

# MICHAEL WALZER E AS ESFERAS DA JUSTIÇA FUNDAMENTAIS: EDUCAÇÃO E CIDADANIA NA CONSTITUIÇÃO DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS JUSTAS<sup>1</sup>

Ricardo Araújo (UFES)<sup>2</sup>

rcaerca@uol.com.br

**Resumo:** O objetivo deste artigo é mostrar, segundo a teoria da justiça de Michael Walzer, o papel fundamental que as esferas da educação e da cidadania, em sua recíproca sustentação, devem representar para a obtenção de uma sociedade democrática justa. Para isto, será feita uma apresentação daquela teoria com uma reconstrução dos seus conceitos básicos. Após, será mostrado porque a cidadania e o Estado precisariam ser fortalecidos muito acima do padrão habitual das democracias existentes para cumprir adequadamente tal papel. Por último, será proposto que a melhor chance de alcançar e sustentar o alto grau de solidariedade social da cidadania e do Estado que são exigidos para realizar concretamente aquela sociedade justa está em uma educação cívica democrática e comunitarista.

**Palavras-chave:** Filosofia política; Teoria da justiça; Democracia; Educação; Michael Walzer.

A teoria da justiça de Michael Walzer foi sistematicamente formulada em sua obra *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade* (EJ, daqui em diante) e aperfeiçoada em uma série de artigos posteriores, respondendo à

---

<sup>1</sup> Recebido: 21-03-2018/ Aceito: 23-05-2019/ Publicado on-line: 12/04/2020.

<sup>2</sup> Ricardo Corrêa de Araújo é Professor Associado na Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil.

literatura crítica que se seguiu àquela. (Cf. WALZER, 1995, p. 281) Estas reelaborações permaneceram parcialmente fiéis aos principais conceitos apresentados em EJ, especialmente à própria noção de que há “esferas da justiça” diversas em todas as sociedades, compreendendo bens, princípios distributivos, agentes distribuidores e receptores. Também foi mantido o valor do princípio crítico ou negativo apresentado em EJ, que não determina positivamente a distribuição de quaisquer bens, mas se aplica transversalmente a todas as distribuições, de modo a garantir que tais esferas permaneçam parcialmente autônomas. Ademais, os bens da afiliação e do poder político, apresentados em EJ como estruturantes das distribuições dos demais bens em qualquer sociedade, continuam a ser pensados assim, mas passam a ser mais estritamente compreendidos enquanto cidadania e Estado, quando se trata da possibilidade de concretização do seu ideal de justiça, denominado de “igualdade complexa”, ao ser aplicado apenas às sociedades democráticas. Esta delimitação, por sua vez, é uma modificação significativa na teoria da justiça de Walzer, de modo que é preciso levar em conta não apenas os conceitos básicos de EJ, mas também as modificações e acréscimos posteriores neste sentido, especialmente os provocados pela recepção walzeriana das críticas feitas por David Miller (Cf. MILLER, 1995a e 1995b) A principal consequência destas críticas é a interpretação da igualdade complexa como igualdade de status, proposta por Miller, bem como o reconhecimento de que, no caso das sociedades democráticas, é preciso acrescentar a cidadania igualitária ao pluralismo distributivo para que a igualdade complexa ou igualdade de status possa ser obtida. (Cf. MILLER, 1995a, p. 208) As-

sim, a primeira parte deste artigo fará uma reconstrução abrangente da teoria da justiça de Walzer<sup>3</sup>, não se limitando à EJ, mas incluindo as reelaborações posteriores do autor voltadas para a questão da justiça somente nas sociedades democráticas e não em qualquer sociedade, como ocorre naquela obra. Na segunda parte, considerando que a cidadania democrática efetiva está muito aquém daquilo que seria necessário para ajudar a realizar o ideal de justiça igualitária complexa de Walzer, será mostrada a importância do Estado democrático para fortalecer aquela cidadania nesta tarefa, bem como analisadas algumas dificuldades, tais como o pluralismo cultural,<sup>4</sup> a alienação política dos cidadãos e a fragmentação social nas sociedades democráticas. Por fim, na terceira parte, será sustentado que tais dificuldades, embora dificultem garantir o alto nível de solidariedade social exigido para a obtenção de sociedades justas, podem ser enfrentadas com êxito por uma educação cívica democrática e comunitarista.

## 1 OS PRINCIPAIS CONCEITOS DA TEORIA DA JUSTIÇA DE MICHAEL WALZER

Walzer inicia sua teoria da justiça apresentada em EJ fazendo um recorte que define seu objeto, a justiça distributi-

---

3 Esta primeira parte se baseia na apresentação da teoria da justiça de Walzer realizada no meu artigo: ARAUJO, R. C. "A relação entre Filosofia política e democracia na obra de Michael Walzer". *In*: GRIOT: Revista de Filosofia (ISSN 2178-1036), v. 14, n.2, dezembro de 2016.

4 "[...] uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, e sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si e que, no entanto, são razoáveis. Nenhuma dessas doutrinas é professada pelos cidadãos em geral." (RAWLS, 2011, p. XVII). Como se verá, Walzer assume claramente esta noção cunhada por John Rawls.

va, aquela que se refere aos bens distribuídos dentro de sociedades políticas: “A comunidade política é o cenário da argumentação.” (WALZER, 2003, p. 35)<sup>5</sup> A partir daí, ele define aquilo de que trata a justiça distributiva, os bens sociais, através de uma teoria dos bens composta por seis proposições. Aqui, só serão examinadas a quarta e a sexta porque, ao contrário das demais, possuem um caráter original e contraintuitivo, complementando-se e desempenhando um papel fundamental na teoria da justiça de Walzer.<sup>6</sup> A quarta proposição sustenta que os princípios ou critérios distributivos apropriados a cada bem derivam do seu significado social. (Cf. WALZER, 2003, p. 8) Esta derivação implica que tais princípios são tão plurais quanto os bens e que não podem ser deduzidos de nenhum tipo de teoria universal, mas precisam ser extraídos dos bens mediante interpretação daqueles significados. Por sua vez, a sexta proposição afirma que as distribuições de bens diversos, efetuadas segundo tais critérios, devem ser autônomas. (Cf. WALZER, 2003, p. 10) Esta autonomia das distribuições deve ser relativa, pois as discordâncias sobre os limites das esferas da justiça, que englobam tanto os bens como os princípios distributivos derivados de seus respectivos significados, tendem a crescer nas zonas fronteiriças, onde aquela necessária relatividade da autonomia se evidencia. Tais

---

5 A partir daí, a proposta de Walzer foi apresentar tal argumentação ou teoria da justiça para qualquer comunidade política, incluindo as não democráticas, projeto que foi modificado posteriormente, quando ele buscou construir uma teoria da justiça aplicável apenas às sociedades democráticas, como será mostrado adiante.

6 As demais proposições apresentam definições dos bens já bem conhecidas, quais sejam: o caráter social ou construído dos bens, a ligação entre os bens sociais e as identidades daqueles que os concebem, a impossibilidade de um único conjunto fundamental de bens sociais e o caráter histórico das distribuições. (Cf. WALZER, 2003, pp. 6-10)

proposições se articulam em um princípio crítico radical que, devidamente aplicado, pode levar ao igualmente original ideal de igualdade complexa ou sociedade justa,<sup>7</sup> como será mostrado adiante: “[...] a autonomia relativa, assim como o significado social, é um princípio crítico [...], um princípio radical.” (WALZER, 2003, p. 10)

Porém, este princípio crítico radical não *determina* quais seriam as distribuições justas em casos polêmicos ou com fronteiras incertas, o que depende de interpretações locais disputadas sobre os princípios aplicáveis à distribuição de determinado bem concreto (Cf. WALZER, 2003, p. 25) Assim, este princípio não é apresentado como um princípio distributivo particular entre outros, mas como um princípio crítico ou negativo transversal, aplicável na avaliação de quaisquer distribuições, mas sem determinar positivamente nenhuma delas, garantindo apenas a autonomia das esferas a que elas se aplicam: “A crítica do domínio e da dominação indica um princípio distributivo ilimitado [*open-ended*, indeterminado]. *Nenhum bem social x será distribuído a quem possua algum outro bem y meramente porque possui y e sem consideração ao significado de x.*” (WALZER, 2003, p. 25).

Desde a primeira vez em que este princípio crítico é anunciado, ele é mostrado como um instrumento contra a dominação: “A minha finalidade neste livro é descrever uma sociedade na qual nenhum bem social sirva, ou possa servir, de meio de dominação.” (WALZER, 2003, p. XVII) De fato, a dominação é uma experiência habitual em todas as culturas, inclusive nas democracias, onde resiste de for-

---

7 Cf. TRAPPENBURG, 2000, p. 345.

mas cada vez mais sutis. (Cf. WALZER, 2003, p. XV) Mas tratar a conhecida questão da dominação implica tratar aquela menos aparente do predomínio, pois são sempre os bens sociais predominantes que servem como meio de dominação. (Cf. WALZER, 2003, p. XVI) Esta mediação ocorre com uma circulação irrestrita deste bem em esferas diversas, o que proporciona a capacidade de atrair outros bens para seus proprietários, sem levar em conta o significado social de tais bens: “Chamo um bem de predominante se os indivíduos que o possuem, por tê-lo, podem comandar uma vasta série de outros bens. [...] O predomínio define um modo de usar os bens sociais que não está limitado por seus significados [...]” (WALZER, 2003, p. 11) Nas sociedades democráticas contemporâneas, por exemplo, este bem predominante é o capital. (Cf. WALZER, 2003, p. 434) Isto significa que aqueles que o possuem também recebem melhores cuidados de saúde, obtêm educação superior, ocupam cargos públicos, gozam de mais lazer e exigem reconhecimento, como se tudo isto fosse *naturalmente* ligado à posse da riqueza. (Cf. WALZER, 2003, p. 12) Como é evidente neste exemplo, o princípio crítico não determina como deve ocorrer a distribuição de saúde, educação superior, cargos públicos e lazer, mas veda que tais distribuições sejam feitas a partir da riqueza, velando pela autonomia das esferas a que tais bens pertencem e impedindo assim o predomínio da riqueza. Assim, a aplicação transversal do princípio crítico às diversas esferas busca impedir aquele processo supostamente natural, a partir do qual decorre uma série de práticas que explicitam a dominação, com o controle dos atos de outrem e a exigência de deferência, por um lado, bem como o reconhecimento ritual da inferiori-

dade e a insegurança na posse e uso de diversos bens pelos dominados, por outro. Tais práticas explicitam uma hierarquia, uma desigualdade fundamental entre aqueles que possuem ou não o bem predominante, no caso, o dinheiro. É por isto que as lutas pela igualdade são também lutas contra a dominação: “A experiência da subordinação – sobretudo da subordinação pessoal – está por trás do ideal da igualdade.” (WALZER, 2003, p. XVI)

