoría sobre libertad de pensamiento y discusión de John Stuart Mill se relaciona con su filosofía moral y política, es decir, con el utilitarismo defendido por su padre, James Mill, y Jeremy Bentham. En segundo lugar, este estudio pretende ilustrar la influencia que Mill tuvo sobre el realista americano Oliver Wendell Holmes y sus opiniones judiciales en relación con el «mercado libre de las ideas», las cuales se introdujeron a principios del siglo XX. Esta aproximación permite mostrar que ambos autores liberalizan el concepto de libertad de expresión y consideran que sus fundamentos son, básicamente, la búsqueda de la verdad y la autorrealización individual.

Palabras-clave: John Stuart Mill; Oliver Wendell Holmes; libertad; libertad de expresión; liberalismo; teoría de la falibilidad; mercado libre de las ideas; descubrimiento de la verdad; utilitarismo; realismo americano.

Resumo: Este estudo trata da contribuição do filósofo utilitarista inglês John Stuart Mill para o tema da liberdade de expressão. Primeiro, o seu trabalho *Utilitarismo* é discutido tendo em atenção o movimento filosófico ao qual o autor pertence. A teoria de Mill sobre o pensamento e a expressão é relacionada com a sua filosofia política, isto é, com o utilitarismo do seu pai, James Mill, e de Bentham. De seguida, procura-se ilustrar a influência de Mill no realista americano Oliver Wendell Holmes e nas suas opiniões judiciais sobre o «mercado livre de ideias», introduzidas no início do século XX. Esta abordagem permite mostrar que ambos os autores liberalizam o conceito de liberdade de expressão e consideram que os seus fundamentos residem, basicamente, na descoberta da verdade e no auto-respeito individual.

Palavras-chave: John Stuart Mill; Oliver Wendell Holmes; liberdade de expressão; liberalismo; teoria da falibilidade; mercado livre de ideias; descoberta da verdade; utilitarismo; realismo americano.

1. Libertad de discusión como medio de aproximación a la verdad

1.1. *Tradición liberal sobre libertad de expresión*

La mayor defensa de la libertad de expresión de John Stuart Mill se encuentra en el capítulo segundo de su ensayo *On Liberty* (1859), titulado «de la libertad de pensamiento y discusión».

En el ámbito concreto de la libre discusión y conciencia, *On Liberty* tiene dos antecedentes en el siglo XVII: *Areopagítica* (1644), de John Milton, y *A Letter Concerning Toleration* (1689), de John Locke, que consituyen las primeras defensas liberales.

A nivel legislativo, la libertad de expresión se recogió por primera vez en la historia en la Declaración de Derechos (*Bill of Rights*) de Virginia de 1776. Su artículo 12 afirma: «Que la libertad de prensa es uno de los grandes baluartes de la libertad y no puede ser restringida jamás, de no ser por gobiernos despóticos». Unos años más tarde, en 1791, la Constitución de los Estados Unidos (aprobada en 1787) incorporó la *Bill of Rights* a través de una serie de enmiendas. La Primera Enmienda declara: «el Congreso no hará ley alguna... por la que se limite la libertad de palabra, o la de prensa».

Mill comparte el planteamiento inicial de John Milton: una discusión libre y abierta tiene gran importancia para llegar al descubrimiento de la verdad. Éste es el primer fundamento que históricamente se ha dado a favor de la libertad de expresión. Además se mantendrá que la libertad de expresión permite la autorealización del individuo y es condición para la efectiva participación política en una democracia.

1.2. *Contexto intelectual: el radicalismo filosófico*

En términos generales, la defensa de la libertad de expresión de Mill arranca de la filosofía radical heredada de su padre, James Mill, y Jeremy Bentham. Pero el radicalismo fue reinterpretado por John Stuart a través de su propia visión filosófica, que desarrolla en su teoría moral y política.

En una primera etapa, Mill adopta el Principio de Utilidad o Principio de Mayor Felicidad según la formulación benthamiana (las personas sólo están motivadas por deseos de placer, de forma que su conducta viene incentivada por el interés individual y las pasiones). Pero en una etapa de madurez hay una evolución de este principio y Mill mantendrá que la felicidad no se basa en la simple acumulación indiscriminada de placeres, sino que hay diferencias cualitativas entre ellos.

En su ensayo *Utilitarianism* (1861), Mill formula un test de superioridad de placeres y establece que los placeres superiores están integrados por una serie de intereses vitales. Estos intereses, los cuales son básicos para que un ser racional pueda alcanzar la felicidad, se pueden resumir en dos valores esenciales: autonomía y seguridad. La libertad de pensamiento y de expresión definen al individuo como ser autónomo.

Además, en el pensamiento de Mill, junto al Principio de Mayor Felicidad coexiste el Principio de Libertad. Este último principio puede definirse de la siguiente forma: el individuo tiene libertad de acción sobre todo aquello que no afecte a los demás.

On Liberty analiza la naturaleza y los límites del poder que la sociedad puede ejercer legítimamente sobre el individuo. Otro de los conceptos que Mill desarrolla es el Principio del Daño, es decir, las personas deberían ser libres para comportarse como quieran mientras su conducta no perjudique a otros.

Mill cuestiona las tradiciones sociales que se perpetúan sin respetar las necesidades e intereses de las personas. Igualmente se opone al poder y control ejercidos sobre el individuo, ya sea por parte del Estado o de la mayoría de la población. En este sentido, Mill denuncia la «tiranía de la mayoría», que se produce cuando gran parte de la sociedad oprime a ciudadanos individuales o a un grupo reducido de ellos.

Para Mill la verdad es relativa, se encuentra en constante evolución y está vinculada a la utilidad. Así, la libertad de expresión tendría también un argumento utilitarista, ya que ésta tiene beneficios prácticos a largo plazo: es el camino que con más probabilidad lleva al descubrimiento de nuevas verdades.

La existencia de pluralidad de opiniones es esencial para el progreso humano. El hecho de dar importancia a la diversidad implica, a su vez, revalorizar la noción de individualidad, la cual es uno de los pilares de la filosofía moral de Mill.

2. Libre intercambio de opiniones y teoría de la falibilidad

Mill argumenta que la libertad de expresión fundamenta la búsqueda de la verdad a través de tres premisas, que constituyen su teoría de la falibilidad:

1. *La opinión tradicionalmente admitida puede resultar falsa.* Si no permitimos que las opiniones tradicionales se cuestionen, estamos afirmando su certeza absoluta y nuestra propia infalibilidad. Pueden surgir nuevas opiniones que sean ciertas, y no permitir expresarlas impediría que el error pueda ser abandonado por la verdad.

Según Mill, sólo se puede llegar al conocimiento completo a través de la discusión, que permite interpretar la experiencia e ir rectificando los errores. Por eso el Estado debe facilitar un espacio de debate público donde haya intercambio efectivo de puntos de vista y se fomente la participación de los ciudadanos.

Sin embargo, esto no significa que la verdad por sí misma tenga el poder de prevalecer e imponerse al error. Aún así, la ventaja de la verdad es que a lo largo del tiempo encontrará algún período favorable en el que escapará de coacciones o censuras y será defendida.

2. *La opinión admitida es verdadera, pero continúa siendo necesaria la discusión.* Cuando aceptamos como verdaderas opiniones que recibimos de otros, sin que las hayamos sometido a discusión, éstas se convierten en una especie de dogma muerto o superstición.

Una actitud racional exige conocer los motivos de nuestras propias opiniones. Por tanto, la libre discusión es siempre beneficiosa, incluso en el momento en que se confirma la validez de la opinión existente y la falsedad de las nuevas opiniones expresadas.

La opinión verdadera requiere que se contraste con opiniones contrarias para que se sienta como una auténtica convicción, no como una simple creencia o una imposición.

3. *Algunas opiniones antagónicas pueden compartir la verdad.* Puede suceder que la opinión admitida sea verdadera en parte y que la opinión silenciada sea verdadera también en parte; es decir, ninguna de ellas contiene la verdad o el error de forma absoluta. En la mayoría de ocasiones las opiniones dominantes

constituyen verdades de carácter parcial y necesitan de otras opiniones que, aunque puedan ir envueltas de algunos errores, incluyen una parte de verdad de la que las primeras carecen.

Todas las opiniones deben circular libremente y tienen derecho a ello, ya sean generalmente aceptadas o no. Por este motivo, si una opinión tiene más derecho que otra a ser tolerada y defendida, ésta es la más débil, la que tiene el riesgo de no ser oída. La expresión de opiniones fuertes o tradicionalmente admitidas está garantizada, mientras que se debe potenciar a otras que sean disidentes. En cualquier caso, la verdad exige pluralidad de opiniones, sean éstas del tipo que sean.

3. Una aportación posterior: el «mercado libre de las ideas»

En la primera mitad del siglo XX, la teoría de Mill fue seguida en los Estados Unidos por el juez del Tribunal Supremo Oliver Wendell Holmes, precursor del movimiento del realismo jurídico americano.

Holmes estuvo influenciado por *On Liberty*, en concreto por la teoría de la falibilidad del capítulo segundo, según la cual todas las proposiciones deben estar sometidas a prueba. Las tres premisas de Mill inspiran el planteamiento de Holmes sobre la naturaleza de la verdad.

Holmes se oponía al absolutismo moral, pensamiento que para él era contrario al método científico. Holmes también recoge esta idea en sus obras *The Common Law* (1881) y *The Path of the Law* (1897), donde enuncia que los principios absolutos de derecho se deben analizar dentro de su contexto histórico, estudiando con atención cómo evolucionan y valorando cómo se adaptan a las condiciones modernas. En *The Common Law* ya introdujo que «la verdad es sugerida a menudo por el error», y que el progreso humano depende en gran medida de la revisión de los valores antiguos.

Fue en el caso *Abrams v. United States* (1919), donde Holmes consolidó su defensa de la libertad de expresión mediante un voto particular en contra de la decisión mayoritaria del Tribunal Supremo. En decisiones anteriores, este juez había mantenido una postura tradicional, de continuación del sistema del *common law*, claramente restrictiva de la libertad de expresión.

Holmes introduce en *Abrams* el concepto del «mercado libre de las ideas». Este concepto significa que las ideas y opiniones deben circular

libremente dentro del foro público. Implica además que los pensamientos ganan o pierden aceptación en función de la competencia del mercado. Con el tiempo, y a través del intercambio libre, unos pensamientos irán corrigiendo a los otros hasta alcanzar la verdad.

En *Abrams Holmes* se posiciona en contra de la persecución de la expresión de opiniones. Él advierte que una mentalidad absolutista quiere eliminar todas las opiniones opuestas a las propias, porque en el fondo tiene dudas sobre las mismas y teme cuestionarlas.

En correspondencia con Milton, Mill y Holmes, el autor contemporáneo liberal que caracteriza el avance del conocimiento como un proceso continuo de identificación del error es Karl R. Popper. En su obra *The Open Society and its Enemies* (1945) declara que los seres humanos «somos falibles». Todo lo que se tiene como algo establecido o cierto puede corregirse a lo largo del tiempo. Ahora bien, para Popper, la tesis de que cualquier conocimiento es una simple hipótesis no lleva al escepticismo ni al relativismo.

Siempre existe la posibilidad del error, pero de ello no se deriva que la búsqueda de la verdad no tenga sentido, sino que sirve como aprendizaje. Se puede aprender de los errores, éstos permiten el progreso. De ahí el valor de la autocrítica, de revisar las propias teorías, de las dudas, de las pruebas, y de abandonar la seguridad que confiere la tradición.

Popper también se opone al pensamiento absolutista que tiene la pretensión de poseer la verdad. Todas las opiniones y fuentes de conocimiento son admisibles, pero ninguna debe tener autoridad sobre las demás. Por supuesto algunas observaciones vendrán más importantes que otras, pero ninguna tiene inmunidad ante la crítica. Nada se puede considerar totalmente cierto, ya sea un hecho, opinión o norma legislativa, sólo algo que va resistiendo las refutaciones y los argumentos competidores.

4. Conclusiones

1. Aunque *On Liberty* ha tenido muchos admiradores por su defensa de la libertad individual, también ha tenido detractores. Algunos sectores doctrinales han puesto en duda el componente liberal de la obra.

Por un lado, la mayor crítica viene de Maurice Cowling, que acusa a Mill de «totalitarismo moral» y declara que la individualidad que propugna *On Liberty* es selectiva y no protege la diversidad, pues sólo

se atribuye a una élite de sabios. También han continuado esta crítica Shirley Robin Letwin, Gertrude Himmelfarb y John Skorupski.

En *On Liberty* Mill declara que la doctrina de la plena libertad sólo puede aplicarse a «los seres humanos que se encuentren en la madurez de sus facultades». En el ámbito político, la democracia representativa que Mill defiende en *Considerations on Representative Government* (1861) implica que una élite instruida debe representar al resto de ciudadanos. Aunque Mill defiende el sufragio universal, mantiene que los intelectuales con educación superior pueden disponer de un voto más al participar en las elecciones. Por eso se le ha calificado de elitista.

Además la doctrina ha señalado que *On Liberty* entraría en contradicción con algunos escritos anteriores de Mill. Por ejemplo en *The Spirit of the Age* (1831) Mill sostenía que a través de la discusión se descubren y difunden opiniones verdaderas, pero como consecuencia de ello no se produce el debilitamiento del error.

Por otro lado, Joseph Hamburger también pone en duda la actitud liberal de Mill. Este autor concluye que Mill defiende una combinación de libertad y control, porque impone limitaciones a la libertad a través de su teoría moral.

De todos modos, estos comentarios críticos también han sido contestados por otro sector de la doctrina, dentro del cual se encuentra C. L. Ten y K. C. O'Rourke. Efectivamente, Mill mantenía que algunos seres humanos son más sabios y más nobles que otros. Pero el papel que se atribuye en *On Liberty* a estos ilustrados no es tiránico, sino que más bien cumplen una tarea de guía.

Mill advierte que los hombres sabios también pueden corromperse, por eso es importante el desarrollo libre y espontáneo de los seres humanos. Si el proceso de libre intercambio de ideas sólo se atribuye a una parte de la sociedad, la mayoría puede ser fácilmente manipulada por sus líderes y la democracia se volverá opresiva.

Para Mill la libertad de discusión es un instrumento para asegurar un buen gobierno democrático. Y fundamentalmente, como hemos visto, es un requisito central para el esclarecimiento de la verdad, que contribuye al desarrollo de la personalidad individual y, en último término, a la felicidad.

2. Igualmente, las aportaciones de Holmes han sido atacadas. Así G. Edward White ha señalado la contradicción existente entre dos votos particulares de Holmes: el del caso *Abrams v. United States* (1919) y el del caso *United States v. Schwimmer* (1929). En este último,

Holmes declara que la libertad de pensamiento también protege «los pensamientos que odiamos», no sólo los afines a los nuestros. White recalca que los pensamientos contrarios a los de la mayoría dominante no sobrevivirían en el «mercado de las ideas», porque serían considerados ofensivos.

Entonces, la búsqueda de la verdad a través de un mercado competitivo de ideas no acabaría de proteger la libertad de expresión. Porque si el mercado en una democracia acaba controlado por las preferencias mayoritarias, las voces disidentes pueden ser silenciadas y la difusión de opiniones no es completamente libre.

Otros autores, como Owen M. Fiss, también rechazan la teoría del «mercado libre de las ideas», porque ésta no tiene en cuenta los errores del mercado. Por ejemplo, el diferente acceso a la información, junto con el diferente acceso a los canales de comunicación para difundir mensajes, pueden distorsionar el intercambio de ideas.

A pesar de que en las aportaciones de Holmes puedan encontrarse contradicciones y no siempre estén bien argumentadas, concluimos que sus opiniones sobre libertad de expresión proporcionaron una guía para la jurisprudencia y liberalizaron la interpretación de la Primera Enmienda. No siempre favorecieron la libertad de expresión, sino que a veces la restringieron. Pero en su conjunto constituyen una defensa de esta libertad, sobre todo si se comparan con los criterios ortodoxos del *common law* imperantes en esa época.

Bibliografía

- COWLING, Maurice, *Mill and Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2nd ed., 1990, (1st ed., 1963).
- FISS, Owen M., *Liberalism Divided. Freedom of Speech and the Many Uses of State Power*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1996.
- HAMBURGUER, Joseph, *John Stuart Mill On Liberty and Control*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- HOLMES, Oliver Wendell, Jr., *The Common Law*, Mark DeWolfe Howe, ed., Boston, Little, Brown and Company, 1963, (1st published, 1881).
- «The Path of the Law», *Harvard Law Review*, volume 10, 1897, pp. 457-478.
- LETWIN, Shirley Robin, *The Pursuit of Certainty. David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Beatrice Webb*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- LOCKE, John, *A Letter Concerning Toleration*, Buffalo, Prometheus Books, 1990 (1st published, 1689).

- MILL, John Stuart, «The Spirit of the Age», in Ann P. Robson and John M. Robson, ed., *Collected Works. Vol. XXII. Newspaper Writings. December 1822-July 1831*, London, Routledge, 1996 (1st published, 1831), pp. 227-234.
- «On Liberty», in J. M. Robson, ed., *Collected Works. Vol. XVIII. Essays on Politics and Society*, London, Routledge, 1996 (1st published, 1859), pp. 213-310.
- «Utilitarianism», in J. M. Robson, ed., *Collected Works. Vol. X. Essays on Ethics, Religion and Society*, London, Routledge, 1996 (1st published, 1861), pp. 203-259.
- «Considerations on Representative Government», in J. M. Robson, ed., *Collected Works. Vol. XIX. Essays on Politics and Society*, London, Routledge, 1996 (1st published, 1861), pp. 371-577.
- *Essays on Politics and Culture*, Gertrude Himmelfarb, ed., New York, Anchor Books, 1963.
- MILTON, John, *Areopagitica and of Education*, London, Oxford University Press, 1973 (*Areopagitica* 1st published, 1644).
- O'ROURKE, K. C., *John Stuart Mill and Freedom of Expression. The Genesis of a Theory*, London, Routledge, 2001.
- POPPER, Karl R., *The Logic of Scientific Discovery*, London, Routledge, 2002, (1st published, 1934).
- *The Open Society and its Enemies*, London, Routledge, 2002, (1st published, 1945).
- *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London, New York, Routledge, 2002, (1st published, 1963).
- SKORUPSKI, John, *John Stuart Mill*, London, Routledge, 1989.
- TEN, C. L., *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- *Mill's Moral, Political and Legal Philosophy*, Aldershot, Ashgate-Dartmouth, 1999.
- WHITE, Edward G., *Justice Oliver Wendell Holmes. Law and the Inner Self*, New York, Oxford University Press, Inc., 1993.

Mill, a nação e o debate actual sobre a globalização*

JEAN-CHRISTOPHE MERLE

(Universität des Saarlandes, Saarbrücken
e Université François Rabelais de Tours (França))

(Traduzido do original em Alemão por Alexandre Travessoni Gomes, Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG e Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais-PUC-Minas (Brasil)**)

Resumo: Muitos filósofos políticos invocam hoje John Stuart Mill para justificar a ideia de que a existência de países livres e democráticos pressupõe necessariamente uma língua comum como condição *sine qua non* de uma opinião e de um debate público comuns. Contra esta concepção, o presente artigo sublinha que a definição de nação em Mill não é substancial, mas puramente política. Segundo Mill, um Estado livre e liberal pode perfeitamente ser multinacional. A análise de Mill recusa o círculo vicioso entre, por um lado, a existência de instituições comuns e, por outro lado, a existência de uma opinião e de um debate público comuns juntamente com uma solidariedade partilhada, tal como defendido pelos opositores à globalização. Mill considera que os Estados, as nações, a solidariedade partilhada e uma opinião e um debate público comuns resultam da necessidade, i.e., de problemas que os grupos devem afrontar e resolver em comum. A continentalização e globalização das instituições políticas constituem apenas variações da construção da nação a uma escala superior.

Palavras-chave: John Stuart Mill, Jürgen Habermas, nação, globalização, liberalismo, opinião pública, debate público, multiculturalismo, multilinguismo, comunidade de língua.

* Agradeço ao Dr. Daniel Loewe pelos seus valiosos comentários, bem como ao Prof. Alexandre Travessoni Gomes pela sua precisa e boa tradução.

** Nota do Tradutor: as citações originalmente em inglês e em alemão foram extraídas de traduções em língua portuguesa, quando existentes e, nesse caso, a página do exemplar original consultado pelo autor foi aposta logo após a página da edição em língua portuguesa; quando inexistente tradução em língua portuguesa, as citações foram por mim traduzidas. As citações originalmente em francês foram por mim e pelo autor traduzidas.

Résumé: Nombreux sont les philosophes politiques qui invoquent aujourd'hui John Stuart Mill à l'appui de leur opinion selon laquelle l'existence de pays libres et démocratiques suppose nécessairement une langue commune, puisque cette dernière est censée, selon ces auteurs, constituer la condition *sine qua non* d'une opinion et d'un débat publics communs. A l'opposé de cette conception, le présent article souligne que la définition que Mill donne de la nation n'est pas substantielle, mais purement politique. D'après Mill, un Etat libre et libéral peut tout à fait être multinational. L'existence du cercle vicieux dénoncé par les opposants à la mondialisation, qui consisterait en ce que l'existence d'institutions communes, d'une part, et l'existence d'une opinion et d'un débat public communs ainsi qu'une solidarité partagée, d'autre part, se pré-supposent mutuellement, se trouve récusée par l'analyse de Mill. Mill considère que les Etats, les nations, la solidarité partagée et une opinion et un débat publics communs résultent de la nécessité, c'est-à-dire de problèmes que des groupes doivent affronter et résoudre en commun. La continentalisation et la mondialisation des institutions politiques s'avèrent n'être rien d'autre que des variantes de la construction d'une nation, laquelle se poursuit simplement à une plus large échelle.

Mots-clés: John Stuart Mill, Jürgen Habermas, nation, mondialisation, libéralisme, opinion publique, débat public, multiculturalisme, multilinguisme, communauté de langue.

A globalização, que acontece em várias áreas, coloca o liberalismo como uma teoria universalista e cosmopolita da questão normativa, pois uma globalização das instituições políticas é desejável e possível. Ao levantar essa questão devemos diferenciar, com O'Neil, dois níveis de cosmopolitismo liberalista: um cosmopolitismo moral, que define princípios de justiça globais, e um cosmopolitismo institucional, que defende uma aplicação desses princípios através de *instituições* políticas globais (cf. O'Neil, 2000: 169). Em relação ao segundo nível, dois problemas surgem: (i) o problema da definição das instituições globais apropriadas, sejam elas uma república mundial federal não centralizada ou, para evitar um perigo de despotismo mundial, uma mera rede de acordos, instituições internacionais, organizações não governamentais (ONGs) etc; (ii) o problema da construção das instituições globais através da observância dos princípios do liberalismo democrático (autonomia legislativa, consentimento das pessoas interessadas etc) (cf. Merle, 2000). Os adversários da construção das instituições globais afirmam que, por um lado, se elas podem ser de algum modo estabelecidas, por outro, elas não podem ser estabelecidas excepto de modo não-democrático e não-liberal. Para alguns desses adversários

falta não só a disposição do acordo dos participantes, mas principalmente a sua base necessária, a saber, uma identidade e uma opinião-pública comuns (tese fraca que Habermas apoia). Para outros adversários essa opinião pública comum jamais surgirá (tese forte, denominada tese «neorristotélica»). A autoridade favorita, a qual os representantes dessas teses se referem, é precisamente nenhuma outra além do pai do estabelecimento do liberalismo: Mill. Segundo Mill faltariam para uma globalização das instituições políticas tanto as nações correspondentes quanto o indispensável pressuposto de sua formação: uma opinião pública comum. A seguir, pretendo mostrar que não se pode encontrar em Mill tal objecção principiológica e que sua análise indica, pelo contrário, a compatibilidade do conceito de nação ou de opinião pública com o processo de globalização das instituições políticas. Pretendo ainda demonstrar que a concepção liberal de nação é algo diferente do «Nacionalismo Liberal» de Yael Tamir, que se refere ao «mágico pronome *meu*».

1. Uma definição nova e puramente política de nação

O debate actual combina, no conceito de nação, os seguintes elementos: (i) uma opinião pública comum, ou seja, uma solidariedade ou um sentimento de pertinência à mesma comunidade; (ii) a particularização dos princípios universais do Direito, ou seja, princípios particulares do Direito. De acordo com Habermas, por um lado, as características particulares da ordem jurídica nacional não se enquadram nas exigências de uma justiça global, que ele denomina «Justiça Pós-Nacional». Por outro lado, as forças motivacionais da solidariedade se encontram, até agora, somente no plano nacional. Sobre isso, um de seus adversários contra-argumenta:

O Estado nacional é uma generalidade determinada na forma de uma ordem jurídica estabelecida por uma Constituição, que se comunica para o peculiar perfil de uma nação distinta na base de sua história. O que é importante é a implantação do conteúdo universal dos Direitos do Homem, que aparecem de forma análoga em todas as Constituições e na substância da vida de um povo marcada por sua história (Bubner, 1991: 18).

Evidentemente devem os princípios universais do Direito se transformar em instituições concretas. Nesse ponto pode a aplicação desses princípios ser vista como uma particularização. Essa particularização

deveria porém existir também em um Estado mundial. Se houvesse mais Estados seria de se esperar que a aplicação dos princípios universais do Direito se realizasse cada vez de uma forma diferente, de modo que as características específicas do sistema legal de cada Estado pudessem ser vistas, por uma segunda vez, como peculiares.

Que essa segunda particularização e o caráter particular das nações singulares se influenciam mutuamente é incontestável. Porém, a nação e a particularização da ordem jurídica se diferenciam estritamente, estando em jogo, nessa diferença, duas maneiras diferentes de se abordar a questão. Ao contrário da particularização dos princípios universais do Direito, o nascimento de uma nação não é uma questão da Filosofia do Direito, mas um problema político-filosófico. Em termos de Direito natural, pode-se dizer que ela pertence não ao *ius*, mas à *politica*.

Como o *Ensaio sobre o Governo Representativo* de Mill (cf. Mill, 1964: cap. Vê Mill, 1972: cap. V) faz essa diferenciação, pode ele identificar a nação com o primeiro elemento mencionado acima (com a opinião pública comum, quer dizer, com a solidariedade), diferenciá-la do segundo elemento mencionado acima (a particularização dos direitos) e salientar a interação entre ambos:

Pode-se dizer que certa porção de homens forma uma nacionalidade se estão entre si unidos por simpatias comuns que não existem entre eles e outro grupo qualquer – o que faz com que entre si cooperem de boa vontade mais do que com outros, desejando ficar sob o mesmo governo, sendo este governo deles próprios ou de certa parte deles (Mill, 1964: 198 e Mill, 1972: 359ss.).(texto modificado pelo tradutor)

Enquanto o ponto principal até então aparecia no caráter particularizador e delimitador da nação, em Mill a nação é considerada como simpatia recíproca, como causa da disposição comum de cooperação e da socialização política ou, em síntese, como um factor de um *processo de universalização*: em primeiro lugar a nação não exclui, mas antes de tudo e principalmente ela possibilita a cooperação e a união entre indivíduos. Se uma tal solidariedade nos planos continental ou global nascesse, deveria a nação ser designada como uma nação continental ou global. Ao contrário, se alguém sustenta a particularização do Direito como elemento na definição de nação, o conceito de uma nação global não pode fazer sentido algum: para ele deve uma solidariedade global ser designada como pós-nacional (cf. Habermas, 2001 e Habermas, 1998).

2. Sobre a impossibilidade de uma definição substancial de nação

Quando se fala sobre a nação, geralmente ela é definida como conjunto de caracteres particulares, que se encontram em todas as dimensões da vida social. A definição de Mill se distancia de duas maneiras de tais definições:

(i) Mill define nação como uma disposição comum para a cooperação e o governo autônomo. As características particulares habituais da nação valem somente como «causas» (Mill, 1964: 198 e Mill, 1972: 360) do sentimento de nacionalidade (Mill, 1964: 198 e Mill, 1972: 360). A nação mesma não tem qualquer outra substância além desse sentimento de pertença à mesma comunidade, sentimento este que causa a disposição comum para a cooperação e o governo autônomo; nenhuma característica particular é constitutiva para a nação. Por isso, as causas de uma nação podem, com o tempo, total ou parcialmente mudar, enquanto a nação subsistir.

(ii) A nação não deve ter causas extensas, que compreendam o conjunto completo das diferentes esferas da vida social. A nação tem «várias causas» (Mill, 1964: 198 e Mill, 1972: 360), que são mais precisamente denominadas causas «heterogêneas». Mill as indica:

Muito contribuem para ela [a nação] a comunidade de língua e religião. Uma das causas consiste nos limites geográficos. Mas a mais forte de todas é a identidade de antecedentes políticos: a posse de história nacional, e conseqüente comunidade de recordações; orgulho e humilhação coletivos, prazer e sofrimento, vinculados aos mesmos acidentes do passado. (Mill, 1964: 198 e Mill, 1972: 360).

Nenhum desses tipos de causa é indispensável: «nenhuma dessas circunstâncias, contudo, é indispensável ou necessariamente suficiente de per si» (Mill, 1964: 198 e Mill, 1972: 360). O debate actual quer ler nesse capítulo do *Ensaio sobre o Governo Representativo* precisamente o contrário do que Mill expressamente escreveu. Com impressionante unanimidade e com citações abreviadas, autores como Brian Barry, Will Kymlicka, Ulrich Preuß, Yael Tamir e Philippe van Parijs¹

¹ Veja-se, aqui, somente alguns exemplos:

Mill (...) afirma que a homogeneidade lingüística é uma condição necessária para que políticas democráticas funcionem, já que é somente através dessa homogeneidade que os cidadãos tomam parte no mesmo debate político. Infelizmente, essas sugestões não foram

afirmam que, de acordo com Mill, a existência de Estados democráticos livres pressupõe necessariamente uma língua comum. Van Parijs acrescenta que, para Mill, somente um regime despótico é compatível com o poliglotismo. De uma maneira moderada, Barry leva em consi-

nunca completamente elaboradas, e a dimensão cultural da filiação a um Estado liberal permaneceu praticamente não explorada. Pareceria haver dois requerimentos para a filiação em um Estado liberal: 1. competência cívica geral – a preparação e a habilidade para comunicar, disputar e discutir matérias com os concidadãos, e formar julgamentos com base nesse diálogo; 2. uma cultura e uma identidade compartilhadas – a competência de agir como um membro dessa sociedade em particular (Tamir, 1993:128ss.).

Exatamente como Mill pensou que «a opinião pública unida» necessária para o funcionamento das instituições liberais é impossível sem uma língua comum e uma identidade nacional (Mill 1972: 230), também pensa Miller que o «propósito comum» necessário para instituições socialistas é possível somente em um Estado-nação (Miller 1988-9) (Kymlicka, 1995: 73).

No que diz respeito aos Estados multinacionais Mill expressa fortes dúvidas nas «Considerações sobre o governo representativo»: instituições livres são praticamente impossíveis em um país que existe a partir de mais nacionalidades. Em uma população sem sentimento comunitário, sobretudo quando diferentes línguas tornaram-se lidas e faladas, é absolutamente impossível uma opinião pública coerente, o que é absolutamente indispensável para o funcionamento do sistema de governo representativo (...) Todos os livros, jornais, impressos, discursos alcançam sempre somente uma parte da população. (...) Os mesmos incidentes, as mesmas leis e o mesmo sistema de governo são percebidos de modos diferentes. Se Mill tivesse razão, Estados multinacionais como a Suíça, o Canadá ou a Bélgica não poderiam existir (Preuß, 1997: 263f).

