A teoria liberal e a doutrina do duplo efeito

Será o título do recente livro de Rawls, *Political Liberalism*, uma das mais espectaculares designações impróprias da história do moderno pensamento político? Penso que sim. Nenhuma percepção do liberalismo, e muito menos a percepção que dele dão Rawls e os seus seguidores, pode ter uma perspectiva apenas política. Isto aplica-se a todas as versões do liberalismo. Mas diante da perspectiva global de Rawls, e à luz das condições contemporâneas, penso que chegou a altura de os defensores do liberalismo — especialmente do liberalismo político — avaliarem as implicações desta verdade.

1. A RESSALVA DE RAWLS

Estamos quase todos familiarizados com uma explicação acerca das bases motivacionais do liberalismo político. Os liberalismos de Kant e de Mill procuravam ser neutros em relação à vida virtuosa e exprimiam essa intenção protegendo a capacidade dos indivíduos de optarem por aspectos importantes das suas vidas segundo o seu próprio arbítrio. No entanto, como a pouco e pouco verificaram quer os críticos, quer os defensores do liberalismo, este tipo de neutralidade continha preconceitos de outra ordem: o liberalismo tradicional permitia às pessoas escolher a vida que queriam (falando em geral), mas, em consequência disso, as únicas vidas que as pessoas das sociedades liberais podiam levar eram vidas que tinham *escolhido*. Houve quem compreendesse, incluindo certos teóricos políticos, que certos estilos de vida reflectivos, tradicionalistas ou «românticos» eram uma característica generalizada e permanente da cultura social ocidental que não havia que lamentar — e os teóricos começaram a preocupar-se pelo facto de Mill e Kant não acolherem essas (valiosas) formas de vida. Continuando a história:

* Brown University.

foi então que, talvez em meados da década de 80, Rawls e outros (nomeadamente Charles Larmore) partiram do princípio de que podia haver uma abordagem nova e melhor da questão. Aproximaram-se da ideia que consistia em justificar a neutralidade liberal, não por referência a qualquer perspectiva acerca da natureza da vida virtuosa, nem acerca da natureza da *forma de ligação* justa de cada indivíduo à vida que leva. Em vez disso, procuraram elaborar um liberalismo que baseava a neutralidade em ideais menos controversos, puramente *políticos*: isto é, as normas do diálogo racional e do respeito igual. Rotularam a velha perspectiva liberal milliana de «liberalismo integral» e assim nasceu uma nova perspectiva puramente política, o «liberalismo político».

A verdadeira história de como foi escrito (e intitulado) o livro *Political Liberalism* é, sem dúvida, mais complexa do que este simples relato poderia fazer-nos crer. E, se esta história termina de facto com o nascimento de um novo liberalismo ou antes com uma nova versão do mais antigo (isto é, o de Locke), esse é um tópico que poderá ocupar frutuosamente e por algum tempo os historiadores intelectuais. Mas a minha intenção ao contar esta história é outra: quero averiguar se o liberalismo político, por si só, pode realmente ser apresentado como uma perspectiva sobre a política. Penso que não. Porém, se a história que contei apreende correctamente, ainda que de forma tosca, as raízes motivacionais do liberalismo político, então as implicações para Rawls e os seus seguidores podem ser bem sérias.

Rawls descreve uma série de sentidos diferentes da neutralidade a partir da perspectiva do liberalismo político. Um desses sentidos é *processual*: por exemplo, podemos considerar os princípios políticos neutros se puderem ser justificados «por referência a um processo que possa ser legitimado, ou justificado, sem apelo a quaisquer valores morais» (1993, 191). Como diz Rawls, um liberalismo político conseguido não é neutro neste sentido, visto que «os seus princípios de justiça são substantivos e expressam muito mais do que valores processuais» (192). A neutralidade de *objectivo*, em contrapartida, abrange «os objectivos das instituições básicas e da política pública relativamente às doutrinas integrais [...]» (192). Rawls analisa três significados possíveis deste tipo de neutralidade.

Em primeiro lugar, a neutralidade de *objectivo* poderá significar «que o Estado deve garantir a todos os cidadãos oportunidades iguais para afirmarem *qualquer* concepção de vida virtuosa que assumam livremente» (192, *italico* meu). No entanto, uma vez que afirmam a prioridade do direito, Rawls diz que os liberais políticos devem rejeitar este tipo de neutralidade. O liberalismo político apenas permite às pessoas pôr em prática concepções globalmente razoáveis que aceitem o estatuto político dos indivíduos enquanto livres e iguais. Em segundo lugar, a neutralidade de *objectivo* poderá significar «que o Estado não deve fazer nada com intenção de favorecer ou promover qualquer

tipo particular de doutrina integral mais do que outro [...]» (192, itálico meu). O liberalismo político é neutro neste sentido: «Visto que a estrutura básica é regulada por [uma concepção política que exprime a prioridade do direito], as suas instituições não se destinam a favorecer qualquer doutrina global» (193).

Mas há uma terceira forma, essa crucial, de compreender a neutralidade de objectivo: «O Estado não deve fazer nada que torne *mais provável* que os indivíduos aceitem qualquer concepção em particular mais do que outra [...]» (193, itálico meu). Rawls rejeita resolutamente esta forma de neutralidade, dizendo:

[...] é certamente impossível que a estrutura básica de um regime constitucional justo não tenha efeitos e influências importantes pelos quais as doutrinas globais persistam e ganhem aderentes ao longo do tempo, assim como é inútil tentar contrariar esses efeitos e influências, ou sequer averiguar, com intuítos políticos, até que ponto são profundos e omnipresentes. Temos de aceitar os factos da sociologia política do senso comum [...] O liberalismo político abandona a neutralidade de efeito ou de influência como impraticável [...] [193-194].

Rawls tem razão ao rejeitar a neutralidade de efeito como impraticável. Seria certamente difícil imaginar *qualquer* conjunto de normas que conseguisse unir as pessoas numa entidade política que pudesse ser neutra neste sentido (v. mais abaixo). As concertações políticas afectam intimamente as perspectivas, portanto a orientação eudemonista, das vidas dos cidadãos. Mesmo numa sociedade liberal que procure manter um elo forte entre as esferas pública e privada nenhum grupo de pessoas consegue isolar-se completamente dos efeitos da sua adesão política.