Esta visão tem grande repercussão na teoria da justiça de Walzer, na medida em que o afasta da opção mais tradicional da filosofia política, que costuma pensar no ideal de justiça como eliminação das diferenças, como distribuição igualitária dos bens a partir de algum princípio ou conjunto de princípios, não relacionando diretamente estas lutas pela igualdade distributiva com as lutas contra a subordinação. Assim, a busca da justiça seria motivada pelo ideal de igualdade simples ou literal: “Imaginemos uma sociedade na qual tudo está à venda e todo cidadão tem tanto dinheiro quanto qualquer outro. Chamarei a isso de ‘regime de igualdade simples’.” (WALZER, 2003, p. 16) Os igualitaristas simples sempre consideraram o monopólio de bens predominantes como o principal obstáculo à igualdade, concentrando seus esforços na luta contra os monopólios, para tornar possível que todos tivessem tanto dinheiro, terras, prerrogativas de linhagem ou poder político, dependendo do bem momentaneamente predominante, quanto qualquer outro. Neste sentido, aquele tipo de filosofia política buscou elaborar princípios que classificassem como injusto todo sistema distributivo em que houvesse monopólio dos bens predominantes, mas deixou intocados estes mesmos predomínios, isto é, nunca se preocupou prioritaria-

mente com o fim do predomínio e da subordinação decorrente dele, mas apenas com a eliminação do monopólio, contrariamente ao que é proposto por Walzer:

Quero argumentar que devemos nos concentrar na redução do predomínio – e não, nem principalmente, na quebra ou na restrição do monopólio. [...] Mas essa linha de argumentação [...] jamais emergiu completamente nos escritos filosóficos. Os filósofos costumam criticar (ou justificar) os monopólios existentes [...]. E tudo isso, quase sempre, em nome de algum princípio distributivo radicalmente simplificado. (WALZER, 2003, p. 20)

Para ele, o ideal de igualdade simples, adversário apenas do monopólio e inconsciente do problema do predomínio, por si só, não explicaria a constância e o vigor das lutas pela igualdade, cuja verdadeira origem estaria na recusa à subordinação. Além disso, a persistência da dominação e da desigualdade nas democracias provoca a suspeita de que a tradicional crítica ao monopólio passa por uma situação de esgotamento, impondo a necessidade da crítica ao predomínio. Como visto, isto pode ser feito apelando-se ao seu princípio crítico transversal, que visa manter a autonomia das esferas e possibilitar que se extraia exclusivamente dos significados sociais dos bens seus próprios critérios distributivos, gerando uma situação de mais igualdade. Todavia, isto não seria mais uma busca pela igualdade simples ou literal, mas por algo que ele chamou de igualdade complexa: “A igualdade é uma relação complexa de pessoas, medida por bens que criamos, compartilhamos e dividimos entre nós; não é uma identidade de posses. Requer, então, uma diversidade de critérios distributivos que expresse a di-

versidade de bens sociais.” (WALZER, 2003, p. 21) A ideia de igualdade complexa e o princípio crítico projetado para sua obtenção, através da exigência da diversidade de critérios distributivos específicos a cada esfera, são contribuições originais da teoria da justiça apresentada em EJ. Então, é preciso esclarecer seu modo original de tratar a igualdade, através dos seguintes passos: 1) definir o significado da tirania, ligada ao predomínio e oposto da igualdade complexa; 2) indicar como a aplicação daquele princípio pode desafiar tirania e predomínio; 3) mostrar que isto permite, através da defesa da autonomia relativa das esferas da justiça, a obtenção do estado de coisas justo denominado de igualdade complexa.

A caracterização da tirania feita por Walzer se inspira nas figuras históricas dos tiranos, diante dos quais nenhum súdito poderia se julgar seguro com seus próprios bens, já que a condição de bem predominante do poder político permitiria àqueles tiranos possuírem todos os demais bens, até mesmo a vida dos súditos. (Cf. WALZER, 2003, p. 23) Mas a tirania toma múltiplas formas, algumas muito mais sutis. No caso das sociedades democráticas ocidentais, por exemplo, plutocracia e tecnocracia muitas vezes se infiltram e se misturam, gerando enormes desigualdades disfarçadas por ideias como liberdade individual e talento, ou seja, uma espécie de tirania em que dinheiro e conhecimento permitem a obtenção de muitos outros bens, sem levar em conta seus significados. Por sua vez, a igualdade complexa implica o fim do predomínio e, portanto, da tirania: “O regime da igualdade complexa é o contrário da tirania.” (WALZER, 2003, p. 23) Mas a solução imaginada em EJ para buscar tal igualdade não é como aquelas tradicionais, que atacariam o

monopólio sem atingir o predomínio, ou seja, substituiriam um tirano por outro, mantendo-se um bem capaz de conquistar todos os outros, ou tentariam trocar o bem predominante. Walzer não considera adequadas estas soluções, preferindo apostar na diferenciação das esferas autônomas para minar o predomínio e favorecer a igualdade complexa: “A igualdade complexa requer a defesa das fronteiras; funciona por intermédio da diferenciação dos bens [...]” (WALZER, 2003, p. 35) É esta autonomia das esferas da justiça que o princípio crítico exige. A sua aplicação é a estratégia proposta por ele para realizar sociedades justas, pois, ao ser aplicado, eliminaria o predomínio, de modo que nenhum bem seria geralmente conversível, ou seja, os inevitáveis monopólios em uma esfera não se multiplicariam, transbordando para as demais e multiplicando a desigualdade. (Cf. WALZER, 2003, p. 20) Neste caso, ao contrário, haveria a distribuição de “[...] bens distintos para cada grupo por razões diferentes e de acordo com métodos específicos.” (WALZER, 2003, p. 32) Isto geraria uma sociedade igualitária em que, por exemplo, pessoas com ótimo desempenho em uma esfera poderiam fracassar em outras. Certamente, alguns indivíduos se sairiam bem em diversas esferas, mas não em todas elas nem por uma mesma razão, isto é, por possuir o bem predominante. Isto significa que os desempenhos nas diversas esferas seriam variados e o sucesso em quaisquer delas não impediria o fracasso em outras, o que traria uma espécie de equilíbrio igualitário. Este é o sentido igualitário da igualdade complexa, a saber, que todos estão em *corridas distributivas* diversas, dependendo apenas do seu desempenho específico em cada uma, e sair vitorioso em qualquer delas não implica evitar fracassos em

outras. Entretanto, a questão que permanece é a de saber se a mera autonomia relativa das esferas seria suficiente para a obtenção da igualdade complexa em qualquer sociedade, como é proposto em EJ.

A hipótese de que a simples autonomia das esferas da justiça levaria imediatamente a tal estado igualitário parece frágil. De fato, assim que os críticos começam a imaginar possíveis concretizações da igualdade complexa, multiplicaram-se as objeções sustentando que não há uma ligação necessária entre aquelas, apenas uma possibilidade empírica desejável.<sup>8</sup> Por isso, as críticas apontam que EJ fracassa em demonstrar que esta possibilidade se concretizaria, o que enfraquece sua proposta igualitária: “His failure to specify the precise character of the argument connecting pluralism to equality leaves him open to the charge that his egalitarianism is vanishingly weak.” (MILLER, 1995a, p. 205) Todavia, o próprio David Miller, como um crítico amigável, sugere uma resposta convincente às objeções, acrescentando a ideia da cidadania como a outra parte, a ser acrescida ao pluralismo distributivo da autonomia das esferas, das condições da igualdade complexa: “[...] equal rights of citizenship are a necessary (though not sufficient) condition of complex equality [...]” (MILLER, 1995a, p. 207) Assim, Miller formula explicitamente o que EJ deixa impensado, a saber, que é preciso somar a autonomia das esferas à cidadania, para obter a igualdade complexa quando se trata de sociedades democráticas. Por outro lado, Miller interpreta a igualdade complexa como igualdade de status entre os ci-

---

8 Para um tratamento detalhado de diversas objeções, com respostas constantemente ancoradas na obra do próprio Walzer, vide MILLER, 1995a.

dadãos: “The argument holds that distributive pluralism plus equal citizenship leads to equality of status.” (MILLER, 1995a, p. 208) Porém, esta interpretação da igualdade complexa como igualdade de status não pode ser compatibilizada facilmente com o texto de EJ, como Walzer sugeriu posteriormente: “I am inclined to think that the everyday experience of men and women living within such a distributive system [complex equality] will give rise to something like what David Miller means by ‘equality of status’.” (WALZER, 1995, p. 283). A dificuldade decorre justamente do fato de que a crítica de Miller considera a justiça apenas nas sociedades democráticas, ao passo que EJ não faz esta delimitação, permanecendo uma teoria da justiça geral, aplicável inclusive a sociedades hierárquicas e não democráticas. (Cf. WALZER, 2003, pp. 430-432) Assim, Miller acrescenta ao pluralismo distributivo (a autonomia das esferas) a necessidade, tipicamente democrática, de igual cidadania, como dupla exigência para a igualdade de status, ao passo que EJ se limita ao primeiro como condição da sua igualdade complexa.