(...) comunidades políticas devem ser comunidades lingüísticas, porque a política é (em certo sentido) lingüisticamente construída. Nós podemos negociar entre as barreiras da linguagem, mas nós não podemos deliberar conjuntamente sobre o modo através do qual nossa vida comum será conduzida a menos que compartilhemos uma linguagem (Barry, 2000: 227).

Uma parte da humanidade constitui uma nação se estiver unida por simpatias compartilhadas que não são compartilhadas por outro povo. (...) Esse sentimento nacional pode ter causas diversas. Algumas vezes é a consequência de uma identidade racial ou de uma identidade de origem. Compartilhar a mesma língua ou a mesma religião é um fator importante. (...) Contudo, nenhuma dessas circunstâncias é indispensável ou necessariamente suficiente. (...) Por exemplo, embora as províncias flamenga e valã da Bélgica não compartilhem a mesma língua, elas têm muito mais um sentimento nacional comum que aquela com a Holanda e esta com a França.

No começo do famoso Capítulo XVI das Considerações sobre o Governo Representativo do economista e filósofo inglês John Stuart Mill (1861,427), pode-se ler a referência à Bélgica, que é rara num escrito político. Entretanto, aqueles que têm um forte sentimento de nacionalidade belga não ficarão satisfeitos com isso. Na verdade, logo após essa referência há a famosa e sarcástica passagem na qual Mill entende que democracias multinacionais, e, particularmente, democracias plurilingüísticas, estão condenadas ao fracasso quase inevitável. Segundo Mill, o despotismo é completamente capaz de se adaptar de forma sustentável a uma ampla diversidade lingüística. Objetivos de política são executados a partir da cúpula e não exigem nada mais que uma elite local capaz de se comunicar na língua hegemônica. Por exemplo, latim e mais tarde Alemão no Império Austro-Húngaro ou francês na Bélgica no tempo em que os eleitores eram qualificados de acordo com o valor de suas fortunas. Contudo, é completamente diferente quando se estabelecem «instituições livres», quer dizer, uma democracia que atribui o poder político supremo ao povo (Van Parijs, manuscrito).

deração a existência de Estados políglotas como a Bélgica ou a Suíça, mas ele vê esses países como países que sobreviveram de forma simplesmente vazia e perigosa.

O próprio Mill escreveu simplesmente que uma língua comum pode contribuir para o sentimento comum de nação, assim como outros factores também podem. Nem a língua nem qualquer outro fator são, no entendimento de Mill, indispensáveis, quer dizer, necessários. Mais ainda, para Mill não é a língua, mas a «identidade de antecedentes políticos» o fator mais poderoso. Porém, muitos autores citam as seguintes linhas: «As instituições livres são quase impossíveis em um país formado de diferentes nacionalidades. Em um povo que não tenha sentimento de solidariedade, especialmente se lê e fala línguas diferentes, não pode existir opinião pública unida, necessária ao funcionamento do governo representativo» (Mill, 1964: 199 e Mill, 1972: 361). Nessas linhas se mostra que o políglotismo não implica que devemos falar de diferentes nações no mesmo Estado. Essas linhas se explicam pelas linhas seguintes, nas quais Mill menciona as duas dimensões da «opinião pública»: a reação aos acontecimentos («As influências que formam opiniões e decidem dos atos políticos»; «os mesmos incidentes, os mesmos atos, o mesmo sistema de governo as afeta por maneira diferente») e a propagação dessas diferentes reações («Não chegam até elas os mesmos livros, jornais, panfletos ou discursos. Uma secção não tem conhecimento das opiniões ou das instigações que estão circulando na outra»). Onde o sentimento nacional como sentimento de pertença à mesma comunidade não existe, não pode a formação de uma opinião pública comum, de acordo com Mill, existir. Se a multiplicidade de línguas evita a divulgação das diferentes posições através de todo o Estado e por isso o diálogo entre as posições divergentes torna-se impossível, então existe simplesmente um factor adicional de ausência de opinião pública. Como as palavras de Mill claramente mostram, basta já a multiplicidade da nação sozinha, que através de outros fatores como a língua pode ser produzida, para explicar porque não pode se dar uma opinião pública comum.

Depois que Mill enumerou as diversas causas do sentimento nacional, quatro exemplos são apontados. Os dois primeiros defendem a existência de duas nações, a Bélgica e a Suíça, que já na época de Mill eram um espinho nos olhos das teorias da nação predominantes. Alguns intérpretes como Ulrich Preuß não perceberam esses exemplos: «Se Mill tivesse razão, estados multinacionais como a Suíça, o Canadá ou a Bélgica, não poderiam existir» (Preuß, 1997: 264). Porque a verdadeira tese de Mill contradiz sua suposta tese, viu ele os referidos

Estados não somente como Estados autênticos, mas especialmente até mesmo como uma prova de sua verdadeira tese.

O pano de fundo do *Ensaio sobre o Governo Representativo* de Mill é a discussão ideológica entre o modelo da nação cultural, como a Alemanha e a Itália, e o da nação estatal, como, o Reino Unido e a França (cf. Meinecke, 1969: V, 13 e Höffe, 1999: 180). No primeiro modelo se constrói o sentimento de pertença à mesma comunidade antes do nascimento de um Estado comum; no segundo modelo se constrói a nação por causa do Estado existente: «deve-se diferenciar as nações culturais das nações estatais: aquelas dependem preferencialmente de uma posse cultural comum vivenciada enquanto estas dependem preferencialmente da força unida de uma história política e de uma Constituição» (Meinecke, 1969: 10) Como enfatiza Böckenförde: «Ambos os conceitos de nação, não obstante suas diferenças – têm a conformidade lingüística como indício essencial da unidade» (Böckenförde, 1999: 28). Para o primeiro conceito de nação vale a língua como «critério de pertença ao povo e à nação»; para o segundo vale a língua como «credo» em uma «nação política» (Böckenförde, 1999: 28). Para ambas teorias, estados como a Suíça e a Bélgica não são Estados livres capazes de sobreviver, pois eles supostamente não podem se apoiar em uma nação comum. Contra isso escreve Mill:

A Suíça possui forte sentimento de nacionalidade, embora os cantões sejam de raças diferentes, línguas diferentes, e religiões diferentes. (...) As províncias flamenga e valã da Bélgica, não obstante a diversidade de raça e de língua, possuem sentimento muito mais forte de nacionalidade comum do que a primeira para com a Holanda e a segunda para com a França (Mill, 1964: 198 e Mill, 1972: 360).

Para alguém que pensa somente dentro da dicotomia nação cultural – nação estatal, parece tal afirmação ser antes compatível com a nação estatal que com a nação cultural. O representante do conceito de nação estatal pode argumentar que para o nascimento de uma nação, na verdade, não deve ser prevista uma língua comum, mas somente a construção de um Estado, que porém para sua conservação deve conseguir uma língua comum. A impressão que Mill teria finalmente preferido o conceito de nação estatal é por ele mesmo combatida, quando, no ano de 1861, apresenta os seguintes exemplos:

A identidade de língua, literatura e, até certo ponto, de raças e recordações conservou o sentimento de nacionalidade com força considerável

entre as diversas porções do nome germânico, embora em tempo algum tivessem estado realmente reunidas sob o mesmo governo (...) Entre os italianos, a identidade, longe de completa, de língua e de literatura, combinada à posição geográfica (...) e (...) a posse de nome comum (...) fêz surgir certa soma de sentimento nacional na população (...) (Mill, 1964: 199 e Mill, 1972: 360).

Para um representante da teoria da nação estatal, não eram a Alemanha e a Itália em 1861 nações perfeitas.

O fato de Mill não apresentar um conceito substancial de nação é perfeitamente vantajoso para o projeto da globalização ou da continentalização das instituições políticas: o nascimento de uma nação continental ou global pode se apoiar potencialmente em diferentes fatores, os quais não devem absolutamente ser aqueles fatores que foram a causa da construção dos Estados individuais.

3. Um Estado livre e liberal pode ser multinacional ou também pode ser constituído pela fusão de várias Nações

Ainda mais forte que a tese segundo a qual uma nação não precisa de uma língua comum, uma outra tese de Mill contradiz na mesma medida a teoria da nação cultural e a teoria da nação estatal. A existência de somente uma nação dentro de um Estado é simplesmente um factor propício, contudo de nenhum modo indispensável, para o nascimento e a existência de um Estado livre e liberal. Tanto para a nação cultural quanto para a nação estatal é a nação perfeita ao mesmo tempo um Estado: um Estado nacional. Onde esse não é o caso, perseguir esse alvo permanece o mais alto fim do Estado ou da nação. Mill apresenta *prima facie* esse aspecto para auxiliá-lo: «As instituições livres são quase impossíveis em um país formado de diferentes nacionalidades» (Mill, 1964: 199 e Mill, 1972: 361); «(...) em geral é condição necessária das instituições livres que os limites dos governos coincidam essencialmente com os das nacionalidades» (Mill, 1964: 201 e Mill, 1972: 362). Não se deve contudo ignorar as limitações «quase» e «geralmente». Embora geralmente um Estado livre coincida com uma nação e vice-versa e, ainda, como acrescenta Mill, embora geralmente Estados despóticos freqüentemente sejam também Estados multinacionais e vice-versa, isso nem sempre acontece. Precisamente o Reino Unido e a França, que no tempo de Mill eram considerados os dois

Estados nacionais mais importantes, dão razão a ele ², como exemplos de Estados livres que nasceram de uma multiplicidade de nações que se agrupou através da inclusão ou da união: «A experiência prova que é possível a uma nacionalidade fundir-se a outra sendo por esta absorvida» (Mill, 1964: 202 e Mill, 1972: 366); «(...) no decurso de algumas gerações a identidade de situação muita vez dá origem a harmonia de sentimentos, passando as diversas raças a se sentirem, umas em relação às outras, como no mesmo pé de igualdade» (Mill, 1964: 204 e Mill, 1972: 363). Nesse ponto toma Mill como critério de um Estado livre os hoje habituais critérios da não-discriminação e dos direitos iguais de todos os cidadãos (bretões e bascos são admitidos «em termos iguais a todos os privilégios da cidadania francesa» (Mill, 1964: 202 e Mill, 1972: 363); «nenhum irlandês é menos livre do que qualquer anglo-saxão» (Mill, 1964: 203 e Mill, 1972: 365)).

Poderia-se contra-argumentar que o Reino Unido e a França foram criados através das poderosas conquistas ou através de trocas, doações, casamentos etc e que as respectivas populações não foram de modo algum tomadas em consideração. Poderia então se dizer que várias nações podem se unir somente através da força, embora os Estados que foram construídos desse modo mais tarde possam desenvolver para todos os seus cidadãos um Estado justo (os Irlandeses «tinham sido governados tão atrozmente» (Mill, 1964: 203 e Mill, 1972: 365)). Quando é assim, exemplos como o Reino Unido e a França não se deixam repetir de uma maneira normativa admissível. Contudo, Mill defendeu o nascimento de um Estado multinacional como a única solução no caso dos territórios com populações misturadas, por exemplo, Hungria, Prússia Oriental, Polônia, Estônia, Lituânia, Terras Tchecas, Silésia etc: «não há outra saída para eles senão fazer virtude da necessidade e se conformarem juntos sob direitos e leis iguais» (Mill, 1964: 201 e Mill, 1972: 363). Nada indica que Mill tomava esses estados multinacionais por irrealistas. O capítulo seguinte do *Ensaio sobre o Governo Representativo* (Mill, 1964: cap. XVII, e Mill, 1972: cap. XVII, Dos governos representativos federais) contem até mesmo uma representação muito positiva de uma liga de nações (*confederation*) e de uma federação (*federation*), que podem muito bem ser usadas como indicação de um caminho justo em direção a um Estado multinacional.

² Cf. sobre o Reino Unido, Kidd, 1990 e, sobre a França, Braudel: 1990.

Poderia então ser levantada a objeção de que em tais Estados multinacionais as diferentes nações, depois de algumas gerações, de acordo com Mill, somente constroem uma nação. Entretanto, isso não contradiz a tese segundo a qual os Estados livres podem ser construídos a partir de uma pluralidade de nações. Assim, Mill se limita finalmente pela modesta tese segundo a qual a existência de uma nação única torna mais fácil a construção de um Estado livre. Mill rejeita porém decididamente a tese exigente segundo a qual somente um Estado que contenha apenas uma nação possa construir um Estado livre. Ele também não confere ao Estado o fim normativo: realizar a união das nações tão rápido quanto possível.

Se conectarmos a tese de Mill ao debate actual, devemos concluir que ele não apoiaria a rejeição da globalização ou da continentalização das instituições políticas que fosse baseada em uma questão de princípio, isso é, uma rejeição baseada na tese segundo a qual nenhum sentimento comum nacional no campo continental ou global sai vitorioso.

4. O ónus da prova encontra-se no novo Estado

Se alguém invoca Mill contra um Estado multilingüístico ou um Estado multinacional, então ele se esquece demasiadamente do contexto de sua declaração: «As instituições livres são quase impossíveis em um país formado de diferentes nacionalidades. Em um povo que não tenha sentimento de solidariedade, especialmente se lê e fala línguas diferentes, não pode existir opinião pública unida, necessária ao funcionamento do governo representativo» (Mill, 1964: 199 e Mill, 1972: 360ss.). Após a enumeração das «causas» de uma nação Mill defende, em primeiro lugar, o direito de autodeterminação que aparece assim que um sentimento comum nacional existe: «Quando existe sentimento de nacionalidade com qualquer intensidade, verifica-se um caso *prima facie* para unir todos os membros da nacionalidade sob o mesmo governo, à parte para eles». Mill fundamenta essa afirmação com o princípio democrático, em que todo poder emana do povo: «Tal afirmação importa em dizer que a questão do govêrno deve decidir-se pelos governados» (Mill, 1964: 199 e Mill, 1972: 361). O Direito de autodeterminação tem, para Mill, precedência sobre a conservação dos Estados existentes, também quando num Estado multinacional, que até então tivesse sido governado de forma despótica, fossem cons-

truídas mais nações que estivessem igualmente maduras para uma democratização:

Tal afirmação importa em dizer que a questão do govêrno deve decidir-se pelos governados. (...) Todavia, quando um povo está maduro para instituições livres, depara-se com uma condição ainda mais essencial. As instituições livres são quase impossíveis em um país formado de diferentes nacionalidades. (...) As antipatias mútuas são em geral muito mais fortes que o ressentimento contra o govêrno. (...) Mesmo se todos forem oprimidos, ninguém sente que pode confiar nos outros para resistência conjunta (...) (Mill, 1964: 199ss. e Mill, 1972: 361).

Aqui Mill volta à análise clássica de Montesquieu sobre o Despotismo: *dividere et imperare* como princípio e destruição de toda opinião pública como resultado. Há porém, nesse caso, uma relação com uma variante do Despotismo, que não separa os indivíduos uns dos outros, mas parte da população uma da outra. Apesar de toda diferença, pode-se pensar no Sistema Otomano de Millet assim como na Monarquia Austro-Húngara. Mill se refere a essa proeza no fim da passagem sobre esse ponto do Reino Austro-Húngaro: num Estado multinacional sem instituições livres o governo está interessado «em manter e envenenar-lhes as antipatias para impedir que se unam, permitindo-lhe empregar alguns dentre eles como instrumentos para a escravização dos demais. A corte austríaca durante uma geração inteira lançou mão dessas táticas com meio de governo (...)» (Mill, 1964: 201 e Mill, 1972: 362). Num caso como esse há tantas animosidades entre as nações até então reprimidas, que elas somente podem se democratizar como Estados separados³. Quando, ao contrário, um governo despótico tiraniza também todas as nações a ele sujeitas, então resulta, de acordo com Mill, dentro de algumas gerações, uma nação comum (Mill, 1964: 204 e Mill, 1972: 366). Quando as nações individuais de um Estado despótico multinacional se libertam na forma de Países democráticos separados, possivelmente podem elas novamente se agrupar. Mill recomenda precisamente essa solução no que diz respeito ao caso de nações como a Monarquia Austro-Húngara: «A população da Hungria compõe-se de Magiares, Eslovacos, Croatas, Sérvios, Romanos e em alguns distritos alemães, tão misturados entre si que se torna impossível qualquer separação local; e não há outra saída para eles senão

³ Como actualização no caso da União Soviética e da Jugoslávia, cf. Bubner, 1991: 20.

fazer virtude da necessidade e se conformarem em viver juntos sob direitos e leis iguais» (Mill, 1964: 201 e Mill, 1972: 363). A lição geral que, a meu ver, se extrai dessa passagem é a seguinte: para que mais nações se unam em um só Estado ou em uma nação não é suficiente que todas essas nações estejam maduras para a democracia, sobretudo nos casos em que elas mantêm uma animosidade mútua por causa de sua história comum. Nós podemos estender essa lição até mesmo ao caso da indiferença entre nações: também nesse caso não é suficiente, para sua união em uma nação ou em um Estado, o fato de que as nações estejam maduras para a democracia. Se Habermas, por um lado, com razão assevera que o Estado democrático não pode obter de seus cidadãos, através da coação, mais que a fidelidade à Constituição, contudo não basta, por outro lado, esse «patriotismo constitucional» para explicar porque um determinado Estado democrático foi construído. Tenho a impressão que é como que se Habermas e seus adversários não se entendessem: Habermas fala do que é exigido juridicamente dos cidadãos em um Estado democrático, enquanto seus adversários falam da construção da sociedade. Habermas fala sobre o *Direito*, seus adversários sobre a *Política*. As duas posições implicam uma a outra, se a conservação de um Estado democrático presume as mesmas forças motivacionais que a sua construção. Uma tal premissa seria contudo, a meu ver, falsa. Portanto, se um Estado democrático existe, existe entre os cidadãos mais uma causa da nação: «antecedentes políticos» que são instituições comuns. E esses «antecedentes políticos» são, depois de Mill, a causa poderosa de uma nação: «(...) a mais forte de todas as [causas] é a identidade dos antecedentes políticos». A conservação dos Estados Unidos da América, da Suíça, da República Federal da Alemanha etc precisa de menos fontes de motivação que outrora a sua construção, qualquer que seja o tempo que essa construção tenha levado. Quando uma nação ou até um Estado nacional existem, então são eles *prima facie* o ponto de referência do sentimento de pertença comum. Os candidatos a novas instituições políticas ou a novos sentimentos de pertença comum devem em primeiro lugar convencer as pessoas interessadas que o Estado ou a nação existente devem ser substituídos ou complementados. O ônus da prova cabe aos desafiantes. A construção da nação e o direito à autodeterminação não eram, como demonstraram Renan e Meinecke (cf. Meinecke, 1969 e Renan, 1996), somente o *produto* de um ideal de um cosmopolitismo, mas também uma *etapa* necessária no caminho de uma ordem estatal e jurídica cosmopolita.

No que diz respeito a isso, a questão da globalização parece hoje melhor que no tempo de Mill. As multinacionalidades forçadas tornam-se substancialmente menos numerosas. De uma Europa que foi dominada por algumas potências, bem como de um mundo que surgiu de grandes porções de enormes reinos coloniais, resultou, entretanto, um mundo em que mais nações são livres, ainda que a maioria ainda viva sob um regime não liberal e não democrático. Na Europa há ainda apenas um movimento nacional de independência, que goza do apoio maciço da população: o número de democracias está aumentando drasticamente. Há cerca de um século havia a impressão, ao se olhar no mapa político do mundo, que um Estado mundial estava próximo, muito mais do que está hoje. Porém, o fundamento de uma ordem mundial *livre* se torna hoje mais próximo, ainda que o objetivo esteja distante.

5. O que vem em primeiro lugar: a nação, o Estado ou a opinião pública?

Como se deve pensar agora a união de nações livres, liberais e democráticas, no que diz respeito a suas características liberais e democráticas? Assim como naquele debate entre os conceitos de nações culturais e nações estatais, existem hoje *prima facie* dois caminhos que podem ser escolhidos, a saber, aquele em que a manutenção dos Estados nacionais tradicionais não se dá em princípio e aquele que recusa uma *global governance* ou uma *soft governance* (cf. Held, 1999: cap. conclusivo) como conjunto solto de cooperação internacional.

Ou se constroem, em primeiro lugar, instituições políticas globais ou continentais, e então a opinião pública comum mais tarde se origina, ou se espera pelo surgimento da opinião pública comum antes de se estabelecer as instituições políticas.

O primeiro caminho manifestamente se desqualificou:

Esquecer a história ou adotar falsos pressupostos sobre ela são fatores essenciais na criação de uma nação. (...) A investigação mostra ações violentas na origem de qualquer entidade política, mesmo na origem daquelas conseqüências das quais ela se beneficiou. A unidade sempre vem com brutalidade: a união entre a França setentrional e a França meridional foi o resultado de um extermínio e de um terror que duraram quase um século (Renan, 1996: parte I).

Se a afirmação de Renan estiver certa, então não se pode construir, *de forma normativa legítima*, nem uma nação nova, livre e democrática, nem um Estado novo, livre e democrático.

Os defensores de uma manutenção rigorosa dos Estados nacionais existentes tinham razão. Um *status quo* conservador seria necessário.

Deveria então se esperar o surgimento de uma opinião pública que percebesse o sentimento nacional, antes de se produzir o estabelecimento de uma ordem política global? No debate atual esse aspecto é defendido majoritariamente.

Porém, os seus principais representantes se mostram inconseqüentes. Eu apresento dois exemplos. O ex-juiz da Corte Constitucional Federal da Alemanha Böckenförde escreveu:

Enquanto esse processo de construção de um povo ou de uma nação européia estiver a caminho ou ainda se encontrar no seu início, então o «sense of belonging» a uma Europa ainda faltará, sendo ocioso esperar por uma Constituição democrática da Europa através de Projectos e construções, Constituição essa que, além disso, não faz falta, devendo-se, antes pelo contrário, adotar o caminho, em primeiro lugar, de uma integração política que se aprofunde (Böckenförde, 1999: 93).

Porém, assevera ele depois que

(...) as comunidades européias não tiveram como seu fundamento um povo europeu nem uma nação do Europeu. Ambas podem ser construídas livremente, e instituições no plano da Europa, se construídas de forma correcta, podem contribuir com essa construção (Böckenförde, 1999: 125).

Assim, a integração política da Europa deveria esperar por uma nação européia, para cujo nascimento ela tivesse porém contribuído! Nesse sentido, onde se pode esperar um longo tempo, deve-se conseqüentemente chegar à conclusão que um *status quo* definitivo seja necessário.

Jürgen Habermas diagnosticou e afirmou esse círculo vicioso:

Uma carta européia antecipa as competências alteradas de uma Constituição que só poderá funcionar se de facto se der o processo democrático aberto por ela mesma. Esse processo de legitimação deve ser mantido por um sistema partidário europeu que só poderá se formar à medida que os partidos políticos existentes primeiro debatam nas suas arenas nacionais sobre o futuro da Europa e, desse modo, articulem interesses que ultrapassem as fronteiras. (...) Essa discussão deve, em contrapar-

tida, encontrar ressonância em uma esfera pública política europeia que, por sua vez, pressupõe uma sociedade civil europeia com ligas defensoras de interesses, organizações não-estatais, movimentos civis etc. (Habermas, 2001:130 e Habermas, 1998: 154).

Porém, a Carta votada no outono de 2000 se mostra como tudo menos o embrião de uma Constituição. O tratado constitucional, que agora está em processo de ratificação pelos Estados membros da União Europeia inclui a Carta apenas como uma de suas partes. Mesmo sobre os Direitos Fundamentais ela é muito lacunosa: todas as questões que ainda não aparecem na legislação europeia e sobre as quais ainda não existe harmonia entre as legislações dos Estados individuais foram excluídas (cf. Merle, 2000: 64ss.). Ora, a produção de uma Constituição exigiria justamente uma discussão pública que pode ser controversa, como foi o caso daquela dos Estados individuais. A Comissão da Carta não quis contudo iniciar um debate, não somente porque ela quis evitar a rejeição da Carta, mas também porque ela não tinha nem a ordem nem a autorização de um órgão constituinte.

6. Que solidariedade para uma nação? Construindo a virtude a partir da necessidade

A inconseqüência de Böckenförde e o círculo vicioso de Habermas não existem por acaso, mas são a expressão de um problema real. Ao contrário das causas da nação, a nação é, em si mesma, algo político: «Quando existe sentimento de nacionalidade com qualquer intensidade, verifica-se um caso *prima facie* para unir todos os membros da nacionalidade sob o mesmo governo, à parte para eles. Tal afirmativa importa em dizer que a questão de governo deve decidir-se pelos governados» (Mill, 1964: 199 e Mill, 1972: 360ss.); há uma nacionalidade quando a mencionada simpatia existe, o que faz com que os homens desejem «ficar sob o mesmo governo, sendo este governo deles próprios ou de certa parte deles, exclusivamente» (Mill, 1964: 198 e Mill, 1972: 359ss.) (texto modificado pelo tradutor). Isso significa que existe uma nação depois que as pessoas tenham instituições comuns e queiram mantê-las ou quando elas querem ter essas instituições, e por isso discutem, deliberam e finalmente se estabelecem.

Nações culturais, que ainda não têm instituições políticas comuns, não são de modo algum Nações sem desejos políticos.

A meu ver, essas observações contradizem as duas concepções seguintes de nação.

A primeira concepção é aquela que vê na nação algo pré-político, que Mill denominou «causas» da nação, como a ascendência, a religião, a língua, a geografia, um passado político comum etc. Na segunda e influente concepção a nação é concebida como uma mistura daquilo que Mill denomina «causas» da nação com aquilo que ele denomina a nação mesma. Esse é, por exemplo, o caso de Habermas: «Não nego o caráter de cabeça de Janus da ‘nação’ como a primeira forma moderna de identidade colectiva ainda alimentada pelas projeções de filiação [*Herkunftsprojektionen*]. Ela varia entre a naturalidade imaginada de uma nação-povo [*Volksnation*] e a construção jurídica de uma nação de cidadãos» (Habermas, 2001: 129 e Habermas, 1998: 153). Já para Renan a nação se compõe de dois objectos: «um é uma rica herança comum de lembranças, o outro é o consentimento real, o desejo de viver junto, a vontade de continuar cultivando a herança comum conjuntamente» (Renan, 1996: parte III). A concepção da nação como algo pré-político e a teoria mista têm conseqüências conservadoras embaraçosas: elas conduzem a uma superestimação da barreira da globalização das instituições políticas.

A primeira posição tem um conceito muito amplo de nação: para ela a nação é uma «comunidade imaginária», o símbolo de uma identidade cultural (cf. Leist, 1998: 407). Essa concepção vê na nação mais solidariedade que a pura solidariedade política, que na Teoria do Estado clássica é necessária para a construção de um Estado em que diferenças culturais podem possivelmente existir. A solidariedade entre concidadãos não implica mais que fazer a virtude a partir da necessidade. A razão pela qual as pessoas erguem instituições políticas comuns não é o facto de elas verificarem que elas já têm a mesma identidade cultural. Isso levantaria a questão sobre quão ampla deve ser a identidade cultural comum para que as instituições políticas sejam estabelecidas. Ainda no que diz respeito a isso, exigir-se-ia em todo caso uma definição substancial e ampla de nação, que levasse ao nacionalismo. Além disso, a nação não é um mero símbolo, uma comunidade imaginária, mas uma comunidade real, na qual seus membros cooperam e querem construir ou manter instituições comuns. Pelo menos desde o *Leviathan* de Hobbes e da *Idéia de uma História Universal* de Kant a resposta à questão sobre o nascimento da sociedade civil e do Estado é: a necessidade que a Antropologia fundamental e que as circunstâncias representam levam as pessoas a se juntar. Os Cantões suíços, os primeiros treze Estados federados americanos, a população dos principados alemães isolados, a população francesa etc se reuniram como uma nação *apesar* das respectivas pode-

rosas diferenças culturais. A resistência contra um domínio estrangeiro, contra um poder colonial, contra uma antiquada sociedade de castas etc, bem como a correspondente vontade para a autodeterminação ou, por outro lado, a antiga obediência a um regime autoritário, a vontade de acabar com as guerras religiosas e outros conflitos, os interesses econômicos comuns etc esclarecem o nascimento desse Estado nacional muito melhor que uma pretensa vontade de viver com os concidadãos, pois em virtude dela se compartilha apenas algumas qualidades culturais, e outras não. As nações não provêm da virtude, mas da necessidade.

A segunda posição também ignora que o nascimento de todas as instituições políticas consiste em construir a virtude a partir da necessidade. Habermas defende a criação de uma «solidariedade pós-nacional» como «extensão» (Habermas, 2001: 125 e Habermas, 1998: 150) da solidariedade nacional e como supostas instituições políticas globais. Poderia-se perguntar porque a solidariedade global ou continental não significaria um sentimento de pertença comum global ou continental ou ainda uma nação continental ou global, já que Habermas afirma que a integração europeia poderia e deveria acontecer, assim como a anterior integração dos Estados nacionais:

Dessa perspectiva, a autocompreensão ético-política do cidadão de uma coletividade democrática não surge como elemento histórico-cultural primário que possibilita a formação democrática da vontade, mas como grandeza de fluxo em um processo circular que só se põe em movimento por meio da institucionalização jurídica de uma comunicação entre cidadãos de um mesmo Estado. Foi exatamente assim que se formaram as identidades nacionais na Europa moderna. E por isso seria de esperar que as instituições políticas que viessem a ser criadas por uma Constituição europeia tivessem um efeito *indutivo*. No entanto – enquanto houver vontade política para isso – nada depõe *a fortiori* contra a possibilidade de se criar o contexto comunicacional politicamente necessário em uma Europa que cresce unida (econômica, social e administrativamente) e na qual se dispõe de uma base cultural comum e uma experiência histórica conjunta de bem-sucedida superação do nacionalismo. Na verdade, para que esse contexto de comunicação se estabeleça, parece faltar apenas um *desencadeamento* por via jurídica constitucional. (Habermas, 2002:183ss e Habermas, 1997: 191).

Exatamente como quando do nascimento de muitos Estados nacionais, encontramos aqui a causa de uma nação no sentido de Mill (características culturais comuns e «antecedentes políticos» comuns). Habermas estabelece até um paralelo entre a unificação alemã e a

futura integração européia: «Identidade Européia não pode significar nada senão unidade na pluralidade nacional; para isso, a propósito, após o aniquilamento da Prússia e o equilíbrio entre as diversas confissões religiosas, o federalismo alemão não oferece um mau modelo» (Habermas, 2002: 184 e Habermas, 1997: 191). Dessas linhas de Habermas pode-se extrair somente uma das seguintes conclusões lógicas: ou a Europa integrada pode e deve se tornar uma nação ou a Alemanha não é uma nação e as outras nações também não são.

Habermas reconhece que os Estados da Europa ocidental têm «um motivo para a superação do particularismo, para o aprendizado de formas de relacionamento tolerantes (...) com um universalismo igualitário que pode nos facilitar (...) a transição para as relações exigentes de reconhecimento próprias de uma democracia pós-nacional (Habermas, 2001:131 e Habermas, 1998:156). Esses fatores aliviantes, que Mill considerou como causas integrais de um Estado, não são suficientes porém para a construção de um Estado comum. O próprio Habermas nomeou algumas necessidades. Em geral, para ele «o maior perigo»

parece advir de uma autonomização das redes e mercados globalizados que também colabora com a fragmentação da consciência pública. (...) Esse presente vindouro iria conceber-se retrospectivamente como o futuro de uma ilusão passada – a ilusão democrática, como se as sociedades ainda pudessem exercer influência sobre seu próprio destino através da vontade e consciência políticas (Habermas, 2002: 180 e Habermas, 1997: 188).

