

# A COMUNIDADE CÍVICA EM WALZER E PUTNAM\*

ANTÔNIO SÉRGIO ARAÚJO FERNANDES

O termo comunidade cívica está intimamente ligado aos temas da ação e da participação do cidadãos na vida pública. Uma comunidade cívica pode ser caracterizada idealmente como um espaço político-territorial circunscrito, composto de cidadãos dispostos e capazes de participar da vida pública em suas diferentes dimensões. A noção de comunidade cívica será discutida aqui a partir de duas correntes de análise diferentes, mediante o exame do pensamento de dois autores representativos.

A primeira corrente de análise, que expressa uma visão unitária da comunidade cívica, será representada aqui pela teoria comunitarista de Walzer (1993; 1990). Esta abordagem segue a tradição do humanismo cívico. Pode-se considerar, em primeira aproximação, que o traço comum a essa tradição é a visão de que o papel primordial do homem enquanto cidadão de uma democracia republicana é a participação na vida política. O trabalho de Walzer *Spheres of Justice* expressa exatamente essa visão. *Spheres* representa uma das mais importantes contribuições à corrente comunitarista das teorias de justiça, que é crítica em relação à corrente liberal, mais especificamente à corrente liberal igualitária representada por John Rawls. Já no seu artigo "The Communitarian Critique of Liberalism" Walzer procura fazer uma revisão de sua teoria comunitarista, tentando desenvolver uma crítica transigente ao liberalismo de Rawls. Admitindo a validade de alguns dos pressupostos liberais, Walzer tenta construir uma alternativa comunitarista à teoria liberal, o que o distancia parcialmente dos pressupostos do humanismo cívico sobre a noção de comunidade cívica.

\*Agradeço ao prof. Álvaro de Vita pelas críticas e sugestões incorporadas no texto final. Meu agradecimento também ao prof. Gabriel Cohn pelo estímulo para que escrevesse este artigo.

A segunda corrente de análise é a associativista, com origem em Tocqueville, que tem como contribuição recente na ciência política empírica o estudo de Putnam (1996) acerca do caso italiano, que examinaremos mais adiante.

## A ABORDAGEM UNITÁRIA

A abordagem unitária da comunidade cívica inscreve-se na corrente denominada humanismo cívico. Esta corrente é originária do pensamento de Aristóteles e tem Maquiavel e Rousseau como seus principais autores. Pode-se considerar, em primeira aproximação, que o traço comum ao humanismo cívico é a idéia de que o papel primordial do homem enquanto cidadão de uma democracia republicana é a participação na vida política. A política aqui refere-se à participação direta nas deliberações de governo em assembleia, isto é, à participação direta no Estado. Como considera Aristóteles (*Política*, livro II, p.53), “o homem é um animal feito para a sociedade civil”. Para Aristóteles o fundamento da virtude cívica na democracia ateniense consistia em que os cidadãos deveriam dedicar-se unicamente aos assuntos públicos e ao bem comum. Isso assegurava a unidade e solidariedade à república<sup>1</sup>. A boa vida só era possível na *polis* através da participação cívica, e isto representava na prática a participação direta dos cidadãos em assembleia nas deliberações de governo.

Segundo alguns dos mais importantes revisionistas republicanos, como Pocock (1975), Skinner (1990) e Viroli (1990), o tema da virtude cívica que tem origem em Aristóteles é recuperado na era renascentista, mais especificamente no pensamento dos humanistas cívicos como Leonardo Bruni, Petrarca, Coluccio Salutati, e até Maquiavel. Como lembra Bignotto (1991, p.32) essa concepção exigia do homem, como centro do universo, virtude e busca de grandeza, algo que no contexto do pensamento medieval só a graça divina poderia conceder. O tema da virtude impôs-se em um universo cultural que procurava romper com o pensamento medieval, fazendo da ação humana o núcleo de suas preocupações relacionadas com a conservação das estruturas de poder. Segundo

<sup>1</sup> Sobre o pensamento grego e especificamente sobre o pensamento político grego, a discussão das idéias de república e democracia ver, entre outros, Finley (1984; 1988); Jaeger (1986); Bignotto (1995); Jones (1986); Andrewes (1991).

Kramnick (1982: 630), nessa tradição de pensamento, que remonta a Aristóteles passando por Cícero e culminando em Maquiavel, a noção de virtude cívica, ou de cidadão virtuoso, é concebida a partir da idéia de liberdade do homem exercida na vida pública. O homem virtuoso preocupa-se primeiro com o bem comum e não com o interesse privado, considerado menor. Segundo Skinner (1990, p.136), para Maquiavel a cidade representa um lugar de autonomia no espaço político, cuja dinâmica interna é marcada pelo conflito e pela heterogeneidade. A liberdade a partir da virtude cívica é dada pela capacidade dos cidadãos de participar da vida pública, de defender seus objetivos e isto só se torna possível numa república.