Esta igualdade de status seria obtida quando todos os cidadãos considerassem a si mesmos e aos outros como fundamentalmente iguais, além de serem assim considerados pelas instituições públicas. (Cf. MILLER, 1995a, pp. 197-209) Tal interpretação poderia ser compatível com a noção de igualdade complexa nos termos já propostos neste artigo, segundo os quais “o sentido igualitário da igualdade complexa é que todos estariam em *corridas distributivas* diversas, dependendo apenas do seu desempenho específico em cada esfera.” Todavia, esta compatibilização só poderia ocorrer com a delimitação da teoria da justiça às sociedades

democráticas, realizada pela crítica de Miller e incorporada pelas reelaborações de Walzer, Neste caso, o status de cidadão se deveria à possibilidade de participação em tais corridas distributivas independentes, com cada um colhendo somente os frutos de seus desempenhos específicos em cada esfera, sem jamais obter qualquer bem x apenas por possuir um bem y, como é vedado pelo princípio crítico. A igualdade de status faz com que os desempenhos inevitavelmente diversos nas corridas distributivas nas esferas autônomas não signifiquem uma hierarquização: “A cidadania democrática é um status radicalmente desvinculado de qualquer tipo de hierarquia.” (WALZER, 2003, p. 380)

A latência do ideal de cidadania como parte das condições de obtenção da igualdade complexa em sociedades democráticas pode ser confirmada textualmente em EJ. Todavia, a importância do ideal de cidadania só aparece no penúltimo capítulo, que trata do poder político, apontando o caráter decisivo daquele ideal e relacionando-o a este último. Segundo Walzer, o poder político é um bem entre outros, mas também é um bem diferente, porque regula os demais. (Cf. WALZER, 2003, p. 385) Tal poder regulador é ligado justamente à cidadania democrática: “A política democrática, depois que derrubamos todos os predomínios errados, é um convite perene a agir em público e a reconhecer-se como cidadão, capaz [...] de patrulhar os limites da distribuição e sustentar uma sociedade justa.” (WALZER, 2003, p. 426) De fato, são os cidadãos que podem estabelecer que conversões de bens devem ser bloqueadas, por ser consideradas ilegítimas e levar à desigualdade, e é esta atividade que zela pela autonomia das esferas que faz com que eles se respeitem como gozando o mesmo status de cida-

nia: “O cidadão [...] se respeita por ser alguém capaz de resistir à transgressão de seus direitos, não só na esfera da política, mas também nas outras esferas da distribuição [...]” (WALZER, 2003, p. 425) Aqui, fica claro que a autonomia das esferas está diretamente ligada ao exercício da cidadania, pois os cidadãos, principais interessados em zelar pela primeira, são também os únicos capazes de mantê-la sem ser tirânicos, utilizando o predomínio da cidadania: “E o predomínio da cidadania, ao contrário do predomínio da graça (ou do dinheiro, dos cargos públicos, da educação ou da linhagem), não é tirânico; é o fim da tirania.” (WALZER, 2003, p. 426) Também deve ficar claro que o próprio fato dos cidadãos serem os únicos capazes de “patrulhar os limites da distribuição” adequadamente, usando e controlando o poder político da cidadania, significa não apenas que tais limites serão mantidos e que as esferas serão autônomas, mas também que os cidadãos, se forem bem sucedidos naquela tarefa, possuirão igual status, o de cidadãos, que gozarão diversamente de bens diversos em uma sociedade igualitária complexa. Este papel essencial da cidadania, apenas latente em EJ, foi confirmado por Walzer posteriormente, a partir de críticas como as de Miller, de modo a estabelecer uma ligação intrínseca entre cidadania e autonomia das esferas da justiça enquanto condições necessárias e complementares da igualdade complexa de uma sociedade democrática justa:

I did not grasp the significance of this extended role when I was writing *Spheres* [...]. Citizens are people who cannot justly be excluded from these arguments, not only about the boundaries of the spheres but also about the meaning of the goods distributed within them: hence citizenship takes on heightened instrumental and also

symbolic value. (WALZER, 1995, p. 286-287)

Todavia, há outros elementos que Walzer reconhece que não havia apreendido plenamente quando estava escrevendo EJ. Um destes elementos é o papel fundamental do Estado, ao lado da cidadania democrática efetiva, na luta contra a desigualdade: “[...] given the continued existence of excluded groups, the state must play a larger role in advancing the cause of complex equality than I envisaged for it when I wrote about these matters ten years ago.” (WALZER, 2007a, p. 83) Além disso, ele também ainda não havia apreendido que um Estado democrático forte e formado por cidadãos ativos é uma conquista, que precisa ser projetada e sustentada estrategicamente através de uma das esferas da justiça, a da educação, que é capaz de superar alguns dos principais obstáculos no caminho das sociedades igualitárias complexas ou justas, produzindo justamente Estados e cidadãos daquele tipo, como se verá adiante.

## 2 ESTADO, CIDADANIA E OS DESAFIOS DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS: PLURALISMO CULTURAL, ALIENAÇÃO POLÍTICA E FRAGMENTAÇÃO SOCIAL

Como explicitado, a cidadania democrática ativa e com igualdade de status entre os cidadãos, junto com a autonomia das esferas da justiça, é condição necessária para a obtenção da igualdade complexa. Esta cidadania se configura

inicialmente a partir de condições formais ou direitos, civis e políticos, tais como liberdades de expressão e reunião, eleições periódicas, sufrágio universal e acesso amplo à disputa de cargos políticos. (Cf. WALZER, 2007b, p. 77) O status formal de cidadão de uma comunidade política democrática está ligado à possibilidade de participação, garantida por tais direitos, na vida política desta comunidade. Porém, como se verifica empiricamente, este grau incipiente de cidadania é compatível com uma absurda desigualdade baseada no predomínio da riqueza, a plutocracia, que descreve melhor hoje muitas sociedades consideradas democráticas. Por esta razão, a cidadania formal, mesmo com a vigência das “regras distributivas da política democrática”, não impede a desigualdade dos cidadãos na sociedade civil: “Civil society is a realm of inequality.” (WALZER, 1999a, p. 63) Mas a desigualdade é incompatível com a ideia de cidadania democrática efetiva, pois a noção de igualdade está contida nesta: “[...] citizenship in a democratic state entails equality.” (WALZER, 2007b, p. 80) É para avançar além da desigualdade, que se mantém quando há apenas a obtenção do mero formalismo dos direitos civis e políticos, que a cidadania democrática precisa do suporte de um Estado forte e ativo, engajado na busca da igualdade complexa. (Cf. WALZER, 2008, p. 202)

A importância que Walzer atribui mais tarde à cidadania e aos Estados democráticos, em sua complementaridade, ainda não é estabelecida em EJ, que não se refere apenas às sociedades democráticas, mas a qualquer tipo de sociedade. (Cf. WALZER, 2003, p. 430) Nesta obra, onde elencou um amplo rol de bens sociais, analisando-os individualmente em suas respectivas esferas de justiça, ele começa

com a esfera do bem “afiliação” (*Membership*) e encerra com a do bem “poder político”, em que são analisados os significados de ambos, a sua relação recíproca e também com os demais bens, que ele mostra como sendo profundamente influenciados por aqueles dois em qualquer tipo de sociedade. De fato, a afiliação determina o âmbito que ele considera apropriado para tratar questões de justiça distributiva (Cf. WALZER, 2003, pp. 35-37) e o poder político determina a possibilidade de que ela seja alcançada (Cf. WALZER, 2003, p. 385). Todavia, como já visto, a ênfase desta obra foi na delimitação das esferas da justiça, considerada lá como o passo fundamental para a realização da igualdade complexa em qualquer sociedade e não apenas nas democráticas, de modo que a cidadania e o Estado democráticos aparecem apenas como configurações historicamente particulares, respectivamente, da afiliação e do poder político. Posteriormente, ambos receberam novos significados e atribuições fundamentais na luta contra a desigualdade na teoria da justiça walzeriana aplicada especificamente às sociedades democráticas, de modo que será preciso incluir estas formulações posteriores e complementares à EJ. Três anos após a publicação daquela obra, Walzer descreveu o que chamou de aspectos necessários da justiça distributiva em uma sociedade democrática. (Cf. WALZER, 2007b) Decorridos outros sete anos, em 1993, ele estabeleceu o modo como o Estado democrático deveria lidar com a injustiça em relação à exclusão social injusta de parte dos seus membros. (Cf. WALZER, 2007a) Os traços estatais reunidos nestes dois artigos serão apresentados aqui como a configuração ideal do Estado democrático na visão walzeriana. Por sua vez, seu ideal de cidadania democrática,

além de esboçado nos dois artigos mencionados, é tratado, de forma que será útil aqui, em outros dois artigos, WALZER, 1999a e WALZER, 2008, originalmente publicados em 1999 e 2004 (16 e 21 anos após EJ), nos quais ele ainda aponta os mencionados obstáculos à concretização destes dois ideais. Portanto, a fim de avançarmos na compreensão dos papéis que ambos desempenham na teoria da justiça de Walzer, inicialmente, serão descritos o Estado e a cidadania que ele considera necessários, somados à autonomia das esferas da justiça, para realizar o seu ideal de justiça igualitária complexa em uma sociedade democrática. Em seguida, considerando que ambos estão muito aquém disto atualmente, serão analisadas algumas razões que ele apresenta para tanto, quais sejam, o pluralismo cultural, a alienação política dos cidadãos e a fragmentação social nas sociedades civis democráticas.

Sobre o papel do Estado, ocorreu algo semelhante ao que já vimos, na primeira parte deste artigo, ocorrer em relação à cidadania, pois Walzer só percebeu posteriormente que a simples autonomia das esferas da justiça não seria suficiente para a obtenção da igualdade complexa, sendo necessário acrescentar àquela o ideal de cidadania democrática. O caso é que esta cidadania ideal, ativa e vigilante das fronteiras das esferas da justiça, só pode se concretizar em Estados democráticos que a fomentem: “This means that men and women active in civil society won't have the effects we need them to have unless they are also committed citizens, working (voluntarily) to create a state that values and supports their activism.” (WALZER, 1999a, p. 8) Mas como deve ser um Estado democrático que valorize e apoie o ativismo de cidadãos que buscam preservar as fron-

teiras da justiça para construir uma sociedade igualitária complexa ou justa? E como se concretiza este ativismo característico da cidadania democrática? Walzer propõe que o Estado democrático precisaria atender quatro exigências para realizar a justiça distributiva: uma infraestrutura econômica, social e cultural compartilhada; um sistema de provisão comunal; o aperfeiçoamento do ideal de igualdade de oportunidades e uma democracia forte. (Cf. WALZER, 2007b) Obviamente, o Estado está implicado, como agente e/ou regulador, nas quatro exigências; do mesmo modo, mas como agentes e/ou fiscais, estão implicados os seus cidadãos. Analisemos então cada exigência.