Habermas vê a continentalização ou a globalização das instituições como a resposta necessária a essas situações que põem em perigo aquilo que os Estados nacionais democráticos individuais querem possibilitar: uma comunidade democrática justa. A partir da necessidade deve aqui aparecer uma solidariedade, que se assemelha em todos os pontos com a solidariedade nacional. O universalismo igualitário sozinho na verdade já nos conduziu à conclusão que a ordem jurídica e estatal deve se harmonizar assim que exista contato entre o Estado e as pessoas de países diferentes. Do ponto de vista da *Filosofia do Direito* é suficiente essa *justificação normativa*. Quando porém a *Filosofia Política* quer *esclarecer de forma descritiva* a verdadeira sucessiva construção das instituições políticas, e não meramente verificar sua existência, então o universalismo que esses Estados compartilham não é mais suficiente.

Dessa concepção sóbria sobre a gênese da nação resulta que o sentimento nacional e solidário não deve de modo algum nascer do sentimento profundo de compromisso cultural nem de uma especial solidariedade altruísta com os outros membros da nação, ainda que muitos aspectos ou uma história política comum devam preferencialmente existir. Esses fatores actuam *não como uma causa única*. As outras circunstâncias e a liberdade das pessoas determinam também a decisão. Algumas vezes o sentimento nacional se origina relutantemente. Mill apresentou um exemplo disso, no qual ele empregou a fórmula «fazer virtude da necessidade»:

A população da Hungria compõe-se de Magiares, Eslovacos, Croatas, Sérvios, Romenos e em alguns distritos alemães, tão misturados entre si que se torna impossível qualquer separação local; e não há outra saída para eles senão fazer virtude da necessidade e se conformarem em viver juntos sob direitos e leis iguais (Mill, 1964: 201 e Mill, 1972: 363).

Também aí, onde a coacção da necessidade não é tão extrema, a fórmula de Mill prova-se correcta. O entusiasmo pela construção da nação e o orgulho nacional deixam-se encontrar muito mais onde uma dura guerra de libertação, a resistência contra o domínio estrangeiro ou uma guerra civil contra o despotismo foram o preço pago pela construção de uma nação ou pela defesa da existência dessa nação. A necessidade actual do processo de globalização em todas as áreas, para o qual a globalização e, de forma mais especial, a continentalização das instituições políticas se movem, parece, na verdade, inevitável, mas, ao mesmo tempo, menos ameaçadora para a existência que uma guerra internacional ou uma guerra civil. O carácter pacífico e cooperativo pelo menos das democracias ocidentais facilita um sentimento geral de segurança, que em tempos anteriores não se conheceu. O sentimento de solidariedade e de pertença não pode, por isso, ser tão intensivo como o apaixonado orgulho nacional e, às vezes, nacionalista. Os opositores à integração da Europa (*Eurosceptics*) e os adversários da globalização levantam na verdade oposições locais, muito mais retóricas que enérgicas, contra a crescente integração. Contudo, o sentimento nacional no Estado nacional perde em intensidade enquanto a percepção de uma opinião pública europeia parece crescer de um modo que é, à primeira vista, contrário a todas as expectativas: os *Eurosceptics* e os adversários da globalização, como demonstração, coligaram-se no plano da Europa e no plano global! Críticas contra a integração europeia e a globalização acontecem paradoxalmente em uma opinião pública que cada vez mais se torna global.

Conclusão

Um liberalismo que defende um processo de globalização das instituições políticas não tem que temer uma discussão sobre o conceito de nação. À luz da análise sóbria de Mill sobre o conceito de nação se prova meramente que a continentalização e a globalização das instituições políticas são uma variante e uma continuação da construção da nação. Em um século XIX, que tendia a fazer da nação algo absoluto, quer dizer, um nacionalismo antiliberal que não oferecia nenhuma opção alternativa para a nação excepto o revolucionarismo internacional, foi mérito de Mill mostrar que a nação, o liberalismo e o cosmopolitismo são compatíveis.

Referências bibliográficas

- BARRY, Barty (2000), *Culture and Equality, An egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (1999), *Staat, Nation, Europa*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BRAUDEL, Fernand (1990), *Frankreich*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- BUBNER, Rüdiger (1991), «Brauchen wir einen Begriff der Nation?», in P. Braitling/W. Reese-Schäfer (org.) (1991), *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 10-21.
- HABERMAS, Jürgen (1997), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1998), *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (2001), *A constelação pós-nacional*, São Paulo, Littera Mundi.
- (2002), *A inclusão do outro*, São Paulo, Loyola.
- HELD, David, u.a. (1999), *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Cambridge, Stanford University Press.
- HÖFFE, Otfried (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München, Suhrkamp.
- KIDD, Colin (1999), *British Identities before Nationalism. Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KYMLICKA, Will (1995), *Multicultural Citizenship. A liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- LEIST, Anton (1998), «Nation und Patriotismus in Zeiten der Globalisierung», in C. Chwaszcza/W. Kersting (org.) (1998), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 365-408.

- MEINECKE, Friedrich (1969), «Weltbürgertum und Nationalstaat» (1907), in Herzfeld (org.), *Werke*, Herzfeld, München, R. Oldenbourg-Verlag, volume V.
- MERLE, Jean-Christophe Merle. «Das Recht der Staaten auf Differenz», in S.Gosepath/ J.-Ch.Merle (org.) (2002), *Weltrepublik, Globalisierung und Demokratie*, München, C.H.Beck, pp. 63-73.
- (2000), «The weakness of the intention to be uncontroversial on controversial issues. Remarks on the report 'Citizens Rights and New Technologies. A European Challenge'», in (2000), *Biomedical Ethics. Newsletter of the European Network for Biomedical Ethics*, Tübingen, pp.64-69.
- MILL, John Stuart, «Representative Government» (1861), in Acton (org.) (1972), *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London, Dent, , pp. 175-393.
- «Considerações sobre o governo representativo» (1861), in (1964), *Clássicos da Democracia*, São Paulo, Ibrasa, pp. 3-236.
- O'NEIL, Onora (2000), *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PREUS, Ulrich K. (1997), «Probleme eines Konzepts europäischer Staatsbürgerschaft», in Heinz Kleger (org.) (1997), *Transnationale Staatsbürgerschaft*, Frankfurt am Main/ New York, Campus, pp. 249-270.
- RENAN, Ernest (1996), *Qu'est qu'une Nation?(1882)*, org. por R. Girardet. Paris, Mille et une nuits.
- TAMIR, Yael (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press.
- VAN PARIJS, Philippe (s.a), *La dynamique des peuples et les exigences de la justice. De la Belgique comme avenir de l'Europe*, manuscrito inédito.

**FERNANDO GIL (1937-2006):
TESTEMUNHOS**

A Filosofia levada a sério: o Seminário

PAULO TUNHAS

(Universidade Fernando Pessoa)

Homenageia-se um filósofo lendo e interpretando as suas obras. Discutindo o que escreveu, avaliando o significado da sua filosofia, a sua coerência interna e o modo como iluminou, a partir do ponto de vista que criou, um certo número de problemas que tornou seus. É, indiscutivelmente, a melhor maneira de o fazer. Há, no entanto, outras maneiras mais fáceis de homenagear, visando apenas indirectamente os seus escritos. É o que procurarei aqui, muito brevemente, a convite de João Cardoso Rosas, levar a cabo: lembrar os seminários de Fernando Gil. Não o que neles era dito – mas antes (partindo do princípio que as coisas são assim facilmente distinguíveis) a sua forma.

Vale a pena começar por um ponto. Fernando Gil levava absolutamente a sério a filosofia. Não é, desgraçadamente, uma coisa vulgar. Longe disso. Não é este o lugar para falar das várias estratégias de descomprometimento, algumas bem sofisticadas, que os praticantes da filosofia (uma expressão que ele cunhou – ou, pelo menos, adoptou – para se descrever) se servem para se desresponsabilizar do que fazem e do que são pagos para fazer. Naturalmente que, no capítulo, os filósofos não se distinguem excessivamente dos outros profissionais, e não há particular matéria para escândalo. Resta que viver na má-fé – no caso em questão: ensinar a filosofia e nela não acreditar (como coisa distinta de duvidar de si mesmo e do valor do que se faz) – não é nunca lindo de ver.

Repito. Fernando Gil levava absolutamente a sério a filosofia – embora tivesse um sentido de humor, como se diz, e uma curiosidade para com o avesso da filosofia, se é que dela há algum avesso, que se

harmonizavam na perfeição com essa seriedade. Ser extraordinariamente inteligente ajuda nisto. E essa inteligência, aplicada à filosofia, criava um mundo fascinante: para além do dos seus livros, o mundo do seminário. Um mundo do qual eu tenho uma saudade imensa.

A seriedade («lealdade» seria também uma boa palavra) no compromisso com a filosofia não se traduzia apenas nos seminários e nos livros, é claro. Dizer que fazia parte da sua vida é dizer uma coisa verdadeira num estilo um bocado alambicado – mas é dizer uma coisa verdadeira. E isso, em parte, porque a filosofia que ele fazia colava com a vida. E cada vez colava mais, como, de resto, atestam os temas que progressivamente mais o ocuparam: a evidência, a crença, a convicção. Tratava-se sempre – mesmo quando a sua reflexão se dirigia para questões epistemológicas ou metafísicas – de pensar a vida. A vida do conhecimento e a vida *tout court*. A sua filosofia, diga-se de passagem, sublinha poderosamente a continuidade entre ambas.

Frequentei, por algum tempo, o seminário de Fernando Gil na Universidade Nova de Lisboa, em finais dos anos oitenta, e, nos anos noventa, frequentei, quase sem faltar a uma sessão, durante sete anos, o seu seminário na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris, no velho edifício do Boulevard Raspail. Em princípio, portanto, sei do que falo.

Fernando Gil lia, nos seminários, um texto. Desconfiava da improvisação. Mas em várias alturas do seminário não lia: falava, pura e simplesmente, para dar exemplos do que tinha dito, ou para corrigir formulações nas quais descobria alguma deficiência. Era interrompido, de tempos a tempos. «Podem-me interromper à vontade.» (Às vezes não gostava que o interrompessem.) No fim, havia a discussão. Perguntas boas, perguntas sem sentido, os triviais silêncios, e coisas assim. E discussão. Nunca os seminários repetiam coisas anteriores, excepto quando era obviamente necessário. Eram mesmo experiências, do único tipo que a filosofia permite, embora obviamente não se reduza a elas: exposição (no sentido literal) de problemáticas, confronto com aporias, com dificuldades – e busca de soluções, de euporias.

E havia o seu comprometimento, a sua paixão, e a intensidade concomitante. Quem quer que tenha posto os pés em seminários, conferências ou colóquios, observou certamente já vários casos de paixão forçada e de intensidade simulada. Indivíduos pacatos tornam-se, de repente, criaturas improvavelmente febris e agitadas. Acontece que, no caso de Fernando Gil, a paixão não era forçada e a intensidade não era simulada. Nem um pouquinho. Não havia *pathos* nenhum.

A intensidade e a paixão vinham directamente do que ele tinha a dizer e do modo como ele pensara (e trabalhara: muito, muitíssimo) o que dizer. A paixão era a da construção filosófica, esse estranho mundo em que a ficção e a vigilância crítica se acompanham em busca da expressão de um sentido articulado das experiências de conhecer, contemplar e viver.

O que, de resto, saltava aos olhos. Porque, junto com a paixão, vinha o rigor, que era a outra face da mesma moeda. Nada mais arregrado do seu estilo do que o «impressionismo» na discussão filosófica. Havia argumentos e contra-argumentos e a sua confrontação não podia ser expressa sob formas puramente aproximativas. Tratava-se de saber exactamente o que os autores diziam e de apurar as soluções para os problemas postos pelas diversas doutrinas, na óptica das questões que lhe interessavam. (Uma atitude que convivia nele com uma admiração que abarcava filósofos sem dúvida «impressionistas» – mas isso tem a ver com a inteligência de que atrás falei, e com a tolerância e o respeito que ela acarreta para com quem pensa de maneira diferente, desde que pense a sério alguma coisa.)

Em todo o caso, em nenhuma circunstância o rigor na exposição das teses em oposição servia de alibi para uma não-opinião, ou, melhor dizendo, para a abstenção esperta de uma decisão filosófica pessoal (atitude que, diga-se de passagem, é a mais vulgar – e isso não por sem dúvida respeitáveis critérios académicos; apenas por outra coisa, pela preguiça da *doxa*). Em filosofia trata-se mesmo de, expostas as dificuldades, decidir de acordo com as luzes próprias. Isto no maior respeito pelas dúvidas cépticas – ou, como ele dizia, pelos «momentos cépticos» em filosofia. Os seus livros – sobretudo o *Tratado da evidência* e *A convicção*, mas os outros, anteriores, também – são exercícios de soluções no contexto de uma disciplina como a filosofia em que a indecibilidade, por ser quase de regra, não deve, no entanto, servir de justificação para uma neutralidade total em matéria doutrinal. Não era para essa tal neutralidade que o seu leibnizianismo o levava. Procurar, sem dúvida, no pensamento dos outros, o que há de melhor: mas para nos ajudar a dizer o que nós próprios pensamos, e para explicar porque acreditamos no que pensamos.

E isso sem, obviamente, ter alguma vez caído na sedução da singularidade a todo o preço. Nos seminários (como nos livros), a voz que se ouvia não era uma voz que se afirmasse por oposição às outras vozes. Isto apesar de durante boa parte da sua vida se ter oposto a certas correntes dominantes do pensamento filosófico, e ter pago o preço disso: um certo estruturalismo, o «desconstrucionismo», e mais

recentemente, algumas versões do cognitivismo. Mas essa oposição era sempre um aspecto auxiliar de uma afirmação própria que, de resto, incorporava elementos que lhe pareciam importantes das doutrinas criticadas. Se há um tema filosófico que percorre toda a sua obra – e que se vai tornando cada vez mais explícito – é o do primado da afirmação sobre a negação. O estilo dos seminários era esse.

Outro aspecto importante. Nos seminários (como nos livros), não havia a mais ou menos hábil sugestão de que a solução dos problemas filosóficos está para breve, ao contrário do que em certos círculos está (esteve sempre, no fundo) na moda pensar. As mesmas opiniões repetem-se, como Aristóteles dizia e como Fernando Gil costumava lembrar, não só uma nem duas vezes, mas muitas. Perceber a maneira como os problemas se colocam hoje em dia implica visitar as soluções antigas. Platão, Aristóteles, Leibniz, Hume ou Kant são perfeitamente actuais. Mas, ao mesmo tempo, a compreensão dos problemas «que se repetem» não dispensa também a visitação dos debates actuais. Uma tal dupla atitude, por óbvia que seja, encontra-se ao arpejo das práticas comuns. Nem a distância aristocrática para com o presente, nem a ignorância plebeia (e às vezes autoritária) relativamente ao passado o seduziam excessivamente.

Era no contexto da escola que ele pensava, e não cogitava em dela se demarcar, a não ser num ponto: procurando que os seus livros fossem cada vez mais menos «escolares» e mais «pessoais». Dando-se mais liberdade do que aquela que se tinha antes (não conceptualmente, mas formalmente) permitido. Havia aqui, de resto, injustiça para consigo mesmo: leia-se por exemplo, hoje em dia, *Mimésis e Negação*, de 1984. Construído sobretudo a partir de ensaios (é a palavra que convém) para a edição original, italiana, da *Enciclopédia Einaudi* – cuja versão portuguesa dirigiu –, é um livro que, na extraordinária capacidade de articular saberes (sem uma pontinha de diletantismo, note-se) e de lhes conferir sentido, é intensamente pessoal na forma e no conteúdo. Mesmo a linguagem e a sintaxe são atraentes e inovadoras. Em parte por razões acidentais: os arranjos tradutórios a que o original foi submetido; em parte por razões essenciais: as razões próprias do pensamento. De resto, haveria que fazer um estudo sobre a forma de expressão literária em Fernando Gil, desde os seus primeiros livros até a alguns dos últimos textos, em que o seu amor antigo pela literatura portuguesa do século XVI se manifesta de forma surpreendente (e não apenas os que versam directamente sobre essa literatura, como aqueles das *Viagens do olhar*).

Tudo isto era patente nos seus seminários. O que os tornava verda-

deiramente singulares. Quando se tem algo de verdadeiramente original para dizer, escreveu um dia Popper, é difícil ser perfeitamente claro. Por vezes, os seminários eram involuntariamente difíceis. No tempo da preparação do *Tratado da evidência*, por exemplo, os seminários sobre a importância do «progressivo aspectual» linguístico para o pensamento da evidência foram particularmente árdus. Por vezes, uma sessão iluminava concludentemente o que nas outras tinha permanecido parcialmente imperceptível. Mas, em qualquer dos casos, tinha-se sempre um sentimento forte de uma continuidade de pensamento e da importância do que estava a ser pensado. E saber isso era entusiasmante – como entusiasmante era sempre o contacto com o pensamento de outros autores, das mais variadas proveniências disciplinares, que Fernando Gil incorporava na sua construção própria – e permitia que as dificuldades pudessem ser encaradas como trans-poníveis.

(Deveria escrever algo sobre a «saída do seminário», mas não me seria possível fazê-lo sem misturar recordações de outras pessoas e sem falar de mim – o que aqui não teria sentido.)

Mais. Como os seminários eram o laboratório para a escrita dos seus livros, eram também, numa certa medida, uma actividade de cooperação. As objecções e as sugestões eram bem-vindas. E Fernando Gil tinha o costume estranhamente raro de saber agradecer. Folheiem-se os seus livros e verificar-se-á que, quer a propósito de um ponto preciso, quer a respeito de algo em geral, eles se encontram repletos de sinais de reconhecimento a um bom número de pessoas. No fundo, isso fazia parte do que se poderia chamar a ética do seminário. Uma ética que era coerente com a actividade filosófica tal como ele a entendia.

Não é de excluir que a sua concepção da actividade filosófica, posta em prática no seminário, tenha contribuído para que, apesar do seu reconhecimento público, ele não tenha nunca suscitado a aderência imediata que certos intelectuais provocam, e que se traduz, entre outras coisas, na venda maciça de livros que não são lidos, mas que é como se o tivessem sido. Fernando Gil terá vendido (em Portugal, sobretudo) relativamente poucos livros. O que não é particularmente interessante em si, mas revela, parece-me, algo. Fernando Gil não cultivou nunca uma qualquer distância para com Portugal. Vivendo em Paris e lá trabalhando, quis também, depois de 1974, ensinar em Portugal, e certamente influenciou como ninguém (e no melhor sentido) no desenvolvimento do ensino da filosofia em Portugal. Estranhamente, não creio que isso fosse bem visto. Porquê? Talvez porque as pessoas gostem que os outros estejam fixos em determi-

nados lugares. Ou lá fora, ou cá dentro.

Mas voltemos ao seminário. Falei há pouco da dificuldade. No entanto, insistir na dificuldade, mesmo para sublinhar o sentimento de compreensão que satisfazia as expectativas, é, de um certo modo, errar o alvo. Porque o essencial não estava aí. O essencial estava no que se passava, ao mesmo tempo mais profundamente e mais à superfície. Era a filosofia levada a sério, era filosofia a sério, e era um filósofo a sério. E aqui é preciso dizer uma coisa que é difícil dizer, porque, mal dita, trás sempre consigo um desagradável sabor de menoridade portuguesa que, verdadeira ou falsa, tem o defeito de não ser interessante. Para mais, tratando-se de alguém que, eventualmente sofrendo com Portugal, não sofria nada de Portugal (cf. o que disse atrás sobre a capacidade de agradecer). Fernando Gil não foi apenas o mais importante filósofo português do século XX: foi igualmente um dos mais importantes filósofos contemporâneos. Eis algo que se pode provar amplamente com a ajuda dos textos.

A minha experiência dos seminários de Fernando Gil é, obviamente, pessoal. Pessoas que acompanharam os seus seminários na Universidade Nova nos princípios de oitenta, ou de 1998 em diante, terão visões diferentes. Não creio, no entanto, que possam ser verdadeiramente contraditórias com esta que aqui foi descrita.

Fernando Gil

SOFIA MIGUENS
(Universidade do Porto)

Fernando Gil morreu em Paris, a 19 de Março de 2006. Tinha 69 anos e muita coisa a fazer, com o ânimo de sempre. Foi interrompido.

Fernando Gil foi uma figura absolutamente invulgar em Portugal. Vivendo entre Portugal e a França, conseguiu fazer muito por Portugal. Inspirou e entusiasmou gerações de alunos e discípulos. Trouxe respeito e admiração para a Filosofia de muita gente de fora da disciplina. Nunca em torno dele havia a sensação do «pequeno país onde é impossível fazer coisas», ou «os outros são melhores do que nós». Era orgulhoso e intempestivo, certamente, e as suas fúrias lendárias. Um homem apaixonado. Mas de quê, senão dessa fibra, se faz o pensamento e a vida das pessoas?

A sua obra é difícil de enquadrar, e não tinha ainda acabado. Não era um homem que respeitasse escolas, e as escolas tornam as coisas mais reconhecíveis. No meio da sua erudição, Fernando Gil era sobretudo livre no que pensava e escrevia. No entanto, nos seus livros e nas suas aulas vislumbrava-se não apenas um pensador original mas também o melhor da tradição filosófica, tornada criativa. Portugal e a Filosofia ficaram mais pobres com a sua morte. Homens assim não aparecem muitas vezes.

Pensando bem, e porque não tivemos uma amizade próxima, nem sequer estivemos juntos assim tantas vezes no mesmo espaço físico. Ele foi, no entanto, sem dúvida, totalmente presente para mim desde que o conheci, e, mais do que o meu orientador de mestrado e de doutoramento, a pessoa mais importante do meu percurso intelectual. Isto foi assim por razões humanas e sentimentais, em torno da admiração intelectual básica que eu sentia por ele, uma vez que aquilo que

acabei por estudar em Filosofia se distanciou muito do que ele fazia (é verdade, também, que sempre senti o desejo de voltar e olhar de novo com muito mais tempo e mais calma para a sua obra). Se nos meus estudos em Filosofia me distanciei daquilo que ele fazia, nunca me distanciei no entanto da figura dele: Fernando Gil foi para mim sobretudo um mestre, e é preciso ter um mestre, penso, alguém que nos mostra em concreto como é saber muito, e como isso é inspirador e exaltante para os outros («ver numa pessoa e não num livro aquilo que nos inspira e nos entusiasma» – creio que foi Quine que disse isto acerca de Carnap, e de qualquer forma a descrição é boa).

Estive numa relação estranha como F. Gil enquanto sua aluna: sempre a estudar a filosofia dita analítica (aliás primeiro linguística, no mestrado). Não fui evidentemente a única pessoa a trabalhar em filosofia analítica em Portugal cujo doutoramento ele orientou, nem isso lhe era coisa afastada. E nem houve nunca total ausência de comunicação entre os interesses dele e as minhas prospecções pelas minhas áreas: eu penso que ele gostava de oferecer os seus problemas, de os por a serem trabalhados. Tinha uma curiosidade imensa por saber mais coisas, e os alunos que estudam connosco podem servir para isso também – não me parece que exista exploração alguma aí. Pelo meu lado, a obra de F. Gil sempre me deu um ponto de apoio para a crítica a algumas limitações da filosofia dita analítica. Sobretudo pela liberdade na criação e tratamento de problemas – a filosofia analítica, com toda a competência e tecnicismo que lhe é característica é por vezes terrivelmente ortodoxa e como qualquer ortodoxia arrisca-se a deixar escapar coisas. É claro que esta ortodoxia não está nos grandes filósofos que são analíticos – mas antes na forma como aqueles que os seguem disciplinaram o tratamento dos problemas. Fernando Gil mostrou-me como autores como Husserl, Freud e Kant, que me pareciam importantes para pensar sobre o pensamento, podiam ser usados – isto para além do conhecimento histórico preciso e «apreciativo» que ele tinha acerca deles – no tratamento de problemas. Que problemas seriam esses? Basicamente o problema da natureza da subjectividade. É usual afirmar que o problema da inteligibilidade, era o principal problema de F. Gil enquanto filósofo, e não há como abordar a inteligibilidade sem a subjectividade; a subjectividade é essencial para compreendermos o que é compreender. Esse é o núcleo dos interesses de F. Gil e a problemática que o liga à fenomenologia, e foi um interesse que funcionou em parte como corrector dos meus estudos pela filosofia analítica.

Além de ele ter sido no meu espírito o meu mestre – e isso não é acerca de coisas práticas – aprendi muitas coisas práticas com Fernando Gil. Sou, evidentemente, apenas um exemplo de entre as muitas pessoas que estudaram com ele, e que se deixaram inspirar por ele – pensando no que é ser professor, prouvera que muitos deixassem a quantidade enorme de frutos que me parece que Fernando Gil deixou em tantas pessoas.

Aprendi por exemplo que a história da filosofia é importante – isto teve que ser uma reconciliação, porque com o excesso de história da filosofia morta que encheu os meus primeiros estudos de Filosofia, cheguei a pensar que ela devia ser posta de lado, por uma questão de método, para chegar ao que importa, aos problemas e ao que queremos saber. Por isso o que aprendi com ele foi que a história da filosofia é apesar de tudo importante mas não é importante por si, como demonstração de pura erudição, mas para apoiar as nossas intuições sobre os problemas que nos ocupam (e se estes são problemas reais para nós, são contemporâneos). É fácil olhar para a erudição histórica dos livros e textos de Fernando Gil e pensar que ela é um fim em si – ouvi muitas pessoas falarem assim dos seus livros. Não creio que fosse, a não ser enquanto prazer do contacto com a riqueza da tradição filosófica. Mas esse é quase um mundo que corre em paralelo, que ilustra.

Aprendi que os problemas da filosofia são reais, que a filosofia não é história das ideias, impotente quanto ao futuro e acabada. Ele foi uma pessoa apaixonada pela filosofia. E isso deu-lhe prazer, penso. Há prazer em fazer aquilo em que se acredita e nos entusiasma – e certamente isso não é o mesmo que estar academicamente e contingentemente a trabalhar numa dada disciplina.

Aprendi que são possíveis erros em filosofia, que há boas e más formas de trabalhar, que há coisas que vale a pena fazer e coisas que não vale a pena fazer. Não vale tudo, há coisas muito más, mesmo irritantes (ele não tinha paciência nenhuma para essas coisas – para mim sempre foi impossível não simpatizar com esse traço do seu espírito).

Quero também falar dele como orientador, porque vejo agora o quanto ele me deu o modelo de um orientador (ele não foi um orientador modelar, não vou fingir que foi, nenhum orientador está lá para tudo o que queremos). De qualquer forma é uma relação complicada, todos os orientandos têm razão de queixa dos orientadores, é difícil não se sentir abandonado tendo em mãos qualquer coisa que é maximamente importante para nós mas que não está necessariamente no centro dos interesses da outra pessoa que é o nosso orientador, e que também é uma pessoa com interesses próprios.

E Fernando Gil tinha muitos interesses próprios e um interesse apaixonado pela sua própria obra, e muita gente a orientar. Talvez por isso por vezes parecia olhar para quem trabalhava com ele como podendo trazer «saber e iluminações» para aquilo que lhe interessava – e essa é obviamente uma razão prática para se querer saber do trabalhos dos orientandos (isto é possivelmente uma explicação para o facto de se encontrar tanta gente interessante na constelação que o tinha como centro – descobrindo-o, descobria-se qualquer coisa como um grupo pessoas que havia razão para admirar, pessoas com interesses intelectuais genuínos, coisas reais muito acima das meras coisas académicas). Nunca imaginei estar a aprender tanto com ele nos nossos breves e eficazes encontros de orientação de tese, mas vejo isso hoje quando procuro orientar o trabalho de outras pessoas e me sinto a desejar poder fazer como ele fazia. O que é que ele tinha? Primeiro, visão directa e rapidez, sugestões que provocavam iluminações. Depois, admitia com satisfação que se tratava ali de pôr uma outra pessoa atrás de problemas que nos interessam, mesmo sabendo que ela rapidamente vai, se trabalhar bem, saber mais do que nós sobre certas coisas, estar mais informada que nós sobre essas questões. Suponho que isso é difícil de admitir, e que é mais bem feito por quem tem a segurança de saber muito e querer sempre saber mais. Penso também que desperta num professor as boas motivações para orientar um trabalho.

Fernando Gil ensinava em Paris e eu naturalmente pensei ir para lá na altura do doutoramento – aliás já na altura do mestrado ele me tinha recebido e guiado em Paris, mostrado a *École*, as Bibliotecas, e o seu transparente amor pela cidade. Mas ele disse-me «Nem pense nisso! Fazendo o que está fazer, seria como olhar para trás – vá mas é para os Estados Unidos». Acho que teve toda a razão (hoje já poderia ter ido para França, as coisas mudaram rapidamente).

Há uma última coisa que não quero deixar de fazer notar em Fernando Gil como filósofo: a veia a que só consigo chamar poética ou artística da sua forma de pensar. A importância de coisas como o amor e a beleza para a própria filosofia. Isso não tem por que aparecer num texto em que se procura analisar a convicção ou a soberania. Mas era sem dúvida o que o movia, enquanto pessoa e também enquanto filósofo (penso que ele chegou a dizer isso numa entrevista televisiva a Ana Sousa Dias). Não consigo deixar de pensar que sem isso a filosofia como disciplina não vale a pena – há muitas formas de conhecer, muitas ciências que podemos praticar – mas esse «voltar a si do espírito», se me é permitida a metáfora hegeliana, e que tem a ver

com prazer beleza e entendimento, com algo de pessoal que é estético – formulemos como entendermos, e é certamente difícil de formular – deve estar na filosofia. Não está na história das ideias feita a seco e por obrigação, nem está na prática científica profissional só por si. Penso que estará também nas artes – mas de alguma forma estas não têm que procurar dizer-nos algo de explícito acerca de como é o espírito, o espírito humano. E a filosofia quer.

Mas as coisas mais importantes são as pessoais, e aí, não podemos por vezes senão observar como são maravilhosas algumas pessoas que passam por nós. Recordo a observação de Maria João Avillez (Público, 1 de Abril de 2006) sobre Fernando Gil, sobre alguma coisa que me marcou a mim também: aquela voz sedutora, leveza de espírito, humor. Prazer de viver. As pessoas continuam, e tenho a certeza que pelo menos em mim Fernando Gil continua, também através da memória dessa voz. Há pessoas com uma inteligência magnífica e acolhedora, pessoas com espírito, e essa é certamente uma razão por que o mundo não é totalmente inóspito.

VÁRIA

Como deve o consequencialista avaliar actos e regras?

PEDRO GALVÃO

(Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

Resumo: Os consequencialistas dos actos avaliam actos particulares directamente em termos do bem. Ele podem ser consequencialistas dos actos locais, caso em que avaliam os códigos morais em termos de actos certos, ou consequencialistas dos actos globais, caso em que os avaliam também directamente em termos do bem. Mostro que os argumentos de Shelly Kagan, ligeiramente corrigidos, refutam a versão local da teoria. Mas, ao contrário de Kagan, sustento que o consequencialismo dos actos global, em conjunção com alguns princípios muito plausíveis, gera inaceitavelmente prescrições inconsistentes. Da discussão conclui-se que o consequencialismo dos actos é falso, e que uma teoria como o consequencialismo das regras tem melhores hipóteses de ser verdadeira.