De acordo com Held (1987, p.67) o pensamento de Rousseau resgata a idéia de Maquiavel sobre república e a combina com a noção de consentimento, contida nas formulações do contrato social de Hobbes e Locke. Diferentemente de Hobbes e Locke, a soberania do povo não deveria ser transferida para o Estado. A soberania não apenas se origina no povo como deve ficar com ele, que a exerce através da vontade geral (Burgelin, 1998, p.XVI). Rousseau radicaliza a idéia de cidadãos ativos e envolvidos nas questões públicas, pois para ele todos os cidadãos deveriam se reunir para decidir o que é melhor para a comunidade e decretar as leis apropriadas que representassem o bem comum, pela manifestação da vontade geral. No que tange à noção de comunidade cívica, toda a teoria de Rousseau afirma que a participação individual de cada cidadão na deliberação é a dimensão central da vida de um indivíduo numa república. Não existe espaço para partidos, grupos ou associações. Cada indivíduo ao mesmo tempo se autogoverna e depende de forma imprescindível da comunidade (Held, 1987; Pateman, 1992; 1985). Liberdade de pensamento e igualdade política e de propriedade são os conceitos básicos de sua teoria, que trata a vontade geral como a vontade do corpo político, que é a comunidade de cidadãos unida.

A abordagem unitária da noção de comunidade cívica também sofre influência do pensamento de Hegel. Para Hegel (1936) a sociedade civil (o conjunto dos interesses privados antagônicos entre si) era algo separado e distinto do Estado político. Sem o concurso deste, aquela seria incapaz de unificar os indivíduos e os grupos numa associação abrangente. Neste sentido o Estado é o verdadeiro conteúdo, o verdadeiro fim universal para os indivíduos. Somente como membro do Estado é que o indivíduo ascende à sua objetividade, verdade e racionalidade (Brandão, 1999, p.107). Segundo Brandão (1999:109), Hegel acreditou na restauração da

pólis grega. Numa original interpretação da república de Platão, Hegel considera a república, dotada de unidade e totalidade, como a verdade do mundo grego, o sentido para o qual este tendia e que teria alcançado, não tivesse sido bloqueado pelo aparecimento da particularidade.

## A TEORIA DE WALZER<sup>2</sup>

A concepção de comunidade cívica de Walzer segue a abordagem unitária contida na tradição do humanismo cívico. Esta vertente de republicanismo encontrada no pensamento de Walzer (1990; 1993) constitui um dos principais alicerces de sua teoria comunitarista da justiça. Portanto, só pela compreensão das posições de Walzer com relação à justiça distributiva torna-se possível chegar à sua concepção de comunidade cívica.

*Spheres of Justice* representa uma das mais importantes contribuições à corrente comunitarista das teorias de justiça. A teoria da justiça comunitarista é crítica à corrente liberal, como se pode ver, por exemplo, nos trabalhos de Michael Sandel e Alasdair MacIntyre<sup>3</sup>. Essa crítica incide mais especificamente na corrente liberal igualitária inspirada em Rawls (“*justice as fairness*”), que define a justiça distributiva com prioridade no direito e não no bem. Os comunitaristas e especificamente Walzer (1993), ao contrário, definem a justiça distributiva a partir do conceito do bem, isto é, através da forma pela qual uma comunidade se associa para produzir, compartilhar, dividir e intercambiar os bens sociais. Walzer (1993) propõe uma teoria pluralista da justiça segundo a qual não existem princípios universais de justiça distributiva. Isto é, não é possível encontrar um critério universal de distribuição dos bens, pois em diversos lugares existirão mecanismos distintos de distribuição dos bens que são produzidos pelas distintas comunidades sociais. Daí os princípios de justiça serem em si mesmos plurais, uma vez que bens sociais distintos devem ser distribuídos por razões distintas e que todas essas diferenças derivam de uma compreensão partilhada dos bens sociais pelos membros de uma comunidade. Os bens sociais são, portanto, produto do seus significados sociais, ou seja,

<sup>2</sup> Algumas das principais críticas à teoria comunitarista de Walzer foram realizadas por Cohen (1986) e Barry (1995).

<sup>3</sup> Sobre estes dois autores, ver, entre outros, os trabalhos importantes de Sandel (1982; 1984) e MacIntyre (1981).

da especificidade histórica e cultural de uma comunidade. É deste modo portanto que se explica a razão pela qual a ênfase da teoria de Walzer está nos significados solidamente produzidos sobre os bens que serão distribuídos, e não em um critério de distribuição que é prévio aos significados desses bens (como é o caso na teoria da justiça de Rawls).

Um segundo aspecto fundamental que caracteriza a teoria de Walzer como pluralista reside na sua idéia de *igualdade complexa*. De acordo com Walzer, dado que os bens sociais possuem significados sociais, então o acesso à justiça distributiva se dá pela interpretação do significado de cada bem social. Assim, cada bem social encontra-se numa esfera distributiva. Buscam-se princípios internos a cada esfera distributiva. Os valores partilhados por uma comunidade que produz um bem social constroem princípios distributivos e constituem uma esfera de justiça que deve ser autônoma, não submetida a qualquer poder tirânico. Em outras palavras, cada bem social possui um determinado conjunto de valores partilhados, construídos dentro da comunidade, os quais nenhum poder político pode desconsiderar.

Como afirma Walzer (1993, p.32): “Converter um bem em outro quando não há uma conexão intrínseca entre ambos significa invadir a esfera na qual um outro grupo de homens e mulheres governa com propriedade. O monopólio não é impróprio dentro das esferas. Nada há de errado, por exemplo, no controle que homens e mulheres (políticos) persuasivos e hábeis estabelecem sobre o poder político. Porém o emprego do poder político para ganhar acesso a outros bens é um uso tirânico. Desse modo, uma velha definição da tirania é estendida: de acordo com os autores medievais, o príncipe se converte em tirano quando se apodera da propriedade ou invade a família de seus súditos. Na vida política – e também mais amplamente – o controle sobre os bens traz consigo a dominação de pessoas.”