A primeira exigência feita aos Estados democráticos em nome da justiça é uma infraestrutura ampla e funcional, diretamente sob seus cuidados. “The first requirement of distributive justice is a shared economic, social e cultural infrastructure, a public sector that both enlarges the scope of and gives some determinate shape to our private lives [...]” (WALZER, 2007b, p. 69) Neste texto, os exemplos de infraestrutura utilizados por Walzer são estradas, pontes, trânsito de massa, parques nacionais, sistemas de comunicação, escolas e museus. Como se pode perceber por estes exemplos, que ainda poderiam ser bastante ampliados, a construção e manutenção da infraestrutura é cara e complexa, envolvendo: recursos vultosos para construção e manutenção; decisões políticas polêmicas sobre desapropriações e indenizações, valorização de determinadas áreas em detrimento de outras e especulação imobiliária; impacto ambiental; disputas de subsídios e investimentos públicos por grupos religiosos, étnicos e culturais diversos; padrões de circulação urbana; fixação de

trabalhadores nas áreas rurais e modelos de abastecimento urbano, entre muitos outros elementos. Tudo isto dá “determinada forma às nossas vidas privadas”, na medida em que: define os deslocamentos diários para estudar, trabalhar, comprar suprimentos, usufruir de espaços abertos, fazer atividades físicas, acessar eventos artísticos/culturais ou ir a médicos/hospitais; influencia profundamente nas escolhas e possibilidades residenciais; estabelece padrões estéticos urbanísticos e influencia os naturais; favorece ou dificulta a existência de associações e de manifestações dos tipos mais diversos, inclusive políticas; promove, dificulta ou impede a segregação e o isolamento de determinadas áreas. Segundo Walzer, a ideologia *laissez-faire* e as políticas neoliberais têm resistido à necessidade de manter a infraestrutura não apenas pelo seu custo e complexidade, mas com o argumento de que seus componentes seriam melhor conservados e providos pela iniciativa privada. Todavia, esta postura ignora que a ausência ou omissão do Estado nesta tarefa pode impedir que enormes contingentes populacionais exerçam concretamente sua cidadania democrática, enfraquecendo seu poder de patrulhar as fronteiras das esferas da justiça, aumentando a desigualdade e, portanto, gerando injustiça: “[...] the decay of the infrastructure has differential effects, constraining the activities, limiting the scope of some people and no others. These constraints have never been ratified democratically, and they are, in any case, inconsistent with a democratic social life.” (WALZER, 2007b, p. 71)

A segunda exigência a ser feita em nome da justiça distributiva é a de provisão comunal de recursos, feita por todos e para todos os cidadãos: “The second requirement of

distributive justice is a system of communal provision. The infrastructure is enabling, but not everyone is able, and we need to care for the ill, the aged, the infirm, the destitute, the unemployed, and so on.” (WALZER, 2007b, p. 71) Assim formulada, esta exigência parece óbvia e irrecusável: todos os Estados precisam cuidar dos seus membros, esta é a justificativa da sua existência. “The state has to be a welfare state. This is, I think, a general truth about all states, a moral fact. Every state[...]is in some sense committed, or at last claims to be committed, to the welfare of its own people [...].” (WALZER, 2007b, p. 71) Os exemplos listados por Walzer neste texto justificam o uso da expressão “*every state*”, pois são amplos o suficiente para incluir Estados de épocas e configurações muito diversas que, na defesa do bem-estar de seus próprios membros, fizeram e ainda devem realizar tarefas como: assegurar rotas comerciais e suprimentos, organizar a irrigação, apaziguar os deuses, repelir estrangeiros hostis, buscar saúde pública e cuidar de viúvas e órfãos. Esta lista de atividades estatais feita por ele amplia consideravelmente a noção de “Welfare state” para muito além de uma criação ocidental do século XX, como costumamos pensá-la, a ponto de evidenciar que todo Estado legítimo está comprometido com o bem-estar de seu próprio povo. Todavia, o pluralismo da teoria da justiça de Walzer apresentada em EJ não exige que a noção de bem-estar seja a mesma para todos os povos, longe disso, pois os bens, por definição, são sempre sociais, isto é, produzidos e significados sempre por uma determinada comunidade histórica, o que gera sua necessária pluralidade, como se pode verificar na primeira e na terceira proposição da teoria dos bens de EJ. (Cf. WALZER, 2003, pp. 6-10) Assim, a provisão co-

munal também é variável cultural e historicamente. Isto significa que as diferentes comunidades políticas podem variar muito seus modelos de provisão, estabelecendo prioridades diversas dos bens a serem providos, de modo que os recursos comuns podem ser aplicados em saúde, educação, assistência e instrução religiosas, arte, ciência e desenvolvimento, etc. em proporções variadas e politicamente disputadas. Portanto, dentro de cada comunidade política, quais destes inúmeros bens e quanto se provê para eles, por decisão da própria comunidade, não é uma questão de justiça. (Cf. WALZER, 2007b, p. 71) As questões de justiça surgem quando a provisão comunal, seja lá o que se decide prover e em que quantidade, é discriminatória, atingindo desigualmente determinados indivíduos e grupos, a tal ponto que estes perdem, em virtude de decisões distributivas injustas, sua capacidade de participar das atividades socialmente valorizadas, tornando-se excluídos daquilo que é característico dos membros de sua comunidade. No caso dos Estados democráticos justos, a exigência de provisão comunal dos recursos precisa ser especificada, pois a atividade que caracteriza seus membros enquanto cidadãos, em vez de súditos, por exemplo, é a participação ativa e vigilante na vida política da comunidade, inclusive na disputa pelo significado dos bens, na vigilância das suas respectivas esferas, nas decisões políticas sobre as tarefas de construção e manutenção da infraestrutura, bem como sobre a formação do respectivo modelo de provisão comunal. É para garantir que todos os seus membros - com exceção de idiosincrasias severamente incapacitantes e sem relação com questões distributivas - possam exercer uma cidadania ativa, em vez de meramente formal, e não apenas para que sobrevivam mi-

nimamente e à margem da vida política, que os Estados democráticos justos precisam estabelecer uma rede de segurança (*safety net*), de modo que os cidadãos possam se reconhecer como concidadãos. (Cf. WALZER, 2007b, p. 74) A menção explícita ao objetivo capacitante da rede de segurança deveria ser suficiente para afastar interpretações dela como um assistencialismo, que deveria ser reservado apenas àqueles excluídos da cidadania ativa por incapacidades graves e irremediáveis (Cf. WALZER, 2007a, p. 91). Então, convém enfatizar “o ponto crucial” na exigência minimalista da provisão comunal a ser feita em um Estado democrático justo, a saber, a capacitação de todos os seus membros como cidadãos plenamente ativos: “[...] the goal of public assistance is to produce active participants in the economy and the polity, not to maintain a permanent clientage.” (WALZER, 2007a, p. 89)

A terceira exigência distributiva nos Estados democráticos é a igualdade de oportunidades: “The third requirement of distributive justice is nicely stated in the classical liberal slogan about ‘equality of opportunity’.” (WALZER, 2007b, p. 74) Esta exigência é amplamente reconhecida pela teoria política liberal como parte da tradição liberal democrática, a ponto de Rawls considerá-la parte do consenso sobreposto, da cultura política pública de qualquer democracia, e incluí-la em seus princípios de justiça quase sem ser contestado nesta inclusão, ao contrário do que ocorre com seu princípio da diferença. Todavia, Walzer dá uma interpretação bastante peculiar àquele *slogan* liberal, levando-o ao encontro da sua ideia de igualdade complexa em dois movimentos. O primeiro afirma que a mera abertura progressiva, para indivíduos e grupos antes excluídos, da possi-

bilidade de disputar oportunidades valiosas geraria um progresso pequeno se estas oportunidades permanecessem as mesmas de antes da inclusão, pois isto teria como efeito imediato aumentar a disputa:

When we open old opportunities to new groups of competitors, the immediate effect is to intensify the competition, to generate the classical rat race. [...] When competition is too fierce, [...] social and psychological mechanisms come into play to foster aggressive and ruthless behavior among some people and withdrawal and resignation among others. (WALZER, 2007b, p. 75)

O segundo movimento interpretativo sugere diminuir, através de decisões políticas democráticas, a diferença entre as vantagens geradas pelo aproveitamento das oportunidades diversas, fazendo-se com que a obtenção dos respectivos bens deixe de ser capaz de propiciar meios de dominação, através do seu predomínio, àqueles que conseguem obtê-los. As oportunidades diversas e maximamente ampliadas devem existir e gerar benefícios para aqueles que conseguem aproveitá-las, mas os cidadãos de um Estado democrático precisam neutralizar os efeitos antidemocráticos da obtenção de alguns bens sociais, especialmente, cargos, dinheiro e poder político, bens a serem vigiados atentamente devido ao papel que desempenham na dominação quando são predominantes, isto é, quando sua posse permite a posse de muitos outros bens, que possuem significados diversos e critérios distributivos apropriados, internos à respectiva esfera da justiça: “These are legitimate opportunities – so long as they are available only in ways that don’t establish positions of privilege [...]” (WALZER, 2007b, p. 74)

A quarta exigência distributiva se refere à relação entre o vigor de uma sociedade democrática e a distribuição do poder político: “The fourth requirement of distributive justice is a strong democracy.” (WALZER, 2007b, p. 76) Isto exige que o poder político esteja disponível para os cidadãos em geral. Neste sentido, Walzer remonta ao ideal democrático de Rousseau, identificando a força da democracia com o engajamento potencial de todos os cidadãos: “A democracia é, ao menos em princípio, a dispersão última do poder político: cada cidadão, como defendia Rousseau, tem uma parcela  $1/n$  de autoridade soberana, sendo  $n$  o número total de cidadãos.” (WALZER, 2008, p. 35) A “autoridade soberana” equivale ao poder político, o último e mais importante dos bens sociais tratados em EJ. Esta importância deriva do fato de que este bem, como todos os demais, possui o valor socialmente conferido a ele, por si mesmo, mas também possui valor instrumental, pela sua capacidade de interferir em todas as outras esferas: “A soberania[...] não é apenas um dentre os bens [...]; na forma de *poder de Estado*, também é o meio pelo qual são regulados todos os outros [...]. É a iniciativa fundamental da justiça distributiva; protege suas fronteiras, dentro das quais são distribuídos [...] todos os bens sociais.” (WALZER, 2003, p. 385) De fato, as três primeiras exigências distributivas que podem ser feitas a um Estado democrático justo dependem crucialmente do poder político como instrumento para sua realização. É este poder político disperso que constitui uma democracia forte, com cidadãos ativos e vigilantes das fronteiras das esferas, antes de tudo da própria esfera do poder político, que deve ser protegida contra as invasões da riqueza, da linhagem, dos cargos públicos, dos talentos e de qualquer tipo de pre-

domínio que tente violar o único princípio distributivo adequado à esfera do poder político nas democracias, a saber, a dispersão deste poder pela regra “1/n para cada cidadão”. São estes cidadãos, possuidores desta fração ideal do poder político do *seu* Estado, que determinarão politicamente a construção e a manutenção da infraestrutura, decidirão democraticamente a provisão comunal de recursos e ampliarão, igualitária e controladamente, as oportunidades de tipos diversos disponíveis para todos. (Cf. WALZER, 2007b, p. 77)