Palavras-chave: Consequencialismo dos actos, consequencialismo global, consequencialismo das regras, Shelly Kagan.

Abstract: Act-consequentialists evaluate particular acts directly in terms of the good. They can be local act-consequentialists, evaluating moral codes in terms of right acts, or they can be global act-consequentialists, evaluating moral codes also directly in terms of the good. I show that Shelly Kagan's arguments, slightly amended, disprove the local version of the theory. But, unlike Kagan, I maintain that global act-consequentialism, in conjunction with a few compelling principles, unacceptably yields inconsistent prescriptions. The upshot of the discussion is that act-consequentialism is false, and that a theory like rule-consequentialism has better chances of being true.

Key Words: Act-consequentialism, global-consequentialism, rule-consequentialism, Shelly Kagan.

I

O que têm em comum as teorias éticas que constituem exemplos de consequencialismo? Não será difícil encontrar respostas divergentes para esta pergunta, já que, na literatura filosófica, o termo «consequencialismo» é usado em sentidos diferentes. Neste artigo, entendo que as teorias consequencialistas são aquelas que, *de algum modo*, fazem da promoção do bem impessoal o único padrão ético. Desta forma, uma teoria como o egoísmo ético, ainda que seja teleológica, não é um exemplo de consequencialismo, já que o seu padrão é a promoção do bem do próprio agente.

O consequencialista supõe que faz todo o sentido seriar estados de coisas alternativos tentando adoptar, para usar a expressão de Henry Sidgwick, o «ponto de vista do universo». De modo a esclarecer um pouco esta ideia, imagine-se, e.g., dois estados de coisas possíveis que envolvem cinco indivíduos, sendo *i* um deles. No estado de coisas *A*, *i* morre mas todos os outros sobrevivem; no estado de coisas *B*, pelo contrário, *i* sobrevive mas todos os outros morrem. O indivíduo *i* pode atribuir mais valor à realização de *B*, mas, do ponto de vista do universo, a realização de *A* será, em princípio, mais valiosa. Promover o bem impessoal é contribuir para a realização de estados de coisas valiosos, considerados desse ponto de vista neutro – e *maximizar* o bem impessoal é promovê-lo no maior grau possível. (Daqui em diante, por «bem» entenderei «bem impessoal».)

O consequencialismo é compatível com múltiplas teorias acerca do que constitui o valor (impessoal) de um estado de coisas. Os utilitaristas, que foram sempre os defensores mais influentes desta perspectiva, sustentam que o valor de um estado de coisas resulta unicamente do *bem-estar* dos indivíduos sencientes que nele figuram – e acrescentam que o modo como o bem-estar se distribui por diversos indivíduos (ou por um mesmo indivíduo ao longo do tempo) não afecta o valor de um estado de coisas. Se um estado de coisas é mais valioso do que outro, isso deve-se apenas ao facto de apresentar um maior bem-estar total ou médio. Porém, o consequencialista pode optar por uma teoria do valor que não o leve a seriar estados coisas apenas em função do bem-estar total ou médio. Ele pode entender, e.g., que o mérito é importante ou que a situação dos mais desfavorecidos merece uma atenção privilegiada. E assim, mesmo que *C* seja um estado de coisas superior a *D* sob o critério do bem-estar total ou médio, ele pode colocar *D* acima de *C* caso em *D* o bem-estar esteja melhor distribuído de acordo com aquilo que cada um merece, ou caso

em *D* os mais desfavorecidos beneficiem de um maior bem-estar. Como podemos entrever a partir deste exemplo, os consequencialistas podem adoptar teorias do valor que os levem a seriar estados de coisas de formas muito diferentes.

Não pretendo examinar aqui o problema de saber que teoria do valor o consequencialista deve adoptar. O problema a discutir neste artigo é, felizmente, independente desta questão muito complexa, e consiste em determinar que tipo ou tipos de objectos deve o consequencialista avaliar *directamente* em termos da promoção do bem. O padrão consequencialista é aplicável na avaliação de muitos tipos de objectos, mas irei circunscrever a discussão aos dois tipos de objectos que têm captado maior atenção: actos particulares e regras ou códigos morais. Como deve, então, o consequencialista avaliar actos e regras? Perante esta questão, a primeira coisa a fazer é distinguir as várias possibilidades de que o consequencialista dispõe.

Se o consequencialista optar por avaliar os actos particulares *directamente* em termos da promoção do bem, deverá defender o seguinte:

1. Um acto é certo se, e apenas se, maximiza o bem.

Ou seja, um acto será eticamente permissível se, e apenas se, não existir um acto alternativo que promova o bem num grau mais elevado. Alguns consequencialistas diriam que, para que um acto seja permissível, basta que promova o bem num *grau suficientemente elevado*, mas este modo de proceder a uma avaliação directa dos actos gera uma perspectiva muito implausível¹.

Se o consequencialista optar por avaliar regras ou códigos morais *directamente* em termos da promoção do bem, a melhor forma de o fazer, sugiro, consistirá em defender o seguinte:

2. Um código moral é certo se, e apenas se, maximizaria o bem caso fosse aceite ou interiorizado pela grande maioria dos agentes.

Tomando 1 e 2 como referência, distingamos agora três espécies de consequencialista.

O consequencialista das regras é alguém que defende 2, mas que rejeita 1, reservando assim uma avaliação indirecta para os actos.

¹ Para se compreender a sua extrema implausibilidade, veja-se a Parte III de Mulgan (2001).

A melhor forma de proceder a essa avaliação, sugiro, é aquela que corresponde à seguinte perspectiva:

3. Um acto é certo se, e apenas se, não é proibido pelo código moral certo².

Os defensores do consequencialismo das regras, por oposição a alguns dos seus críticos, sustentam que 3 está longe de ser extensionalmente equivalente a 1, já que entendem que o código moral certo sanciona, na verdade, uma perspectiva deontológica, pelo que alguns actos maximizam o bem, mas são errados porque o código moral certo os proíbe; e alguns actos não maximizam o bem, mas não são errados porque o código moral certo os permite. Neste artigo, vou presumir que, de facto, não existe uma equivalência extensional entre 3 e 1³.

O consequencialista dos actos, tal como aqui o defino, é alguém que defende 1, mas que tanto pode rejeitar como aceitar 2. Devemos, então, distinguir duas versões desta perspectiva: a local e a global. O consequencialismo dos actos local é o inverso dos consequencialismo das regras, já que consiste na aceitação de 1 e na rejeição de 2. O consequencialismo dos actos global caracteriza-se pela aceitação de 1 e de 2: esta perspectiva converge assim com o consequencialismo das regras apenas no que respeita à avaliação de códigos morais, e com a sua congénere local apenas no que respeita à avaliação de actos particulares.

A distinção entre as versões local e global do consequencialismo dos actos tem sido quase ignorada, mas recentemente, graças aos artigos de Shelly Kagan (2000) e de Philip Pettit e Michael Smith (2000), a sua importância tornou-se manifesta. Ambos os artigos consistem numa defesa indirecta da abordagem global. Os argumentos neles apresentados resultam na conclusão de que é falsa qualquer teoria consequencialista que, como o consequencialismo das regras ou o consequencialismo dos actos local, restrinja a avaliação directa em termos promoção do bem a alguns tipos de objectos, de onde se infere que, para o consequencialista, a única hipótese viável é aplicar directamente o seu padrão normativo a *tudo*.

² Se existirem vários códigos morais certos, deveremos dizer que um acto certo (permissível) é aquele que não é proibido por *todos* eles. Veja-se Galvão (2006).

³ Brad Hooker (2000: 93-99) mostra cabalmente que essa equivalência não se verifica. Para um resumo dos seus argumentos, veja-se Galvão (2006).

Tal como Kagan, Pettit e Smith, creio que o consequencialismo dos actos local é inaceitável, o que defenderei na próxima secção, baseando-me nos argumentos do primeiro. Porém, como mostrarei de seguida, o consequencialismo dos actos global não beneficia de uma maior plausibilidade. A conclusão importante a retirar destes resultados é evidente: o consequencialismo dos actos é falso. Entre as três teorias acima delineadas, só o consequencialismo das regras tem hipóteses de sobrevivência.

II

O consequencialista dos actos local avalia os códigos morais em termos da promoção do bem, mas fá-lo de uma forma indirecta. Identifica os códigos certos (o plural justifica-se porque, afinal, pode existir mais do que um código certo) a partir de uma relação que eles mantêm com os actos certos, isto é, com os actos que maximizam o bem. Que relação poderá ser essa? Kagan distingue duas respostas possíveis para esta questão, as quais conduzem às seguintes versões da teoria:

4. Um código moral certo é aquele que mais *prescreve* actos certos.
5. Um código moral certo é aquele que mais *produz* actos certos.

Dado que os códigos em si, sendo entidades abstractas, não têm quaisquer efeitos, esta é uma forma mais apropriada de formular 5: os melhores códigos são aqueles que, quando aceites ou interiorizados pelos agentes, mais os levam a realizar actos certos.

A crítica de Kagan a 4 é bastante simples. De acordo com esta versão de consequencialismo dos actos local, as regras ou os códigos devem ser avaliados unicamente em função da sua capacidade para sancionar actos certos. Ora, considere-se o código constituído unicamente pela regra «Faça aquilo que está certo». Esta é uma regra moral da qual é difícil discordar, mas que é manifestamente vazia e inútil. Contudo, 4 implica que esta é uma regra óptima, perfeita para toda e qualquer situação, já que prescreve sempre e apenas actos certos. Em virtude de ter esta implicação absurda, conclui Kagan, a primeira versão de consequencialismo dos actos local tem de ser rejeitada.

Esta conclusão, no entanto, é um pouco precipitada. Perante a vacuidade da regra que Kagan oferece como contra-exemplo a 4, pode-se sustentar que um código moral tem de ser constituído por regras moralmente substantivas. Em vez de 4, o consequencialista dos actos local pode defender o seguinte:

6. Um código moral certo é aquele que, *sendo constituído por regras moralmente substantivas*, mais prescreve actos certos.

Evidentemente, o código constituído pela regra «Faça aquilo que está certo» não é minimamente aceitável pelo padrão de 6, mas consideremos agora outro código, também ele constituído por uma única regra muito simples, só que moralmente substantiva: «Maximize o bem». À luz de 6, este código é inquestionavelmente certo, já que prescreve sempre e apenas aqueles actos particulares que o consequencialista dos actos considera certos: actos que maximizam o bem. Porém, como alguns consequencialistas das regras, nomeadamente Brad Hooker, têm sustentado, o código constituído pela regra «Maximize o bem» está longe de ser apelativo. *Talvez* este código tivesse boas consequências se fosse *observado* por todos, mas a sua *aceitação* geral, mesmo que possível, teria efeitos desastrosos. Hooker apresenta sucinta e vividamente esta ideia:

[S]e tivéssemos apenas a regra «Maximize o bem», mais tarde ou mais cedo o conhecimento deste facto seria generalizado. E, ao conhecê-lo, as pessoas perderiam a capacidade de confiar umas nas outras de modo a comportarem-se de formas concertadas. A confiança colapsaria. Em suma, resultariam consequências terríveis da expectativa pública de que esta regra prescrevesse actos de matar, roubar e assim por diante quando esses actos maximizassem o bem⁴. (Hooker, 2000: 94)

Devemos, então, rejeitar 6, já que esta perspectiva implica que o código constituído pela regra «Maximize o bem» é um código moral insuperavelmente bom, o que não é verdade.

A segunda versão de consequencialismo dos actos local não sucumbe tão facilmente. Sob esta versão, salienta Kagan, «as regras não são avaliadas em termos daquilo que nos *dizem* para fazer, mas em termos do seu *sucesso* em levar-nos efectivamente a realizar actos certos»⁵. (Kagan, 2000: 146) Deste modo, a regra «Faça aquilo que está

⁴ [I]f we had just the one rule «Maximize the good», sooner or later awareness of this would become widespread. And becoming aware of this would undermine people's ability to rely confidently on others to behave in agreed-upon ways. Trust would break down. In short, terrible consequences would result from the public expectation that this rule would prescribe killing, stealing, and so on when such acts would maximize the good.

⁵ (...) rules are not to be evaluated in terms of what they *tell* us to do, but rather in terms of how *successful* they would be in actually getting us to perform right acts.

certo» não se comporta bem pelo padrão avaliativo de 5, já que em nada contribui para levar quem a tenha aceite ou interiorizado a identificar os actos certos, nem, consequentemente, a realizá-los. Porém, este padrão é também muito implausível, pois revela uma preocupação deslocada com os actos certos *per se*. Para um consequencialista, afirma Kagan, «[a]quilo que importa não é se o acto certo é ou não realizado – aquilo que importa é se o *bem* é ou não promovido». (Kagan, 2000: 147) ⁶

Para elucidar aquilo que Kagan tem mente ao avançar esta crítica, consideremos uma certa regra, R_1 , que leva aqueles que a aceitam a realizar actos de um certo *tipo*, A . Na maior parte dos casos, os actos particulares deste tipo são certos (comparados com os actos alternativos, promovem o bem num maior grau), mas trazem apenas benefícios quase insignificantes. Além disso, ocasionalmente (*e.g.*, uma vez em cem) a realização de um acto de tipo A gera uma enorme catástrofe (*e.g.*, um mal um milhão de vezes superior ao bem produzido quando os actos deste tipo são benéficos). Consideremos agora uma regra alternativa, R_2 , que leva quem a aceita a abster-se de realizar actos do tipo A . Ao interiorizar R_2 , um agente realizará, portanto, menos actos certos ligeiramente benéficos, mas evitará produzir a catástrofe indicada.

Como se comportam estas regras sob o padrão avaliativo da segunda versão de consequencialismo dos actos? Sob este padrão, conclui-se que R_1 é superior a R_2 . Afinal, R_1 tem mais sucesso a fazer os agentes realizar actos certos, já que os leva a promover o bem num maior número de casos particulares. Mas este veredicto afigura-se inaceitável para um consequencialista, pois ele não aprovará uma regra que sancione uma catástrofe quando a sua aceitação pode trazer apenas ligeiros benefícios.

Em resposta à crítica de Kagan, pode-se sugerir que o defensor da segunda versão de consequencialismo dos actos não tem de atribuir o mesmo peso a todos os actos certos, isto é, não tem de avaliar as regras unicamente em função da quantidade de actos certos que estas produzem. Ele poderá também atender à *importância* dos actos certos na promoção do bem, o que lhe permitirá concluir que R_2 é superior a R_1 . Dirá que, embora a aceitação de R_1 conduza a *mais* actos certos do que a aceitação de R_2 , deixaremos de preferir a primeira regra à

⁶ What matters is not whether the right act is performed – what matters is whether the *good* is promoted.

segunda se ponderarmos devidamente o valor dos diversos actos particulares em questão.

Com esta revisão, pode parecer que o consequencialista dos actos local encontrou uma forma de avaliar regras indirectamente que é imune à crítica de Kagan, mas, na verdade, aquilo que ele fez foi abandonar a sua perspectiva e optar por uma avaliação *directa* das regras em termos da promoção do bem. Afinal, aceite a revisão, a ideia de uma regra produzir actos certos torna-se supérflua na avaliação de regras: tudo o que importa determinar é em que medida a aceitação de uma regra ou de um código promove o bem. (Claro que, sob este padrão, R_2 é manifestamente superior a R_1 .)

Assim, tudo indica que a crítica de Kagan à segunda versão de consequencialismo dos actos local é bem sucedida e que, portanto, uma teoria consequencialista na qual se avalie indirectamente regras ou códigos morais em termos de actos certos não constitui uma opção viável.

III

Examinemos agora o consequencialismo dos actos global – «consequencialismo global», para abreviar. Nesta teoria, tanto os actos particulares como as regras ou os códigos morais – entre outras coisas, como motivos ou traços de carácter – são avaliados directamente em termos da promoção do bem.

Entendo que uma teoria ética é inaceitável se, em algumas situações possíveis, produz recomendações práticas inconsistentes. Se uma teoria ética implica que, numa dada situação possível, é permissível que um agente realize um certo acto, A , e se implica também que, nessa mesma situação, não é permissível que o agente realize A , então tem ser rejeitada ou pelo menos revista. O consequencialismo global, como tentarei agora mostrar, é uma teoria deste género.

Comecemos por considerar uma situação possível, S , em que o agente, a , dispõe de vários actos alternativos, entre os quais se inclui A . Suponhamos que C é o único código moral que maximizaria o bem caso fosse aceite pela grande maioria dos agentes. E suponhamos também que, em S , acontece o seguinte: A é o único acto que maximiza o bem, mas a realização de A é proibida por C , pois infringe uma das suas regras.

De acordo com o consequencialismo global, o que deve ou pode a fazer em S ? Uma coisa é certa: esta teoria, em virtude de avaliar os

actos directamente em termos da promoção do bem, implica que *a* deve realizar *A*, que não é permissível que *a* não realize *A*. Porém, como também reserva uma avaliação similar para os códigos morais, expressa em 2, implica que *C* é o código moral certo. Ora, dado *C* proíbe a realização de *A*, não poderemos inferir que o consequencialista global terá de aceitar que a sua teoria implica também que é obrigatório que *a* não realize *A* (e, portanto, que é permissível que *a* não realize *A*), conduzindo assim a recomendações inconsistentes?

Evidentemente, este género de situações de conflito pode surgir não só quando o acto que o consequencialista global considera certo é proibido pelo código moral que ele considera certo, mas também, e.g., quando o código moral que ele considera certo prescreve um acto que não seria realizado por quem tivesse os motivos que ele considera certos. Kagan discute este género de dificuldade, mas considera-a ilusória:

Se as melhores regras não nos conduzirem aos mesmos actos que os melhores motivos, se estes últimos, por sua vez, não nos conduzirem aos mesmos actos que as melhores normas, e assim por diante, o que haveremos de fazer? Embora pareça existir aqui uma dificuldade, a própria questão contém implicitamente a resposta. Se a questão é o que haveremos de *fazer* perante tais conflitos, então a questão é acerca de *actos*, e já sabemos qual é o padrão pelo qual os actos devem ser avaliados: directamente em termos do bem. Por vezes isto significará que a opção acertada será instilar o melhor motivo, e por vezes significará que a opção acertada será promulgar uma certa regra. Por vezes teremos de escolher entre as duas coisas, e por vezes, em virtude de existir algo mais urgente, teremos de ignorar ambas. Mas, mesmo que seja justificadamente ignorada, a melhor regra (por exemplo) não deixa de ser por isso a melhor regra. Desde que permaneça claro o que estamos *exactamente* a avaliar, a dificuldade desaparece⁷. (Kagan, 2000: 152)

⁷ If the best rules direct us to different acts from the best motives, which in turn direct us to different acts from the best norms, and so on, what are we to do? Despite the appearance of difficulty, however, this question wears its answer on its own sleeve. If the question is what are we to *do* in the face of such conflicts, then the question is one about *acts*, and we already know the standard by which acts are to be evaluated: directly in terms of the good. Sometimes this means that the right thing to do will be to instil the best motive, and sometimes it will mean that the right thing to do is to promulgate some rule; sometimes we will have to choose between the two, and sometimes we will have to neglect both of them, for there will be something more pressing to attend to. But even if rightfully neglected, the best rule (say) is still the best rule for all that. So long as we remain clear about what *exactly* we are evaluating, the difficulty disappears.

Kagan não contesta o princípio segundo o qual uma teoria ética tem de ser rejeitada ou revista caso conduza a recomendações práticas inconsistentes, mas, em seu entender, o consequencialismo global não conduz a tais inconsistências em situações como *S*. Se perguntarmos o que *a* deve ou pode fazer em *S*, diria, o consequencialista global tem uma resposta clara: ele deve ou tem a obrigação de realizar *A*, não é permissível que não realize *A*, dado que aquilo que está em questão é saber qual é o melhor *acto*. Mas Kagan negaria que o consequencialismo global implica também que, em *S*, *a* não deve realizar *A*. Do facto de *C* ser o melhor código pelos padrões desta teoria, e de *C* proibir *A*, não se pode inferir que *a* tem a obrigação de não realizar *A* – e, portanto, que é permissível que *a* não realize *A*.

Será que o consequencialista global não está, então, realmente comprometido com a perspectiva de que é permissível que *a* não realize *A*? Será ilegítimo extrair esta recomendação da sua teoria? Na verdade, se admitirmos três princípios extremamente plausíveis, não poderemos deixar de a extrair. Esses princípios são os seguintes:

7. Se *x* é o código moral certo, então é permissível aceitar *x*.
8. Se é permissível aceitar *x*, então é permissível observar as regras de *x*.
9. Se é permissível observar as regras de *x*, então é permissível não realizar qualquer acto que infrinja essas regras.

Em vez de 7-9, poderia ter proposto três princípios em tudo similares, mas com obrigações no lugar das permissões. (Em vez de 7, e.g., teríamos «Se *x* é o código moral certo, então *deve-se* ou é *obrigatório* aceitar *x*».) Creio que esses princípios também são verdadeiros, mas os 7-9 são mais fracos e bastam para argumentar contra o consequencialismo global.

Aplicando 7-9 ao exemplo sob consideração, obtemos as seguintes afirmações:

10. Se *C* é o código moral certo, então é permissível que *a* aceite *C*.
11. Se é permissível que *a* aceite *C*, então é permissível que *a* observe as regras de *C*.
12. Se é permissível que *a* observe as regras de *C*, então é permissível que *a* não realize *A*.

Ora, como *C* é o código moral certo, segue-se que é permissível que *a* não realize *A*. Portanto, tomando 10-12 como premissas, teremos

de concluir que o consequencialismo global implica que, em *S*, é permissível que *a* não realize *A*. Dado que também implica que não é permissível que *a* realize *A*, o consequencialismo global é inaceitável.

Note-se que, em 10-12, todas as permissões indicadas são efectivas, por assim dizer, e não apenas *prima facie*. Caso contrário, poderíamos concluir apenas que é permissível *prima facie* que *a* realize *A*, o que não é inconsistente com a afirmação de que não é (efectivamente) permissível que *a* realize *A*.

Perante o argumento apresentado, o consequencialista global dispõe apenas de três hipóteses: (i) negar a possibilidade de uma situação como *S*; (ii) rejeitar um dos princípios 7-9 ou mostrar que eles, devidamente aplicados a *S*, não nos permitem obter 10-12; (iii) negar que uma teoria ética seja inaceitável caso conduza a recomendações inconsistentes. Nenhuma destas hipóteses é promissora.

(i) A possibilidade de uma situação como *S* poderia ser negada apenas se 1 e 3 fossem extensionalmente equivalentes, o que não é verdade: um código moral certo proíbe actos que maximizam o bem e permite actos que não maximizam o bem. Na verdade, como os consequencialistas das regras têm sustentado, as divergências entre 1 e 3 são consideráveis: a sua perspectiva, por oposição ao consequencialismo dos actos, coloca restrições muito fortes, ainda que não absolutas, à realização de vários tipos de actos (e.g., matar inocentes, roubar, trair), de tal forma que por vezes será errado realizá-los mesmo que maximizem o bem – e, o que é mais importante, a sua perspectiva não exige que os agentes façam sistematicamente sacrifícios extremos para benefício dos outros de modo a maximizar o bem. (Não exige, por exemplo, que canalizemos constantemente quase todos os nossos recursos pessoais para o auxílio aos mais necessitados.) Por esta razão, pode-se dizer que, pelo menos no que respeita à sua maior permissividade, o consequencialismo das regras diverge profundamente do consequencialismo dos actos *na prática*, e não apenas em situações hipotéticas pouco prováveis.

(ii) Será que algum dos princípios 7-9 pode ser rejeitado? Seria absurdo afirmar, em oposição a 7, que um dado código moral é certo, mas que não é eticamente permissível aceitá-lo. No entanto, pode-se alegar que a permissão em causa é apenas uma permissão *prima facie*, anulável em algumas situações. Por exemplo, se ocorrer uma calamidade caso um determinado agente aceite as regras do código certo, poderemos dizer que ele tem a obrigação de não as aceitar. Porém,

sejam quais forem as situações em que a permissão é anulável, provavelmente bastante extraordinárias, podemos supor que *S* não é uma delas e que, portanto, para *a* é efectivamente permissível aceitar *C*. Sob esta suposição, 10 é uma aplicação correcta de 7.

Perante o princípio 8, o defensor do consequencialismo global poderia começar por alegar também que a segunda permissão é anulável: mesmo quando é efectivamente permissível aceitar ou interiorizar um código moral, observar as suas regras é apenas permissível *prima facie*. E poderia acrescentar depois que esta permissão é anulada *sempre* que observar as regras implique realizar um acto que não maximize o bem. Se esta posição fosse defensável, não poderíamos sustentar que, se é efectivamente permissível que *a* aceite *C*, então é também efectivamente permissível que *a* observe as regras de *C*: 11 seria uma aplicação incorrecta de 8, e assim o argumento contra o consequencialismo global cairia por terra. Porém, como mostrarei de seguida, esta posição não é defensável.

Necessariamente, se um agente racional aceita um código, então tem uma forte disposição para observar as suas regras. Também necessariamente, se um agente racional tem essa disposição, então observa-as com grande frequência. Suponhamos que *a* é um agente racional, o que significa, por exemplo, que ele não é profundamente acrático ou amoral. Logo, necessariamente, se *a* aceita *C*, então *a* observa as regras de *C* com grande frequência.

Já admitimos que é efectivamente permissível que *a* aceite *C*. Dado que *a* aceitar este código *implica* que ele observe as suas regras com grande frequência, podemos concluir que é também efectivamente permissível que *a* observe as regras de *C* com grande frequência.

Mas, podemos supor agora, se não fosse efectivamente permissível que *a* observasse as regras de *C* sempre que observá-las implicasse realizar um acto que não maximizasse o bem, não seria permissível que *a* observasse as regras de *C* com grande frequência. (Esta suposição nada tem de extraordinário, já que, como referi há pouco, a classe dos actos que maximizam o bem diverge profundamente da classe dos actos que são permitidos por um código certo.) Logo, não é verdade que não seja efectivamente permissível que *a* observe as regras de *C* sempre que observá-las implique realizar um acto que não maximize o bem. Ou seja, pelo menos em alguns casos é efectivamente permissível que *a* observe as regras de *C*, ainda que observá-las não maximize o bem. Podemos supor que *S* é um desses casos e que, portanto, 11 é uma aplicação correcta de 8.

O princípio 9 é indisputável, pois observar um conjunto de regras *implica* não as infringir, pelo que é efectivamente permissível *a* não

infringir as regras de C se é efectivamente permissível que a as observe em S . Deste modo, não vejo qualquer forma de repudiar 7-9, nem de sustentar que estes princípios, devidamente aplicados, não nos permitem obter 10-12. A conclusão de que, em S , é *efectivamente* permissível que a não realize A afigura-se-me inescapável.

(iii) Poder-se-á sustentar que, mesmo que uma teoria ética conduza a recomendações inconsistentes, isso não prova que ela seja inaceitável? Aqueles que defendem esta perspectiva fazem-no questionando certos princípios da lógica deontica padrão. Porém, recorrendo apenas à lógica proposicional, sem pressupor quais princípios desse género, pode-se mostrar que sancionar recomendações inconsistentes é realmente um defeito fatal para uma teoria ética. Creio que, com um exemplo muito simples, isto se torna suficientemente claro. Imaginemos, então, que numa certa situação se verifica este facto:

$F = b$ prometeu roubar o quadro.

E suponhamos que temos uma teoria ética que inclui ou que consiste em duas proibições absolutas:

$P_1 =$ Nunca se deve roubar.

$P_2 =$ Nunca se deve quebrar uma promessa.

Acrescentemos a seguinte proposição:

$B =$ É permissível que b roube o quadro.

Ora, é trivialmente verdade que, se nunca se deve roubar e b prometeu roubar o quadro, então não é permissível que b roube o quadro. E é também inegável que, se nunca se deve quebrar uma promessa e b prometeu roubar o quadro, então é permissível que b roube o quadro. Tomando como premissas $(P_1 \ \& \ F) \rightarrow \sim B$ e $(P_2 \ \& \ F) \rightarrow B$, podemos inferir facilmente:

$$[(P_1 \ \& \ P_2) \ \& \ F] \rightarrow (B \ \& \ \sim B)$$

Dado que a consequente é falsa, pelo menos uma das proposições da antecedente também é falsa. Como F , por suposição, é verdadeira, temos de concluir que há algo de errado na teoria ética indicada: pelo menos um dos princípios P_1 e P_2 é falso.

IV

Em suma, o consequencialista dos actos está perante um dilema para o qual não se vê saída. Ele dispõe de duas hipóteses no que respeita à avaliação de regras ou códigos morais: pode avaliá-los indirectamente sob o padrão da promoção do bem, concebendo as regras ou códigos certos em termos de uma relação com actos que promovem o bem, ou pode avaliá-los directamente sob esse mesmo padrão. Porém, as versões de consequencialismo dos actos que resultam de cada uma destas hipóteses, a local e a global, respectivamente, são ambas insatisfatórias. Se existe uma forma credível de consequencialismo, ela consiste numa teoria em que o estatuto moral dos actos particulares é determinado por uma relação que estes mantêm com outro objecto, como o conjunto de regras certo, o qual é avaliado directamente em termos da promoção do bem⁸.

Bibliografia

- GALVÃO, Pedro (2006), «O Consequencialismo das Regras Reconsiderado», in Sofia Miguens *et al.* (ed.) (2006), *Análises: Actas do 2.º Encontro Nacional de Filosofia Analítica*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 260-264.
- HOOKE, Brad (2000), *Ideal Code, Real World*, Oxford, Clarendon Press.
- KAGAN, Shelly (2000), «Evaluative Focal Points», in Brad Hooker *et al.* (ed.) (2000), *Morality, Rules, and Consequences*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 134-155.
- MULGAN, Tim (2001), *The Demands of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press.
- PETTIT, Philip / MICHAEL, Smith (2000), «Global Consequentialism», in Brad Hooker *et al.* (ed.) (2000), *Morality, Rules, and Consequences*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 121-133.

⁸ Este artigo inclui-se nas actividades do projecto de investigação POCI/FIL/55562/2004. Para a sua elaboração, beneficiei do apoio financeiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e do Fundo Social Europeu no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio. Agradeço a Bolsa de Doutoramento (SFRH/BD/9016//2002) que me foi concedida. Estou também grato ao Prof. António Franco Alexandre, meu orientador de doutoramento, com quem discuti proveitosamente os argumentos aqui apresentados.

A igualdade complexa em Michael Walzer

RUI AREAL

(Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea
pela Universidade do Minho)

Resumo: A *igualdade complexa* e a consequente autonomia distributiva são os pilares da teoria da justiça de Michael Walzer. O presente texto irá proceder à sua apresentação e análise à luz de algumas das diversas discussões que suscitaram nas últimas décadas. Começaremos por tentar compreender o argumento da *moral mínima* e, partindo dele, estenderemos a análise ao conceito de *significados sociais partilhados* que está na base do argumento da igualdade complexa.

Palavras-chave: Walzer, Igualdade, Justiça Distributiva, Liberalismo, Comunitarismo, Igualdade Complexa, Moral Mínima, Significados Sociais Partilhados, Autonomia Distributiva.

Abstract: *Complex equality* and distributive autonomy are the two pillars of Michael Walzer's theory of justice. In this article, they will be presented and analysed under the light of some of the discussions of the past two decades. First, I will try to understand the *minimal morality* argument; second, I will extend the analysis to the concept of *social shared meaning*, which provides the foundational ground to the complex equality argument.

Key Words: Walzer, Equality, Distributive Justice, Liberalism, Communitarianism, Complex Equality, Minimal Morality, Social Shared Meanings, Distributive Autonomy.