Seguindo esta linha de raciocínio, que procura conceber a autonomia das esferas de justiça, é que Walzer constrói seu conceito de *igualdade complexa*, que significa a ausência de dominação ou tirania na distribuição dos bens sociais. Significa isso que nenhum bem social X há de ser distribuído entre homens e mulheres que possuam algum outro bem Y simplesmente porque possuem Y sem tomar em conta o significado de X. Apesar disto, Walzer admite que em algumas sociedades de castas ou fortemente hierárquicas a dominação ou a tirania podem se apoiar em significados sociais. Walzer considera que em algumas comunidades a tirania pode fazer parte de uma idiossincrasia social própria de uma cultura política particular.

Para Walzer a igualdade complexa exige a defesa de fronteiras entre as esferas de distribuição dos bens e a diferenciação dessas esferas. “Só podemos falar em um regime de igualdade complexa quando há muitas fronteiras a serem defendidas” (1993, p.40). Ou seja, existem diferentes esferas distributivas, cada qual regida por um princípio de distribuição que deriva do significado social do bem social em questão. Isto opõe-se ao que Walzer denomina *igualdade simples*, isto é, a suposição de que há um bem social dominante (como por exemplo, o dinheiro, ou a riqueza, ou os meios de produção) que, se fosse distribuído de forma igualitária, garantiria a realização de igualdade.

De acordo com Walzer, o único entorno capaz de assegurar a igualdade complexa, que mantém as fronteiras entre as diferentes esferas de justiça, é a comunidade política. Nas suas palavras (1993, p.41): “A comunidade política é o que mais se aproxima de um mundo de significados comuns. A linguagem, a história e a cultura se unem (aqui mais do que em outro lugar) para produzir uma consciência coletiva”. É a comunidade política (tomada aí enquanto país, região ou cidade) o lugar onde os cidadãos partilham seus valores, a fim de produzir seus bens sociais, e decidem sobre quais critérios distributivos aplicar. Neste sentido, a descentralização das decisões e o papel dos cidadãos na participação ativa numa comunidade política são elementos fundamentais para que se assegure a “não-tiranía” e portanto a justiça distributiva. Pertencer à comunidade torna-se portanto um aspecto essencial para que ocorra a participação dos cidadãos. Para participar do poder político os cidadãos devem ser aceitos e devem efetivamente pertencer à comunidade. Para Walzer, a comunidade política não se constitui só como o meio ideal para a produção e distribuição dos bens sociais, mas é em si mesma um bem social, e o mais importante. “A comunidade é em si mesma um bem – possivelmente o bem mais importante – que é distribuído” (1993: 42).

Segundo Walzer, o poder político deve ser exercido democraticamente, mas não de modo a conferir apenas uma igualdade simples de direitos, do tipo um homem, um voto. Para Walzer, a igualdade simples (um homem, um voto) estimula a presença de elementos extrínsecos à política (herança, nascimento, riqueza, etc.), enquanto que a igualdade complexa valoriza os elementos estritamente intrínsecos à política (a palavra, a persuasão, o consenso, o convencimento, etc.) e portanto é mais justa. Desse modo, deve-se estimular a presença de partidos, comitês e convenções no processo político, valorizando a participação dos cidadãos

ativos. Os comitês e convenções são mais democráticos do que os referendos e eleições primárias, uma vez que estas últimas se utilizam de meios massivos de comunicação sem mediação política, num processo que mais parece uma compra de votos, uma vez que o candidato se relaciona com o eleitor apenas através do programa de televisão. Na maioria das vezes o candidato que possui recursos financeiros capazes de sustentar uma campanha acaba vencendo a eleição. A igualdade de direitos parece não gerar, ao contrário do que se pensa, uma igualdade de poder. O papel dos cidadãos ativos, dotados de virtude, isto é, da vontade de participar do processo político do Estado, é que vai garantir a tomada de decisões verdadeiramente democráticas, seguindo um princípio de igualdade complexa. Nas palavras de Walzer (1993, p.317): “os candidatos escolhidos em comitês e convenções quase com certeza serão melhor conhecidos por um maior número de pessoas que os candidatos escolhidos nas eleições primárias, pois os primeiros, ao contrário dos últimos, terão sido vistos de perto sem maquiagem; terão trabalhado em distritos e em regiões, terão sustentado debates, terão se comprometido de uma maneira determinada com mulheres e homens determinados. Sua vitória será a vitória do partido e exercerão o poder de uma maneira mais coletiva.”

Portanto, para Walzer, o poder político é exercido com a participação ativa e explícita dos cidadãos. Fica claro que o cotidiano da participação política (nos comitês e convenções partidárias) é que representa para Walzer a participação política ativa do cidadão na comunidade, ao contrário do voto em plebiscito por exemplo, que, apesar de representar uma forma de participação política direta, para Walzer não confere o bastante aos cidadãos no que tange a uma efetiva participação política ativa na comunidade. Num contexto de igualdade complexa cada cidadão torna-se um participante potencial, um político potencial e não apenas um eleitor.