Esta descrição das quatro exigências distributivas não deixa dúvidas quanto ao tipo de Estado e de cidadania que, de forma complementar e garantindo a autonomia das esferas da justiça, constituiriam uma sociedade democrática justa: um Estado fortemente estruturado a partir da provisão comunitária democraticamente decidida, garantidor e criador de oportunidades adequadas às necessidades e anseios de todos os cidadãos, que partilham igualitariamente o poder político de modo a garantir, com sua ativa vigilância, que o seu Estado continue a ser sempre de todos os seus cidadãos e que os bens sociais nele distribuídos, inclusive o poder político, o sejam pelas razões e princípios contidos em seus respectivos significados. Esta seria uma comunidade democrática igualitária complexa ou justa em que os cidadãos, com igual status, participariam de corridas distributivas diversas, com desempenhos também diversos:

Em sua *Política*, Aristóteles afirmava que a justiça na democracia requer que os cidadãos governem e, por sua vez, sejam governados. [...] Esse não é o retrato provável de uma comunidade política que incluía dezenas de milhões de cidadãos. [...] O que um conceito mais

amplo de justiça requer não é que os cidadãos governem e sejam governados em revezamento, mas que governem em uma esfera e sejam governados em outras [...]. (WALZER, 2003, p. 440)

Todavia, este ideal ainda não foi realizado e a exclusão de muitos cidadãos da maioria das corridas distributivas, disputadas por bens sociais como riqueza, educação, saúde, segurança, reconhecimento, cargos públicos e poder político, gera incômodo e embaraço nas sociedades democráticas. (Cf. WALZER, 2007a, p. 82) Como já foi antecipado, a resposta deve ser procurada em três fatores comuns nas sociedades democráticas contemporâneas, quais sejam, o pluralismo cultural, a alienação política dos cidadãos e a fragmentação social. Tais fatores possuem relação com a busca pela realização de alguns dos valores liberais fundamentais, especialmente a autonomia e a individualidade, que têm sido objeto de críticas recorrentes. Recentemente, estas críticas e suas respostas constituíram o debate “comunitarismo x liberalismo”, do qual Walzer fez parte com propostas, inclusive sua teoria da justiça, consideradas comunitaristas. Em um dos seus comentários sobre este debate, ele identificou dois tipos de comunitarismo, um republicano/cívico, especialmente preocupado com a comunidade política enquanto tal, e outro multiculturalista/pluralista, voltado para os grupos e associações da sociedade civil, propondo o seu como uma espécie de junção de ambos: “I want to describe these two, and then argue that each of the can play a part, but not in isolation from the other, in helping us address the hardest problems of contemporary society.” (WALZER, 1999a, p. 1) Aquilo que os três possuem em comum é justamente o fato de serem rea-

tivos às consequências da exacerbação dos valores liberais na vida das comunidades políticas e das associações no interior delas. Em termos gerais, eles respondem às sensações de fragmentação dos grupos tradicionais, de isolamento individual e de alienação política expressos em um declínio generalizado da participação nas atividades cívicas, comunitárias e associativas. Isto tudo pode ser teoricamente identificado e têm sido quantificado em pesquisas empíricas recentes. (Cf. WALZER, 1999a, p. 1)

Para Walzer, aquelas sensações e o declínio das atividades associativas são inevitáveis, pois as sociedades democráticas contemporâneas, profundamente marcadas pelo fato do pluralismo e pela valorização exacerbada do individualismo e da autonomia, são realmente instáveis e sujeitas a forças dissociativas: “[...] vivemos numa sociedade na qual os indivíduos estão relativamente dissociados e separados uns dos outros, ou melhor, na qual estão continuamente separando-se uns dos outros – sempre em movimento, um movimento solitário e aparentemente aleatório [...]” (WALZER, 2008, p. 215) Para analisar este movimento típico das sociedades democráticas plurais, ele cria a expressão “Quatro Mobilidades”, que incluem as mobilidades geográfica, social, conjugal e política. Estas mobilidades são maneiras diversas e complementares de enfraquecimento dos laços comunitários tradicionais, que dependem habitualmente de fatores como: o lugar de moradia, com a sensação de pertencimento comum a uma localidade e seu clima, suas paisagens e seu povo; a classe social, com seus hábitos, crenças e costumes; a família, mais ou menos extensa, mas composta de indivíduos próximos geográfica e socialmente, que funciona como primeira transmissora de identidades

étnicas, religiosas e/ou culturais; a fidelidade a líderes políticos locais e tradicionais, que tanto são apoiados pela comunidade e pela família como compartilham, ou afirmar compartilhar, costumes e identidades locais. (Cf. WALZER, 2008, pp. 215-218) Funcionando em conjunto, as mobilidades minam estes fatores que dão a sensação de pertencimento comunitário e enfraquecem os laços associativos tradicionais, pois os cidadãos das sociedades democráticas: mudam de bairro, de cidade e/ou de Estado em proporções inéditas; passam de uma classe social para outra com relativa frequência, mesmo que não seja comum passar de um extremo ao outro das classes; trocam facilmente de cônjuges, que são cada vez mais de locais, classes, etnias e religiões diferentes; variam muito em sua escolha de candidatos, partidos e ideologias políticas, escolhendo-os de acordo com identificações e interesses particulares e transitórios. Como já dito, esta mobilidade, com o conseqüente desarraigamento dos indivíduos autônomos, é inevitável e legítima do ponto de vista liberal democrático: “O liberalismo é, em sua acepção mais simples, o endosso e a justificativa desse movimento.” (WALZER, 2008, p. 218)

Porém, este movimento dissociativo dos indivíduos não é a única razão para a fragmentação e a alienação políticas, que também ocorrem devido à pluralidade de associações existentes nas sociedades democráticas. De fato, o uso da expressão “relativamente dissociados”, utilizado na primeira citação do parágrafo anterior, não é meramente retórico. Se as “quatro mobilidades” desagregam e separam os indivíduos, empurrando-os para longe da vida comunitária, isto não significa que eles sejam “absolutamente dissociados”, como afirmam algumas críticas antiliberais que tentam pin-

tar um quadro distópico das democracias liberais. (Cf. WALZER, 2008, p. 208) Tais críticas ignoram que as sociedades liberais não são projetadas nem concretizadas apenas como “o lar dos indivíduos radicalmente isolados”, mas também como o lugar de realização da sociedade civil, essencialmente associativa: “A sociedade civil é um termo descritivo[...]e um sonho liberal.” (WALZER, 2008, p. 95) O termo é descritivo porque mostra o que efetivamente ocorre simultaneamente ao movimento acelerado dos indivíduos, a saber, que eles se associam e desassociam voluntária e frequentemente das mais diversas associações, que disputam espaço, mas também se sobrepõem para formar a sociedade civil. De outro lado, o termo é um sonho porque ignora as associações involuntárias de gênero, étnicas, familiares e culturais, bem como os grupos tradicionalistas que surgem a partir deste pano de fundo involuntário, associações e grupos que são precoces e determinam significativamente as identidades futuras dos seus membros, dificultando seu movimento no espaço mais amplo da sociedade civil. (Cf. WALZER, 2008, p. XI)

Assim, a existência continuada tanto das associações voluntárias como das involuntárias, cada vez mais plurais dentro da mesma comunidade política, é uma negação esmagadora daquela crítica distópica, mas, ao mesmo tempo, tal existência constitui um fator decisivo para fragmentação, alienação e mais desigualdade: fragmentação da comunidade política como um todo, pulverizada em inúmeras associações com interesses e identidades diversos e potencialmente conflitantes; alienação política de boa parte dos grupos surgidos a partir das associações involuntárias, vistos com certo menosprezo pela sociedade liberal, sofren-

do efeitos corrosivos pela exposição à pluralidade desta sociedade e respondendo a isto com desconfiança e hostilidade sectárias; desigualdade perpetuada, de gênero, etária ou sacerdotal, no interior das associações involuntárias e dos grupos tradicionalistas, por um lado, e entre estes e as associações voluntárias tipicamente liberais, mais aptas a prosperar neste tipo de sociedade.

É inevitável que tudo isto faça com que a solidariedade social diminua e que a união social que sustenta a comunidade política enquanto tal se enfraqueça, tornando ainda mais distantes aqueles tipos de Estado e de cidadania democráticos necessários para a construção de uma sociedade justa, já que é a própria existência da sociedade que se torna cada vez mais precária: “Podemos, a partir disso, fazer uma generalização que aponte para o enfraquecimento mais ou menos estável de todos os laços subjacentes que tornam as uniões sociais possíveis.” (WALZER, 2008, p. 237) Todavia, este diagnóstico está longe de gerar uma conclusão pessimista, pois Walzer irá sustentar que uma educação cívica baseada em um comunitarismo democrático pode superar estas dificuldades, propiciando os tipos de Estado e de cidadania, bem como a consequente solidariedade social, necessários na luta contra a dominação e a desigualdade.

### 3 EDUCAÇÃO CÍVICA, COMUNITARISMO DEMOCRÁTICO E SOLIDARIEDADE SOCIAL NA CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS JUSTAS

Como visto, a esfera da cidadania e os Estados democráticos precisariam ser fortalecidos até atingirem um pata-

mar muito acima do padrão habitual existente, a fim de cumprir adequadamente seus papéis na construção de uma sociedade igualitária complexa, isto é, justa, como projetada por Walzer. Este padrão habitual, mesmo nas democracias ricas e com um *Welfare State* em vigor, é hoje insuficiente devido à característica desigualdade da sociedade civil e aos referidos problemas do pluralismo cultural, da alienação política e da fragmentação social nas sociedades civis democráticas. Diante disto, será sustentado que a estratégia proposta por Walzer para superar tais obstáculos, a fim de obter o alto grau de solidariedade social exigido para derrotar a dominação e a desigualdade, realizando concretamente aquela sociedade justa, é uma educação cívica capaz de produzir uma cidadania igualitária, democrática e comunitarista, com cidadãos de igual status ativamente empenhados no amplo projeto comunitário de velar pela autonomia das esferas da justiça e combater a desigualdade oriunda de sua transgressão sistemática. Isto será desdobrado em dois pontos: a) a educação cívica e suas vertentes liberais ou democráticas; b) a educação cívica comunitarista e democrática de Walzer.