O que é mais importante para a nossa investigação da cidadania liberal, no entanto, é o facto de Rawls chegar ao ponto de enunciar um princípio que marca a fronteira exacta dos efeitos extrapolíticos particulares do liberalismo político. Rawls formula este princípio — que se destina a ser aplicado, em geral, aos três sentidos da «neutralidade de objectivo» do liberalismo político — em termos de uma única ressalva crucial. Distinguindo o liberalismo político do liberalismo global (tradicional), afirma que «a justiça como equidade não procura cultivar as virtudes e valores característicos dos liberalismos de autonomia e individualidade [...]». Acrescenta que, pelo contrário, atende aos desejos daqueles cujo corpo doutrinal rejeita esses valores liberais tradicionais, «*desde que* reconheçam os princípios da concepção política de justiça e prezem os ideais políticos da pessoa e da sociedade» (1993, 200, itálico meu).

Com esta ressalva crucial, Rawls prescreve os limites da neutralidade de objectivo do liberalismo político e traça as fronteiras dos efeitos extrapolí-

ticos legítimos do liberalismo político. Para satisfazer a ressalva de Rawls, todos os cidadãos devem «reconhecer os princípios da concepção política de justiça», isto é, cada um deve compreender os princípios estabelecidos pela concepção de justiça e reconhecer o seu primado na estrutura básica da sociedade. Em segundo lugar, todos devem «prezar as ideias políticas da pessoa e da sociedade [dessa concepção de justiça]», isto é, todos devem ser capazes de pensar em si mesmos e nos seus concidadãos como detentores dos direitos que a concepção de justiça estabelece. Quais serão os efeitos prováveis da ressalva de Rawls numa sociedade diferente?

2. AS PESSOAS SEGUNDO O ALFABETO

Imaginemos a aplicação com êxito dos princípios de justiça do liberalismo político numa sociedade diferente, caracterizada por quatro grupos principais — grupos dispostos num *continuum* de acordo com a forma mais leve ou mais pesada pela qual a sua autoconsciência substantiva não política será influenciada pela prática de princípios políticos liberais (isto é, pela aplicação da ressalva de Rawls).

Num dos extremos do *continuum* imaginemos um grupo a que chamarei as pessoas *A*. As pessoas *A* afirmam os valores da autonomia e da individualidade como dominando a maior parte, se não todos os aspectos das suas vidas pessoais. As pessoas *A* têm tendência para uma vida altamente móvel, cosmopolita, reflectiva e autoconsciente. A pessoa *A* típica poderá frequentar a universidade numa comunidade ou Estado diferentes daqueles em que foi educada; quando integrar a força de trabalho (ou alcançar um grau académico avançado), pode voltar a mudar-se para uma comunidade completamente nova. As pessoas *A* constroem a moralidade das suas vidas quotidianas desde a raiz, por assim dizer, vendo como essencial que cada um decida por si mesmo a dimensão moral da sua vida. Se alguém decidir comer carne mal passada, por exemplo, estará pronto a explicar esta opção de forma pormenorizada. Quando, na bicha da caixa do supermercado, lhe perguntarem se prefere embalagem «de papel ou de plástico», a resposta será firme e de princípio. As pessoas *A* podem dar grande importância às suas famílias de origem e aos amigos de infância, mas não os vêem com frequência (quando se mantêm em contacto, é principalmente por correio electrónico). Quando se casam, essas pessoas *A* referem-se ao outro como «o meu parceiro de casamento» ou «o meu cônjuge». As pessoas *A* comemoram os aniversários de John Stuart Mill e Immanuel Kant — nunca o do Papa.

Na outra ponta do *continuum* estão as pessoas *D*. Se pensarmos nas pessoas *A* como aquelas que, num certo sentido, afirmam o liberalismo como uma doutrina integral, as pessoas *D* — em contrapartida — afirmam (várias) doutrinas integrais que estão em *conflito directo* com os princípios políticos

liberais. Assumem perspectivas sobre o mundo que renegam até os valores gerais nos quais se baseia o liberalismo político. Por exemplo, as pessoas *D* podem ser racistas ou sexistas a um tal extremo que rejeitem a ideia de que todos devem ser tratados como livres e iguais, mesmo para efeitos políticos. Assim, as pessoas *D* podem advogar uma forma de vida que exija um retorno político aos princípios racistas do Sul antes da guerra da Secessão ou a um sistema de sufrágio baseado no género (ou raça, religião ou classe). Ao afirmarem esses princípios antiliberais para efeitos políticos, normalmente as pessoas *D* também assumem os mesmos princípios nas normas que governam as suas vidas privadas — de forma que podem ser também racistas ou sexistas nos aspectos não públicos das suas vidas. Mas o que distingue as pessoas *D*, naquilo que nos interessa, é que exigem a expressão política dessas convicções antiliberais.

Próximas das pessoas *D* no nosso *continuum*, mas bastante distintas delas, estão as pessoas *C*. Estas subscrevem doutrinas integrais que podem conter elementos tradicionalistas significativos, incluindo elementos que são racistas ou sexistas. Ao contrário das pessoas *D*, no entanto, as pessoas *C* não exigem que esses elementos da sua perspectiva do mundo tenham expressão política: se, por exemplo, assumirem a desigualdade dos sexos, fazem-no apenas na maneira com ordenam as suas vidas não políticas. Exemplos de pessoas *C* podem ser os fundamentalistas religiosos que afirmam o valor de todos os cidadãos como livres e iguais para efeitos políticos — os membros da seita *amish*, ou os da *Kiryas Joel*. Embora afirmando o estatuto igual de todas as pessoas para efeitos políticos, as pessoas *C* — como as pessoas *A* — tendem a ter uma consciência intensa e mais geral das dimensões morais das acções que constituem a sua vida diária. E, em conformidade com essa consciência, as pessoas *C* têm uma doutrina elaborada — tipicamente uma doutrina construída por outros membros do grupo em época anterior e transmitida de geração em geração — que aplicam quando tratam dessas questões da moral diária. São tão firmes e sistemáticas como as pessoas *A* ou *D* nas suas convicções morais e na aplicação dessas convicções no quotidiano da sociedade moderna.