Como se vê, essa noção de comunidade cívica desenvolvida por Walzer coaduna-se perfeitamente com a abordagem unitária de comunidade cívica oriunda da tradição do humanismo cívico.

## **A REVISÃO DO CONCEITO DE WALZER**

Em seu artigo “The Communitarian Critique of Liberalism” Walzer procura fazer uma revisão de sua teoria, tentando desenvolver uma crítica transigente ao liberalismo de Rawls. Admitindo a validade de alguns

pressupostos liberais, Walzer tenta construir uma alternativa comunitarista à teoria liberal, ou, nas suas palavras (1990, p.15): “uma correção comunitarista do liberalismo”.

O fundamento da crítica de Walzer ao liberalismo, neste texto, reside na idéia central de que a base da sociedade liberal é comunitária, mas a doutrina liberal subverteu essa base, estimulando apenas os valores dissociativos ao invés dos valores associativos. Por conta disso, a sociedade liberal na prática tornou-se fragmentada, composta de homens e mulheres egoístas-rationais, protegidos e divididos por seus direitos inalienáveis, buscando apenas minimizar seus riscos e obter segurança. Além da fragmentação, os indivíduos na sociedade liberal tornaram-se isolados e portanto desestimulados a partilhar tradições políticas ou religiosas e culturais. Junto com a fragmentação e o isolamento, o liberalismo provocou um excessivo deslocamento territorial dos indivíduos. Este é mais um elemento desagregador da base comunitária, que estimula um declínio de movimentos sociais, partidos, clubes, associações urbanas e consolida a existência de eleitores separados.

Para Walzer há, portanto, um dilema a ser solucionado. Consiste ele em que a estrutura da sociedade liberal é de fato comunitária, mas a retórica do liberalismo distorce e oculta este aspecto. É o dilema da experiência comunal versus ideologia liberal. A “correção do liberalismo” que Walzer sugere como solução considera que a sociedade liberal é totalmente inviável, e que apenas com a aplicação de princípios comunitaristas a convivência entre os indivíduos será possível. A idéia de Walzer sugere o reforço de práticas liberais (tais como o estímulo às associações voluntárias) que possam contribuir para desenvolver valores comunitaristas dentro da sociedade liberal. É uma tentativa de agir no contexto da sociedade liberal e não esperar idealmente pela conversão dos valores liberais dos indivíduos em valores comunitaristas.

Nas palavras de Walzer (1990, p.15): “O liberalismo é uma doutrina auto-subversiva: por essa razão, ele realmente requer uma periódica correção comunitarista. Mas não é particularmente útil uma forma de correção que sugere que o liberalismo é literalmente incoerente ou que pode ser abandonado em prol de alguma comunidade pré-liberal ou antiliberal que esteja à espera logo abaixo da superfície ou logo ali no horizonte. Nada há à espera; é preciso que os comunitaristas norte-americanos reconheçam que não existe nenhuma outra coisa [na sociedade norte-americana] que não seres liberais separados, portadores de direitos, que se exprimem



livremente e que se associam voluntariamente. Mas seria bom se conseguíssemos ensiná-los a se reconhecerem como seres sociais, como produtos históricos e em parte como personificações de valores liberais. Pois a correção comunitarista do liberalismo não pode ser nada mais do que um reforço seletivo desses mesmos valores ou, para se valer da conhecida frase de Michael Oakeshott, nada mais do que uma busca dos vestígios de comunidade que existem nesses valores.”

Segundo Walzer, o elemento central para realizar esta correção comunitarista do liberalismo é a idéia liberal de associações voluntárias. O liberalismo na sua teoria e na sua prática expressa forte tendência tanto associativa quanto dissociativa: seus protagonistas tanto formam grupos como rompem os grupos que formaram. Estas associações não só expressam configurações voluntárias e contratuais (como no caso do casamento e do divórcio), mas também expressam a identidade das pessoas, como membros de classe, etnia, religião ou ideologia política. Como considera Walzer (1990, p.15): “o liberalismo distingue-se menos pela liberdade para formar grupos sobre a base dessas identidades do que pela liberdade de romper com grupos e mesmo de deixar identidades para trás.”

De acordo com Walzer (1990, p.18), o sentimento comunal parece mais estável do que se pensa e a proliferação de associações secundárias na sociedade liberal é considerável. É desse modo que considera que as associações sempre são um risco para a sociedade liberal. Dito de outro modo, Walzer tenta mostrar que a doutrina liberal, ao privilegiar seus aspectos mais excessivamente individualistas, termina por ofuscar o fato de que a sociedade liberal é um produto social e que é o papel ativo dos cidadãos que garante o funcionamento das instituições que asseguram a liberdade individual.

Observe-se que, na medida em que Walzer enaltece e destaca o papel central das associações voluntárias para realizar o que ele denomina “correção comunitarista”, ele agora considera a comunidade (distinguindo-se de *Spheres*) como algo que não está referido ao Estado. Nas suas palavras (1990, p.17): “O Estado não é a mais importante união social”. Walzer também admite a idéia rawlsiana de uma “união social de uniões sociais” como definidora da configuração da sociedade liberal. Como afirma Walzer (1990, p. 14), “em sua melhor versão, a sociedade liberal é a união social de uniões sociais que John Rawls descreveu: um pluralismo de grupos unidos por idéias partilhadas de tolerância e democracia”.