#### A) A EDUCAÇÃO CÍVICA E SUAS VERTENTES LIBERAIS OU DEMOCRÁTICAS

No Brasil, a expressão “educação cívica” é associada à disciplina “Educação Moral e Cívica - EMC”, tornada obrigatória pelo Decreto-Lei nº 869/1968, promulgado pela ditadura militar. Assim, aquela expressão é tomada como sinônima de uma doutrinação ideológica do regime autoritário, que buscava fomentar o nacionalismo irrefletido dos

alunos em detrimento da reflexão proporcionada por disciplinas como a Filosofia, retirada do currículo oficial. Isto basta para provocar uma forte rejeição à ideia de educação cívica. Todavia, não são apenas os Estados autoritários que têm a necessidade de formar cidadãos, mas quaisquer Estados, inclusive os democráticos: “[...] the state also has to do what it can to guarantee its survival, to produce and reproduce citizens, to ensure that the various particularist identities co-exist with a more general identity [...]” (WALZER, 1995b, p. 185) Tal “identidade mais geral” é justamente a de cidadão deste ou daquele Estado determinado, uma identidade cidadã com características capazes de permitir sua coexistência com as “identidades particulares”, sejam estas de cunho étnico, religioso ou cultural, entre outras. Isto significa que a diferença entre um Estado autoritário e um democrático não está na presença ou ausência de uma educação cívica voltada “para produzir e reproduzir cidadãos”, mas no tipo de “identidade geral” que se pretende que os seus cidadãos adquiram. Portanto, em Estados democráticos mais consolidados, em que o autoritarismo não é visto como uma ameaça próxima, as necessidades de descrição teórica e de formação prática desta identidade geral de cidadão, capaz de coexistir com as diversas identidades parciais, têm sido reconhecidas como uma constante preocupação dos teóricos liberais.

O tratamento liberal desta questão possui dois tipos básicos, um baseado no liberalismo abrangente ou perfeccionismo liberal e outro que busca corrigir os excessos deste primeiro tipo, formado por uma espécie de consenso em torno do liberalismo político de matiz rawlsiano: “Unlike Millian or Kantian liberalisms, which are comprehensive,

political liberalism does not try to cultivate individuality or autonomy through public education.” (GUTMANN, 1995, p. 559) Embora haja significativas diferenças entre elas, estas duas formas de educação cívica liberal são igualmente criticadas, justamente porque são liberais, pela esperada e hostil crítica antiliberal, que é típica de comunidades sectárias tradicionalistas que habitam sociedades democráticas: “O Estado liberal preside uma união social de uniões sociais que incorpora, e até mesmo protege, as associações não-liberais.” (WALZER, 2008, p. 112) Mas a crítica também pode ser propositiva, vinda daqueles teóricos chamados de comunitaristas que também se consideram liberais e democráticos. De fato, muitos dos problemas do liberalismo foram analisados e criticados vigorosamente por teóricos como Charles Taylor e o próprio Michael Walzer.<sup>9</sup> O traço comum a estas críticas comunitaristas ao liberalismo é a percepção de que os indivíduos, seus valores, suas práticas e instituições são, de diversos modos, precedidos e sustentados pelas comunidades nas quais se individualizam como aqueles específicos indivíduos que são. É a partir disto que Walzer elabora sua própria proposta de educação cívica como um terceiro tipo de educação cívica, liberal e comunitarista.

O primeiro e mais tradicional tipo de educação cívica liberal é anterior à admissão do fato do pluralismo, muito posterior ao surgimento dos Estados liberais democráticos, que se sustentaram teoricamente em seu surgimento com

---

<sup>9</sup> Apesar das críticas, os três últimos autores citados sempre pensaram em si mesmos como teóricos liberais buscando corrigir excessos individualistas e procedimentalistas dos Estados liberais. Nesse sentido, vide especialmente: TAYLOR, 2000, pp. 197-220 e WALZER, 2008, pp. 205-238.

aquela visão abrangente ou perfeccionista,<sup>10</sup> milliana ou kantiana:

It is a perfectionist view of freedom, for it regards personal political freedom as an aspect of the good life. It is a view of freedom deriving from the value of personal autonomy and from value-pluralism. Freedom is valuable because it is, and to the extent that it is, a concomitant of the ideal of autonomous persons creating their own lives through progressive choices from a multiplicity of valuable options. (RAZ, 1986, p. 265)

Neste tipo de visão, em que pese uma aparente valorização da “multiplicidade de opções valiosas”, há uma opção ou concepção da boa vida, isto é, há uma vida, entre muitas possíveis, que é a boa vida, aquela que deve ser vivida por “pessoas autônomas criando suas próprias vidas”. Sendo assim, é inevitável concluir que a educação cívica adequada a esta concepção seria voltada para a formação de indivíduos autônomos, suficientemente desarraigados de suas respectivas famílias, religiões, etnias, culturas e sociedades, inclusive as democráticas, de modo a torná-los capazes de escolher entre muitas vidas possíveis: “Com efeito, a autonomia é o valor mais invocado pelos liberais quando criticam as práticas educacionais dos grupos religiosos fundamentalistas, por exemplo.” (WALZER, 2008, p. 75) Todavia, a tolerância democrática exige o reconhecimento, como cidadãos iguais, de muitos indivíduos que, embora compartilhem a identidade geral de cidadãos de determinada sociedade democrática, não consideram que a autonomia seja um “as-

---

10 Cf. ARAÚJO, 2014, p. 361.

pecto da boa vida”, pois esta pode, longe disso, ser entendida justamente como aquela vida que renuncia à autonomia em nome de valores familiares, religiosos, étnicos e/ou culturais. (Cf. WALZER, 2008, p.22) É por isso que Walzer rejeita qualquer educação cívica que tenha como objetivo a formação de indivíduos autônomos em vez de buscar formar cidadãos, que é a necessidade primordial de toda comunidade política. (Cf. WALZER, 2008, p. 87) O caso é que a proposição da autonomia como traço constitutivo da boa vida faz com que tal proposta caia sob a justa suspeita antiliberal, advinda de grupos tradicionalistas, que acaba pesando sobre o liberalismo em geral, a saber, a dele ser apenas mais uma doutrina sectária e, portanto, intolerante, entre outras: “[...] é muito difícil afirmar que o valor da autonomia é o fundamento da crença liberal na tolerância e sustentar, ao mesmo tempo, como o fazem Nagel, Rawls e outros liberais, que o liberalismo não é meramente mais uma doutrina sectária.” (WILLIAMS, 2009, p. 50)<sup>11</sup> Assim, é difícil acreditar que uma educação cívica consoante com o liberalismo abrangente ou perfeccionismo liberal levaria plenamente em conta o caráter incontornável do fato do pluralismo, que é exemplificado neste tipo de rejeição à autonomia como valor supremo.

O segundo tipo de educação cívica liberal tem início a partir da virada que John Rawls começou a esboçar na dé-

---

11 É o reconhecimento desta dificuldade que faz teóricos liberais como Thomas Nagel, John Rawls, Bernard Williams e o próprio Walzer rejeitarem esta pretensão do perfeccionismo liberal, enquanto doutrina abrangente, de fundar práticas políticas em valores absolutos postos como constitutivos da boa vida: “That the good life consists in autonomy is properly regarded as one more sectarian view among others, no more worthy of commanding public authority than other philosophical and religious ideals of life that reasonable people might reject.” (MACEDO, 1995a, p.474)

cada de oitenta do século passado e consumou em sua obra *O liberalismo político*,<sup>12</sup> estabelecendo-se aquilo que chamamos de uma espécie de consenso em torno do liberalismo político de matiz rawlsiano, em que as teorias liberais/democráticas se deslocaram das ideias de autonomia e individualidade para questões exclusivamente políticas,<sup>13</sup> deslocamento que Walzer também adotou. (Cf. WALZER, 2008, p. 125) Com isso, passa a existir uma consideração mais atenta ao fato do pluralismo e uma preocupação com a diversidade que tornam a educação cívica adequada a tal posição mais defensável diante das acusações antiliberais, ainda que aquela não abra mão de produzir o tipo de cidadão necessário à sobrevivência e ao florescimento dos estados democráticos. (Cf. WALZER, 2008, p. 87) Esta posição é bem representada por Amy Gutmann, que manifestou significativa preocupação com os efeitos possivelmente corrosivos de tal educação compulsória, promovida pelos Estados, sobre a diversidade cultural não liberal, temendo o encolhimento repressivo das identidades parciais desta última: “How can civic education in a liberal democracy give

---

12 Assumidamente motivado pelo reconhecimento do fato do pluralismo nas democracias, isto é, pela coexistência de concepções do bem inevitavelmente diversas, incomensuráveis e, eventualmente, conflitantes, Rawls abandonou a ideia de tentar justificar filosoficamente as democracias, voltando as costas àquela ideia tradicional de fundamentação da ação política na suposta realidade última. A partir daí, ele passou a considerar a sua “justiça como equidade” não mais como uma doutrina filosófica abrangente da justiça, que seria aplicável a todos os aspectos da vida humana, mas como uma concepção política de justiça, isto é, aplicável apenas à estrutura básica de sociedades democráticas, composta por suas instituições políticas, sociais e econômicas: “Ao se transformar a doutrina abrangente da justiça como equidade na concepção política da justiça como equidade [...]” (RAWLS, 2011, p. XLVIII)