Introdução

A filosofia política de Michael Walzer tem a originalidade de fazer assentar em fundamentos claramente comunitaristas uma concepção de justiça devedora de uma certa tradição liberal. Como veremos, o

princípio de igualdade complexa (i.c.) pode ser entendido como um argumento liberal. No entanto, toda a fundamentação teórica das suas posições é de índole comunitária, pois coloca os princípios de justiça na dependência da cultura particular de cada comunidade humana. Para compreendermos melhor a originalidade e a profundidade da sua perspectiva teórica sobre a justiça devemos começar por esclarecer o terreno em que ela se desenvolveu.

O liberalismo contemporâneo tem como característica geral a defesa da prioridade do *direito* («right») sobre o *bem* («good»). As concepções pessoais sobre projectos de vida e sobre a definição do que é uma vida boa não devem preceder a formulação de princípios de justiça. Dessa forma, os vários métodos que os autores liberais propõem para se estimularem os princípios de justiça assentam no pressuposto de independência e neutralidade relativamente a ideias e valores já existentes.

Pelo contrário, as diversas perspectivas comunitaristas argumentam em favor de uma concepção de justiça enraizada nos valores culturais e nas ideias actualmente existentes nas comunidades humanas acerca da definição de bem. A origem de qualquer configuração política da justiça só pode ser comunitária. Para fundamentarem a inevitabilidade desta postura metodológica afirmam que a moralidade é uma realidade intrinsecamente social, por isso, qualquer reflexão sobre a justiça deve partir dessa natureza particularista da dimensão moral do homem.

O liberalismo em sua defesa afirma que desta forma a justiça não respeitará a sua vocação de imparcialidade e promoverá a desigualdade. A igualdade social para se concretizar exige princípios de justiça abstractos, pois é impossível determinar uma concepção de bem que seja comum a todos os indivíduos de uma comunidade, e que possa servir de base a um programa de cooperação social. Assim, os liberais defendem que o comunitarismo não é sustentável porque, por um lado, o pluralismo das sociedades é incompatível com a prioridade do bem sobre a justiça, e, por outro, a fundamentação dos princípios de justiça em valores relativos à história e cultura particulares de cada comunidade levanta o problema do relativismo. A justiça deve ser configurada independentemente dos contextos em que será aplicada e das concepções particulares de bem que as pessoas possam ter. Apenas por esta via ela poderá possuir a imparcialidade necessária para garantir a igualdade de oportunidades e a tolerância.

Os comunitaristas justificam a sua postura contextualista afirmando que é impossível ao ser humano abstrair-se totalmente da sua situação. O contexto histórico e social em que as pessoas nascem e se

desenvolvem como seres humanos tem sobre elas uma influência tão profunda que qualquer reflexão sobre a justiça está destinada a emergir dos valores e tradições culturais de cada comunidade. Assim, acusam o liberalismo de querer fundar a justiça numa concepção humana desligada dos aspectos substantivos da vida. É impossível separar no indivíduo uma dimensão puramente abstracta e racional, e completamente independente dos objectivos e planos de vida concretos. A respeito deste problema deve-se referir que as respostas liberais não negam necessariamente a dimensão social do ser humano, mas consideram que a justiça deve derivar do esforço de distanciamento deste relativamente ao seu contexto. O facto de termos sido socializados numa cultura não impede que tomemos sobre ela uma posição crítica. No entanto, para os comunitaristas este exercício de distanciamento não é suficiente para permitir que se possa alcançar um ponto de vista objectivo a partir do qual se façam derivar os princípios de justiça.

O posicionamento teórico de Michael Walzer relativamente a estas questões permite-nos enquadrar a sua obra no âmbito dos projectos de justiça de fundamentação comunitária. No entanto, a análise da estrutura da sua teoria da justiça demonstrará que também existem traços liberais nas suas concepções de justiça, nomeadamente o ênfase na autonomia das distribuições, que ele próprio assume como um prolongamento da arte da separação da tradição liberal. (Cf. Walzer, 1984, 137-154) É neste sentido que podemos afirmar que o argumento da i.c. é liberal. O objectivo deste texto será apresentar uma visão global sobre o pensamento walzeriano sobre justiça distributiva. Para isso, dividi este texto em duas partes: na primeira irei expor os pressupostos metodológicos e epistemológicos em que Walzer assenta as suas posições; na segunda, apresentarei os argumentos fundamentais da sua teoria da justiça, procurando discutir a sua coerência e validade à luz de algumas das diversas críticas que eles suscitaram, e ainda suscitam.

Moral mínima

Walzer desvaloriza a importância e a utilidade das reflexões de tipo abstraccionista que se distanciam das culturas particulares em busca da objectividade. A sua metodologia de trabalho baseia-se na análise das configurações culturais existentes em determinada sociedade, e não na reflexão abstracta em busca de um raciocínio revelador

de uma verdade escondida na racionalidade humana. Os critérios de distribuição dos bens de cada sociedade devem ser definidos a partir dos significados sociais que existem nessa sociedade sobre esses mesmos bens. Este princípio metodológico é exposto na obra *Spheres of Justice* de 1983¹. No entanto, temos que procurar nos seus textos seguintes uma fundamentação mais detalhada desta posição nomeadamente em *Interpretation and social criticism* de 1987, *Thick and Thin: moral argument at home and abroad* de 1994 e *La critique sociale au vingtième siècle: solitude et solidarité*, uma colectânea de artigos traduzidos para francês, de 1996. Nestas obras Walzer expõe as razões que o fazem acreditar na contextualização radical do sujeito que pensa a justiça. «Não temos necessidade de outros olhos para ver aquilo que deve ser visto: nós estamos onde estamos. É um erro, em crítica social como em filosofia moral, supor que devemos escapar à nossa situação para a descrever de maneira adequada.» (Walzer, 1996, 247) A sua argumentação visa fundamentar uma lógica de legitimação interna, e não externa. Nessa perspectiva considera que o pensador ao analisar a organização social e ao propor alterações ou uma concepção radicalmente diferente da vigente, é ainda um indivíduo inserido numa sociedade e fruto de um processo de socialização que moldou a sua mundovisão, condicionando, assim, essa análise. Portanto, ninguém se pode alhear da sua condição social para usufruir de um ponto de vista neutro que fundamente a veracidade das suas asserções. O sujeito nunca se consegue desligar totalmente da sua circunstância para se colocar numa posição que lhe permita pensar com estrita objectividade. A tarefa de quem reflecte sobre a sociedade não é, portanto, descobrir ou inventar um princípio e fazer dedutivamente derivar dele todas as soluções para os problemas da sociedade. A tarefa é interpretar a cultura da sociedade e as concepções morais das pessoas. A reflexão moral consiste no trabalho hermenêutico sobre os elementos culturais das comunidades.

Apesar de renunciar a princípios de justiça derivados de um universalismo abstracto, Walzer não rejeita todo e qualquer tipo de universalismo, pelo contrário, argumenta a favor de um universalismo reiterativo ou contextual (Walzer, 1994). Não se trata de um universalismo fruto de um raciocínio puramente lógico, mas sim de um univer-

¹ Utilizo a tradução portuguesa M. WALZER, *As esferas da justiça – Em defesa do pluralismo e da igualdade*, tr. Nuno Valadas, Lisboa, Editorial Presença, 1999. No entanto, irei referir-me a esta obra usando a data da primeira edição em Inglês: 1983.

salismo construído a partir dos diversos particularismos das diversas realidades sociais. Analisando várias sociedades podemos construir um código moral mínimo comum a todas elas com os elementos que reiteradamente foram encontrados nas diversas comunidades. A constatação da existência de um conjunto de normas morais, nomeadamente proibições, que são comuns a quase todas as comunidades humanas é um dos dados antropológicos fundamentais que conduziu Walzer a considerar a possibilidade de se construir um código moral universal, embora mínimo. A sua argumentação baseia-se no pressuposto de que a cultura é um factor comum a todas as sociedades. Já na sua obra *As esferas da Justiça* ele pergunta: «Por virtude de que características somos iguais uns aos outros? (...) Somos (todos nós) seres produtores de cultura; construímos e habitamos mundos com sentido.» (Walzer, 1983, 297) Isto significa que, para Walzer, todas as comunidades humanas desenvolvem códigos de conduta e valores morais, pois essas criações são fruto de uma natureza humana comum: o ser humano é um criador de cultura. Mas, Walzer torna ainda mais densa esta posição ao sustentar (numa nota de rodapé aparentemente trivial) que o facto de determinados elementos culturais existirem (ou não) em várias culturas não é apenas uma coincidência. Afirma aí que se pode imaginar «uma sociedade em que o corte de cabelo tenha um significado cultural de tal modo essencial que a provisão comunitária seja moralmente exigida; porém, o facto de nunca ter existido uma tal sociedade é algo mais do que simplesmente interessante.» (*Idem*, 96) Esta afirmação parece conduzir-nos para lá do relativismo cultural que caracteriza este argumento, em direcção a uma infra-estrutura cultural essencial a todos os homens. Walzer não esclarece o alcance destas afirmações de forma clara. A sua preocupação é mostrar a distância do seu pensamento filosófico para com as metodologias abstraccionistas. Por isso vinca bem que afirmar a existência (ou, melhor dizendo, a possibilidade) de um código mínimo não significa, portanto, afirmar que este seja uma metamoral a partir da qual se façam derivar dedutivamente todas as moralidades particulares. O caminho para esse conjunto de itens morais transculturais é um percurso reiterativo assente na análise empírica das estruturas morais particulares de cada sociedade. Os elementos morais que se encontrarem em várias culturas são os tijolos dessa construção moral universal. Walzer tenta, evitar o relativismo afirmando a universalidade do fenómeno cultural como ponto de partida para a construção de estruturas ético-normativas abrangentes, e tendencialmente universais.

Vejam agora algumas dificuldades que se podem apresentar a este argumento. As condições de possibilidade deste código moral mínimo residem na análise hermenêutica das estruturas normativas das diferentes comunidades e no processo de discussão e argumentação locais sobre os elementos que se possam incluir na moral mínima. Constituída desta forma esta estrutura moral minimalista apresenta uma certa precariedade. A qualquer momento pode ser revista e alterada, o que pode desestabilizar os entendimentos mútuos de médio e longo prazo entre sociedades diferentes. Esta instabilidade na estrutura moral minimalista torna problemática a afirmação do seu universalismo, e, conseqüentemente, coloca-nos a questão de saber até que ponto é que este argumento da moral mínima resolve o problema do relativismo moral. Isto porque, esta volatilidade da moral mínima acarreta um problema ainda mais profundo: o da própria possibilidade de se encontrar uma tal moralidade mínima universal mediante o método contextualista de Walzer. Mesmo que a maioria das comunidades do mundo se empenhasse no trabalho de interpretar e analisar as diversas morais das outras comunidades, como poderemos ter a certeza de que essa própria tarefa não colide com a moralidade de alguma comunidade? Se Walzer admite que o conceito de pluralismo cultural é um conceito produzido no contexto das sociedades liberais ocidentais, não poderemos, por extensão do raciocínio, considerar o próprio conceito de um código mínimo como um produto moral dessas mesmas sociedades? Não será um conceito cultural específico à cultura ocidental, e totalmente estranho e incompreensível para outras culturas? Podemos admitir que existem sociedades cuja configuração cultural feche a porta a todo e qualquer diálogo intercultural. Ficaríamos a meio do caminho na construção moral de um universalismo contextual; e Walzer deixar-nos-ia desarmados perante essa recusa em dialogar, pois considera o respeito pela diferença cultural um princípio básico da reflexão moral. Como existe sempre esta possibilidade da tarefa ficar incompleta, não podemos utilizar o termo universal no seu sentido estrito para caracterizar esta moral mínima. Walzer poderia afirmar que o argumento da moral mínima pretende apenas ser um método, um esforço de diálogo que pretende produzir mínimos éticos tendencialmente universais, e não um argumento teórico perfeito.

O argumento principal para defender a possibilidade de construção de um código moral mínimo é o facto de todos os seres humanos serem criaturas produtoras de cultura. O raciocínio walzeriano é este: porque somos todos criadores de cultura, é provável que desta base

comum surjam outras características similares que podem servir de base à construção de uma moral mínima de alcance universal. No entanto, esses elos de ligação, que poderão servir de base ao código moral mínimo, só podem ser identificados após um trabalho antropológico, e não mediante a especulação filosófica abstracta. Walzer pode com este argumento tentar escapar ao relativismo de uma forma mais consistente. Chega mesmo a afirmar, como vimos, que não é coincidência que nunca tenha existido uma sociedade em que os cortes de cabelo tenham sido considerados uma necessidade social, o que parece indicar que julga existir um substrato cultural comum entre todas as culturas. Mas, Walzer não explora esta linha argumentativa, essencial para se compreender o seu universalismo e para sustentar a afirmação de que não é um relativista. No entanto, deste argumento fica ainda uma outra questão por esclarecer: Walzer ao afirmar que a igualdade dos homens radica na sua condição de seres criadores de cultura parece que pretende afirmar que todos os seres humanos possuem capacidade racional idêntica para estruturarem universos de sentido. Será que Walzer considera que todos os homens possuem realmente capacidades racionais idênticas? Se assim é, então porque é que os princípios de justiça construídos de forma abstracta e racional não podem ser compreendidos e assimilados por todos os homens da mesma forma, tal como os princípios da lógica?

Igualdade complexa

Como vimos, para Walzer a pluralidade é uma constatação inevitável que a reflexão sobre a realidade social deve incorporar e não tentar dissipar. A teoria da justiça de Walzer assume esta pluralidade de duas formas complementares: por um lado, tal como vimos na análise que atrás efectuamos, são as concepções culturais de uma comunidade que devem servir de ponto de partida para a reflexão filosófica sobre a justiça; mas por outro lado, como teremos oportunidade agora de demonstrar, sendo os múltiplos bens diferentes entre si, os princípios que regem a sua distribuição devem ser também eles diferentes e adequadas à respectiva natureza social de cada bem. A justiça é plural não só porque a sua configuração pode diferir de sociedade para sociedade, mas também porque as distribuições justas de uma comunidade são distribuições diferenciadas internamente.

Se a justiça distributiva procura encontrar os mecanismos adequados à distribuição de bens entre os membros de uma sociedade,

então ela deve partir da análise do significado social desses bens para esses membros, e das concepções de justiça que essas pessoas já possuem. A argumentação walzeriana, por isso, inicia-se com a defesa da natureza social dos bens. Os bens em causa nas reflexões sobre justiça distributiva são sempre *bens sociais*. Adjectivando os bens desta forma, Walzer pretende salientar que eles não possuem nenhum significado natural ou intrínseco alcançável mediante um esforço de abstracção. «Os bens deste mundo têm significados compartilhados, porque a concepção e criação são processos sociais. Pela mesma razão, os bens têm significados diferentes em sociedades diferentes.» (*Idem*, 25) O significado dos bens é fruto de um processo criativo e interpretativo que nunca pode negligenciar as suas particularidades. Este processo é social, ou seja, envolve toda uma comunidade de pessoas que, intersubjectivamente vão construindo significados mais ou menos consensuais acerca da natureza dos bens que necessitam. Da mesma forma que podemos constatar em diferentes sociedades a existência de significados sociais diversos, constatamos que ao longo do tempo esses significados sociais sofrem modificações, mesmo dentro do contexto de uma cultura determinada.

Como vimos, a universalidade contextualista de Walzer implica a origem empírica dos seus postulados. Nenhum princípio abstracto concebido apenas racionalmente pode assumir preponderância sobre as concepções sociais concretas de cada povo. No grupo das teorias da justiça que utilizam metodologias abstraccionistas Walzer inclui também a teoria da justiça de John Rawls. Para Walzer não se pode construir uma estrutura distributiva alheando as pessoas das suas próprias identidades. Aquilo que as pessoas são depende da relação que elas estabelecem não só com as outras pessoas, mas também com os bens de que necessitam, e suas respectivas formas de distribuição. Segundo Walzer, pretender abstrair desse estatuto social, que inevitavelmente possuímos, para deliberar sobre os critérios que devem nortear a distribuição, é, no mínimo, inútil.

As distribuições não podem ser entendidas como actos de homens e mulheres que ainda não têm bens especiais na mente ou nas mãos. Na verdade, as pessoas já mantêm uma relação com um conjunto de bens e têm uma história de transacções, não apenas umas com as outras, mas também com o mundo moral e material em que vivem. (*Ibidem*)

Todo este contexto social e cultural não pode ser suspenso tendo em vista a deliberação filosófica. Os bens sociais estão sempre na

mente das pessoas, mesmo antes delas os possuírem. As relações que se estabelecem entre as pessoas são mediadas pelos significados sociais que estas possuem sobre os bens. Qualquer metodologia que implique a abstracção das particularidades culturais e sociais não consegue responder às verdadeiras preocupações das pessoas. Na perspectiva de Walzer, mesmo que as pessoas

estejam empenhadas na imparcialidade, a questão que mais provavelmente se colocará nos espíritos dos membros de uma comunidade política não será 'Qual será a escolha de indivíduos racionais em condições de universalização de tal ou tal espécie?', mas antes 'Qual será a escolha de indivíduos como nós, posicionados como estamos, participando de uma cultura e dispostos a continuar a dela participar?' E esta questão pode ser facilmente transformada em 'Que opções fizemos já no decurso da nossa vida comum? Que conceitos compartilhamos (realmente)?' (*Idem*, 23)

O problema dos indivíduos quando se preocupam com as distribuições justas é o de saber que solução é a adequada para a sua situação concreta. Nesta reflexão os argumentos mais fortes são aqueles que invocam a história e as tradições comuns de justiça distributiva de uma comunidade, e não os argumentos baseados em conclusões abstractas de versões abstractas das pessoas tomadas numa situação abstracta. É da cultura, das tradições e da história partilhadas por uma comunidade que se deve partir para a reflexão política e moral. Enquadrando os bens no contexto de construção social particular a cada comunidade humana, Walzer, obviamente, rejeita o conceito rawlsiano de bens primários. «Não há um conjunto único de bens primários ou básicos imaginável por todos os universos morais ou materiais; de outro modo, um tal conjunto teria de ser concebido em termos tão abstractos que teriam pouca utilidade no planeamento de distribuições específicas.» (*Idem*, 25) A origem filosófica dos bens primários de Rawls torna-os demasiados abstractos e, portanto, distantes da realidade. No entanto, para Rawls, o objectivo de uma concepção de justiça distributiva consistia em organizar determinados princípios que possibilitassem uma distribuição equitativamente justa de bens primários que, na perspectiva de Rawls, são bens que se pretendem neutrais perante a diversidade de possibilidades e planos de vida (Cf. Rawls, 1999, 69). Portanto, a principal característica destes bens, é serem universais, ou seja, são bens necessários a todos os seres humanos sem excepção. Como consequência podem e devem ser distribuídos mediante um único processo distributivo. Walzer rejeita

esta pretensão universalista. Num enquadramento cultural diferente do da cultura ocidental em que vivemos, os bens primários de Rawls teriam um significado e um enquadramento distributivo completamente distinto. A estipulação filosófica não pode pretender encontrar respostas aos problemas concretos das pessoas através de definições universais alcançadas mediante abstracção das particularidades culturais de cada povo. Assim, uma definição de bens primários tal como a de Rawls não possui utilidade na reflexão sobre justiça distributiva. Mulhall e Swift aprofundam o alcance desta crítica walzeriana afirmando que esta atinge também os princípios de justiça de Rawls (Cf. Mulhall/Swift, 1996, 185). Negando importância ao conceito de bens primários, negamos importância a toda a estrutura distributiva preconizada por Rawls. Se o conceito de bens primários é inútil, então, o mesmo se aplica aos princípios de justiça, já que estes são apenas uma construção abstracta concebida para distribuir bens abstractos. Assim, no entender de Walzer, só os bens sociais que são significativos para uma determinada comunidade colocam verdadeiros problemas de justiça distributiva.

Portanto, os bens são realidades sócio-culturais cujo significado é local; não são entidades abstractas passíveis de distribuição por princípios abstractos. Os bens possuem em cada sociedade um significado particular que lhes é atribuído pelas pessoas concretas envolvidas na tarefa de os repartir. Por outras palavras, os bens não são apenas objectos num jogo cujas regras lhes são estranhas; eles têm um papel substancial na definição da justiça, pois são um elemento estruturador não só das relações sociais entre as pessoas, mas do seu próprio mundo interior. (Cf. Walzer, 1983, 24) Desta forma, um princípio distributivo justo deve derivar da análise dos significados sociais dos bens. Esta relação entre o significado de um bem e a forma de entender a sua distribuição confere ao argumento de Walzer a sua originalidade, e serve de base a toda a sua concepção de justiça distributiva. Se a distribuição dos bens depende dos seus significados sociais, ela nunca poderá ser um processo simples e unificado. As formas de distribuir os bens serão tantas quantas esses mesmos bens, pois a natureza social destes originará diferentes critérios distributivos. Percebe-se, assim, o alcance da renúncia ao universalismo abstracto, já que aplicado aos esquemas distributivos ele não teria em conta esta ligação particular, mas necessária, entre os diversos bens sociais e os seus respectivos mecanismos distributivos. Um só princípio distributivo, ou conjunto de princípios conectados, aplicados a todo o universo dos bens negligenciariam necessariamente as particularidades de cada bem social.

Se a justiça das distribuições decorre dos significados dos bens, as distribuições que não atendem a esses significados são injustas. A justiça requer que as distribuições sejam autónomas, isto é, que nenhum bem seja distribuído por razões exteriores ao seu princípio distributivo derivado do seu significado social. A distribuição de um bem (e.g. saúde) a um indivíduo que possui um outro bem (dinheiro) apenas por possuir este, é uma distribuição injusta pois não teve em conta o significado do bem distribuído. Walzer apelida esta situação de predomínio, precisando a diferença entre este conceito e o de monopólio.

«O predomínio refere-se a um modo de utilização dos bens sociais que não é delimitado pelos seus significados intrínsecos ou que concebe esses significados à sua própria imagem. O monopólio refere-se a um modo de possuir ou controlar os bens sociais com o fim de tirar partido do seu predomínio.» (*Idem*, 27, 28)

Quando a fronteira entre as esferas distributivas é rompida estamos perante uma situação de predomínio de um bem sobre outros. Se a este predomínio juntarmos o monopólio desse bem por parte de alguém, ou de um grupo de pessoas, então estamos perante uma situação de dominação. No entanto, o monopólio por si só não representa uma situação injusta, porque é concebível que se consiga alcançar uma posição monopolista sem recorrer a distribuições injustas. A injustiça acontece quando essa situação se converte através das outras esferas mediante a acção predominante de um bem. Se as trocas injustas estiverem bloqueadas não existe injustiça no monopólio. As desigualdades não se podem multiplicar pelas esferas todas. Podem existir localmente, mas nunca globalmente.

A distinção entre predomínio e monopólio, e a perspectiva que Walzer possui sobre a relação entre estes dois conceitos, está directamente relacionada com a rejeição da *igualdade simples* e a preferência pela *igualdade complexa*. Se é o predomínio que provoca a injustiça, e não o monopólio só por si, então a justiça nunca pode advir apenas da igualdade simples. A eliminação do monopólio, através da igualdade simples, não destruiria as relações indevidas entre as esferas. Apenas o facto de termos todos a mesma porção de dinheiro, ou de qualquer outro bem predominante, não anula a sua convertibilidade através de todas as esferas. A *i.c.* é o princípio geral que Walzer encontra para definir a situação ideal de equilíbrio entre as distribuições. «*Nenhum bem social x deverá ser distribuído a homens e mulheres que possuam*

um bem y, só por possuírem este último e sem ter em atenção o significado daquele x.» (Idem, 36) Este princípio não pretende impor a igualdade absoluta entre todas as pessoas. Walzer escolhe o caminho de bloquear a multiplicação das desigualdades, promovendo a justiça social através de distribuições autónomas. Na base desta opção está o pressuposto de que a autonomia das esferas é promotora da igualdade. Esta, não entendida literalmente, advém do encaixe da pluralidade dos bens na pluralidade de princípios distributivos. Assim, todos tem hipóteses de alcançarem os bens que pretendem pelos motivos correctos, e não dependem da posse de um qualquer bem predominante para os adquirir. Estão sujeitos apenas aos critérios próprios de cada esfera distributiva.

Reacções críticas à igualdade complexa

Stephen Mulhall e Adam Swift analisam o conceito de i.c. confrontando-o com o princípio da liberdade individual, procurando mostrar que o primeiro é incompatível com o segundo. O argumento de Mulhall e de Swift é o de que numa situação ideal de distribuição equitativa de recursos os problemas que o intercâmbio de diferentes bens levanta não existiriam. A i.c. não faria sentido, pois, todos teriam as mesmas possibilidades de adquirir os bens que desejassem. Para exemplificarem a sua argumentação recorreram ao exemplo da assistência médica.

«Numa situação em que todos tivessem os mesmos recursos económicos, a distribuição da atenção sanitária seria verdadeiramente o reflexo das escolhas dos sujeitos sobre o modo de empregar o seu dinheiro, haveria um acesso equitativo, e, nesse caso, não teria nada de mal, em princípio, que se permitissem intercâmbios deste tipo.» (Mulhall/Swift, 1996, 207s.)

Se todos tem a mesma capacidade financeira, porque não aceitar que a assistência médica seja um bem comerciável como todos os outros? Na perspectiva de Mulhall e Swift, o que nos leva a pensar que a assistência médica não deve ser comercializada é o facto de não possuímos todos os mesmos recursos financeiros para a adquirirmos. Assim, afirmam que a preocupação com o intercâmbio entre a esfera do mercado e a esfera da saúde nasce da distribuição desigual de dinheiro entre as pessoas, o que origina uma situação também desigual no acesso ao atendimento médico. Esta situação é injusta porque

não existe um acesso equitativo à assistência médica. O problema, então, só é solúvel se nivelarmos as posses de todos os indivíduos, de forma a todos poderem adquirir a assistência médica que pretenderem. Se aplicarmos a i.c. estaremos, segundo estes autores, a bloquear a liberdade individual que cada um tem de investir os seus recursos financeiros onde desejar.

A primeira questão que este argumento nos coloca refere-se à igualdade simples. Uma situação deste tipo é puramente abstracta; no mundo real as desigualdades económicas surgem inevitavelmente logo após as primeiras transacções, pois nem todos aplicam os seus recursos da mesma forma, quer por iniciativa própria, quer por necessidades várias inimputáveis aos impulsos ou às decisões racionais das pessoas. Para que a equidade de acesso aos cuidados médicos se restabelecesse seria necessário retornar à situação inicial. Será que um regime de igualdade simples não violaria constantemente a liberdade individual de forma a conseguir repor essa situação inicial de paridade financeira?

Outra questão que este argumento levanta, relacionada com esta dificuldade da igualdade simples, é a questão do significado social da assistência sanitária. Mulhall e Swift parecem fazer corresponder a aquisição da assistência médica à vontade ou desejo de o fazer livremente e sem constrangimentos. Segundo estes autores, o entendimento social que se possui da assistência médica não está na origem do impedimento de a vender por dinheiro. Esta restrição distributiva existe porque nos encontramos numa situação financeira desigual. É exactamente este ponto, que eles assumem como provado, que se distancia da argumentação de Walzer. Para este, a troca é injusta porque a assistência médica deve ser proporcional à doença. A liberdade de adquirir um medicamento, ou de ser observado por um médico, está directamente relacionada com a existência de uma necessidade: as pessoas necessitam de assistência médica quando estão doentes. Por isso, Walzer não nos fala em igualdade na distribuição da assistência médica, mas sim, de proporcionalidade à necessidade desse bem. A proporcionalidade implica a diferenciação, e não a nivelção entre todos. A questão fulcral é que nem todos temos as mesmas necessidades médicas. Portanto, o argumento de Mulhall e Swift não nos parece ser válido, pois não refutam adequadamente a conexão que Walzer estabelece entre o significado do bem e o seu respectivo critério distributivo.

O objectivo principal de Mulhall e de Swift era o de provar que a i.c. implica limitações à liberdade individual, nomeadamente à liber-

dade individual de escolher como aplicar os recursos financeiros de cada um. É óbvio que Walzer não pretende articular a liberdade absoluta do indivíduo com a i.c., logo, a crítica não atinge internamente a sua argumentação. No entanto, é óbvio que a i.c. limita a liberdade individual, embora isso, no nosso entendimento, não seja suficiente para a refutar. Será que a Casa Branca ou a Estátua da Liberdade estão à venda? Se não estão, então isso significa uma limitação à liberdade de alguns milionários que têm meios de adquirir esses edifícios. Porque não estão? Porque existe um entendimento partilhado por uma larga maioria de que aqueles objectos são património do Estado, ou seja, são propriedade de todos e não só de alguns. Mesmo que todos os Cidadãos Norte-Americanos tivessem a capacidade financeira de comprar a Casa Branca, duvido que alguém considerasse a sua venda um acto justo. Para Walzer, as limitações à liberdade individual que derivam dos entendimentos partilhados não são injustas.

Uma objecção mais pertinente é apresentada por Richard Bellamy, que questiona a fundamentação comunitarista da i.c., apresentando um argumento que coloca em causa a coerência teórica de fazer assentar os critérios distributivos em significados sociais relativos a cada comunidade. «Onde a crença na autonomia completa das diferentes esferas não faz parte da cultura pública, a insistência no carácter socialmente relativo da justiça debilita as separações esféricas que o seu argumento requer.» (Bellamy, 1998, 168) A sua objecção reside na incompatibilidade entre a relatividade dos significados sociais e a manutenção da autonomia das esferas em sociedades que não entendem dessa forma a justiça. Em nosso entender, a única contra argumentação que Walzer pode oferecer a esta objecção é a de que a i.c. é o princípio de justiça que ele considera apropriado à *sua* sociedade, tendo em conta a *sua* interpretação dos significados sociais que nela existem. No entanto, Walzer nunca apresenta uma argumentação sistemática que demonstre claramente que o carácter relativo dos princípios de justiça não destrói a força conceptual da i.c..

O argumento da moral mínima atrás analisado, demonstra que Walzer reflectiu sobre, e tentou ultrapassar, esta objecção. Decorrendo da sua posição epistemológica, Walzer tem que aceitar as sociedades não plurais como justas. Apenas a violação dos direitos humanos mais elementares leva Walzer a aceitar intervenções militares sobre países soberanos, como aconteceu no Kosovo. Só em situações limite é justo intervir. Nas sociedades onde estão salvaguardados os mais elementares direitos humanos, Walzer não considera justa nenhuma interferência. No entanto, considera legítimo a pedagogia do pluralismo.

O argumento da Moral mínima confere-lhe um instrumento conceptual para o diálogo e o progresso civilizacional: é possível demonstrar a essas sociedades as virtudes do pluralismo e das distribuições autónomas. Esta posição de índole teleológica é claramente assumida por Walzer. O pluralismo é um passo em frente no progresso das sociedades humanas. Essa pedagogia deve ser feita partindo dos significados sociais que essas comunidades já possuem, e não impondo valores e conceitos desenraizados da cultura local.