Finalmente, entre as pessoas *A* e as pessoas *C* fica o grosso dos cidadãos: as pessoas *B*. Como as pessoas *A* e *C*, as pessoas *B* assumem os princípios do liberalismo para efeitos políticos. As pessoas *B* não assumem nas suas vidas privadas doutrinas que sejam gerais e completamente abrangentes. Nas vidas privadas vão-se debatendo, por assim dizer, com muito menos certezas e homogeneidade em termos das fontes normativas em que se baseiam para tomar as várias decisões que dão forma e significado às suas vidas. Em algumas áreas das suas vidas não políticas as pessoas *B* baseiam-se em normas decisórias que são altamente reflectivas e distanciadas (aproximando-se, assim, nisto, das pessoas *A*). Noutras áreas guiam-se por normas a que se sentem profundamente ligadas, sem nunca terem reflectido sobre elas

(mais como as pessoas *C*). Em termos de autocompreensão e das relações interpessoais que compõem o núcleo eudemonista das suas vidas — as amizades mais fortes, as carreiras, os casamentos, as filiações religiosas e sociais mais significativas —, as pessoas *B* sentem muitas vezes um misto complexo e perturbador dessas duas atitudes. Cada pessoa *B* vive a sua vida privada através de uma tensão familiar: uma tensão entre momentos de empenhamento e momentos de distanciamento, de reflexão e de aquiescência, momentos de certeza interpessoal e de dúvida real.

De que forma a autocompreensão dos cidadãos, estruturalmente derivada das normas políticas liberais desta sociedade, poderá afectar as vidas não políticas das pessoas dentro destes vários grupos? Para os membros dos grupos nos extremos do nosso *continuum*, as respostas são claras. Para as pessoas *A*, o padrão autocompreensivo, reflectivo, consciente dos seus direitos, implícito na sua cidadania (estrutural), combina-se harmoniosamente com os padrões de autocompreensão e as normas de vida em comum que afirmam nas suas vidas não políticas. Visto que as pessoas *A* dão grande valor à imparcialidade e ao distanciamento reflectido, como sendo os centros da sua própria autocompreensão não política, as normas de autocompreensão (e os processos de exame crítico) exigidas pela cidadania liberal estrutural podem simplesmente reafirmar ou até ajudar a fortalecer as disposições e padrões de autocompreensão mútua afirmados pelas suas doutrinas globais millianas.

Para as pessoas *D* será certamente diferente o efeito de se submeter à ressalva e, assim, afirmar a versão de cidadania estrutural gerada pelo liberalismo político, porque as normas da cidadania liberal estrutural incluem ideias — a igualdade política dos cidadãos, por exemplo — que estão em conflito directo com as doutrinas globais que as pessoas *D* querem ver postas em prática. Porque os liberais vêm a legitimidade política baseada em valores políticos (como a ideia moral de que todas as pessoas devem ser respeitadas como livres e iguais para efeitos políticos), não toleram os que — como as pessoas *D* — gostariam de ver esses valores negados ou postos de lado.

Neste ponto, as pessoas *D* talvez não estejam de acordo com a minha análise. Poderão argumentar que, se se conclui que a doutrina global que algumas pessoas *D* defendem está em conflito com as normas do liberalismo político, este próprio facto demonstra que o liberalismo político é em si mesmo uma doutrina abrangente. Como apenas mais uma doutrina global entre outras, o liberalismo político pode não ter um lugar especial: não pode invocar-se nenhuma doutrina global para justificar a intolerância em relação a qualquer outra doutrina global concorrente, incluindo a das pessoas *D*.

Mas, evidentemente, o liberalismo político não é uma doutrina global.
346 O liberalismo político é uma perspectiva sobre a legitimidade das normas

*políticas*¹. É por isso que os liberais políticos não têm necessidade de negar que os estilos de vida das pessoas *D* podem ter valor ou até ser estimáveis. A objecção dos liberais políticos em relação às pessoas *D* é puramente política: é a rejeição pelas pessoas *D* das normas *políticas* de respeito mútuo que torna intoleráveis as suas doutrinas globais. Visto que, ao mesmo tempo que rejeitam essas normas, exprimem o desejo de participarem na associação política, a posição das pessoas *D* não é razoável. É a irrazoabilidade que legitima o uso da coerção contra as pessoas *D* — isto é, contra as suas tentativas para conferir expressão política aos seus valores que desrespeitam a pessoa.

E as pessoas *C*? Estas defendem um corpo doutrinal que pode ter um conteúdo bastante idêntico às doutrinas defendidas pelas pessoas *D*. Assim, as pessoas *C* podem defender doutrinas tradicionalistas que consideram o lugar das pessoas no mundo social como sendo em grande parte determinado por características específicas, como género ou raça. Contudo, ao contrário das pessoas *D*, as pessoas *C* afirmam as suas doutrinas de forma razoável, numa perspectiva política. Quaisquer que sejam as suas convicções sobre o relacionamento entre pessoas na vida não política, as pessoas *C* defendem a ideia política liberal de que todos devem ser tratados como livres e iguais para efeitos políticos. Quando as pessoas *C* afirmam a autocompreensão e a consciência dos direitos exigidas pela cidadania liberal estrutural, essa autocompreensão não contradiz as autocompreensões geradas pela sua doutrina global. Do ponto de vista da unidade política, a doutrina global das pessoas *C* é razoável e, portanto, permissível.

Apesar disso, como prontamente admitem Rawls e outros liberais políticos, as ideias das pessoas do tipo das pessoas *C* — embora não proibidas pelo liberalismo político — tendem, com o tempo, a dissolver-se numa sociedade organizada segundo princípios liberais. Essas ideias tendem a dissolver-se em consequência da forma como a autocompreensão exigida pela cidadania estrutural provoca erosão sobre a autocompreensão não política dos membros do seu grupo. Esta erosão ocorre, não porque essas convicções não políticas sejam *contrariadas* pelas convicções liberais políticas, mas simplesmente porque são diametralmente opostas *em substância*².