13 Segundo Rawls, a justiça como equidade, sua própria concepção política de justiça, não deveria se envolver em controvérsias filosóficas, tais como a natureza do eu ou da autonomia, justamente porque aquelas não poderiam ser resolvidas politicamente: “Assim, a justiça como equidade permanece na superfície, filosoficamente falando.” (RAWLS, 1992, p. 33)

social diversity its due?” (Gutmann, 1995, p. 557) Todavia, esta preocupação não a impede de defender categoricamente a exigência de uma educação cívica democrática: “[...] democratic governments should publicly subsidize and mandate schooling that tries to prepare students for exercising their civil, political, and social rights and responsibilities.” (GUTMANN, 2002, p. 23) William Galston, outro teórico liberal preocupado com o tema da educação cívica, especialmente com o aparente enfraquecimento do engajamento cívico que deveria ser fortalecido por aquela, defende que há razões legítimas para tal preocupação: “There are legitimate reasons to worry about the civic life of today's young adults. If we compare them with young adults of the past, we find evidence of diminished civic attachment.” (GALSTON, 2004, p. 263) O pressuposto que sustenta a relevância desta preocupação, que já vimos ser partilhada por Walzer, é nomeado ao final do trecho citado, com a afirmação de uma redução do “vínculo cívico”, isto é, daquele sentimento de um pertencimento comum a algo, que é capaz de estabelecer laços de reconhecimento e de solidariedade entre indivíduos que possuem crenças e identidades parciais, de cunho étnico, religioso e/ou cultural, muito diversas, laços que a educação cívica pretende fortalecer: “Its purpose is not the pursuit and acquisition of truth, but rather the formation of individuals who can effectively conduct their lives within, and support, their political community.” (GALSTON, 1992, p. 13) Como último exemplo do tratamento da questão da educação cívica entre teóricos liberais contemporâneos deste segundo tipo, Stephen Macedo repete a preocupação levantada por Amy Gutmann, em relação ao modo como a diversidade é atin-

gida por uma educação cívica democrática compulsória provida pelo Estado: “It is hard to see how schools could fulfill the core liberal civic mission of inculcating toleration and other basic civic virtues without running afoul of complaints about ‘exposure to diversity’.” (MACEDO, 1995a, p. 485) Na visão de Macedo, estas queixas, difíceis de evitar, contra a educação cívica liberal são oriundas da diversidade não liberal, isto é, de identidades étnicas, religiosas e/ou culturais que estão estabelecidas no interior de Estados democráticos, mas cujo modo de vida entra em conflito com o ensinamento de “virtudes cívicas básicas” para formar cidadãos de sociedades liberais, cujo aprendizado fatalmente possui efeitos corrosivos, como já foi dito, sobre aquelas identidades. Todavia, assim como Gutmann e Galston, Macedo não considera possível abrir mão da educação cívica liberal, tomada como condição de sobrevivência do modo de vida das sociedades democráticas e que, por isso mesmo, precisa ser um projeto: “[...] peaceful, orderly, tolerant liberal diversity needs to be planned for: it does not come about naturally or by the deliverance of an invisible hand.” (MACEDO, 1995b, p. 304)

Por outro lado, a educação cívica baseada na posição tipificada por estes três pensadores liberais, embora atenta ao fato do pluralismo, preocupada com a corrosão da diversidade no interior das comunidades políticas democráticas e consciente de que a tolerância liberal não é algo natural, mas que precisa ser cultivada, posturas que Walzer também adota, ainda não é suficiente para rebater as acusações anti-liberais ao liberalismo, especialmente a de ser apenas mais uma doutrina sectária e intolerante, pelo menos à diferença não liberal: “Vocês têm o compromisso de tolerar nossa

comunidade e suas práticas’, dizem os tradicionalistas. ‘Dado esse compromisso, vocês não podem negar-nos o controle sobre nossos filhos [...], caso contrário, vocês não estão de fato nos tolerando’.” (WALZER, 1999b, p. 85) Ademais, aquele tipo de educação cívica também é insuficiente para promover a formação de uma identidade cívica ou cidadania capaz de conciliar as múltiplas identidades parciais no interior da comunidade política, combater a desigualdade nela existente e, por fim, alcançar uma sociedade democrática justa: “[...] o liberalismo, em suas versões convencionais contemporâneas, é uma teoria insuficiente e uma prática política defeituosa.” (WALZER, 2008, p. XII) Este reconhecimento da insuficiência e dos defeitos da teoria e da prática que sustentam as propostas de educação cívica liberais, apesar dos avanços do liberalismo político rawlsiano em relação ao liberalismo abrangente, será a motivação para a proposta de educação cívica comunitarista-democrática de Walzer, uma terceira via, que tentará superar estas dificuldades.

## **B) A EDUCAÇÃO CÍVICA COMUNITARISTA E DEMOCRÁTICA DE MICHAEL WALZER**

Na visão original de Walzer, comunitarismo e pluralismo são estreitamente relacionados, pois o caráter pluralista é compreendido como um traço diferenciador do primeiro: “My communitarianism is pluralist, and that in itself distinguishes me from some others communitarians.” (WILLIAMS, 2012, p. 386). Tal distinção vem do fato dele não conceber o comunitarismo como uma receita universal, mas como algo que deve se concretizar de modo particular

em cada comunidade. (Cf. WALZER, 2011, p. 47) Isto significa que a visão comunitarista de Walzer é assumidamente enraizada em um tipo muito específico de comunidade, as sociedades democráticas liberais contemporâneas, e apropriada para tratar alguns dos problemas destas, tais como seus excessos individualistas, dispersivos e procedimentalistas: “[...] o comunitarismo deve ser compreendido como um corretivo da teoria e da prática liberais [...]” (WALZER, 2008, p. XII) Este corretivo se concretiza justamente na educação cívica proposta por ele, que busca superar as dificuldades causadas pelos inevitáveis conflitos decorrentes do fato do pluralismo, a alienação política dos indivíduos desarraigados e dos grupos tradicionalistas, bem como a conseqüente fragmentação social nas sociedades civis democráticas, tudo isto a fim de alcançar uma sociedade igualitária complexa ou justa: “[...] a correção comunitarista [...] pode servir para produzir um liberalismo que, embora não seja mais igualitário que o liberalismo convencional, esteja mais ao alcance da apropriação e utilização igualitárias.” (WALZER, 2008, p. 13)

O igualitarismo proposto por Walzer pressupõe a crença comunitarista básica segundo a qual cada comunidade é depositária das crenças e práticas relevantes para guiar seu próprio rumo, bem como instância última a que se pode recorrer para estabelecer o que é justo para si mesma: “Determinada sociedade é justa se sua vida substantiva é vivida de determinada maneira – isto é, de maneira fiel às interpretações em comum dos membros.” (WALZER, 2003, p. 430) Tais interpretações, como mostrado na primeira parte deste artigo, definem o significado dos bens sociais, inclusive seu critério distributivo, e implicam a autonomia das es-

feras de justiça. Se firmemente sustentada pelos cidadãos, ativos e com um mesmo status, contra as transgressões tirânicas, a vigência comunitária destas interpretações permitiria um funcionamento distributivo autônomo das esferas, o que levaria à igualdade complexa. É a partir desta visão que Walzer pretende aperfeiçoar a educação cívica inspirada no consenso rawlsiano, a fim de propor uma educação cívica capaz de formar membros ou cidadãos que sejam não apenas tolerantes às diferenças, mas ativos na construção e na defesa daquelas “interpretações em comum”: “A política democrática, depois que derrubamos todos os predomínios errados, é um convite perene a agir em público e a reconhecer-se como cidadão, capaz [...] de patrulhar os limites da distribuição e sustentar uma sociedade justa.” (WALZER, 2003, p. 426)

A abordagem da educação cívica de Walzer utiliza a famosa expressão de Rousseau, “religião civil”: “Considere-se o que se ensina nas escolas públicas acerca dos valores e virtudes do próprio Estado como a revelação secular de uma ‘religião civil’ (o termo é de Rousseau).” (WALZER, 1999b, p. 98)<sup>14</sup> Isto que se ensina é aquilo que Walzer afirma que todo Estado precisa fazer para “para produzir e reproduzir cidadãos” capazes de garantir sua sobrevivência e seu florescimento: “A religião civil consiste no conjunto total de doutrinas políticas, narrativas históricas, figuras exemplares,

---

14 Isto está muito longe de significar que o conteúdo da religião civil ou educação cívica proposto por Walzer tenha semelhança com o republicanismo proposto por Rousseau, pois este apresenta diferenças radicais em relação ao liberalismo político de matiz rawlsiano, cujo pluralismo constitutivo Walzer adota: “O republicanismo, ao contrário, é uma doutrina integrada e unitária [...]. É uma doutrina adaptada [...] às necessidades das comunidades pequenas e homogêneas, nas quais a sociedade civil é radicalmente indiferenciada.” (WALZER, 2008, p. 233)

ocasiões festivas e rituais comemorativos pelos quais o Estado imprime a si mesmo nas mentes de seus membros, especialmente de seus membros mais jovens ou mais recentes.” (WALZER, 1999b, p. 99) Assim, a educação cívica é a estratégia pública fundamental para qualquer Estado promover a construção da coexistência pacífica entre identidades étnicas, religiosas e/ou culturais diversas de seus membros, através da criação de uma identidade mais geral, a de cidadão, capaz de unir todas elas em torno do objetivo primordial de continuidade da própria comunidade política.

No caso das sociedades democráticas contemporâneas, “complexas e repletas de conflitos”, esta estratégia pública fundamental se vê diante de desafios adicionais específicos: seu constitutivo pluralismo, com a conseqüente necessidade de combater a intolerância, a fragmentação social e a alienação política de indivíduos e grupos, que dificultam o combate à desigualdade e a busca por uma sociedade justa: “[...] na medida em que o liberalismo pende para a instabilidade e a dissociação, ele exige uma correção comunitarista periódica.” (WALZER, 2008, p. 257) Especialmente o pluralismo cultural, étnico e religioso, no interior de uma mesma comunidade política, costuma dar lugar a conflitos igualmente plurais entre as identidades parciais que se constituem a partir de tais posições, especialmente as ortodoxas ou fundamentalistas, gerando pressões capazes de romper as comunidades políticas. Tais conflitos não ocorrem apenas entre tais identidades, mas também entre estas e o Estado democrático: “[...] esses tipos de grupo [...] são evidentemente hostis aos valores do Estado democrático cuja tolerância buscam.” (WALZER, 2008, p. 79) A educação

cívica proposta por Walzer, assim como a educação cívica rawlsiana, busca facilitar a coexistência pacífica entre tais identidades, bem como entre estas e o Estado democrático: “[...] a religião civil oferece a todos [...] uma identidade básica comum e assim torna a subsequente diferenciação menos ameaçadora.” (WALZER, 1999b, p. 99) Aqui, o problema que surge é o mesmo já apontado por Gutmann e Macedo, qual seja, que tal “identidade básica comum” afeta profundamente, talvez até inviabilizando, algumas das identidades parciais, por exemplo, as das comunidades tradicionalistas, ortodoxas e/ou fundamentalistas, forçando-as a uma exposição à diversidade que possui efeito corrosivo sobre elas. Este risco de corrosão é admitido por Walzer que, do mesmo modo que Gutmann e Macedo, o considera inevitável, gerando reações esperadas das identidades expostas a ele. (Cf. WALZER, 1999b, p. 100)