A fundamentação comunitarista é também o principal alvo de Joshua Cohen, que questiona a possibilidade de se identificar com clareza os significados sociais que as pessoas de uma comunidade partilham sobre os bens, e fundamenta esta objecção apontando os próprios exemplos históricos que Walzer utiliza na sua argumentação. «Em todos estes casos os valores da comunidade política são *identificados mediante as suas práticas*. (...) As práticas existentes servem como evidência – de facto a única evidência – para a explicação da ‘consciência colectiva’.» (Cohen, 1992, 329) Os exemplos históricos que Walzer apresenta em *As esferas da justiça* parecem realmente não escapar a esta observação, dado que se basearam em práticas culturais institucionalizadas em diversas comunidades, ou seja, aparentemente não deu atenção (nesses exemplos) à dissidência de opinião e de hábito cultural. Por isso, Cohen coloca a questão do consenso em torno dos significados sociais como forma de lhes subtrair força e legitimidade enquanto esteios de qualquer teoria da justiça, pois apenas significados sociais que de forma evidente sejam consensuais podem fundar regras de distribuição justas.

Parece-nos que o trabalho hermenêutico acerca dos entendimentos partilhados não pode ser visto como uma tarefa simples e linear, e que Walzer sempre esteve consciente disso. Obviamente, para se identificar os valores de uma determinada comunidade temos que analisar as suas práticas sociais, pois, é apenas através delas que podemos encontrar o substrato moral e cultural que esteve na sua origem. Mas, enquanto Cohen considera que a interpretação de valores efectuada por Walzer é apenas um método de encaixar valores em práticas sociais, parece-nos claro que a posição de Walzer é mais complexa, e que não se deixa trair por esta linha de argumentação. Antes de expormos os motivos que nos levam a tal conclusão devemos aprofundar o sentido da crítica de Cohen, pois a sua pertinência prolonga o seu alcance para lá da teoria de Walzer em direcção a todas as perspectivas comunitaristas da justiça.

Por exemplo, se determinamos quais os bens que uma comunidade entende como necessidades considerando quais os bens que a comunidade distribui agora de acordo com a necessidade, então nunca estaremos em posição de afirmar que a comunidade deveria distribuir um bem de acordo com a necessidade, mas não o faz. Por outro lado, se identificamos valores separados das práticas, tendo em vista avaliar a conformidade das práticas para com esses valores, que evidência existirá de que interpretamos correctamente os valores? Desta forma, se um bem não é distribuído de acordo com a necessidade, então em que sentido é verdade que a comunidade o reconhece como uma necessidade? Chamarei a isto o 'dilema comunitário simples'. Ele afirma, mas simplifica, a razão para acreditar que as perspectivas comunitaristas são intrinsecamente conservadoras. (*Idem*, 330)

Alcançar uma compreensão dos valores, e dos significados sociais dos bens, só é possível, segundo Cohen, através da interpretação das práticas distributivas correntes, portanto, os princípios distributivos derivados desses significados e desses valores não servirão de critérios de avaliação crítica dessas práticas. Dessa forma, não é razoável utilizar como critério de aferição dos processos distributivos institucionalizados princípios deduzidos de valores e significados sociais que foram identificados nesses mesmos processos. O elemento crítico e o elemento criticado apenas coincidiriam. Da sua confrontação nada de novo surgiria, as práticas não seriam alteradas, já que os elementos críticos apenas corroborariam a organização distributiva das instituições sociopolíticas da sociedade. Nunca seríamos capazes de afirmar que determinado bem social deveria ser distribuído por um critério diferente do que actualmente se utiliza para esse efeito.

O problema desta argumentação reside no pressuposto de que *apenas* mediante a análise das práticas sociais institucionalizadas poderemos encontrar os significados sociais dos bens. No entanto, é possível a utilização de outros métodos de interpretação e de análise da dimensão moral das sociedades que sejam sensíveis à dissidência e à diferença. Tomemos como exemplo a escravatura. As práticas distributivas instituídas até ao século passado incluíam o escravo na lista dos bens comerciáveis. Mediante uma análise dessas práticas o significado social de determinados seres humanos resumia-os à condição de escravo. No entanto, nem todos partilhavam desse entendimento. Mesmo antes da escravatura ser abolida institucionalmente havia pessoas que não concordavam com esse regime cruel de privação de liberdade, e cujas posições se encontravam visíveis e documentadas. A evidência que Cohen exige para termos a certeza que interpretamos

correctamente os valores de uma sociedade pode não residir apenas nas práticas sociais. A prática social da escravatura, pelo menos a partir de certa altura, não definia nenhum valor social comum. Aos defensores da escravatura opunham-se os abolicionistas. Os valores da liberdade e da igualdade entre os homens foram-se impondo lentamente e a escravatura foi sendo abolida em vários países. Mas, mesmo depois de abolida, certas pessoas continuaram a pensar que esse regime era justo. O que provocou a mudança institucional foi a alteração da correlação de forças entre as duas posições. Naturalmente Cohen interpretaria tal modificação como uma operação protagonizada pela intervenção de princípios externos aos valores sociais, embora internos à sociedade (o princípio da igualdade e da liberdade, por exemplo). Mas, Walzer compreenderia-o como uma modificação dos princípios de justiça derivada de uma alteração nos entendimentos partilhados pela maioria dos cidadãos. Portanto, não podemos identificar as práticas com os valores sociais. As práticas reflectem, quando muito, o entendimento social que possuem determinados grupos de pessoas com poder sobre o conjunto da sociedade.

No entanto, Cohen prevê esta contra argumentação e procura refutá-la extraindo dela conclusões que, segundo ele, apenas aprofundam o significado crítico do *dilema comunitário simples*. Se não existe um grupo coerente de valores partilhados por todos os elementos de uma comunidade, mas, pelo contrário, existem valores diferentes e concorrentes entre si, então, afirma Cohen, é o próprio conceito de comunidade política que perde sentido. A i.c. exige a existência de significados sociais comuns de forma a se extrair deles os critérios distributivos apropriados. Mas, como agir se tais valores são diversos e conflituosos? Vejamos o que Walzer diz a este respeito:

Determinada sociedade é justa se a sua vida real for vivida de certo modo, ou seja, de um modo conforme às concepções comuns dos seus membros. (Sempre que as pessoas não estão de acordo quanto ao significado dos bens sociais e sempre que as suas concepções são controvertidas, a justiça exige que a sociedade atenda a esses desacordos, proporcionando os canais institucionais para a sua expressão e para os mecanismos da sua resolução e distribuições alternativas.) (Walzer, 1983, 296)

A fidelidade dos princípios de justiça aos significados sociais não necessita que estes sejam consensuais, mas implica que se respeitem a divergência de opiniões através da disponibilização de um espaço público e aberto de discussão e argumentação. Desta forma, Walzer parece escapar à objecção do holismo comunitarista, formulada por

Carlos Thiebaut, que acusa as várias teorias comunitárias de «não permitir discrepâncias internas nem a coexistência num mesmo espaço político e cultural de sistemas de crenças diversos.» (Thiebaut, 1992, 164) Walzer procura precisamente conciliar o pluralismo interno das sociedades com a fundamentação comunitarista mediante o princípio de i.c..

A complexidade da igualdade complexa

A argumentação de Cohen nasce fora do universo comunitarista. A sua crítica pretende atingir a fundamentação cultural e relativa dos princípios de justiça. No entanto, podemos também questionar a i.c. a partir da sua própria fundamentação comunitarista, como faz Amy Gutmann, problematizando a natureza da sua complexidade. Será a i.c. suficientemente complexa para enquadrar convenientemente as exigências de justiça social das sociedades contemporâneas? Gutmann considera que não, e apresenta dois argumentos para fundamentar esta sua resposta.

Primeiro, os significados sociais de alguns bens são múltiplos e os significados múltiplos por vezes colidem, levando-nos a olhar para considerações morais que possam decidir entre os significados conflituosos. Estas considerações morais conduzem-nos para lá da procura do verdadeiro significado social do bem em questão em direcção a considerações morais que não são internas à esfera. A segunda razão é a de que muitas considerações morais relevantes cruzam as esferas distributivas. (Gutmann, 1995, 99)

Amy Gutmann concorda com Walzer quando este afirma que as questões de justiça social só podem ser analisadas e interpretadas mediante um enfoque que assuma a sua complexidade. No entanto, a i.c., tal como Walzer a formulou, não consegue enquadrar toda essa complexidade. Em primeiro lugar, devido à multiplicidade de significados concorrentes, e até mesmo conflituosos, que os bens sociais podem ter, o que implica a necessidade de uma escolha. Deliberar e escolher entre os significados concorrentes só é possível, nesse caso, se recorrermos a considerações morais que ultrapassem o âmbito dos próprios significados sociais. Em segundo lugar, este apoio em considerações morais exteriores ao significado social demonstra-nos a existência de elementos relevantes para a distribuição dos bens que atravessam diversas esferas, pondo em causa a especificidade dos critérios de justiça a cada esfera individualmente.

Gutmann salienta que a i.c. tem o mérito de apontar a necessidade de se atender aos significados sociais dos bens e à sua importância na vida das pessoas quando se desenvolvem princípios distributivos. No entanto, questiona o postulado walzeriano segundo o qual os princípios que regulam as distribuições devem ter uma origem exclusivamente interna às esferas, decorrente dos significados sociais dos bens. O próprio Walzer, em resposta a estas críticas, admite que a autonomia das esferas não é absoluta, e que podem existir exceções, mas não refere nem analisa as conclusões que Gutmann extrai dessa permeabilidade das esferas de justiça (Cf. Walzer, 1995, 283).

Gutmann vai mais longe ao salientar a possibilidade de nos depararmos com uma multiplicidade de significados sociais no interior de uma mesma esfera distributiva. Como deveremos agir quando existem determinados bens que possuem vários significados sociais, e quando eles são contraditórios entre si? Para ilustrar o seu argumento Gutmann analisa o caso do emprego (Cf. Gutmann, 1995, 103ss.). Este bem social possui vários significados que colidem entre si. A maioria dos empregos são entendidos como carreiras abertas ao talento. Assim, o princípio distributivo adequado a este bem seria um processo de selecção dos candidatos com mais qualificações para desempenhar as funções de cada emprego. O princípio da i.c. impede que outro critério seja utilizado. No entanto, Gutmann refere a existência de outro significado social do emprego, que origina outro critério distributivo. O emprego é também entendido como uma necessidade, pois ele é essencial para a manutenção de uma cidadania plena e digna. Assim, os empregos deveriam ser distribuídos também de acordo com a necessidade das pessoas. Gutmann aponta ainda um terceiro significado social do emprego, relacionado com este último, que consiste na distribuição de empregos com vista a igualizar as oportunidades de membros de grupos sociais menos favorecidos e com dificuldades de integração. Desta forma, a distribuição do emprego é também entendida como forma de corrigir as desigualdades históricas, logo, os cargos devem ser distribuídos de forma preferencial a membros de grupos historicamente desfavorecidos, por questões raciais ou outras. Temos, portanto, três diferentes significados sociais de um mesmo bem, que fazem despontar três diferentes critérios distributivos, que colidem entre si. Segundo Gutmann, a i.c. não está preparada para lidar com esta realidade.

A análise de Walzer sobre esta esfera é permeável a esta crítica, porque o princípio da i.c. implica a recusa da discriminação positiva. Walzer, aliás, argumenta claramente contra a reserva de cargos para

membros de grupos sociais desfavorecidos como princípio de justiça. A única reserva de cargos que Walzer admite é a que decorre da diferenciação entre os membros e os não membros da comunidade. (Cf. Walzer, 1983, 150) Todos os empregos podem, e devem, ser reservados para os cidadãos. Mas, Walzer rejeita a instituição de políticas de contratação diferenciada entre os cidadãos da mesma comunidade. Walzer parte do princípio que a qualificação está directamente relacionada com o desempenho de uma determinada actividade. Assim sendo, a introdução de um terceiro elemento que distorce essa relação cria uma situação injusta para aqueles candidatos que possuem qualificações, mas que são discriminados por pertencerem a um grupo social historicamente favorecido. «Em causa estão também os direitos, não os direitos humanos ou naturais, e sim os direitos derivados do significado social dos cargos e das carreiras, reivindicados no decurso de longas lutas políticas.» (*Idem*, 154) Os direitos dos candidatos que Walzer refere são, no seu entendimento, derivados do significado social do bem em questão. O argumento de Gutmann refere precisamente que não existe um único significado social deste bem do qual se possam fazer derivar direitos distributivos. Realça, isso sim, a existência de significados múltiplos, incluindo na esfera do emprego também a importância da reserva dos cargos como instrumento de integração social. Assim, os direitos derivados do significado social que Walzer refere não podem negar legitimidade à contratação preferencial. Se Gutmann tem razão ao afirmar o triplo significado social do emprego, então todos os critérios deles decorrentes possuem a mesma legitimidade, e nenhum pode excluir os outros. A argumentação de Walzer, como exclui esse aspecto do significado social deste bem, exclui também a reserva de cargos como uma medida política legítima. Curiosamente, e de forma talvez pouco consistente, na resposta a estas observações de Gutmann, Walzer, após reafirmar que não considera que exista um terceiro significado social deste bem que sirva de justificação à contratação preferencial, admite que estas medidas podem ser encaradas pelos defensores da i.c. como excepções aos seus princípios. (Cf. Walzer, 1995, 283.)

Para evitar injustiças decorrentes da aplicação estrita do princípio da i.c., Gutmann propõe a seguinte alteração na sua formulação: «todos os bens devem ser distribuídos de acordo com os seus significados sociais se todos os outros bens que estão ao serviço de propósitos sociais coincidentes estiverem também distribuídos.» (Gutmann, 1995, 107) Se a distribuição de bens com funções sociais similares não estiver assegurada, a i.c. torna-se um princípio injusto. Gutmann

afirma assim que a justiça é necessariamente interesférica, isto é, ela requer interligações entre os princípios distributivos das esferas que a i.c. não prevê. «Se é provável que a injustiça prevaleça numa esfera, então os padrões distributivos de uma esfera parcialmente coincidente podem precisar de ser revistos (temporariamente) para darem conta da injustiça.» (*Ibidem*) As esferas podem sobrepor-se parcialmente, já que os diferentes bens possuem relações fortes uns com os outros. Existe uma certa comensurabilidade entre eles, mesmo que sejam distribuídos por esferas diferentes. As injustiças que ocorrem numa esfera afectam a justiça noutras. Por exemplo, os múltiplos significados sociais do emprego provocam interferências com outras áreas da sociedade. Assim, Gutmann afirma que a i.c. não pode fazer outra coisa senão escolher um de entre os significados sociais em questão nesta esfera. Pelo contrário, uma solução interesférica, como ela defende, assentaria na análise detalhada de todos os argumentos apresentados por cada proposta. «O que a igualdade complexa caracteriza como significados sociais concorrentes parece mais um desentendimento moral, e o desentendimento moral inclui considerações que não são específicas à esfera do desemprego.» (*Idem*, 110) Gutmann procura salientar que os significados sociais quando colidem entre si demonstram que devem existir *considerações morais* exteriores a eles, e comuns a várias esferas, que possam ajudar na deliberação sobre os princípios de justiça. Na existência desses elementos morais interesféricos assenta a segunda razão pela qual Gutmann considera que a i.c. não descreve correctamente a enorme complexidade que envolve as questões da justiça. Gutmann refere que algumas dessas considerações morais atravessam as várias esferas determinando a sua configuração distributiva, tais como responsabilidade individual, a igualdade de cidadania ou a dignidade humana. Estes aspectos não constituem, por si só, o significado social de nenhum bem, no entanto, influenciam decisivamente a forma como pensamos e concebemos a distribuição de bens sociais. Não provocam, no entender de Gutmann, nenhum perigo de predomínio ou tirania. Essas considerações morais transversais implicam a diminuição da autonomia distributiva das esferas de justiça walzerianas, mas não eliminam as suas fronteiras. A justiça social continua uma tarefa complexa, embora um pouco mais do que Walzer inicialmente pensava.

Bibliografia

- BELLAMY, Richard, (1998), «Justice in the community: Walzer on pluralism, equality and democracy», in David Boucher, Paul Kelly (eds.) (1998) *Social justice from Hume to Walzer*, London, Routledge, pp. 157-180.
- COHEN, Joshua, (1986), «Review of spheres of justice», in Will Kymlicka (ed.) (1992), *Justice in political philosophy, vol. II – critiques and alternatives*, Aldershot, Edward Elgar Publishing Company, pp. 323-334.
- GUTMANN, Amy, (1995), «Justice across spheres», in David Miller, Michael Walzer, (eds.) (1995) *Pluralism, justice and equality*, Oxford, Oxford University Press, pp. 99-119.
- MULHALL, Stephen / SWIFT, Adam, (1996), *El individuo frente a la comunidad*, tr. Enrique López Castellón, Madrid, Ediciones Temas de Hoy.
- THIEBAUT, Carlos, (1992), *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- WALZER, Michael (1999), *As esferas da justiça – Em defesa do pluralismo e da igualdade*, tr. Nuno Valadas, Lisboa, Editorial Presença [1983].
- (1987), *Interpretation and social criticism*, Cambridge – Massachusetts, Harvard University Press
- (1996), *La critique sociale au vingtième siècle: solitude et solidarité*, tr. S. McEvoy, Paris, Éditions Métailié.
- (1994), *Thick and thin: moral argument at home and abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
- (1984), «Liberalism and the art of separation», in ARNESON, Richard J. (ed.) (1992), *Liberalism*, Aldershot, Edward Elgar Publishing, pp. 137-152. Ver data do paper original.
- (1995), «Response», in David Miller, Michael Walzer, (eds.) (1995), *Pluralism, justice and equality*, Oxford, Oxford University Press, pp. 281-297.

Neutralité politique et désaccord raisonnable: Rawls et les difficultés du jugement

ROBERTO MERRILL

(Centre Raymond Aron, EHESS, Paris)

Resumo: Um dos argumentos centrais que justificam o princípio de neutralidade política é o argumento do desacordo razoável. Neste artigo, examino a versão rawlsiana deste argumento. Exponho a seguir a principal objecção formulada ao argumento, conhecida por objecção da assimetria. Depois de examinar três reacções a esta objecção, proponho uma nova objecção ao argumento do desacordo razoável. Terminando sugerindo que a doutrina pluralista constitui uma explicação mais plausível do desacordo.

Palavras-chave: desacordo, fardos do juízo, justificação, neutralidade, perfeccionismo, pluralismo, prioridade do justo sobre o bem, Rawls, razoável, reciprocidade.

Résumé: L'un des arguments centraux justifiant le principe de neutralité politique est celui du désaccord raisonnable. Dans cet article, j'examine la version rawlsienne de cet argument. Puis j'expose la principale objection formulée à son encontre, l'objection de l'asymétrie. Après avoir examiné trois réactions à cette objection, je propose une nouvelle objection à l'argument du désaccord raisonnable. Je termine en suggérant que la doctrine pluraliste est une explication plus plausible du désaccord.

Mots-clé: désaccord, difficultés du jugement, justification, neutralité, perfectionnisme, pluralisme, priorité du juste sur le bien, raisonnable, Rawls, réciprocité.

I. Neutralité politique, fait du pluralisme et perfectionnisme

Pour un nombre important de philosophes libéraux, pour que l'État soit juste et la société soit stable, il est nécessaire que l'Etat soit «neutre» à l'égard des idéaux de la vie bonne. Selon ces philosophes, l'État juste doit être neutre à propos des idéaux de la vie bonne car ces idéaux sont divergents et source de désaccords légitimes. Le constat partagé par ces auteurs semble être que le désaccord raisonnable est inhérent aux idéaux de la vie bonne, alors que ce n'est pas le cas concernant les idéaux du juste. L'expression consacrée chez les libéraux de «priorité du juste sur le bien», renvoie à cette asymétrie entre idéaux du bien et idéaux du juste, asymétrie qui est au cœur du libéralisme politique contemporain. Je vais dans cet article exposer l'argument du «désaccord raisonnable» que John Rawls a formulé pour justifier cette asymétrie du juste et du bien. Puis j'exposerai la principale objection, dite «de l'asymétrie», à cet argument. Après avoir examiné trois réactions à cette objection, je proposerai une nouvelle objection à l'argument du désaccord raisonnable. Mais d'abord, lorsque les philosophes politiques parlent de neutralité à l'égard des conceptions du bien, de quoi parlent-ils au juste? Dans la littérature sur ce thème, la notion de neutralité est généralement comprise selon les trois manières suivantes:

- (N1) Neutralité des effets: les agents politiques ne doivent rien faire qui ait pour *effet* d'avantager ou de désavantager une conception du bien en particulier.
- (N2) Neutralité des buts: les agents politiques ne doivent pas avoir pour *but* l'avantage ou le désavantage d'une conception du bien en particulier.
- (N3) Neutralité des justifications: la *justification* des politiques gouvernementales ne doit pas reposer sur la supériorité d'une conception du bien en particulier.

Les auteurs libéraux qui défendent la neutralité, défendent presque toujours une version ou autre de la neutralité des justifications (N3). La neutralité des effets (N1) n'est presque jamais défendue, car elle semble pratiquement impossible à mettre en œuvre, et même si possible, de toute manière trop coûteuse. Bien qu'il soit fréquent que les auteurs qui rejettent la neutralité s'attaquent à cette version-ci de la neutralité, il convient de rappeler que ce n'est pas la version que défen-

dent les libéraux pour la plupart. La neutralité des buts (N2) est parfois défendue, mais d'une part il est difficile de connaître les intentions des agents politiques, et surtout d'autre part elle peut être en contradiction avec la neutralité des justifications (N3). Ceci pour la raison suivante: il n'est pas possible que les agents de l'État libéral ne puissent jamais avoir pour but d'encourager intentionnellement certaines buts éthiques au détriment d'autres, tout simplement parce que certains buts éthiques, lorsqu'ils sont par exemple racistes, sexistes, ou anti-sociaux, sont des violations des principes de justice tels qu'exigés par la neutralité des justifications (N3). Bien que la neutralité des justifications soit la version la plus plausible de la neutralité, il convient de distinguer une version forte et une version faible de celle-ci. Selon la version forte, les justifications ne doivent pas faire appel à des propositions sur le bien ou à des valeurs intrinsèques. Il s'agit donc d'une justification *neutre* de la neutralité. Il est difficile de voir comment exactement la justification peut se faire sans faire appel à des valeurs du bien intrinsèques comme par exemple l'égalité démocratique, l'amitié civique, la réciprocité, le respect mutuel. En revanche la version faible de la neutralité des justifications, que j'appellerai, suivant la terminologie de Peter de Marneffe (1998), «neutralité législative», semble plus plausible, car elle est compatible avec des valeurs liées au bien. La neutralité à l'égard des conceptions du bien n'implique donc pas nécessairement que les agents politiques ne doivent jamais faire appel à des conceptions du bien en justifiant les lois ou les politiques étatiques. Ils peuvent faire appel à des valeurs du bien à condition qu'ils fondent leurs arguments dans des valeurs qui peuvent être généralisées, ou encore, qui ne puissent pas être raisonnablement rejetées. Cette restriction rend la version faible de la neutralité (la neutralité législative), compatible avec le perfectionnisme.¹ En revanche, selon la version forte de la neutralité des justifications, la neutralité s'oppose

¹ Ou du moins compatible avec un perfectionnisme modéré, comme par exemple celui défendu par Chan (2000) Mais sans doute que la théorie libérale de Dworkin, du moins dans sa version plus récente (1995), est davantage représentative de cette compatibilité entre une neutralité législative et un perfectionnisme «fondationnel». Selon la neutralité législative, le gouvernement ne doit pas limiter la liberté (ni, plus généralement, limiter les opportunités ou ressources) d'aucun individu pour la raison selon laquelle un style de vie aurait moins de valeurs que d'autres. Selon le perfectionnisme fondationnel, l'État doit agir en accord avec des principes promouvant les conditions permettant à chacun de vivre la meilleure vie selon leur propre conception de la vie bonne. Sur ces définitions et distinctions, cf. l'article instructif de de Marneffe (1998).

nécessairement au perfectionnisme. L'argument du désaccord raisonnable semble être un argument défendant une version forte de la neutralité des justifications, car l'une de ses fonctions est de bloquer les raisons perfectionnistes de la justification politique.

II. L'argument du désaccord raisonnable: le désir de coopérer et les difficultés du jugement

L'argument du désaccord raisonnable occupe une place importante dans la justification de l'idéal de neutralité politique dans sa version anti-perfectionniste. Cet argument est formulé de diverses manières par les principaux défenseurs de la théorie libérale anti-perfectionniste.² Je vais examiner ici l'argument tel que formulé par John Rawls car son argument est original et a suscité un débat riche. Rawls a voulu contraster le type de théorie libérale qu'il défend, qu'il qualifie de «politique», avec un autre type de théories libérales, lesquelles sont par contraste considérées «éthiques», en ce qu'elles fondent invariablement la légitimité des principes politiques sur des prémisses morales, religieuses, philosophiques, ou autres, renvoyant à ce qu'il est convenu d'appeler des «conceptions du bien», ou de manière plus large, des «doctrines compréhensives». De manière générale, les conceptions du bien sont des ensembles de croyances évaluatives plus au moins articulées, concernant surtout le sens et les caractéristiques d'une vie bonne. Les désaccords à propos des conceptions du bien sont nombreux, et l'histoire de ces désaccords suggère qu'ils constituent un trait permanent de la culture humaine. Dans ces conditions de pluralisme et de désaccord, une difficulté théorique importante consiste à concevoir des principes politiques sans faire appel à des conceptions du bien afin que tous les individus puissent les considérer légitimes. Or, selon le libéralisme politique, les théories libérales «éthiques» sont dans l'incapacité de passer avec succès le test de la légitimité politique car précisément, à cause de leur caractère «éthique», elles feront inévitablement l'objet d'un désaccord. Qui plus est, ce désaccord a toutes les chances d'être un désaccord raisonnable, dans un sens que nous spécifierons ci-dessous. Par conséquent, la meilleure manière d'éviter un désaccord raisonnable sur les principes

² Pour une version sceptique de l'argument, cf. Barry (1995). Pour une version de l'argument plus proche de celui de Rawls, cf. Nagel (1991).

justes de la société libérale, de même que sur les raisons justifiant les actions de l'État, consiste à s'abstenir de faire appel à des raisons reposant sur des conceptions du bien. Appelons ces raisons reposant sur des conceptions du bien des raisons *perfectionnistes*, et appelons les raisons qui ne reposent pas sur des conceptions du bien, des raisons *neutres*. Selon Rawls, les raisons justifiant les principes politiques de la justice ainsi que les actions gouvernementales concernant les affaires de la justice de base et les «essentiels constitutionnels», doivent être des raisons neutres, pour être légitimes, cette exigence de neutralité provenant du caractère raisonnable des désaccords sur les conceptions du bien.

Mais de quelle manière cette idée de «désaccord raisonnable» permet-elle d'exclure les raisons perfectionnistes de la justification de l'État libéral? Pour pouvoir évaluer la force de l'argument de Rawls, il est nécessaire d'examiner ce qu'il entend par «raisonnable». Même si le terme «raisonnable» signifie certainement beaucoup de choses différentes dans les écrits de Rawls, cependant cette notion a au moins deux sens centraux: (1) la disposition à coopérer avec les autres dans la réciprocité et (2) la reconnaissance des difficultés épistémiques de nos jugements pratiques et théoriques.³ Le premier aspect du raisonnable est moral, le second est épistémologique. Dans l'argument du désaccord raisonnable, l'aspect épistémologique du raisonnable semble jouer un rôle aussi important que l'aspect moral. Le raisonnable dans son aspect moral, c'est-à-dire en tant que désir de coopérer avec les autres dans la réciprocité, semble impliquer un engagement moral plus profond vis-à-vis du principe d'égalité de valeur des individus. Autrement dit, du point de vue libéral, le désir de coopérer dans la réciprocité semble incompatible avec des croyances racistes ou esclavagistes ou fondamentalement inégalitaires. De même, la notion de réciprocité semble impliquer l'adoption d'un point de vue selon lequel les difficultés et récompenses de la coopération doivent être équitablement distribuées. De manière générale, le désir de coopérer dans la réciprocité implique chez Rawls des termes contractualistes de coopération, à savoir des termes de coopération que personne ne pourrait raisonnablement rejeter, ce qui à son tour implique un engagement

³ Le raisonnable a au moins deux autres éléments: le désir d'être reconnu comme membre de la société et une psychologie morale raisonnable. A notre connaissance, c'est Wenar (1995) qui a mené l'étude la plus instructive concernant les différents usages du raisonnable chez Rawls.

vis-à-vis d'une méthode publique de justification des termes de la coopération. Ce n'est pas le lieu de définir exhaustivement ce concept de réciprocité dans l'économie de la théorie de Rawls. Il nous suffit ici d'assumer que le désir de coopérer dans la réciprocité implique le rejet de critères de coopération qui vont à l'encontre de l'égalité de valeur des individus, de même qu'à l'encontre du respect pour les libertés de base des individus. Cependant, ce premier aspect du raisonnable ne semble pas à lui seul permettre d'exclure ce que nous appelons plus haut les raisons perfectionnistes, de la justification des principes politiques légitimes, ou encore des actions de l'État. En effet, s'il est vrai que le désir de coopérer exclut de la justification politique des raisons allant à l'encontre de l'égalité de valeur des individus, ce désir de coopérer est pourtant compatible avec des principes perfectionnistes de justice. Mais dans ce cas le premier aspect du raisonnable ne permettrait pas de justifier à lui tout seul la neutralité à l'égard des conceptions du bien. Or si le désir de coopérer semble compatible avec la justification des principes de justice fondés sur des raisons perfectionnistes, alors il est nécessaire de trouver un argument supplémentaire permettant d'expliquer pourquoi les raisons perfectionnistes doivent être exclues de la justification. Cette raison supplémentaire, Rawls la trouve dans ce qu'il appelle «les difficultés du jugement». L'intuition de base est que dans une société libre, il est impossible pour les individus d'arriver à un accord sur des raisons perfectionnistes étant données les difficultés du jugement. Rawls formule six difficultés (1995: 85-6), lesquelles semblent être des raisons assez banales et peu controversées.

Ces difficultés du jugement sont les suivantes:

- (a) les preuves empiriques et scientifiques auxquelles nous pouvons être confrontés sont complexes, conflictuelles, et difficiles à évaluer;
- (b) un accord complet à propos des types de considérations pertinentes à propos de n'importe quelle question peut aller de pair avec un désaccord sur le poids respectif à accorder à ces considérations;
- (c) de manière générale les concepts, et pas seulement ceux moraux et politiques, sont vagues, ce qui nous oblige, surtout dans les cas difficiles, à faire confiance au jugement et à l'interprétation, lesquels peuvent faire l'objet d'un désaccord raisonnable;

- (d) nos manières de pondérer les valeurs morales et politiques varient en fonction des expériences de vie de chacun;
- (e) il existe souvent des deux côtés d'un débat des considérations normatives rendant difficile une évaluation toutes choses biens considérées;
- (f) et enfin, dans n'importe quelle société il est nécessaire de faire une sélection de valeurs, puisque toutes ne peuvent pas être réalisées, et il est difficile d'établir des priorités à partir de valeurs qui semblent incommensurables.⁴

Il faut d'abord noter que les difficultés du jugement ne conduisent pas nécessairement au scepticisme. De même, le désaccord ayant pour source ces difficultés n'est pas nécessairement le fruit de l'égoïsme, l'irrationalité, ou la stupidité, car ces désaccords étant raisonnables, ils persistent après tous les efforts sincères et rationnels d'arriver à un accord. La conséquence des difficultés du jugement est que les gens raisonnables reconnaissent qu'ils peuvent avoir des conceptions du bien différentes. Pour cette raison, les gens raisonnables estiment déraisonnable d'utiliser le pouvoir politique pour réprimer des conceptions du bien raisonnables différentes des leurs. Ceux qui soutiennent que leur conception du bien doit fonder les principes de justice ne sont donc pas raisonnables. En revanche, les principes de justice qui ne se fondent pas sur des conceptions du bien, ne font pas l'objet d'un désaccord raisonnable, puisqu'ils ne sont pas soumis aux difficultés du jugement. C'est pourquoi il s'agit de principes neutres.