Para que se possa entender melhor esta afirmação de Walzer torna-se necessário compreender a idéia de união social de Rawls. Para

Rawls (1997, pp.581-582) a doutrina contratualista não deve caracterizar os vínculos entre os homens somente a partir dos aspectos meramente instrumentais, isto é, a partir dos mecanismos institucionais estabilizadores das relações privadas. A interdependência e interação cooperativa (e não conflitiva ou competitiva) entre os seres humanos é que torna possível o desenvolvimento das capacidades individuais. Estas capacidades individuais são semelhantes ou complementares às dos outros indivíduos e portanto só se realizam num ambiente comum de cooperação. É a união social, entendida aí como comunidade, o ambiente em que os indivíduos vão estabelecer objetivos finais partilhados, assim como, instituições e atividades comuns capazes de desenvolver o exercício das capacidades humanas, ou seja, onde os indivíduos vão cultivar suas habilidades, planejar seus objetivos e ordenar sua evolução, de modo que a satisfação pessoal torne recíproca a apreciação e o respeito aos outros. Nas palavras de Rawls (1997, p.583): “Podemos dizer, seguindo Humboldt, que é pela união social, fundada nas necessidades e potencialidades de seus membros, que cada pessoa pode participar da soma total dos dons naturais cultivados dos outros. Somos levados à noção de comunidade da espécie humana, cujos membros apreciam uns nos outros as capacidades e individualidades fomentadas por instituições livres e reconhecem o bem de cada um como um componente da atividade conjunta cujo esquema em sua totalidade é por todos consentido e a todos dá prazer.”<sup>4</sup>

Segundo Rawls (1997, p.586) a união social possui como características básicas a existência de fins últimos partilhados e atividades comuns valorizadas em si mesmas. Muitas formas de vida possuem características de união social, desde a ciência, a arte, as famílias, as associações, grupos de amizade e outros grupos. A sociedade em si mesma por englobar todas estas uniões sociais é uma “união social de uniões sociais”. Nas suas palavras (1997, pp.586-587): “uma sociedade bem organizada (correspondendo a justiça como equidade) é em si mesma uma forma de união social. De fato é uma união social de uniões sociais. Os dois traços característicos estão presentes: a implementação bem sucedida de instituições justas é o objetivo final partilhado por todos os membros da sociedade e essas formas institucionais são valorizadas em si mesmas (...) os membros de uma sociedade bem organi-

<sup>4</sup> A tradução dessa passagem foi um pouco alterada.

zada têm o objetivo comum de cooperarem juntos para realizar a sua natureza e a dos outros de modos que são permitidos pelos princípios da justiça. Essa intenção coletiva é consequência do fato de todos terem um senso de justiça efetivo.”

Em suma, Rawls está argumentando que uma estrutura básica liberal justa comporta a noção de união social ou comunidade. Esta comunidade, porém, não tem uma concepção unitária, como foi vista anteriormente, é uma “união social de uniões sociais”, ou seja, um conjunto de grupos, comunidades, associações de toda ordem que se apesar de distintas na concepção do bem e no modo de vida estão unidas por instituições que possuem objetivos comuns partilhados de justiça e liberdade.

Apesar de Walzer inserir em sua revisão do conceito de comunidade a idéia rawlsiana de união social, ao mesmo tempo ele procura sustentar que os limites do liberalismo impedem o desenvolvimento das associações voluntárias, ou seja o desenvolvimento das várias uniões sociais. Um destes limites do liberalismo é a prescrição de um Estado neutro. Para Walzer, a correção comunitarista prevê a existência de um Estado não-neutro, dotado de soberania e que seja capaz de criar mecanismos institucionais que estimulem o associativismo. Na opinião de Walzer (1990, p.19), “um bom Estado liberal (ou social-democrata) aumenta as possibilidades para reproduzir cooperação”.

De acordo com Walzer, o estabelecimento de um Estado não-neutro capaz de estimular os cidadãos ao associativismo só pode ser entendido em termos republicanos. A proposta de Walzer é de um *revival* republicano (denominado por ele republicanismo neoclássico), na sua versão conhecida em filosofia política como humanismo cívico. O humanismo cívico, diferentemente do republicanismo clássico, entende a república de modo unitário e integrado, composto de comunidades homogêneas e pequenas onde a virtude primeira dos cidadãos consiste no comprometimento político de participação na vida pública. Como considera o próprio Walzer (1990, p.20): “o republicanismo (...) é uma doutrina unitária e integrada na qual a energia e o comprometimento são focados primariamente no mundo político. É uma doutrina adaptada (em ambas versões, nas suas formas clássica ou neoclássica) para as necessidades de comunidades pequenas e homogêneas, nas quais a sociedade civil é radicalmente indiferenciada”.

Segundo Rawls (1995, p.206) o humanismo cívico, “como uma forma de aristotelismo, é às vezes apresentado como a visão segundo a qual o homem é um animal social, ou mesmo político, cuja natureza essencial

se realiza mais plenamente numa sociedade democrática na qual existe uma participação ampla e vigorosa na vida política. A participação não é encorajada como algo necessário à proteção das liberdades básicas da cidadania democrática e como algo que, por si mesmo, constitui um bem entre outros, por mais importante que possa ser para muitas pessoas. A participação na política democrática, ao invés disso, é [para o humanismo cívico] considerada o *locus* privilegiado da vida digna de ser vivida. Isso significa voltar a dar um lugar central àquilo que Constant denominava 'liberdade dos antigos', e tem todos os seus defeitos."