Entretanto, tal estratégia liberal, potencialmente assimiladora e que gera uma inevitável corrosão das identidades étnicas, culturais e religiosas ortodoxas, dependentes de certo isolamento, especialmente educacional, para sua sobrevivência, possui como alternativa uma luta fratricida, cujos custos são bem conhecidos desde as guerras de religião dos séculos XVI e XVII, que estão entre as raízes das sociedades democráticas, daí uma educação cívica visando primordialmente à tolerância às diferenças: “[...] uma das raízes históricas do liberalismo foi o desenvolvimento de várias doutrinas conclamando à tolerância religiosa.” (RAWLS, 1992, p. 56) Portanto, como todos aqueles que reconhecem o valor histórico dos Estados democráticos, Walzer considera que o preço a ser pago pela existência destas sociedades tolerantes é amplamente compensador. (Cf. WALZER,

2008, 1993, p. 93) Além disso, a corrosão e a assimilação das identidades parciais dos membros destas etnias e religiões totalizantes não significa sua inevitável destruição, como costuma ser alegado por alguns, mas apenas uma espécie de ajuste ou acomodação políticos: “[...] a religião civil facilita a tolerância de diferenças parciais – ou nos convida a pensar na diferença como sendo apenas parcial. [...] Seu objetivo, afinal, não é uma conversão completa mas apenas a socialização política.” (WALZER, 1999b, p. 103/104) A socialização política a ser obtida pela educação cívica proposta por Walzer para as sociedades democráticas plurais enfatiza justamente o caráter parcial da diferença nas identidades dos indivíduos e dos grupos, bem como a possibilidade de mantê-las, sem que isto leve à fragmentação política, através do cultivo do que ele chama de identidades duplas, múltiplas ou hifenizadas, nas quais um dos componentes é justamente o de cidadão de determinada comunidade política, como ocorre nas identidades “italo-americana”, “afro-americana” ou “católica-americana”, por exemplo.<sup>15</sup> Todavia, como já dito, a tolerância, o “ajuste ou acomodação políticos”, que permite a coexistência de identidades parciais étnicas, religiosas e/ou culturais plurais, ainda que tenha êxito, é apenas um dos aspectos de uma socialização política adequada para a busca de uma sociedade democrática justa.

De fato, até aqui, a educação cívica apropriada para realizar esta socialização política, que repete os moldes propostos pelo chamado consenso rawlsiano exemplificado por Gutmann, Galston e Macedo, pareceria capaz de produzir

---

15 Cf. WALZER, 2008, p. 69 e WALZER, 1999b, p. 103.

somente algo como uma comunidade política hobbesiana, em que a tolerância ensinada seria “[...] simplesmente uma resignada aceitação da diferença para preservar a paz.” (WALZER, 1999b, p. 103/104) Este tipo de sociedade, com cidadãos apenas resignados ou tolerantes e, ao longo do tempo, amplamente indiferentes uns aos outros, alienados politicamente e socialmente fragmentados, é claramente incapaz de cumprir o propósito fundamental de continuidade e florescimento da própria comunidade política, justamente aquilo que foi objeto das já mencionadas críticas comunitaristas ao liberalismo, inclusive do próprio Walzer. Todavia, embora pareça insuficiente para a busca de uma sociedade justa ou igualitária (complexa), objetivo maior da proposta walzeriana, esta educação cívica voltada para a construção de identidades múltiplas ou hifenizadas que ele defende talvez possa, se adequadamente conduzida, fazer mais do que promover e preservar a tolerância no sentido de mera resignação.

Tal possibilidade fica mais clara se recordarmos que o componente cívico ou cidadão das identidades múltiplas é, justamente, um dos elementos constitutivos da identidade dos membros de determinada comunidade política e não meramente algo externo ou imposto. De fato, se este elemento foi adequadamente “impresso nas mentes” destes membros, eles passam inevitavelmente a ter algo em comum, um vínculo, uma sensação de pertencimento compartilhado a uma comunidade valiosa por cujas continuidade e prosperidade vale à pena se engajar: “Individuals and groups will, of course, defend their particular interests as best they can, but they must also refer themselves to the common interests and the shared values of their

society.” (WALZER, 2007b, p. 79) O vigor da defesa destes “interesses comuns”, criados pelos acontecimentos históricos, promovidos pela educação cívica e capazes de gerar solidariedade social, é o indicador para mensurar o resultado da correção comunitarista da fragmentação social sempre presente nas sociedades liberais democráticas. Se este esforço for bem sucedido e for internalizada a crença, inculcada pelo Estado, em que há realmente “interesses comuns e valores partilhados” por todos os seus membros, ela também será o melhor remédio contra outro risco tipicamente democrático, a alienação de indivíduos e grupos, que poderão aceitar a sua identidade de cidadãos e se conscientizar da necessidade do compromisso de todos para manter a comunidade política. (Cf. WALZER, 1999b, p. 102)

Porém, se os cidadãos de determinada comunidade política, através de uma educação cívica comunitarista e liberal democrática estabelecida pelo Estado, fossem unificados pelos seus sentimentos de filiação e pertencimento àquela, adquirindo assim significativa solidariedade social, bem como se tornassem ativos defensores dos interesses e valores partilhados por todos enquanto seus membros, isto significaria que eles reconheceriam as especificidades das diversas esferas da justiça em sua sociedade e seriam capazes de lutar contra sua violação pelo predomínio de quaisquer bens. Tais cidadãos iriam compartilhar, por exemplo, o significado de bens como a educação e o poder político, e lutar contra a dominação das suas respectivas esferas pela riqueza. Na perspectiva de Walzer, reelaborada após EJ, estariam dadas assim todas as condições para a igualdade complexa, que é justamente o resultado utópico esperado da junção entre uma cidadania solidária, ativa, engajada e fomentada

por um Estado democrático forte, por um lado, e a autonomia das esferas da justiça comunitárias, por outro. Todavia, se o ideal da igualdade complexa corresponde, parcial ou totalmente, aos ideais de justiça enraizados nestas próprias comunidades democráticas ou se ele, através do seu princípio crítico, apenas combate uma forma específica de injustiça, aquela presente no predomínio e na dominação, é algo que permanece indeterminado no âmbito da teoria da justiça de Walzer.

**Abstract:** The aim of this paper is to present, according to the Michael Walzer's theory of justice, the fundamental role that the spheres of education and citizenship, in their reciprocal support, must represent for the attainment of a fair democratic society. For this purpose, it will be done a presentation of that theory with a reconstruction of its basic concepts. After this, it will be shown why the citizenship and the state would need to be strengthened far above the usual pattern of existing democracies to adequately fulfill such a role. Finally, it will be proposed that the best chance to attain and sustain the high degree of social solidarity of the citizenship and state that are required for concretizing this fair society lies in a democratic and communitarian civic education.

**Keywords:** Political philosophy, Theory of Justice, Democracy, Education, Michael Walzer.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Liberalismo político e crítica comunitarista: examinando o princípio de exclusão das razões abrangentes na esfera pública. **Síntese Revista de Filosofia**, v. 41, n. 131, 2014, p. 359-372.

DWORKIN, Ronald. **To Each His Own**. *In: The New York Review of Books*, Volume 30, Number 6, April 1983.

GALSTON, William A. Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer. *In: Political Theory*, v. 17, n. 1989, p. 119-130.

\_\_\_\_\_. *Civic Education and Liberal Democracy. In: The News Letter of PEGS*, v. 2, n. 1, 1992, p. 13-14.

\_\_\_\_\_. Civic Education and Political Participation. *In: Political Science and Politics*, v. 37, n. 2, 2004, p. 263-266.

GUTMANN, Amy. Civic Education and Social Diversity. *In: Ethics*, v. 105, n. 3, 1995, p. 557-579.

\_\_\_\_\_. **Democratic Education**. Princeton, Princeton University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Civic Minimalism, Cosmopolitanism, and Patriotism: Where Does Democratic Education Stand in Relation to Each? *In: Nomos*, v. 43, 2002, p. 23-57.

MACEDO, Stephen. Civic Education and Educational Reform. *In: The News Letter of PEGS*, v. 2, n. 1, 1992, p. 14.

\_\_\_\_\_. Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls? *In: Ethics*, v. 105, n. 3, 1995a, p. 468-496.

\_\_\_\_\_. Liberal Civic Education and Its Limits. *In: Canadian Journal of Education*, v. 20, n. 3, 1995b, p. 304-314.

MILLER, David. Complex Equality. *In: MILLER, David; WALZER, Michael (Org.). Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press, 1995a.

\_\_\_\_\_. Introduction. *In: MILLER, David; WALZER,*

Michael (Org.). **Pluralism, Justice and Equality**. Oxford: Oxford University Press, 1995b.

RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. In: **Lua Nova**, n, 25, 1992, p. 25-59.

\_\_\_\_\_. **O Liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAZ, J. **The morality of freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

SANDEL, Michael. **O liberalismo e os limites da justiça**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TRAPPENBURG, Margot. Defence of Pure Pluralism. Two readings of Walzer's Spheres of Justice. In: **The Journal of Political Philosophy**, v. 8, n. 3, 2000, p. 343-362.

WALZER, Michael. **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**. New York: Basic Books, 1983a.

\_\_\_\_\_. "Spheres of Justice": An Exchange. Michael Walzer, reply by Ronald Dworkin. In: **The New York Review of Books**, v. 30, n. 12, 1983b.

\_\_\_\_\_. Response. In: MILLER, David; WALZER, Michael (Org.). **Pluralism, Justice and Equality**. Oxford: Oxford University Press, 1995a.

\_\_\_\_\_. Education, Democratic Citizenship and Multicultur-

alism. In: **Journal of Philosophy of Education**, v. 29, n. 2, 1995b, p. 181-189.

\_\_\_\_\_. Rescuing civil society. In: **Dissent** 46 (Winter, 1999a), pp. 62-7.

\_\_\_\_\_. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

\_\_\_\_\_. Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. Exclusion, Injustice and the Democratic State. In: **Thinking politically: essays in political theory**. New Haven: Yale University Press, 2007a.

\_\_\_\_\_. Justice Here and Now. In: **Thinking politically: essays in political theory**. New Haven: Yale University Press, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WILLIAMS, Bernard. Tolerância: uma questão política ou moral? In: **Novos Estudos – CEBRAP**, n. 84, 2009, p. 47-58.

WILLIAMS, Jeffrey J. Criticism and Connection: An Interview with Michael Walzer. In: **Symploke**, v. 20, n. 2, 2012, p. 371-390.