¹ «Visto que não há nenhuma doutrina religiosa, filosófica ou moral razoável e subscrita por todos os cidadãos, a concepção de justiça defendida numa sociedade democrática bem ordenada deve limitar-se àquilo que se pode designar como 'o domínio do político' e os seus valores» (1993, 38).

² Há uma analogia na lógica. Os lógicos distinguem, por vezes, as duas formas como funcionam os contra-exemplos (amiúde chamados «derrotadores») ao contrariarem determinada afirmação. Um «derrotador que refuta» apresenta-se como um oponente logicamente incompatível perante uma dada afirmação, quando, logicamente, não podem defender-se simultaneamente duas afirmações. Em contrapartida, um «derrotador que socava» é logicamente

Chegados a este ponto, é fácil imaginar as pessoas *C* a objectarem contra o liberalismo político. No fim de contas, as doutrinas globais defendidas pelas pessoas *C* são, numa perspectiva política, completamente *razoáveis* (e há que admitir que algumas doutrinas das pessoas *C* até possam ser consideradas úteis). Se o liberalismo político é uma perspectiva sobre a política e se se verifica que determinada doutrina global é aceitável a partir dessa perspectiva política, então deve constituir um ponto contra o liberalismo político o facto de o conjunto de normas de cidadania a que dá origem ter o efeito de socavar algumas doutrinas globais (politicamente aceitáveis) e outras não.

O liberal político pode reagir com vigor a esta ideia. Poderá dizer que esta objecção se baseia numa incompreensão das formas de neutralidade pelas quais pode avaliar-se sensatamente qualquer teoria política. *Algumas* noções permissíveis sobre o mundo tenderão a dissolver-se sob o efeito de *qualquer* doutrina política. Esta objecção das pessoas *C* não passa realmente de uma objecção a um facto inelutável (e perfeitamente geral) sobre a construção de teorias políticas: a neutralidade de efeito é impraticável. Reconhecendo a impraticabilidade de alcançar a neutralidade neste sentido, podemos contudo considerar lamentável que certas doutrinas aceitáveis se dissolvam. Contudo, como diria o liberal político, não o achamos lamentável na perspectiva da afirmação da justiça liberal, que é, sem dúvida, uma questão de peso.

Mas será realmente óbvio que é esta a melhor resposta de que são capazes os liberais enquanto tais? Será recordando simplesmente às pessoas a importância da justiça e do seu próprio empenhamento ainda firme em garantirem que se faça justiça liberal, resposta suficiente para eles? Seria suficiente se esta pergunta fosse colocada, não apenas a partir das margens da sociedade, mas a partir do *centro* da cidadania? Se, por exemplo, as pessoas *B* colocassem esta questão?

Como vimos, quando Rawls diz que a neutralidade de efeito é «impraticável», está a referir-se aos efeitos dos princípios políticos liberais sobre grupos nas margens culturais da sociedade. Mas a ideia de que as ordens políticas geram efeitos extrapolíticos pode ser generalizada quer para lá do caso do liberalismo, quer para lá dos efeitos sobre grupos culturalmente marginais. A neutralidade de efeito é impraticável neste sentido mais forte: *toda e qualquer* ordem política origina efeitos extrapolíticos que moldam as vidas de *todos* os seus cidadãos.

compatível com determinada afirmação, mas, mesmo assim, esforça-se por socavar a sua base justificatória. O padrão da autocompreensão do cidadão derivada estruturalmente do liberalismo político é um derrotador que *socava*, não um derrotador que refuta a autocompreensão das pessoas *C* (repare-se que, em contrapartida, o liberalismo político é um derrotador que refuta as ideias das pessoas *D*).

as ordens políticas liberais exercem esses efeitos não só nas pessoas que vivem as suas vidas nas margens das sociedades liberais, mas também naquelas que as vivem plenamente no seu seio.

A TEORIA LIBERAL E A DOCTRINA DO DUPLO EFEITO

Não é possível uma concepção puramente política de cidadania liberal. Até liberais políticos como Rawls e Larmore abandonam a neutralidade de efeito como impraticável. Os requisitos dos aspectos de participação numa sociedade liberal, baseados na justiça, afectam também inevitavelmente as autocompreensões não políticas mais profundas das pessoas, a sua compreensão substantiva do tipo de pessoa que cada uma espera ser e vê em si própria (e nas outras).

Mas, à luz das raízes motivacionais do liberalismo político, os liberais políticos não podem limitar-se a *celebrar* esta conclusão... por exemplo, afirmando que a vida das pessoas *A* são vidas que vale particularmente a pena viver. Isto seria um regresso à ideia daquilo que designam por «liberalismo integral» — uma ideia que não podem defender em condições de pluralismo razoável de valores (isto é, numa sociedade não uniformemente povoada por fãs de John Stuart Mill). Mas podemos agora concluir: se o liberalismo político não é capaz de responder às pessoas *B* regressando a essa ideia de liberalismo, ultrapassada e posta de lado hoje em dia, talvez devesse considerar a necessidade de responder avançando em frente: talvez os liberais políticos devam dar às pessoas *B* uma ideia não apenas do que é o liberalismo político, mas também das formas de vida e da profunda compreensão interpessoal que está claramente associada à sua perspectiva.

É interessante notar que nenhum teórico político liberal contemporâneo que eu conheça *nega* que isto deva ser feito. Isto é, nenhum teórico liberal *nega* que seria possível dizer algo sobre como as pessoas das sociedades liberais abordam a articulação dos dois lados das suas vidas, um baseado na justiça e outro não baseado na justiça. Aquilo que os liberais contemporâneos *negam* é que seja essa a sua função enquanto teóricos políticos³. Esta última forma de *negação* torna-se mais impressionante *pela forma* como os liberais a exprimem: porque, em vez de confrontarem esta questão geral sobre a conexão entre a política liberal e o bem-estar humano e dizerem claramente por que razão não é função do teórico político ocupar-se do assunto, os liberais contemporâneos nem sequer sentem a necessidade de

³ Mais uma vez, há liberais que falam de *virtudes* — por exemplo, o grupo de «liberais da virtude» de Kymlicka e Norman, Amy Gutmann, Steve Macedo e Bill Galston. Mas todas estas ideias teóricas são mais plausíveis quando vistas como defensoras dessas virtudes devido ao seu papel de suporte às *políticas* liberais e não pelo seu papel no eudemonismo humano.