Para Walzer, contudo, esta versão de republicanismo é ideal para a concepção de seu tipo de Estado não-neuro, descentralizado e participativo que desempenhará um papel fundamental na esfera local, seja na cidade, no distrito ou na vizinhança. Neste aspecto Walzer se mostra contraditório, visto que ele assume inicialmente que o Estado não é a principal união social, porém agora enuncia como formato político ideal uma corrente republicana não pluralista, que em princípio é incompatível com o liberalismo. Neste sentido, Walzer parece distanciar-se de Rawls e de sua idéia de união social, e conservar o conceito de comunidade política formulado em *Spheres*, quando assume uma visão de comunidade política unitária, homogênea e ligada estritamente ao poder do Estado (a comunidade é o Estado), consoante portanto os princípios do humanismo cívico. O próprio Walzer (1990, p.19) assume essa discordância com Rawls: "existem realmente uniões, igrejas e vizinhanças na sociedade norte-americana, mas virtualmente não existem exemplos de associação republicana nem de movimentos ou partidos visando promover tais associações. Dewey provavelmente não reconheceria seu *público*, nem Rawls sua *união social* como versões de republicanismo, não fosse por nenhuma outra razão por que nesses dois casos a energia e o comprometimento foram desviados da associação única e estritamente política para as mais diferentes associações da sociedade civil" (grifos do autor)<sup>5</sup>.

Rawls (1995, p.205) considera que o humanismo cívico é incompatível com um formato de liberalismo político concebido em sua

<sup>5</sup> Cabe uma ressalva nesta citação, uma vez que, além de Rawls, Walzer (1990, p.19) refere-se a John Dewey, que publicou em 1927 de *The Public and This Problems*. Walzer considera Dewey, que em seu tempo era conhecido como pluralista, como um autor cujas idéias comungam com sua crítica comunitarista ao liberalismo, principalmente no tocante ao que Dewey chamava de grupos primários dentro do Estado.

teoria de justiça como equidade, porém admite que com o republicanismo clássico o liberalismo político não possui nenhuma oposição fundamental. De acordo com Rawls, no republicanismo clássico, que tem Tocqueville um dos principais representantes, os cidadãos de uma sociedade democrática preservam seus direitos e liberdades básicas, ao mesmo tempo que têm um grau de virtude política que os predispõe a tomar parte na vida pública. A segurança das liberdades democráticas requer a participação ativa do cidadãos que possuem virtudes políticas necessárias para manter o regime constitucional. Segundo Rawls (1995: 205), sem uma participação ampla na política democrática por um corpo de vigorosos e informados cidadãos as instituições políticas falharão, pois serão entregues a indivíduos que buscarão dominar o aparato de Estado por razões de classe, interesse econômico, fervor religioso ou nacionalismo fanático. Como diz Rawls: (1995, pp. 205-206). “Com o republicanismo clássico assim compreendido, a justiça como equidade entendida como uma forma de liberalismo político não tem nenhuma incompatibilidade fundamental. (...) Mas, com o humanismo cívico, como o entendo, de fato existe uma oposição fundamental...”

Para finalizar esta seção, é importante observar que a revisão do conceito de comunidade política de Walzer neste texto não está totalmente desvinculada do seu conceito originário em *Spheres*. Apesar de admitir pressupostos liberais e congregar a idéia de união social de Rawls, Walzer retorna ao conceito de comunidade política enunciado em *Spheres*, ao assumir o humanismo cívico como formato político ideal para conceber a comunidade política. Conclui-se portanto que há uma aproximação parcial do conceito de comunidade política de Walzer com a idéia de união social de Rawls: ao mesmo tempo que Walzer congrega seu conceito de comunidade política com o conceito de união social de Rawls, ele também, num momento seguinte, incompatibiliza-se com este.

## **A ABORDAGEM DE PUTNAM**

Partindo de uma orientação teórica que se situa dentro da corrente denominada na ciência política contemporânea “neo-institucionalismo”, Putnam desenvolveu o livro *Comunidade e democracia* (1996). O novo institucionalismo é amplo e dividido em subcorrentes, que possuem como aspecto comum o estudo dos processos políticos tendo como variável explicativa as instituições. Isto o faz diferenciar-se do “velho institucionalismo”, que

tinha até então como modelos dominantes na ciência política norte-americana o comportamentalismo e o pluralismo<sup>6</sup> (Limongi, 1994).

Tendo como referência central a noção de Tocqueville sobre comunidade cívica, Putnam (1996) estudou empiricamente durante mais de 20 anos o processo de descentralização do governo italiano a partir da década de 70, analisando comparativamente o caráter da mudança e do desempenho institucional entre os governos de suas várias regiões. Seu estudo revela que há uma forte correlação entre modernidade econômica e desempenho institucional, e que o desempenho institucional está fortemente correlacionado à natureza da vida cívica. Utilizando para seu estudo das 20 regiões entre o norte e o sul italiano uma metodologia comparativa a partir de análise fatorial e regressão múltipla, foram realizadas, entre 1976 e 1989, mais de 700 entrevistas com conselheiros regionais; três baterias de entrevistas com líderes comunitários (banqueiros, líderes rurais, prefeitos, jornalistas, líderes sindicais e empresariais); e, entre 1968 e 1988, seis sondagens eleitorais junto à população. Para criar um índice de desempenho institucional foram estabelecidas doze variáveis para compô-lo, quais sejam: estabilidade do gabinete; presteza orçamentária; serviços estatísticos e de informação; legislação reformadora; inovação legislativa; creches; clínicas familiares; instrumentos de política industrial; capacidade de efetuar gastos na agricultura; gastos com saneamento local; habitação e desenvolvimento urbano; e sensibilidade da burocracia.