C'est donc la conjonction de ces deux aspects du raisonnable chez Rawls – le désir de coopérer et la reconnaissance des difficultés du jugement –, qui donne force à l'idéal de neutralité anti-perfectionniste vis-à-vis des conceptions du bien. En effet, d'une part les individus sont engagés à coopérer dans la réciprocité et par là, à vivre selon des principes que personne ne pourrait raisonnablement rejeter (l'aspect moral du raisonnable). Et d'autre part les individus reconnaissent que les personnes raisonnables sont en désaccord en ce qui concerne les

⁴ Bien que dans *Libéralisme politique*, Rawls précise que la liste n'est pas exhaustive, cependant plus tard (2003:60-2) il élimine la sixième difficulté, en considérant dans la note sur I. Berlin, que celle-ci est très proche de la cinquième. Est-ce aussi parce qu'il estimerait que la dernière difficulté serait davantage une source d'accord que de désaccord? C'est en tout cas Wenar (1995:41) qui le premier a suggéré cette vue sur la dernière difficulté.

conceptions du bien, étant données les difficultés du jugement (l'aspect épistémologique du raisonnable). C'est la reconnaissance de ces deux aspects du raisonnable qui permet de justifier l'adoption de principes de justice neutres à l'égard des conceptions du bien. Selon le libéralisme politique, il existe donc une asymétrie importante entre les désaccords à propos des principes de justice et les désaccords à propos des conceptions du bien, asymétrie qui justifie l'exclusion de raisons perfectionnistes dans la justification des principes de justice. Résumons ainsi l'argument du désaccord raisonnable :

(a) Les difficultés du jugement sont une cause de désaccord raisonnable à propos des conceptions du bien. (b) Or, nous voulons que les principes politiques soient acceptables pour tous les citoyens raisonnables (dans le sens moral et épistémologique). (c) Par conséquent, nous devons nous abstenir de fonder nos principes politiques sur des raisons faisant l'objet des difficultés du jugement, c'est-à-dire sur des raisons perfectionnistes.

Examinons à présent pour quelles raisons cet argument a été rejeté par certains auteurs.

III. L'objection de l'asymétrie

L'objection la plus importante à cet argument du désaccord raisonnable est ce qu'il est convenu d'appeler «l'objection de l'asymétrie». Cette objection a été formulée de diverses manières par un nombre significatif d'auteurs, dont Michael Sandel, Jeremy Waldron et Simon Clarke, que l'on commentera par la suite, sont parmi les plus représentatifs. Elle a en outre été adressée à d'autres auteurs que Rawls, comme par exemple à Brian Barry et Thomas Nagel. L'objection de l'asymétrie est, dans ses grandes lignes, la suivante :

(a) Le projet de justification du libéralisme neutraliste de Rawls est inconsistant car l'aspect épistémologique du raisonnable – la reconnaissance des difficultés du jugement, s'applique aussi bien aux questions de justice qu'aux questions concernant le bien, i.e. il s'applique de la même manière aux raisons neutres qu'aux raisons perfectionnistes. (b) Par conséquent, les désaccords sur les questions de justice sont aussi raisonnables que les désaccords sur les questions du bien. (c) Si donc le désaccord sur les questions de justice peut être aussi raisonnable que celui concernant les questions sur le bien, alors les diffi-

cultés du jugement ne peuvent pas nous empêcher d'écarter la possibilité de considérer les raisons perfectionnistes, i.e. les raisons renvoyant à des conceptions du bien, comme des fondements légitimes des principes politiques, ou encore des décisions gouvernementales.

Par conséquent la neutralité politique ne peut pas être justifiée à partir des difficultés du jugement. Cependant, (c) ne nous donne pas des raisons d'embrasser le perfectionnisme, il nous donne seulement des raisons de rejeter le neutralisme. La raison pour endosser le perfectionnisme est, comme le soutiennent certains auteurs qui rejettent l'argument du désaccord raisonnable, la suivante: dans certains cas, les raisons perfectionnistes sont moins exposées aux difficultés du jugement que des raisons anti-perfectionnistes.⁵

La conclusion à tirer de cette objection de l'asymétrie est la suivante: ou bien les raisons perfectionnistes passent le test de la légitimité politique de même que les raisons neutres, ou bien les raisons neutres ne passent pas le test de la légitimité, de même que les raisons perfectionnistes.

Michael Sandel est l'un des premiers auteurs à avoir formulé l'objection. D'après lui, le libéralisme politique doit assumer que l'exercice libre de la raison ne peut produire que des désaccords sur le bien, mais aussi que ce même exercice de la raison ne produit pas de désaccords sur le juste. Or il est difficile d'accepter cette asymétrie, car il est difficile de comprendre pourquoi les difficultés du jugement ne s'appliqueraient qu'aux questions du bien. Qui plus est, si les difficultés du jugement s'appliquent aussi bien aux questions de justice qu'à celles du bien, alors rien ne nous empêche de croire qu'un accord sur le bien est tout aussi possible qu'un accord sur le juste.⁶

De même, Jeremy Waldron est sans doute l'un des auteurs les plus incisifs dans sa formulation de l'objection de l'asymétrie, bien qu'il la formule à partir d'une toute perspective que Sandel. Waldron commence par remarquer que même si Rawls ne nie pas explicitement qu'il existe des désaccords sur les principes de justice, cependant son traitement par Rawls est insignifiant, comparé à son traitement des

⁵ Ce point est clairement défendu par Chan (2000:10-20).

⁶ Ainsi peut-il se demander: «Si, à propos des principes controversés de la justice distributive, nous pouvons raisonner en cherchant un équilibre réfléchi, pourquoi nous serait-il impossible de raisonner de la même manière à propos des conceptions du bien? Si l'on peut montrer que certaines conceptions du bien sont plus raisonnables que d'autres, la persistance des désaccords ne signifie plus nécessairement qu'il s'agit là d'un «fait de pluralisme raisonnable» qui requiert la neutralité du gouvernement.» (1999:298).

désaccords sur les questions du bien. Contrairement au point de vue de Sandel, dont l'objection de l'asymétrie prétendait montrer que les désaccords sur le bien ne sont pas tous nécessairement raisonnables, la thèse de Waldron consiste davantage à mettre en relief le fait que les gens sont en désaccord sur des principes de justice même après délibération, mais que malgré ces désaccords, les gens ont besoin de prendre des décisions communes. Selon Waldron, la reconnaissance du fait du désaccord sur le juste est une condition essentielle pour toute théorie politique. En outre, qu'il existe des désaccords raisonnables sur le juste, comme le met bien en lumière Waldron dans son article, implique également que nous n'avons pas de mécanisme neutre pour déterminer qui a raison.⁷

Simon Clarke propose également sa propre version de l'objection de l'asymétrie, dans son article dédié aux arguments endossant la neutralité, dont celui de Rawls sur les difficultés du jugement. L'exemple qu'il donne à propos du principe de justice rawlsien des égales libertés de base est suggestif. Selon Clarke un principe d'une telle complexité est certainement aussi sujet aux difficultés du jugement que n'importe quelle conception du bien. Par conséquent si les conceptions du bien doivent être rejetés car elles sont soumises à des difficultés du jugement, la même chose est valable pour le principe d'égalité liberté⁸. Donc selon Clarke, l'argument des difficultés du jugement peut certes justifier la neutralité, mais au prix d'exclure également un accord raisonnable sur des principes de justice.

⁷ Comme l'écrit Waldron (1994: 376): «If the burdens of judgment preclude the use of public reason in a given area, it would seem to follow that the burdens of judgment do not apply in areas where the idea of public reason is appropriate. This leaves us with the rather uncongenial conclusion that there is no such thing as reasonable disagreement in politics. The burdens of judgment explain how reasonable disagreement is possible. But the ideal of public reason seems to presuppose that the burdens of judgment do not apply to the issues that are under discussion in politics.»

⁸ Comme le remarque Clarke (1999:641): «Such a complex principle is surely just as subject to the burdens of judgement – the complexity of the evidence, the weighting of different considerations, the vagueness of concepts, the influence of personal experience on our judgements, and the difficulty of making an overall assessment – as any conception of the good.» Et un peu plus bas: «If any conception of the good could be reasonably rejected due to the burdens of judgement, it is difficult to see why the principle of equal basic liberties could not also be reasonably rejected.»

IV. Trois réponses à l'objection de l'asymétrie

Dans la littérature concernée, il existe trois réactions principales qui ont été formulées à propos de l'objection de l'asymétrie, les deux premières admettant l'objection, la dernière la rejetant. Ces trois réactions à l'objection de l'asymétrie visent, chacune à sa manière, à sauvegarder l'idéal de neutralité politique dans sa version anti-perfectionniste. Ces trois réactions sont les suivantes: 1) admettre l'objection de l'asymétrie mais sans la considérer nocive; 2) admettre l'objection de l'asymétrie mais rejeter le perfectionnisme en fondant la priorité du juste sur le bien sur une autre base que les difficultés du jugement; et 3) rejeter l'objection de l'asymétrie en maintenant la priorité du juste sur le bien à partir des difficultés du jugement.

Examinons à présent chacune de ces trois réactions à l'objection de l'asymétrie.

1. *Admettre l'objection de l'asymétrie car les principes de justice peuvent être l'objet d'un désaccord raisonnable*

La première réponse à l'objection de l'asymétrie consiste à admettre son bien fondé sans toutefois la considérer particulièrement nocive. Cette stratégie est suivie, entre autres, par Rawls lui-même lorsqu'il considère qu'il existe une famille de théories libérales sujettes à un désaccord raisonnable (1999: 583). Mais, comme le rappelle justement Quong (2005: 309), le problème de cette réponse est qu'elle semble nier une prémisse centrale dans l'argument du désaccord raisonnable, prémisse qui permet de rejeter, dans un sens à préciser, les désaccords raisonnables à propos des principes de justice. Bien que cette réaction permette aux critiques de l'asymétrie de tenir en compte que Rawls n'exclue pas les désaccords raisonnables à propos des principes de justice, cependant elle ne fait rien pour diminuer la plausibilité de l'objection de l'asymétrie. Ce serait donc assez surprenant que Rawls accepte l'objection de l'asymétrie aussi facilement. Mais si Rawls accepte l'objection de l'asymétrie sans toutefois la considérer comme dangereuse, peut-être devrions-nous interpréter cette réaction au moins de deux manières:

(a) L'interprétation la moins charitable est de supposer que Rawls considère que l'argument des difficultés du jugement est mauvais et par conséquent il admet l'objection mais cependant fonde la neutralité des principes de justice sur d'autres arguments. Selon cette interpré-

tation, Rawls admettrait donc l'objection en la considérant pertinente au point d'abandonner les difficultés du jugement comme fondement du désaccord raisonnable sur le bien. Cette deuxième alternative est cependant improbable, vu la place centrale de cet argument du désaccord raisonnable, et vu le développement que Rawls accorde à la notion de «difficultés du jugement», sans jamais renier ultérieurement son importance.

(b) La deuxième interprétation, plus charitable, est la suivante: le fait d'admettre que les principes de justice peuvent être l'objet des difficultés du jugement n'est pas incompatible avec une conception des désaccords raisonnables selon laquelle les désaccords raisonnables sur la justice sont toutefois différents, et en particulier moins profonds, que des désaccords raisonnables sur le bien. Cette interprétation nous semble être la plus plausible, car autrement il serait plus difficile de comprendre pourquoi Rawls admettrait l'objection de l'asymétrie sans renier ses vues sur l'importance des difficultés du jugement. S'il s'agit bien de cette interprétation que Rawls favoriserait, dans ce cas elle renvoie en réalité à la troisième réaction à l'objection de l'asymétrie, qui sera examinée plus bas.

2. Admettre l'objection de l'asymétrie mais rejeter les difficultés du jugement

La deuxième réponse à l'objection de l'asymétrie consiste à admettre le bien fondé de l'objection, mais en rejetant au même temps les difficultés du jugement comme l'aspect épistémologique du raisonnable, et ceci avec le but d'éviter que le libéralisme neutraliste tombe sous l'objection de l'asymétrie. Autrement dit, ici la stratégie argumentative consiste à rejeter l'argument des difficultés du jugement comme une prémisse nécessaire pour justifier l'argument du désaccord raisonnable à propos des conceptions du bien. Cette voie est empruntée par un nombre important d'auteurs.⁹ Mais l'objection est formulée de deux manières, l'une un peu plus radicale que l'autre, dans son rejet de la prémisse concernant les difficultés du jugement. La première manière consiste à dire que l'aspect moral du raisonnable (la motivation à coopérer) est assez robuste pour permettre de justifier le neutralisme anti-perfectionniste des principes du juste. Autrement dit, il s'agit non

⁹ Les textes les plus représentatifs de cette option sont les suivants: Kelly et McPherson (2001), Larmore (1994), Lecce (2006), McKinnon (2002) et Wenar (1995).

seulement d'un rejet des difficultés du jugement, mais d'un rejet de la nécessité de justifier l'argument du désaccord raisonnable par un quelconque argument épistémologique, en considérant l'aspect moral du raisonnable suffisant. La deuxième manière de formuler l'objection est moins radicale, en ce qu'elle ne rejette pas la nécessité de faire appel à un argument épistémologique pour justifier l'argument du désaccord raisonnable, bien qu'elle insiste sur le fait que l'argument des difficultés du jugement n'est pas nécessairement le meilleur, ou du moins pas le seul permettant d'expliquer les sources de désaccord. La première stratégie de refus des difficultés du jugement est suivie entre autres auteurs par Steven Lecce, Erin Kelly et Lionel McPherson, ou encore Leif Wenar. La seconde par Catriona McKinnon et Charles Larmore en particulier. Examinons les lignes de force de leurs positions.

Steven Lecce par exemple, considère que l'argument du désaccord raisonnable et l'idéal de neutralité peuvent être défendus en se référant exclusivement aux arguments justifiant la position originelle.¹⁰ Le noyau de son argument permettant d'expliquer pourquoi la raisonnable dans son aspect épistémologique ne joue aucun rôle dans la justification de principes politiques, consiste à imaginer le cas de figure «des gens stupides», c'est-à-dire des gens déraisonnables au sens épistémologique, qui ne reconnaissent aucune des difficultés du jugement énumérées par Rawls. Cet exemple des gens qui seraient épistémologiquement déraisonnables lui permet de conclure que la reconnaissance de ces difficultés n'implique pas une absence de raisonabilité au sens politique, rejoignant ainsi la position de plusieurs critiques de Rawls sur ce point précis. La faiblesse de cette position nous semble être la suivante: elle ne répond pas à la question de savoir pourquoi il n'est pas correct de faire appel, dans la position originelle, à des raisons perfectionnistes pour formuler des principes de justice. Or la raison d'être de l'argument des difficultés du jugement consiste justement à fournir cette justification supplémentaire dont Rawls semble avoir besoin pour exclure les raisons perfectionnistes de la formulation des principes de justice. En effet, s'il n'est pas difficile d'admettre, que le cas des gens stupides n'implique pas une absence de raisonabilité au sens politique, cependant celle-ci ne semble pas suffisante à elle seule, pour exclure des raisons perfectionnistes dans la dérivation des

¹⁰ Lecce (2006:324) conclut ainsi son rejet des difficultés du jugement: «The case for Rawlsian liberal-democracy lies in the attractiveness of its ideal of reciprocity, and epistemology has nothing to do with this.»

principes de justice. Dire que dans la position originelle les gens excluent les raisons perfectionnistes parce qu'ils sont motivés par la réciprocité, ne semble pas suffisant car a priori il n'y a pas d'incompatibilité entre réciprocité et raisons perfectionnistes. Or la raison justifiant cette exclusion me semble être, précisément, l'existence des difficultés du jugement.¹¹

De la même manière, Erin Kelly et Lionel MacPherson rejettent la prémisse des difficultés du jugement. Selon ces deux auteurs, les difficultés du jugement sont l'aspect philosophique du raisonnable, et ils estiment que c'est une erreur de croire qu'être philosophiquement raisonnable implique être politiquement raisonnable (2001: 44). Car être philosophiquement raisonnable en donnant de bons arguments pour défendre une conception du bien n'est pas suffisant pour une justification politique raisonnable. Les auteurs rejettent l'argument du désaccord raisonnable car selon eux il repose sur l'aspect philosophique du raisonnable, ce qui implique une conception de la tolérance trop limitée (ibid.: 45). En outre, le raisonnable dans son aspect philosophique, i.e. les difficultés du jugement en tant que doctrine épistémologique, est considéré par ces auteurs comme une doctrine compréhensive. Kelly et MacPherson font remarquer que les difficultés du jugement peuvent, en tant que doctrine compréhensive, impliquer une conception trop restrictive de la tolérance ainsi que faire l'objet d'un désaccord raisonnable.

Leif Wenar, dans sa critique du libéralisme politique de Rawls, avance une thèse similaire à celles des auteurs précédemment cités. Selon Wenar, le libéralisme politique de Rawls est une doctrine compréhensive, car sa conception du raisonnable est trop expansive. Bien que Wenar reconnaisse que les difficultés du jugement ont pour fonction selon Rawls d'assurer la raison publique et la tolérance, cependant selon l'auteur les deux premiers attributs du raisonnable remplissent déjà cette fonction, et en particulier le désir de coopérer équitablement, ce qui rend superflue la prémisse épistémologique concernant les difficultés du jugement.¹² Même si l'analyse de l'auteur est convain-

¹¹ Quong sur ce point met le doigt sur ce qui semble être une pétition de principe de cette position, qu'il formule rapidement ainsi (2005:310-1): «It will not do to simply set up the original position in a way that makes appealing to conceptions of the good impossible or irrational, and then assert that this is why perfectionism in politics is unreasonable.»

¹² En effet, selon Wenar (1995: 42), les personnes disposées à coopérer équitablement «believe it illegitimate to use political power to repress comprehensive doctrines

cante, de même que celle de Kelly et MacPherson, ou encore celle de Lecce, il nous semble cependant que leur rejet commun de l'aspect épistémologique du raisonnable tombe sous l'objection selon laquelle l'argument du désaccord raisonnable sans prémisse épistémologique ne parvient pas à exclure les raisons perfectionnistes dans la justification des principes de justice. Par conséquent, du moins dans sa version radicale, le rejet des difficultés du jugement ne nous semble pas une réponse satisfaisante à l'objection de l'asymétrie.

D'autres auteurs considèrent que la motivation à coopérer n'est pas suffisante pour justifier l'argument du désaccord raisonnable, mais estiment que l'explication du désaccord par les difficultés du jugement est trop controversée et elle-même sujette à un désaccord raisonnable. C'est le cas de Catriona McKinnon (2002:45-56), qui défend, de manière similaire à Charles Larmore (1994), qu'il n'est pas nécessaire que les personnes partagent les mêmes raisons qui expliquent les désaccords, pour que ces explications soient considérées légitimes. McKinnon défend un point de vue qu'elle nomme la «many flowers view», selon lequel le plus approprié est de permettre une pluralité d'explications du fait du désaccord raisonnable, de même que l'on permet une pluralité de conceptions du bien. Les difficultés du jugement seraient alors considérées comme une explication plausible, parmi beaucoup d'autres, du désaccord raisonnable à propos des conceptions du bien.¹³ L'idée défendue ici est que tous acceptent l'impossibilité pratique d'arriver à un accord sur les principes de justice à partir d'une seule conception du bien, même sans devoir partager les difficultés du jugement comme la seule explication possible des sources de désaccords. Ainsi, par exemple, pour les croyants l'explication des désaccords serait que les plans de Dieu sont inscrutables pour ses créatures. D'autres l'expliquent par les difficultés du jugement, et d'autres encore par l'incommensurabilité des valeurs, et ainsi de suite. L'objection qui me semble la plus sérieuse à cette vue «des fleurs nombreuses» est que si les personnes acceptent les conséquences du fait du pluralisme pour des raisons très diverses, alors il n'est pas certain que ces raisons excluent toujours des raisons perfectionnistes

simply because these are different from their own doctrines, as there can be no publicly shared justification for such repression.»

¹³ Ainsi peut-elle écrire (2002: 46) «I shall argue that an account of why ideal people accept the permanence of pluralism can be given which does not rely on specifying that they accept the burdens of judgment.»

de la justification politique. Mais si c'est le cas, alors cette contre objection perd sa raison d'être.

3. *Rejeter l'objection de l'asymétrie en distinguant deux types de désaccord raisonnable: fondationnel et justificatif*

La troisième réponse dans la littérature à l'objection de l'asymétrie, contrairement aux deux premières, consiste à rejeter explicitement sa plausibilité. Cette alternative est développée par Jonathan Quong. L'auteur fait reposer son rejet de l'objection de l'asymétrie sur une distinction entre deux types de désaccords raisonnables: les désaccords justificatifs et les fondationnels. Selon Quong, les désaccords raisonnables sur la justice sont toujours justificatifs, alors que ceux sur le bien sont presque toujours fondationnels. Pour illustrer son propos, l'auteur donne l'exemple de désaccord fondationnel suivant: Mike et Sara ont un désaccord à propos de l'usage récréatif des drogues douces. Mike est croyant et Sara est contractualiste. Mike croit qu'une vie de plaisirs faciles est immorale car contraire aux commandements divins. Sara croit que les actes privés qui n'affectent pas les droits d'autrui ne sont moraux ni immoraux. Selon Quong, le désaccord entre Mike et Sara est fondationnel car il a lieu au niveau des principes ultimes. Le point de l'auteur est qu'il n'existe pas, à ce niveau, de standard de justification qui pourrait leur permettre de terminer leur désaccord.¹⁴ Bien qu'il reconnaisse, comme Rawls, que les difficultés du jugement s'appliquent dans les deux types de désaccords, cependant sa distinction entre désaccords fondationnels et justificatifs lui permet d'expliquer pourquoi selon lui les difficultés du jugement sont plus profondes à propos des désaccords sur le bien que dans le cas des désaccords sur le juste. Ce n'est donc pas le fait du désaccord qui distingue les débats de justice des débats sur le bien, et ce n'est pas non plus le fait que les difficultés du jugement s'appliquent aux uns mais pas aux autres. En revanche, il est faux de dire que les difficultés du jugement s'appliquent avec autant de force aux désaccords sur le bien qu'aux désaccords sur la justice.¹⁵ Ces derniers sont des désaccords

¹⁴ Selon Quong (2005: 313-4): «The claim is simply that in these cases, the burdens of judgement produce disagreement about the very standard of justification that is appropriate for the topic under discussion.»

¹⁵ «It is false to claim that the burdens of judgement apply with equal force to disagreements about the good life and disagreements about justice within Rawls's theory.

justificatifs, car dans le cas des désaccords sur le juste, bien qu'il y ait un désaccord sur les conclusions, il y a cependant accord sur le fond normatif. C'est cet accord sur le fond normatif qui lui permet de dire qu'une partie (les prémisses) des désaccords sur la justice est à l'abri des difficultés du jugement. En outre, dans le cas des désaccords justificatifs, les raisons de désaccords sont publiques alors que ce n'est pas le cas des raisons de désaccords fondationnels sur le bien (2005: 318). C'est pourquoi, selon Quong, lorsque l'État impose une politique qui fait l'objet d'un désaccord justificatif à propos du juste, le principe de légitimité libéral n'est pas violé. La distinction de Quong entre désaccords fondationnels et justificatifs a le mérite de rendre davantage intelligible et plausible la réaction de Rawls à l'objection de l'asymétrie. Rappelons en effet que des deux interprétations possibles exposées plus haut concernant sa réaction à l'objection, la plus charitable était celle selon laquelle Rawls considèrerait que les désaccords sur le bien sont plus profonds que ceux concernant sur le juste. Autrement dit, l'argumentaire de Quong permet de comprendre en quel sens on pourrait à la fois admettre l'existence de désaccords raisonnables sur le juste tout en rejetant que ces désaccords soient entièrement l'objet des difficultés du jugement (puisque le noyau dur des prémisses concernant le juste, disons le cadre normatif au niveau des principes, en serait épargné). Par conséquent, contrairement aux désaccords sur le bien, si ces désaccords ne font pas l'objet des difficultés du jugement, alors nous avons là une raison forte de rejeter les raisons perfectionnistes de la justification des principes de justice de même que de la justification des politiques gouvernementales. Il nous semble que l'argument de Quong est ingénieux et constitue une réponse assez convaincante à l'objection de l'asymétrie, si l'on fait abstraction de l'aspect quelque peu sophistiqué de l'argument, aspect qui consiste à admettre des désaccords raisonnables sur le juste tout en rejetant qu'ils soient l'objet des difficultés du jugement. Car précisément, si ces désaccords sur le juste ne sont pas réellement objet des difficultés du jugement, alors ils ne sont pas réellement raisonnables. Cependant, même en supposant que cet apparent sophisme puisse être dissout en reformulant quelque peu l'argument, son argument reste convaincant seulement si l'on considère que les difficultés du jugement constituent des raisons nécessaires de désaccord raisonnable. Or il nous semble que ce n'est pas le cas, et c'est pour cette raison que l'argument de Quong doit être rejeté, et non pas parce que sa distinction entre désaccords justificatifs et fondationnels ne serait pas valide. Exposons à présent pour quelles raisons les difficultés du jugement ne doivent pas

être considérées nécessairement comme des sources de désaccords.

V. Difficultés du jugement et accord raisonnable

Ceux qui endossent l'argument du désaccord raisonnable dans sa version rawlsienne, aussi bien que ceux qui le rejettent, que ce soit d'un point de vue perfectionniste ou non, partagent en commun la prémisse de cet argument selon laquelle les difficultés du jugement sont une cause nécessaire de désaccords raisonnables, que ces désaccords soient sur le bien ou sur le juste. Or, cette prémisse n'est pourtant pas évidente lorsqu'on la regarde de plus près. En effet, il nous semble que les difficultés du jugement non seulement ne sont pas nécessairement cause de désaccords, mais qu'elles peuvent également être considérées comme des possibles causes d'accords raisonnables, que ces accords soient à propos du juste ou du bien. Pour défendre ce point, le plus approprié est de commencer par reconsidérer la distinction entre l'existence des difficultés du jugement, et leur reconnaissance. Si l'on peut facilement admettre que l'existence des difficultés du jugement peut être une explication plausible des sources des désaccords, cependant la reconnaissance de ce fait peut mener à des accords raisonnables. Il nous semble que la plupart des auteurs seraient d'accord avec cette observation, ou du moins avec le fait que la reconnaissance des difficultés du jugement ne rend pas impossible l'accord raisonnable à propos du bien.¹⁶ En revanche, il peut paraître plus difficile d'admettre que ces accords raisonnables puissent être rendus possibles grâce à la reconnaissance des difficultés du jugement, et non pas malgré la reconnaissance de ces difficultés. Pourtant, le fait de reconnaître les difficultés du jugement, du moins telles que Rawls les a formulées, semble impliquer une attitude d'ouverture d'esprit vis-à-vis de la complexité des questions morales et politiques. Or, c'est le plus

It is false because reasonable disagreements about justice have the important characteristic of being justificatory disagreements, and thus the participants retain a shared normative framework or moral commitment that remains untouched by the burdens of judgement. The same cannot be said of reasonable disagreements about the good life.» (Ibid.: 317-8)

¹⁶ Mulhall et Swift (2003:482), par exemple, rappellent que «(...) the burdens of judgement entail only that disagreement about conceptions of the good can be (and perhaps often are) reasonable; they do not and could not show it to be inevitable. To put the point at its most abstract: where reasonable disagreement is possible, so is reasonable agreement.»

souvent cette ouverture d'esprit et l'exercice des vertus intellectuelles qui accompagnent pour ainsi dire la reconnaissance des difficultés du jugement, qui rendent possibles des accords raisonnables, ne serait-ce que parce que reconnaître les difficultés du jugement permet d'être plus attentif et de tester un plus grand nombre d'hypothèses, et augmente par là les chances de trouver les réponses correctes aux désaccords, qu'ils soient sur le bien ou le juste. En réalité, si ce point de vue sur les difficultés du jugement est correct, alors il faut admettre que c'est également grâce à ces difficultés que des accords raisonnables sur le juste sont possibles, et non pas malgré ces difficultés. Pour illustrer ce point, revenons sur l'exemple des «gens stupides», déjà évoqué plus haut lors de l'examen de l'argument de Lecce. Cet exemple est, rappelons-le, formulé par l'auteur dans le but de rejeter la reconnaissance des difficultés du jugement comme condition nécessaire de la neutralité des principes de justice, et non pas dans le but qui est le nôtre de rejeter les difficultés du jugement comme explication plausible des désaccords. Les gens stupides sont ceux qui, contrairement aux gens raisonnables, ne reconnaissent aucune des six difficultés du jugement énumérées par Rawls. Ce sont des gens qui:

- (a) simplifient trop les preuves scientifiques et empiriques;
- (b) insistent qu'il ne peut exister qu'un seul type de considérations pertinentes pour un problème quelconque, et une seule manière de les peser;
- (c) croient que les concepts moraux et politiques s'appliquent automatiquement dans l'absence de jugement et interprétation;
- (d) regrettent que les expériences de vie des gens diffèrent, car si tous avaient vécu comme eux, alors eux aussi reconnaîtraient la vérité;
- (e) voient les problèmes de leur seul point de vue;
- (f) et enfin, croient que toutes les valeurs sont commensurables, et que par conséquent définir des priorités et des buts n'implique jamais aucun sacrifice.

Ce petit exercice d'imagination à propos d'individus qui sont incapables de reconnaître les difficultés du jugement permet de douter que ces individus soient capables de formuler des accords raisonnables, du moins dans les conditions de pluralisme qui caractérisent les sociétés

libérales. Autrement dit, si l'accord est possible entre eux, ce ne sera certainement pas un accord raisonnable, puisqu'ils ne reconnaissent pas les difficultés du jugement. Mais dans ce cas, la reconnaissance des difficultés du jugement doit être considérée comme une condition nécessaire d'un accord raisonnable, et non pas comme une condition nécessaire et suffisante de désaccord raisonnable. Or, cela nous permet de soutenir que l'argument du désaccord raisonnable n'est pas valide, puisque la prémisse selon laquelle les difficultés du jugement sont une cause nécessaire de désaccord, est fausse.

Mais si le cas de figure des gens stupides peut ne pas sembler suffisamment précis pour convaincre, imaginons alors le cas d'individus qui ne partagent pas la même conception du bien, par exemple un groupe de croyants et un groupe d'athées ayant un désaccord à propos de l'avortement. Selon l'argument du désaccord raisonnable, étant données les difficultés du jugement, des personnes ayant des conceptions du bien différentes auront inévitablement des désaccords raisonnables quant à la permissivité de l'avortement. Et en effet, si l'on passe en revue les six difficultés du jugement proposées par Rawls en les appliquant au thème de l'avortement, il semble évident qu'une réflexion sur l'acceptabilité de l'avortement sera inévitablement confrontée aux difficultés du jugement, car par exemple:

- (a) il n'existe pas de preuve scientifique et empirique concernant le moment où le fœtus peut être considéré comme une personne;
- (b) il est difficile de se mettre d'accord sur l'importance à donner aux considérations pertinentes, par exemple entre le droit à la vie et le droit sur son propre corps;
- (c) les concepts en jeu dans ce thème de l'avortement sont vagues, et nous devons faire confiance au jugement et à l'interprétation;
- (d) nos évaluations sont modelées par nos expériences de vie, par exemple il est vraisemblable que le plus souvent l'expérience de vie d'un croyant le poussera à être contre l'avortement et celle d'un athée à y être favorable;
- (e) les considérations normatives rendent difficile une évaluation d'ensemble;
- (f) enfin, l'espace social est limité quant aux valeurs parfois incommensurables dont il peut permettre l'expression, ce qui

rend difficiles les décisions à propos de la permissivité de l'avortement: dans l'exemple de l'avortement il faut choisir par exemple entre le droit aux choix de la femme ou le droit à la vie du fœtus.