Este princípio geral — o de que a política condiciona as vidas das pessoas — pode ser facilmente observado nas ordens políticas que não se baseiam em nenhuma separação nítida das esferas pública e privada. Por exemplo, Gordon Wood tem descrito as ideias sobre o mundo social das pessoas comuns que viviam na América pré-revolucionária como radicalmente diferentes da visão do mundo que se tornou familiar para as pessoas da América pós-revolucionária (1993). Os súbditos da coroa inglesa viam-se ligados entre si verticalmente, e não horizontalmente: «Os indivíduos eram simultaneamente livres e subservientes, independentes e dependentes, superiores e inferiores [...] dependendo da pessoa com quem lidavam» (24). «As relações pessoais de dependência, ao tomarem habitualmente a forma das que existem entre patronos e clientes, constituíam os elos que mantinham esta sociedade unida e a faziam funcionar» (63).

Uma sociedade monárquica não admite uma forte separação entre as identidades política e não política dos seus súbditos — com efeito, Wood diz que, para os súbditos britânicos, essa distinção psicológica seria difícil de entender. Mas está implícita no relato de Wood a ideia segundo a qual até as ordens políticas — como o liberalismo — que separam as esferas pública e privada têm efeitos decisivos na vida dos povos: de facto, numa sociedade liberal é o acto de separar o público do privado que desempenha esse papel eudemonista formativo.

Com efeito, Wood afirma que o elemento verdadeiramente radical na revolução foi a transformação nas relações sociais — a forma como as pessoas vulgares na América acabaram por se ver a si próprias, e umas às outras, no decorrer das suas vidas — quando adoptaram ideais políticos liberais, especialmente o ideal do igualitarismo. Nas colónias americanas o efeito social da adesão a esses princípios políticos foi que «o que restava da hierarquia social tradicional praticamente desabou e, de milhares de formas diferentes, os elos que haviam mantido as pessoas unidas durante séculos sofreram novas tensões e romperam-se» (305). Através da revolução, «a América, como que de repente, percorreu dois milénios de história ocidental» (339).

Evidentemente, a transformação social real que se desenrolou durante a revolução deu-se devido à interacção altamente complexa de factores intelectuais, sociais, religiosos, económicos, geográficos e pessoais — além dos políticos. Seria simplista afirmar uma conexão causal directa entre a aceitação pelos Americanos de uma Constituição liberal e o padrão particular de transformação social que Wood descreve. Mas o relato de Wood sobre a experiência americana ajuda-nos a recordar que até as ordens políticas que procuram isolar uma esfera não política vêm-se, por esse próprio facto, implicadas nas vidas quotidianas das pessoas vulgares, na sua consciência mais básica de si próprias e na sua atitude em relação aos outros. Além disso,

explicar por que razão não abordam estas questões (a sua negação é tão profunda que nem sequer se dão ao trabalho de a negar).

John Rawls e os outros liberais políticos proeminentes deparam repetidamente com estas questões sobre a cidadania liberal substantiva — mas parecem nunca considerar a necessidade de as resolver. De acordo com Rawls, «no princípio dissemos que as instituições justas e as virtudes políticas a que os cidadãos aspiram não seriam as de uma sociedade justa e boa, a menos que não apenas permitissem mas apoiassem até *formas de vida* totalmente válidas de adesão devotada do cidadão» (1993, 209-210, itálico meu; v. também 174). Como diz Rawls, «a justiça enquanto equidade parte do princípio, tal como outros conceitos liberais, de que os valores da comunidade não só são essenciais como realizáveis [...] (1993, 146). Mas *como* serão esses valores realizáveis? Os requisitos disposicionais da concepção estrutural liberal de cidadania afectarão a *natureza* desses valores depois de realizados no ambiente liberal?

De igual modo, William Galston tem exprimido a ideia da impraticabilidade da neutralidade de efeito, mesmo para o liberalismo. «Dizer que o Estado liberal se coibiria de patrocinar as luzes não é dizer que ele é ou pode ser um Estado neutro, completamente aberto a todas as formas de vida. Não existe tal Estado; entre outras razões, qualquer comunidade política é uma partilha de determinada concepção de justiça e de bem humano, e esta partilha limitará e moldará inevitavelmente as possibilidades humanas nela contidas» (1995, 527). Estes limites, como vimos, são traçados pela ressalva de Rawls, segundo a qual todos os cidadãos pensam ser detentores de direitos. Mas de que forma precisa a observação desta ressalva moldará as «possibilidades humanas» — no resto da sociedade liberal? As possibilidades não políticas da vida serão sentidas de forma distinta nas sociedades liberais?

Por vezes, Rawls quase se refere à «cidadania» como incluindo mais do que simples normas, estatutos e disposições derivados dos princípios políticos liberais. Afirma que os «cidadãos» (significando, presumivelmente, os cidadãos *enquanto* cidadãos) têm dois aspectos na sua identidade: um público ou institucional e outro não institucional ou privado. «Os cidadãos têm de ajustar e conciliar estes dois aspectos da sua identidade [...] Estes dois tipos de compromissos — o político e o não político — especificam a identidade moral e dão forma ao modo de vida de uma pessoa, o que cada um espera fazer e tentar alcançar neste mundo» (31). Mas *através de que estrutura* as pessoas fazem isto numa sociedade liberal? Existirá uma *forma* distinta de personalidade integrada, que emerge quando a pessoa se envolve num processo de ajustamento e reconciliação entre estes dois tipos específicos de preocupações (morais)?