Em sua investigação Putnam constata que certas regiões da Itália (notadamente as regiões situadas ao norte) contêm padrões e sistemas dinâmicos de engajamento cívico. Isto é, seus cidadãos são atuantes e imbuídos de espírito público, as relações políticas são igualitárias e a estrutura social está firmada na confiança e colaboração. Em con-

<sup>6</sup> Há uma grande dificuldade na delimitação das fronteiras da abordagem neo-institucionalista. Ao mesmo tempo também torna-se difícil supor a existência de um único novo institucionalismo. Prefere-se aqui estabelecer uma distinção entre os neo-institucionalistas que utilizam o individualismo metodológico, e que são considerados como adeptos da escolha racional, e os que não utilizam o individualismo metodológico, e que são considerados como neo-institucionalistas sociológicos – que seguem a linha de estudos encaminhada por March & Olsen (1989; 1984) – e neo-institucionalistas históricos – que adotam a conduta teórico-metodológica sugerida por Skocpol et.al. (1985). Ver, entre outros, que já fizeram trabalhos tentando delimitar as diferenças entre as correntes do neo-institucionalismo, Lowndes (1996); Rhodes (1995); Kato, (1996); Hall e Taylor (1996). Foi com base na orientação teórico-metodológica do novo institucionalismo, trazida grande parte por March & Olsen (1989; 1984) – numa dimensão sociológica –, bem como por Skocpol, Evans e Rueschmeyer (1985) – numa dimensão histórica –, que Putnam (1996) dirigiu um estudo com relação ao caso da Itália, buscando compreender as razões históricas que marcam o desempenho das instituições em diferentes regiões do país.

traste, outras regiões da Itália (notadamente as situadas ao sul) padecem de uma política verticalmente estruturada, e a vida social é caracterizada pela fragmentação, pelo isolamento e por uma cultura dominada pela desconfiança<sup>7</sup>. De acordo com Putnam, tais diferenças na vida cívica são fundamentais para explicar o desempenho diferenciado das instituições e dos governos regionais, e também, em consequência, o grau de desempenho econômico das diferentes regiões italianas. O argumento de Putnam (1996) para evidenciar as distinções de comunidade cívica que efetivamente caracterizam a diferença de desempenho institucional e econômico das regiões italianas busca apoio na história do país. Para tanto recua quase um milênio, quando se estabeleceram em diferentes regiões da Itália dois regimes políticos contrastantes e inovadores – uma poderosa monarquia no sul e um conjunto de repúblicas comunais no centro e no norte – que por longo tempo acumularam diferenças regionais sistemáticas nos modelos de engajamento cívico e solidariedade social. É importante ressaltar que este é um aspecto do estudo de Putnam que tem gerado grande polêmica, relativamente à dimensão metodológica de seu trabalho. Ao tratar da história complexa e milenar da Itália de forma rápida (em apenas um capítulo) para explicar as diferenças de civismo nas várias regiões do país, Putnam incorre em inferências imprecisas que levantam o clamor e o protesto de historiadores italianos<sup>8</sup>. De acordo com Tarrow (1996, p.392), “sua imagem do norte medieval e das cidades estados como um protótipo de republicanismo é telescópica, para dizer o mínimo”.

Na tentativa de explicar este estoque de comunidade cívica acumulado historicamente no norte italiano, que legou ao longo das gerações uma organização social baseada em ações coordenadas entre indivíduos mediante regras de cooperação e confiança recíproca, fazendo aumentar o desempenho das instituições e a eficiência da sociedade, Putnam adota o

<sup>7</sup> Há um importante estudo realizado por Banfield (1958), dentro de uma perspectiva sócio-psicológica, do caso do sul da Itália que chega a conclusão de que a identidade social dos habitantes de Montegrano, pequena cidade situada ao sul da Itália, não ia além dos limites da família imediata. Esta forma de identidade social encontrada no caso de Montegrano foi denominada por Banfield (1958) “familismo amoral”.

<sup>8</sup> Algumas das principais críticas à abordagem da história italiana realizada por Putnam para demonstrar a diferença de comunidade cívica nas diferentes regiões podem ser observadas, entre outros, em Pasquino (1994); Bagnasco (1995); Cohn (1994); Sabetti (1995).

conceito de *capital social*<sup>9</sup>. Foi a presença de capital social nas regiões do norte da Itália e ausência deste nas regiões do sul italiano que explica a diferença de desempenho econômico e institucional dos governos locais na Itália. Para explicar as razões deste diferente desempenho institucional Putnam mostra que o grau de desempenho institucional está correlacionado com o grau de participação cívica das regiões, isto é, o grau de interesse dos cidadãos pelas questões públicas. Em seu estudo empírico sobre o grau de participação cívica ou de comunidade cívica das regiões italianas o principal indicador utilizado é a existência de associações civis.