Nous pouvons à présent nous demander si le fait d'être confronté aux difficultés du jugement peut justifier le désaccord raisonnable à propos de l'avortement. Pour comprendre pourquoi ce n'est pas le cas, imaginons maintenant le cas de figure des «gens stupides» confrontés au thème de l'acceptabilité de l'avortement. Il s'agit donc de gens qui ne reconnaîtraient aucune des difficultés exposées à propos de l'avortement. Or, s'il existe une controverse entre par exemple des croyants et des athées à propos de l'avortement, et qu'aucun des deux groupes ne reconnaît les difficultés du jugement, il semble pour le moins hautement improbable qu'un accord entre eux, du moins un accord raisonnable, soit possible. Mais si cela est vrai, alors nous devons considérer la reconnaissance des difficultés du jugement comme une condition nécessaire des accords, puisque sans la reconnaissance de l'existence de ces difficultés, un accord semble impossible. En réalité nous pouvons dire que les difficultés du jugement sont également une condition nécessaire pour un accord entre individus à l'intérieur même d'une conception du bien (qui partagent les prémisses et la conclusion à propos d'un dilemme comme celui de l'avortement), et pas seulement une condition d'accord entre plusieurs conceptions du bien. Car un accord à propos de l'avortement entre «gens stupides» qui partagent entièrement une conception du bien et ne reconnaissent pas les difficultés du jugement, est nécessairement un accord déraisonnable, puisque les raisons de l'accord seront selon toute vraisemblance dogmatiques, admises sans esprit critique, et ainsi de suite. Mais si cela est vrai, si l'on peut être raisonnablement en accord à propos d'une conception du bien, et au même temps être exposé aux difficultés du jugement à l'intérieur d'une même conception du bien, alors, une fois encore, la prémisse dans l'argument du désaccord raisonnable concernant les difficultés du jugement se révèle fausse, puisque dans ce cas de figure il n'y a pas désaccord, et pourtant les individus seraient confrontés aux difficultés du jugement.

Ces variantes du cas de figure des «gens stupides» ont une certaine similitude avec le cas des personnes «absolutistes» à propos de leurs propres croyances, thème qui a été développé par Gaus (1996: 134-135), s'appuyant sur des études empiriques indiquant que la majorité des personnes (Nord-américaines), tout âges confondus, sont des

absolutistes concernant leurs propres croyances. L'auteur soutient dans son étude sur les justifications du libéralisme que la reconnaissance des difficultés du jugement est incompatible avec ce fait de l'absolutisme, raison pour laquelle il rejette l'argument des difficultés du jugement. Contre Gaus, nous pouvons dire que son rejet de Rawls sur ce point n'est pas conclusif car le but de ce dernier est d'expliquer, grâce aux difficultés du jugement, le caractère raisonnable des désaccords, et non pas le phénomène brut des désaccords. De la même manière, nous pouvons admettre avec Gaus que les gens soient le plus souvent absolutistes à propos de leurs croyances, sans toutefois devoir rejeter les difficultés du jugement comme condition d'un accord, puisque nous pensons que ces difficultés doivent être considérées comme des conditions d'un accord *raisonnable* et non pas d'un accord brut.

VI. Pluralisme des valeurs et désaccord raisonnable

Reprenons rapidement le chemin parcouru jusqu'ici. Après avoir exposé l'argument du désaccord raisonnable de Rawls, ainsi que l'objection de l'asymétrie, nous avons ensuite examiné les trois réactions à celle-ci. La dernière de ces contre objections (formulée par Quong) nous est apparue suffisamment forte pour permettre de rejeter l'objection de l'asymétrie. Mais ce rejet est possible uniquement si l'on accepte que les difficultés du jugement soient une explication plausible des désaccords raisonnables. Or nous avons défendu la thèse contraire, grâce aux développements des cas des gens stupides, thèse selon laquelle les difficultés du jugement doivent être considérées comme une source d'accords raisonnables, plutôt qu'une source de désaccords raisonnables. Si cette conception des difficultés du jugement comme condition d'un accord raisonnable est correcte, alors nous pouvons rejeter l'argument rawlsien du désaccord raisonnable.

Cependant, si l'on admet que les difficultés du jugement ne sont pas une explication plausible des désaccords, nous devons pourtant fournir une explication plausible des désaccords. Le fait est que le rejet des difficultés du jugement comme explication des désaccords raisonnables pose une difficulté importante, car il semble impliquer le rejet du fait du pluralisme, c'est-à-dire le rejet du fait des divergences d'opinions vraisemblablement raisonnables présentes dans les sociétés libérales. Or ce serait irréaliste et dangereux que de supposer que toutes les différences d'opinions sont le fruit de l'ignorance, de la stupidité, de la perversité ou encore de la volonté de pouvoir des uns sur les autres.

Par conséquent il nous faut adopter une explication plausible des sources des désaccords raisonnables, puisque nous avons rejeté que les difficultés puissent en constituer une. Cette explication plausible des désaccords dont nous avons besoin, nous semble être la doctrine pluraliste des valeurs selon laquelle les valeurs sont plurielles, conflictuelles, incompatibles, et incommensurables.¹⁷ Nous ne pouvons ici développer les arguments des auteurs pluralistes en faveur de cette explication, mais ils constituent une manière sinon convaincante du moins stimulante de répondre aux inquiétudes concernant les risques d'intolérance et d'instabilité que de telles justifications compréhensives du fait du désaccord peuvent susciter (pour une critique forte de cette justification pluraliste du fait du désaccord, cf. Larmore: 1994). En admettant que la doctrine pluraliste telle que développée par les pluralistes libéraux constitue une explication plus plausible des désaccords raisonnables, il est certain cependant que cette explication du caractère raisonnable des désaccords est de nature perfectionniste, puisque qu'elle est fondée sur une conception du bien, la doctrine pluraliste. Cependant cette nature perfectionniste de l'explication du désaccord est compatible avec une version faible de la neutralité des justifications, la neutralité législative, telle que nous l'avons définie au début de cet article, laquelle reste une condition nécessaire de la légitimité libérale.

Bibliographie

BARRY, Brian (1995), *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press.

BERLIN, Isaiah (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.

CHAN, Joseph (2000), «Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, n° 1, pp. 5-42.

CROWDER, George (2002), *Liberalism and Value Pluralism*, Londres et New York, Continuum.

CLARKE, Simon (1999), «Contractarianism, Liberal Neutrality and Epistemology» *Political Studies*, vol. 47, n° 4, pp. 627-642.

¹⁷ Qu'il nous soit excusé de nous limiter ici à assumer la plausibilité de cette thèse et de renvoyer aux écrits des auteurs libéraux pluralistes, dont l'un des enjeux centraux de leur théorie politique, consiste précisément à expliquer le fait du désaccord raisonnable par la doctrine pluraliste. Parmi les références les plus représentatives, cf. Berlin (1969), Crowder (2002) et Galston (2002).

- DWORKIN, Ronald (1995), «Foundations of Liberal Equality», in S. Darwall (éd.), *Equal Freedom*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, pp. 190-306.
- GALSTON, William (2002), *Liberal Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KELLY, Erin et MCPHERSON, Lionel (2001), «On Tolerating the Unreasonable», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 9, n° 1, pp. 38-55.
- LARMORE, Charles (1994), «Pluralism and Reasonable Disagreement», *Social Philosophy and Policy*, vol. 11, n° 1 pp. 61-79.
- LECCE, Steven (2006), *Understanding Liberal Equality*, University of Toronto Press (sous presse).
- DE MARNEFFE, Peter (1998), «Liberalism and Perfectionism», *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 43, pp. 99-116.
- MCKINNON, Catriona (2002), *Liberalism and the Defence of Political Constructivism*, Houndmills, Basingstoke, Palgrave.
- GAUS, Gerald (1996), *Justificatory Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- MULHALL, Stephen et SWIFT, Adam (2003), «Rawls and Communitarianism», in Freeman, Samuel (éd) (2003), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press.
- NAGEL, Thomas (1991), *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press.
- QUONG, Jonathan (2005), «Disagreement, Asymmetry, and Liberal Legitimacy», *Politics, Philosophy, & Economics*, vol. 4, n° 3, pp. 301-330.
- RAWLS, John (1995), *Libéralisme politique*, trad. fr. C. Audard, Paris, PUF, «Philosophie morale».
- (1999), *Collected Papers*, (éd.) Samuel Freeman, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (2003), *La justice comme équité. Une Reformulation de la Théorie de la justice*, trad. fr. B. Guillarme, Paris, La Découverte.
- SANDEL, Michael (1999), *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. fr. J.-F. Spitz, Paris, Seuil, «La couleur des idées».
- WALDRON, Jeremy (1994), «Disagreements about Justice», *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, pp. 372-87.
- WENAR, Leif (1995), «Political Liberalism: An Internal Critique», *Ethics*, vol. 106, n° 1, pp. 32-62.

RECENSÕES

AVERRÓIS, *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006

Chegou à língua portuguesa um texto do filósofo muçulmano Averróis, traduzido directamente do árabe por Catarina Belo (docente da Faculdade de Estudos Orientais da Universidade de Oxford), que também redige uma introdução muito densa e documentada, elabora um glossário árabe-português de termos técnicos e apresenta uma lista das principais traduções estrangeiras do texto e outra das principais referências bibliográficas sobre o autor. É uma tradução, mas é também uma introdução a Averróis.

Averróis nasceu em Córdova, viveu entre 1126 e 1198, foi juiz em várias cidades do *al-Andalus*, médico e conselheiro cultural de emires em Marrocos e escreveu uma vasta obra que influenciou decisivamente o rumo do pensamento filosófico europeu. A ele e a outros filósofos muçulmanos se deve o contacto com a maioria dos textos aristotélicos por parte da tradição filosófica de matriz cristã, que, até ao século XII, foi platónico-agostiniana e trabalhou apenas com algumas traduções do *Organon* aristotélico.

Além de inúmeros comentários às obras de Aristóteles, que lhe valeram o cognome de «O Comentador» por parte de leitores acérrimos como S. Tomás de Aquino, Averróis escreveu alguns opúsculos como este que agora é traduzido. É um texto escrito no seio de uma polémica que atravessava as diferentes escolas teológicas islâmicas e opunha fideístas a racionalistas quanto ao valor da filosofia – polémica igualmente vivida na tradição cristã, desde a Patrística fundadora até à querela entre Dialécticos e Antidialécticos no século XI. Convencido à partida da riqueza e da utilidade do legado grego, Averróis pretende saber, de acordo com a própria classificação da tradição jurídica islâmica, a que tipo de acção (permitida, proibida, reprovável, recomendada, obrigatória) corresponde a prática da filosofia (p. 53). Reflectir sobre o valor da filosofia a partir da lei islâmica é a melhor estratégia para refutar a condenação da filosofia grega (e de outros filósofos muçul-

manos, como Avicena e Alfarabi) feita por autores como Algazel, o principal visado neste e noutros textos de Averróis.

Tal como o título indica, não só não há incompatibilidade entre a religião islâmica e a filosofia, como há harmonia entre ambas. O argumento é evidente e é apresentado logo no início da investigação: se a filosofia é o «estudo das coisas existentes» mediante o «mais perfeito tipo de silogismo, denominado demonstração», se o conhecimento rigoroso das coisas existentes na Criação é a via privilegiada para se chegar a Deus, se o próprio Deus revela no Corão a necessidade de crentes «dotados de visão» para examinarem «o reino dos céus e da terra e todas as coisas» que Ele criou, se a religião islâmica já exorta à «reflexão racional sobre as coisas existentes», então a filosofia é obrigatória (p. 54-56). É insustentável o argumento de que a filosofia é herética e produz infiéis por ser anterior e estranha à cultura e religião muçulmanas, primeiro, porque há outras heranças estrangeiras, como o Direito, que foram muito bem recebidas e usufruídas pela maioria das escolas teológicas islâmicas, depois, e fundamentalmente, porque o conhecimento humano é dialógico, realiza-se e progride graças à interacção de diferentes culturas, cujo o contributo deve ser acolhido, transformado e enriquecido de geração em geração, independentemente de ser «correligionário ou não» (p. 57-61).

Como se conciliam, então, teses peripatéticas como a eternidade do mundo com mensagens corânicas como o criacionismo (p. 69-76)? Este problema – que será também discutido posteriormente na tradição cristã – é aparente para Averróis. As teses peripatéticas só colidem com a Revelação se os filósofos fizerem uma leitura literal do Corão. Ora, nem os fideístas fazem sempre leituras literais do Corão, nem sequer o próprio Deus deseja tal leitura por parte de mentes dadas à filosofia. Se no texto corânico aparecem o sentido literal e o sentido oculto, visíveis na contradição de certos versículos (p. 66) é justamente porque Deus quer que a Sua Revelação seja universal, legível por todos, «brancos e negros» (p. 64), mais cultos ou menos cultos. Como os homens não conhecem todos do mesmo modo, «o assentimento à verdade» pode fazer-se segundo três metodologias e de acordo com três tipos de homem: a «retórica», para homens «retóricos», cuja faculdade dominante é imaginação e apenas conhecem por imagens e símbolos; a «dialéctica», para homens «dialécticos», como certos teólogos, «com um pouco mais de educação» do que os retóricos mas que não alcançam a abstracção da demonstração; a «demonstração», para uma minoria de filósofos que é capaz de pensar e conhecer de acordo com o silogismo demonstrativo (p. 63, 79-80, 84-87). Enquanto os retóricos e os dialécticos devem ler literalmente o texto corânico, a elite filosófica deve interpretá-lo.

A interpretação obedece a certas condições: não pode infringir «o costume da língua árabe» (p. 65) nem debruçar-se sobre três mensagens que só podem ser lidas literalmente, a saber, «a afirmação [da existência] de Deus (...), e das profecias, e da beatitude e infelicidade no Além» (p. 77). Graças à interpretação, os filósofos concluirão que, para além das imagens sensíveis e dos símbolos acessíveis à maioria dos crentes, há uma significação oculta e metafórica que não só não contradiz os raciocínios e os conceitos filosóficos, como não precisa da autoridade dos teólogos para ser válida. Não é, portanto, a leitura de textos dos Antigos que é herética e produz infiéis, mas sim a leitura metafórica de passagens do Corão que só podem ser lidas literalmente ou a leitura metafórica feita por crentes que só

podem ler literalmente. Ao divulgar interpretações metafóricas à maioria dos crentes que é retórica por natureza e hábito, Algazel, em vez de a esclarecer e afastar da filosofia, promovia a sua infidelidade e heresia, porque a despojava do único acesso que tinha à Revelação, as imagens sensíveis.

Resumindo as teses de Averróis: a filosofia é «irmã de leite» (p. 94) da religião, porque ambas são expressões complementares de uma mesma verdade; a comunidade islâmica deve permitir a liberdade de filosofar e, em particular, a liberdade de filosofar com os outros, como os Antigos; o respeito pela chave hermenêutica do Corão proposta no texto é condição *sine qua non* para impedir que os crentes se dividam em seitas e os homens caiam «no ódio e na oposição mútua e nas guerras» (p. 91).

ANA LÚCIA CRUZ

Philosophie Magazine, Philo Editions SAS, Paris.

Existe, desde Abril de 2006, uma nova revista francesa de filosofia, a *Philosophie Magazine*. Bimestral, vendida a 4.90 na França, com o formato de 28 cm por 21 cm e com 100 páginas, esta publicação ainda não é comercializada em Portugal, mas pode ser adquirida através do blogue <http://philomag.com> – um blogue muito interessante que, além de apresentar um resumo de cada número da revista, está recheado de notícias diversas, pequenos ensaios, entrevistas (escritas ou em vídeo) e *links* muito úteis.

O magazine dirigido por Fabrice Gerschel já contou, ao longo dos seus três números, com a participação de autores tão diferenciados como Jean-Pierre Zarader, André Glucksmann, Sylvianne Agacinski, Jorge Semprun ou Luc Ferry. Além das secções inevitáveis (como o editorial, o correio dos leitores, etc.), a revista divide-se essencialmente em quatro grandes blocos: *L'époque*, *Dossier*, *Les philosophes*, *Les arts*.

L'époque dedica-se a temas da contemporaneidade e é composto pelo *Débat* (no número 3 é sobre a guerra justa e conta com uma pequena entrevista a Michael Walzer), por pequenos artigos ou *Eclairages* (no número 1 reflectiu-se sobre Chernobil), pela *Analyse* (no número 2 discutiu-se filosofia do mundial de futebol), pelo *Dialogue* entre um filósofo e uma personalidade de uma outra área disciplinar (no número 3 é com Michael Lonsdale, o actor que deu vida ao abade beneditino de *O Nome da Rosa*) e por um *Cas de Conscience* estudado numa novela inédita (no número 3, o psicanalista Patrick Declerck comenta *Corps étranger* do escritor Yves Simon).

Dossier é o bloco que desenvolve em mais de 50 páginas o tema da capa, um tema simultaneamente actual e intemporal (altermundialização, fronteira homem-animal e viagens filosóficas foram os temas escolhidos nas primeiras três edições).

Les philosophes dedica-se ao inesgotável estudo de filósofos do passado e do presente (como Sartre, Wittgenstein, Rousseau, abordados nos números já editados).

Les arts é composto por artigos sobre filmes, peças de teatro ou exposições em cartaz, estudos sobre pintura (no número 3 é sobre as afinidades entre a filosofia

de Merleau-Ponty e a pintura de Cézanne), testes e jogos de entretenimento e uma banda desenhada filosófica.

É de salientar a oferta de um caderno central destacável de 16 páginas de 20 cm por 14 cm com um trecho de uma obra clássica comentada (a *Ética* de Espinosa, *O Príncipe* de Maquiavel e os *Analectos* de Confúcio foram as três primeiras obras seleccionadas).

Com o objectivo de conjugar o jornalismo e a filosofia de modo a proporcionar ao grande público uma leitura filosófica, acessível e independente do mundo que nos rodeia, *Philosophie Magazine* é uma boa prova de que é possível a divulgação da filosofia sem a sua vulgarização.

ANA LÚCIA CRUZ

RAUL MIGUEL ROSADO FERNANDES, *Em busca das raízes do Ocidente*, vols. I e II, Lisboa, Alcalá, 2006. 677 pp. (vol. I) e 436 (vol. II)

Apesar do pouco apreço a que os estudos clássicos são muitas vezes votados, muito em especial neste nosso tempo, a verdade é que a Antiguidade Clássica continua a exercer um bem secreto fascínio. A explicação radicar-se-á, porventura, no facto de, num período de intensa globalização como o que vivemos, o homem sentir vivamente a necessidade de partir em busca das suas origens, no intuito de compreender o presente e preparar o futuro. E a verdade é que, ao sabor de leituras descontraídas ou ocasionais, através do teatro, do romance ou do filme de pendor histórico, o homem do século XXI vai descobrindo formas de ser, de ver e de estar que encurtam as distâncias entre os tempos antigos e os modernos, e vai compreendendo que, no essencial, o homem de hoje não é muito diferente do de há dois mil e oitocentos anos. O apelo do passado nunca foi tão forte nem tão motivado.

As editoras, por seu turno, têm sido sensíveis a esse movimento que tenta perscrutar o passado, publicando e dando a conhecer autores e textos clássicos que ao longo dos tempos contribuíram para formar a nossa identidade europeia e ocidental, por si mesmas mas também através de uma já longa tradição exegética, seja clássica, medieval, renascentista, moderna ou contemporânea. Tal é o caso da presente obra do Prof. Doutor Raul Miguel Rosado Fernandes, acabada de publicar pela editora Alcalá justamente na colecção «Philologia» e sintomaticamente intitulada *Em busca das Raízes do Ocidente*. Já pelo título se vê que a obra em apreço se inscreve neste movimento de regresso estudioso ao passado clássico, na tentativa de o apreender e compreender.

Em cerca de mil e cem páginas (677 páginas do vol. I e 436 do vol. II), o Doutor Rosado Fernandes reuniu um conjunto de estudos ensaísticos e filológicos, da maior relevância histórico-cultural, que tinha dado a lume em revistas várias da especialidade. Por oportuna informação fornecida, relativamente a cada um dos trabalhos, sobre a ocasião, local e data da sua primeira publicação, verifica-se que o mais antigo artigo, dedicado a Plauto, data de 1959, havendo ainda recensões de 1957 e 1958, ao passo que os mais recentes datam de 2004 e 2005.

A colectânea em apreço, que constitui uma parcela substancial da produção científica e político-cultural do A., abre com um importante Prefácio de Maria

Helena da Rocha Pereira sugestivamente intitulado «Um Classicista no Mundo Moderno». E de facto a generalidade dos textos aqui publicados revela isso mesmo: que «Classicista» e «Mundo Moderno» convivem harmoniosamente, com larga vantagem para ambos.

Compõem os dois volumes trabalhos de grande diversidade disciplinar, organizados em quatro blocos temáticos, a saber: 21 artigos atinentes à Cultura Clássica, 22 à Cultura Portuguesa, 6 sob o título de *Varia* e 21 relativos à Vida Universitária, seguidos de um bloco de 80 Recensões. Do conjunto dos artigos, redigidos em língua portuguesa (a larga maioria), francesa e inglesa, emergem dois ou três filões temáticos, a saber: André de Resende e a sua obra de pendor historiográfico, a que são dedicados dez importantes estudos – e lembre-se que o Doutor Rosado Fernandes editou, traduziu e anotou o *De Antiquitatibus Lusitaniae* de André de Resende –, a vida universitária e ainda os Estudos Clássicos e a sociedade contemporânea. Estes «filões» correspondem, indubitavelmente, aos centros de interesse do A., que além de Professor Catedrático especializado em Filologia Clássica, foi também Reitor da Universidade de Lisboa, e nessa qualidade sempre esteve atento ao papel da Universidade na sociedade de que faz parte, e se revela um Classicista profundamente integrado no mundo que o rodeia.

Fazendo parte destes núcleos temáticos, são objecto de estudo autores consagrados como Virgílio, Ovídio, Damião de Góis, Camões, Shakespeare, Bocage, Junqueiro, Fernando Pessoa, entre tantos outros, unidos por um vínculo comum, o da larga e surpreendente (para quem a conhece menos bem) tradição clássica greco-latina.

Na impossibilidade de dar conta pormenorizada dos múltiplos trabalhos reunidos nos dois volumosos volumes, talvez tenha interesse sublinhar os aspectos que mais caracterizam a obra no seu conjunto, sem contudo deixar de chamar a atenção para alguns dos textos.

Um dos principais, se não o principal motivo de interesse destes dois interessantíssimos volumes é a preocupação constante com o necessário enquadramento histórico-cultural da matéria versada, alargando-se assim a perspectiva de análise e tornando-se mais rica a informação. Outro factor de interesse consiste na contínua aproximação, procurada pelo seu A., entre o antigo e o moderno, através de uma ínsita capacidade de «humanizar» os conhecimentos, de os aproximar do leitor, com o intuito de mostrar como são poucas as diferenças essenciais entre o homem de há cerca de dois mil e oitocentos anos e o de hoje, por outras palavras, de pôr em relevo «a proximidade e as enormes diferenças que se verificam entre a Antiguidade e a Modernidade» (II, p. 101).

Esta tónica dominante da obra está bem expressa na p. 112 do vol. I, quando o A., em artigo de 1981-1982 intitulado «Cultura Clássica em Portugal. Psicossomática Antiga e Moderna», falando da medicina antiga, não deixa de notar a correspondência entre antigas atitudes humanas relativas à doença e cura e a vivência moderna, não muito distinta. A este respeito, confessa: «(...) Não posso deixar de interrogar-me, diante de cientistas amigos e de colegas universitários, sobre o significado de tudo isso, que muito me impressiona e me mostra cabalmente que o homem na sua essência quase não mudou (...)».

Observações deste teor são constantes ao longo dos dois volumes e denotam a sistemática preocupação de R.M. Rosado Fernandes. Nas pesquisas que empreende

e nas considerações que tece, sempre o A. busca, como escreve na p. 87 do vol. II, «entender os homens e as ideias daqueles tempos recuados», por estar convicto da «importância que a história das ideias, dos comportamentos e das instituições antigas tem para a compreensão das ideias, dos comportamentos e das instituições dos nossos dias.» (pp. 111-112 do vol. II).

Um outro e consistente motivo de atracção destes volumes é a marca de uma visão muito pessoal dos temas tratados, da história, da filologia. Estamos perante uma obra de um distinto académico, mas da qual o academismo está seguramente ausente. Prova disso é a seguinte afirmação (mas muitas outras poderiam ser citadas), retirada do ensaio que abre o volume I, intitulado (retoricamente) «Sermão sobre o Amor». Depois de evocar as leituras que fez do livro *O Amor e o Ocidente*, de Denis de Rougemont, o Doutor Rosado Fernandes escreve (vol. I, p.4): «Vou tentar libertar-me, na medida do possível, dessa leitura e das suas estruturas e conclusões e falar do que penso, do que li e do que vivi». E assim acontece ao longo dos volumes, a cada passo, em trabalhos de pendor ensaístico, como o intitulado «Estudos Clássicos e Modernidade: Haverá ainda espaço para os Estudos Clássicos na sociedade contemporânea?» (vol. II, pp. 97-122), ou «Sermão aos Clássicistas e seus Colegas eruditos» (II, 211-224), ou ainda «Tecnocracia e Humanismo: serão compatíveis?» (II, 121-133), todos eles resultado de uma bagagem cultural largamente alicerçada ao longo dos estudos e da vida. Este género de trabalhos alterna com textos nos quais é bem evidente o fruto de uma aturada investigação, como sucede com as quase cinquenta páginas (vol. I, pp. 445-493) dedicadas ao tema «O vento, as Éguas de Lisboa e os Humanistas do Ocidente Peninsular», ou com o estudo, superiormente documentado, «Solho, Esturjão ou *Asturião no Guadiana. Reflexos de um problema ictiológico no Humanismo Quinhentista» (vol. I, pp. 397-420). Esta oscilação entre pesquisa laboriosa e ensaio crítico, muitas vezes fruto do diálogo interdisciplinar com outras áreas do saber, percorre os dois volumes e constitui um dos seus atractivos. Ora podemos ler artigos ou notas de pura linguística grega, como: «A propósito de um verso do Hino a *Tyche*» (I, 141-145), «Comentário a um passo de Teógnis» (I, 161-169) ou «Nota a Píndaro» (I, 171-172), ora deparamos com a evocação de grandes figuras do passado histórico-literário, como acontece em trabalhos dedicados a Plauto, nomeadamente ao *Amphitruo*, ou na pessoalíssima evocação do Venusino, em «A figura de Horácio», apresentado como um ser tão eclético na produção poética e na vida, tão fugidivo e subtil e, no entanto, caracterizado pela «comunicação íntima que sempre mantém com o leitor» (I, p. 204), uma comunicação tão íntima que, confessa o A., «pessoalmente sinto que por vezes entrelaça o seu braço no meu e me leva a visitar a Via Sacra em Roma» (vol. I, p. 205).

Outros textos deixam entender essa projecção do elemento pessoal no tema abordado. Sirvam de exemplo os ensaios «O Milenarismo, o Fim de Século e eu» (vol. II, 3-17) ou «O Mundo Ocidental frente ao Mundo» (vol. II). Nota-se igualmente um registo memorialístico, maximamente quando o A. evoca figuras do mundo universitário, mestres ou alunos de eleição, com os quais conviveu, em textos que se revestem de inegável interesse para a história da Universidade e da sociedade portuguesa. Assim acontece com aqueles nos quais são recordados o Mestre e Amigo Vitorino Nemésio, o Prof. Francisco Rebelo Gonçalves (no texto intitulado «O homem que eu conheci»), Joaquim Lourenço de Carvalho, bem como

aqueles textos de homenagem a figuras premiadas pela sua ciência e pelo seu saber, como Mariano Feio, António Barreto, Orlando Ribeiro.

Por último, refira-se que, no tocante às 80 recensões, a sua leitura nos reserva boas surpresas. Como seria de esperar, esta secção, de quase duzentas páginas, é forçosamente variada, em função da diversidade das obras, no geral em língua estrangeira, recenseadas. Mas uma coisa é certa: em todas elas sobressai o seguro espírito crítico e a capacidade de abertura de horizontes de quem, como o A., é profundo conhecedor da matéria clássica, seja do ponto de vista cultural, seja histórico, seja linguístico ou, para dizer tudo, filológico. Vale a pena referir ainda o facto de muitas das recensões serem relativas a obras de referência dos estudos clássicos redigidas em alemão, o que redundava em recensões particularmente úteis para os estudiosos portugueses menos afeiçoados à língua de Goethe.

Estes dois volumes são ainda caracterizados por aspectos práticos que convém sublinhar. Preocupado com o eventual leitor da obra, que não tem de ser especialista e formado em Filologia Clássica, ou em Línguas e Literaturas Clássicas, o Autor fez acompanhar, no geral, as citações dos textos gregos ou latinos da respectiva tradução, colocando esta, preferencialmente, no corpo do texto e deixando as línguas eruditas para rodapé. Desta forma preserva a qualidade científica dos estudos sem sobrecarregar ou afastar o leitor.

Importa igualmente sublinhar o cuidado da revisão, capaz de despistar as gralhas tipográficas, que são, pode dizer-se, uma raridade. Por isso saltam à vista as gralhas introduzidas em duas citações latinas da p. 522 (vol. I), vítimas por certo do computador que persiste em corrigir o que está certo... Seja como for, os versos citados são arqui-famosos e facilmente se dá pelo erro. E situações como estas são, felizmente, raras.

Em conclusão:

Com esta publicação dos seus escritos académicos, Raul Miguel Rosado Fernandes, conhecido pelo seu notável currículo académico na área da filologia clássica e ainda pela sua intensa actividade como dirigente universitário e como interventor político, entendeu por bem – depreende-se, pois tal não é nunca afirmado –, disponibilizar ao leitor o essencial da sua produção de filólogo clássico, que andava dispersa e esquecida em inúmeros números de revistas ou volumes colectivos cuja existência vai sendo difícil de controlar. O leitor interessado não poderá deixar, por isso, de lhe ficar grato por esta iniciativa de tão alto interesse não apenas para os estudos clássicos como para a cultura portuguesa e europeia.

O título – *Em busca das raízes do Ocidente* – procura, na sua formulação, contrariar o desamor actual pelas Ciências Humanas, e parte do pressuposto, evidenciado e corroborado ao longo dos variados estudos que compõem os dois volumes, de que o desconhecimento do passado greco-latino nos amputa de uma parte importante da nossa formação cultural e da nossa consciência de Ocidentais. «Estudar, explicar e revivificar» os autores das *litterae humaniores*, esse é, sem dúvida, o grande objectivo desta obra, que tem a marca indelével de um humanista.

Nem toda a produção do Doutor Rosado Fernandes em torno de matéria clássica está aqui coligida. Imagina-se, por isso – e deseja-se – que a estes se sigam outros volumes, que nos convidem e incitem, como estes, a continuar *Em busca das raízes do Ocidente*.

VIRGÍNIA SOARES PEREIRA