Charles Lamore diz-nos que o liberalismo político «se baseia na nossa capacidade de abandonarmos ‘o culto da globalidade’ e aceitarmos uma certa

diferenciação entre o nosso papel enquanto cidadãos, livre de estatuto e de filiações, e os nossos outros papéis em que podemos comprometer-nos com outros na busca de ideais substanciais da vida virtuosa». Por causa desta necessidade de diferenciação, Larmore chega a dizer que «faz algum sentido a referência a uma «concepção liberal da pessoa» (1996/7, 141). Mas *o que é esta concepção híbrida da pessoa?* Se o híbrido inclui componentes para lá das normas da razão pública, serão estas normativas no sentido de que proporcionam razões para a acção? Isso significa que a «pessoa liberal» — devidamente entendida enquanto tal — está sujeita a normas *que se acrescentam* às da razão pública? Quais as fontes de tais normas? Como se mantêm no híbrido? E por que processo os atributos de cada um se equilibram e ajustam uns aos outros? Haverá um tipo identificável de personalidade moral não política — uma versão particular da estrutura psicológica da virtude — possibilitada por esse processo uma vez afirmado o primado da justiça liberal para efeitos políticos?

Rawls diz-nos que «os cidadãos decidem individualmente por si próprios de que forma a concepção política pública que todos afirmam se relaciona com as suas ideias mais gerais» (38; v. também 154). Mas *como* tomam essas decisões os cidadãos liberais? No momento da acção individual a decisão será realmente tomada *a sós* (isto é, «por si próprios»)? Ou será que a consciência que cada cidadão tem dos processos colectivos pelos quais se instituem normas dos dois lados colectiviza, afinal, de algum modo, a natureza dessas opções? (E, mais uma vez, quando uma pessoa toma esse tipo de decisão numa sociedade liberal — equacionando ao mesmo tempo as normas políticas e não políticas —, não estará a tomar uma decisão enquanto *cidadã*? Se sim, será que faz algum sentido pensar — em consonância com os defensores da cidadania estrutural liberal — que as normas de boa conduta do cidadão liberal podem derivar estritamente de preocupações do ponto de vista político, isoladas de outras normas não políticas?!)

Num dado momento Rawls descreve a concepção política de justiça como «um módulo, uma parte constitutiva essencial, que se adapta e pode ser apoiada por várias doutrinas globais razoáveis que permanecem na sociedade por ela regulada» (12-13). Mas *a que mecanismo* se adapta esse módulo? Haverá maneiras diferentes de uma única concepção universalmente afirmada desse módulo se combinar com cada uma das variedades de diferentes doutrinas globais razoáveis? Por exemplo, será que esse módulo se combina de forma diferente com as doutrinas globais afirmadas pelas pessoas *A*, comparadas com as das pessoas *C*? Harmonizar-se-á de forma diferente com as doutrinas mais complexas e fluidas perfilhadas pelas pessoas *B*? Se assim for, os liberais podem fazer algo para explicar essas diferenças específicas? E, principalmente, quando interpeladas para *justificarem* essas diferenças, as pessoas empenhadas em fazerem a melhor defesa possível do liberalismo não deveriam considerar a possibilidade de tornar acces-

síveis (ou relevantes) para si mesmas determinadas formas de justificação além do simples «desde que se faça justiça»?

Amy Gutmann também demonstrou estar consciente das questões levantadas pelos efeitos excessivos do liberalismo. Diz ela: «A aptidão para a reflexão política não pode diferenciar-se claramente da aptidão para avaliar o tipo de vida de cada um. Esta é uma das razões pelas quais a educação cívica é tão ameaçadora para certos estilos de vida. Abre a porta à possibilidade de as crianças criticarem o modo de vida dos pais. Da mesma forma, também abre francamente a porta para a sua compreensão das virtudes do modo de vida dos pais (1995, 578). Mas de que forma exactamente pode essa consciência do estatuto igual dos cidadãos como detentores de direitos liberais «abrir a porta» para as crianças — ou seja quem for — compreenderem as virtudes dos modos de vida não políticos? Pode abrir essa porta sem alterar a natureza dessas virtudes — mesmo quando estão contidas? E a alteração dessas virtudes não políticas pode assumir um padrão distinto da vida liberal não política? Sem examinarmos directamente estas questões, como podemos avaliar minimamente a afirmação de Gutmann de que esta porta também se abre francamente noutra direcção?

Quanto mais analisamos o assunto, maior é a lista das questões acerca da cidadania liberal às quais a estrita abordagem estrutural não consegue responder. Rawls assinala que os poderes morais que os cidadãos liberais desenvolvem na vida pública «também são exercidos em muitas outras partes da vida, para muitos fins, não sendo este exercício mais vasto certamente apenas um bem político». E depois acrescenta simplesmente: «Espera-se que os lados político e não político da vida se apoiem mutuamente» (1993, nota 36, 204-205). Não nos surpreende ouvir um liberal político exprimir a esperança de que as vidas não políticas dos cidadãos sirvam de suporte aos lados políticos das suas vidas — este é o requisito directo da concepção moralizada de Rawls acerca da estabilidade política. Mas com que bases exprime um liberal político enquanto tal a esperança de que a vida política dos cidadãos sirva de suporte às suas *vidas não políticas*? Soa como uma esperança eudemonista: por que razão a exprime um liberal político? E, se razões houver dentro do liberalismo político para se exprimir tal esperança, quais serão as razões para essa *própria esperança*? Que razões podem os liberais dar para demonstrarem que tal esperança pode surgir numa sociedade em que se afirmou uma concepção liberal de justiça?

Rawls parece aperceber-se de que as questões referentes ao carácter e interesses não políticos dos cidadãos liberais são relevantes para uma defesa do liberalismo como perspectiva política, visto que reconhece que os caracteres e interesses dessas pessoas não são dados adquiridos e estáticos. Diz ele: «Uma teoria da justiça deve ter em conta a forma como se geram os

objectivos e aspirações das pessoas; e fazê-lo é parte integrante do enquadramento mais vasto do pensamento à luz do qual se deve explicar uma concepção de justiça» (269). Mas *o que é* um enquadramento mais vasto⁴? A quem compete dar uma definição desse enquadramento mais vasto senão aos teóricos liberais?

Se as pessoas de uma sociedade pluralista não têm razões para se preocuparem com as tendências eudemonistas do aspecto estrutural da cidadania liberal, então o padrão de negação absoluta que detectámos em Rawls pode ser aceitável, ou pelo menos *compreensível*. Mas as pessoas das sociedades pluralistas têm razões para se preocuparem. Como matéria política, o liberalismo dá grande peso aos direitos individuais e aos interesses que os indivíduos têm e que são protegidos por esses direitos liberais. Mas a forma individualista de autocompreensão que as pessoas desenvolvem quando conseguem entender a sua posição como agentes políticos numa sociedade liberal não pode ser mantida à margem dos padrões de autocompreensão que essas mesmas pessoas têm dos aspectos não políticos das suas vidas. A crítica tradicional pela primeira vez enunciada por Marx (e retomada na nossa época por Sandel) vem de *algum lado*. Não são só os grupos marxistas ou o número (crescente) de neo-republicanos que querem respostas para estas questões mais gerais da cidadania liberal. Os defensores do liberalismo não podem esperar que as pessoas *B*, por exemplo, não reparem que são as pessoas ao seu lado, o lado eudemonisticamente individualista (as pessoas *A*), que progridem na sociedade liberal, enquanto as que estão do lado eudemonisticamente mais colectivo (as pessoas *C*) perdem terreno, lenta mas progressivamente. Na medida em que as pessoas *B* estejam interessadas em manter o carácter da sua própria doutrina global (uma doutrina que ocupa o terreno intermédio, ricamente mesclado), essas questões sobre as formas possíveis de cidadania liberal substantiva serão para elas questões políticas centrais. Quanto mais estes cidadãos que constituem a maioria estiverem convencidos, por influência de teóricos como Macedo e Rawls, de que as vidas privadas dos cidadãos liberais são afectadas pela autocompreensão que têm como agentes políticos, mais urgente se torna uma resposta liberal a essas «questões de articulação».

Por que são urgentes? Porque, nos termos construtivistas da própria teoria de Rawls, deve esperar-se que os defensores do liberalismo não se pronunciem só sobre a forma como as pessoas raciocinam dentro de um consenso abrangente, mas que também se pronunciem sobre como as pessoas raciocinam quando tentam decidir se devem ou não aderir a um consenso. Como

⁴ Sem uma definição poderemos sequer esperar encontrar a explicação correcta para a própria concepção de *justiça*? E sem isso — e esta é uma questão diferente e importante — poderemos afirmar plausivelmente que transmitimos uma definição do próprio *liberalismo*?

diz Dave Estlund, «este é um ponto da discussão que Rawls desmonta paulatinamente, perguntando, por norma, se determinada posição moral, religiosa ou filosófica, específica e bem definida, contém opiniões que são contrariadas (ou ilegitimamente secundadas) pela concepção de justiça e legitimidade»⁵. Mas não são só os representantes destas ideias *contraditadas* pelos princípios rawlsianos de justiça que levantam questões neste ponto da discussão: os representantes de todas as ideias cujas normas são *afectadas* pela afirmação dos requisitos da cidadania estrutural liberal terão perguntas que gostariam de ver respondidas. Estas perguntas, como acontece com o tipo de perguntas que Rawls considera no seu trabalho centrado na justiça, surgirão a partir das suas várias doutrinas globais. Contudo, tal conjunto de perguntas não se referirá à legitimidade dos princípios derivados do facto de um processo rawlsiano pôr em destaque a razoabilidade pública. Em vez disso, são perguntas sobre até que ponto exactamente a afirmação da concepção pública de justiça por parte de cada cidadão terá impacte sobre os estilos de vida e padrões de autocompreensão que são centrais na doutrina global específica que cada pessoa subscreve e certamente prezar.

Calculamos que não serão só os representantes dos grupos dos extremos da sociedade (isto é, as pessoas *D* ou até as pessoas *C*) que colocarão tais perguntas; também esperamos que os representantes das pessoas da corrente dominante (as pessoas *B*) as coloquem. Poderão dizer-nos algo deste género: «Através do nosso empenho na razão pública, vemos o que é exigido pela legitimidade política e pela justiça liberal. E afirmamos estes requisitos como tendo um grande e poderoso valor moral em termos políticos. Mas, mesmo que, desta maneira, as normas de justiça se cumpram na nossa sociedade e nas nossas pessoas, também queremos saber de que forma isso afectará as nossas vidas privadas — o tipo de pessoas que seremos enquanto pessoas não políticas. Queremos saber mais sobre o tipo de pessoa ideal que — à luz da própria doutrina global — o bom cidadão liberal deve ser em termos *não políticos*.

Há um modo de responder a estas perguntas que não está ao alcance dos defensores do liberalismo, sendo talvez a ameaça deste tipo de resposta o que explica o facto de os liberais contemporâneos terem limitado tão estreitamente a sua teorização aos valores e princípios abrangidos por aquilo que os liberais políticos designam por «razão pública». Este modo ilegítimo de responder consistiria em arvorar em verdade qualquer doutrina global razoável e depois responder a essas perguntas sobre a excelência humana não política a partir dos critérios de vida virtuosa dessa doutrina. Todavia, como vimos, os liberais podem teorizar para lá do âmbito da razão pública, pene-

⁵ Correspondência pessoal por correio electrónico de 3-5-1997. [[[Dave concorda com isto...]]]

trando no domínio dos valores não políticos, sem fazerem prevalecer qualquer doutrina global sobre as outras — e para o fazerem basta-lhes o simples facto do pluralismo (não político). O pluralismo é a via para uma concepção de cidadania liberal dirigida eudemonisticamente.

Por que não enveredaram por essa via certos liberais, como Rawls? Por que razão não enfrentaram esses liberais directamente estas perguntas sobre como articular tudo, perguntas que calculamos que os próprios cidadãos liberais da corrente dominante, as pessoas *B*, colocam insistentemente? Penso que a resposta está relacionada com aquilo que já designei por assunção da co-extensividade: a assunção de que a teoria liberal começa e termina com o conceito de legitimidade liberal e a formulação de uma certa concepção de princípios de justiça. Segundo esta perspectiva familiar, levar a sério uma preocupação social significa mostrar como ela se ajusta ao domínio da razão pública. Em última análise, de acordo com esta perspectiva, reconhecer a relevância justificatória de preocupações que surgem fora da esfera da razão pública seria dar o primeiro passo para abandonar o primado político da justiça, portanto para abandonar por completo o liberalismo. No fim de contas, a perspectiva a partir da qual decorreram estas perguntas acerca desses temas eudemonistas mais vastos não é a dos adeptos do liberalismo, mas a de *críticos* notórios do liberalismo — Marx e Sandel.

Partindo da assunção da co-extensividade e interpretando, portanto, como *hostis* (para não dizer inadmissíveis ou irrelevantes) as perguntas sobre o eudemonismo liberal, os teóricos liberais acabam, de facto, por evitar todo este conjunto de questões para as quais os seus próprios cidadãos esperam uma resposta. Há que reconhecer, a seu favor, que os liberais contemporâneos descobriram uma forma sofisticada de as evitarem: evitam-nas invocando o que pode ser descrito como uma versão metapolítica da doutrina do duplo efeito. A aplicação mais familiar dessa doutrina deriva da teoria da guerra justa. Mas os liberais recentes também têm recorrido a uma versão mitigada do duplo efeito em abono da sua visão estreita.

Em tempo de guerra, os soldados, *enquanto soldados*, têm por função matar soldados inimigos. No entanto, por vezes, conduzem operações militares que não ameaçam apenas as vidas dos soldados inimigos, mas também as dos não combatentes. A doutrina do duplo efeito é por vezes invocada para defender acções militares arriscadas em situações como estas: se os soldados que levam a cabo as operações pretenderem apenas destruir os soldados inimigos, não há que censurá-los (*enquanto soldados*) pelas mortes dos não combatentes — mesmo que essas mortes sejam uma consequência previsível da operação. Nesta interpretação simples da doutrina, a doutrina do duplo efeito é avançada como forma de proporcionar cobertura moral a operações militares arriscadas, ilibando (1) de responsabilidade pelas consequências *intencionais* a acção do indivíduo enquanto soldado a partir

da (2) responsabilidade pelas consequências previsíveis (mas não intencionais) da acção do indivíduo enquanto soldado. Segundo esta doutrina, os soldados só são responsáveis pelos efeitos das acções que tencionam praticar enquanto soldados (isto é, o ataque a soldados inimigos) — não sendo propriamente da sua responsabilidade os efeitos previsíveis, mas não intencionais, das suas acções sobre a esfera não militar (isto é, a morte de não combatentes).

De acordo com esta teoria da guerra justa, a doutrina do duplo efeito (pelo menos nesta versão simples) tem sido largamente criticada por proporcionar *demasiada* cobertura moral aos soldados. De uma maneira geral, pensa-se que os não combatentes merecem mais do que isso, mesmo da parte de soldados que actuem como soldados. Por exemplo, diz-se muitas vezes que os não combatentes merecem algum empenhamento *positivo* dos soldados no sentido de estes reconhecerem e zelarem pelos interesses daqueles. E diz-se que os soldados devem aos não combatentes esta atitude extra, por mais urgentes que, numa perspectiva militar, sejam os objectivos das suas operações bélicas.

Consideremos agora a teorização liberal contemporânea. Na teoria política actual, a doutrina do duplo efeito está a ser aplicada, não a categorias diferentes de pessoas (combatentes *versus* não combatentes), mas *às vidas* de determinados grupos de pessoas — nomeadamente os cidadãos liberais cujas identidades têm um lado político e outro não político. Os objectivos dos teóricos liberais cujas operações teóricas estão em causa não são militares, mas morais: a guerra compete aos soldados enquanto tais; a justiça liberal é da competência dos teóricos liberais enquanto tais. Lidando assim com uma assunção de co-extensividade, os teóricos liberais recentes fixaram-se rigidamente — como bons soldados — no projecto de demonstrar o que é a *justiça liberal* e como as atitudes e a autocompreensão das pessoas numa sociedade diferente podem ser ajustadas de forma a essa sociedade poder ser caracterizada pela justiça liberal de uma forma estável e persistente.

A partir desta familiar perspectiva monocular decorre naturalmente a regra da negação que assinalámos neste capítulo. Quando os teóricos liberais se confrontam com críticos preocupados com os prejuízos que podem ser infligidos ao tecido eudemonista das vidas não políticas dos cidadãos, os liberais procuram uma cobertura metapolítica para si próprios, separando a sua responsabilidade nas consequências dos projectos que subscrevem como liberais (velar para que seja feita justiça) de outras consequências previsíveis, mas não intencionais, dos projectos que promovem enquanto liberais (a ameaça da Califórnia). É precisamente isto que pretendem os liberais quando separam a neutralidade de objectivo (à qual reconhecem um empenhamento positivo) da neutralidade de efeito (que abandonam como «impraticável»). Estes filósofos políticos afirmam que, enquanto teóricos liberais, a sua preocupação é a *justiça*

liberal. Dada a importância extrema que esse objectivo tem para eles enquanto liberais, não podem ser responsabilizados por outras consequências não intencionais, embora imprevisíveis, do seu programa de investigação⁶. O impacto colateral sobre o lado eudemonístico das vidas das pessoas — reconhecido abertamente (como acontece com as pessoas *C*) ou meramente implícito (como com as pessoas *B*) — não preocupa um teórico liberal que imagine a sociedade ideal em que deveríamos viver.

Tentei explicar por que razão penso que não podemos persistir em toda esta atitude face à teorização liberal. Os liberais são filósofos sociais e não podem evitar as responsabilidades que lhes confere o seu papel. Os teóricos da cidadania liberal não podem concentrar-se apenas na justiça liberal e nas atitudes disposicionais que este conceito requer. Os liberais, enquanto liberais, devem aos cidadãos algo mais. Devem-lhes uma explicação sobre o estilo de vida não político de âmbito mais vasto que o seu «liberalismo político» — apesar de tudo — implica.

Tradução de Ana Barradas

⁶ É por isso que, por exemplo, tantos dos liberais que escreveram em inícios dos anos 90 pensavam que bastava responder às preocupações comunitárias dizendo que o liberalismo é apenas uma perspectiva sobre a política e não sobre a vida virtuosa para o homem [também me escudo atrás dessa linha de argumentação simplista num artigo que escrevi antes de me doutorar: «Direitos individuais e virtudes da comunidade», in *Etichs*, 1991 — embora, é claro, atribua a responsabilidade aos meus professores!].