Putnam (1996, pp.106-113) traz como evidência de sua pesquisa a correlação da presença de capital social nas regiões mais cívicas da Itália está com a existência de associações civis<sup>10</sup>. Nas regiões consideradas mais cívicas, como a Emília-Romagna, os cidadãos participam ativamente de todo o tipo de associações locais – clubes desportivos, entidades de recreação, grêmios literários, grupos orfeônicos, organizações de serviços sociais e assim por diante. Além disso, acompanham com interesse os assuntos cívicos veiculados na imprensa local, e por fim, compareceram às urnas nos cinco principais referendos

<sup>9</sup> De acordo com Portes (1997, p.3) a primeira análise contemporânea sobre capital social foi produzida por Pierre Bourdieu (1980) que definiu o conceito como “o agregado de recursos atuais ou potenciais que estão ligados por posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de aquiescência ou reconhecimento mútuo” (Bourdieu, 1985, p.248, apud Portes, 1997: 3). Segundo Coleman (1990, p.300), na década de 1970, Loury (1977) introduziu o conceito de capital social como relações de confiança que melhoram o uso dos recursos individuais. Loury, apesar de não desenvolver o conceito de capital social em detalhes, utiliza o termo capital social como sendo uma parte de recursos das relações de família e da organização da comunidade social que são úteis para o desenvolvimento cognitivo ou social de um jovem ou uma criança. Além de Bourdieu e Loury, este conceito foi analisado de modo mais completo e sistemático por Coleman (1988; 1990). Coleman (1988, pp.106-107; 1990, pp.314-315) tenta mostrar em seus trabalhos que entre duas ou mais comunidades com os mesmos recursos de instrução e materiais o que distingue o desempenho de seus membros é a existência de capital social, isto é, a existência de laços de confiança e reciprocidade estabelecidos que tornarão possíveis a mobilização dos indivíduos para a ação coletiva. O capital social de uma associação, grupo ou comunidade amplia sua capacidade de ação coletiva e facilita a cooperação mútua necessária para a otimização do uso de recursos materiais e humanos disponíveis.

<sup>10</sup> O índice de comunidade cívica construído por Putnam para medir o grau de engajamento cívico nas diferentes regiões da Itália tem como variáveis, além do número de associações, o número de leitores de jornal e a participação dos cidadãos nos cinco referendos realizados entre 1974 e 1987. Além disso, ele utiliza como índice de clientelismo o voto preferencial entre as eleições de 1953 a 1979.



ocorridos no país entre 1974 e 1987 (sobre divórcio, financiamento público dos partidos, terrorismo e segurança pública, escala móvel dos salários e energia nuclear) com uma participação média do eleitorado de aproximadamente 90% e baixa taxa de votação preferencial (pessoal). Já nas regiões consideradas menos cívicas, como a Calábria, verifica-se a quase inexistência de associações cívicas e a escassez de meios de comunicação locais, além de um índice alto de voto preferencial (que caracteriza um voto de clientela) de 90% com baixa taxa de participação nos referendos acima citados.

Segundo Putnam (1996, pp.103-104), as associações civis contribuem para a eficácia e a estabilidade do governo democrático, não só por causa dos seus efeitos internos sobre o indivíduo como também pelos seus efeitos externos sobre a sociedade. No âmbito interno, as associações incutem em seus membros hábitos de cooperação, solidariedade, senso de responsabilidade comum para com empreendimentos coletivos, bem como espírito público. No âmbito externo, a articulação e agregação de interesses são intensificadas com uma densa rede de associações secundárias<sup>11</sup>. Como observa Abu-El-Haj (1999, p.71; 1999a, p.90), Putnam defendeu a noção de complementaridade entre a burocracia de Estado e as iniciativas coletivas emanadas do associacionismo horizontal. Para Putnam, a confiança interna em associações provocaria, por um lado, um intenso engajamento cívico. Por outro lado, a normalização do espaço público reproduziria e intensificaria a generalização das iniciativas coletivas. A reciprocidade mútua das instâncias públicas e privadas aumentaria o potencial transformador, valorizando o bem-estar geral da sociedade.

<sup>11</sup> É importante ressaltar que nem toda e qualquer associação secundária, dotada internamente de capital social, necessariamente contribui para o acúmulo de civismo do todo social, ou seja, para o desenvolvimento de capital social numa dada sociedade. Um exemplo disto é o caso da Máfia. A Máfia é uma organização associativa que vende a seus consumidores proteção contra a violência em troca de coberturas para violações da lei. Do ponto de vista interno, a Máfia em si mesma é uma espécie de *holding* familiar, dotada de capital social, pois existem normas de reciprocidade, laços de confiança, fidelidade e redes entre as famílias. Do ponto de vista externo, a Máfia é uma organização que preda as instituições públicas através das práticas de corrupção, aliciamento, coação física através de violência sobre servidores públicos e cidadãos, ou mesmo sobre concorrentes no mercado, para assegurar seu oligopólio. De acordo com Putnam (1996, p.157) a presença das organizações mafiosas na Itália prevalece nas regiões menos cívicas do país, onde predomina uma estrutura de relações tipicamente verticais de autoridade e dependência, baseadas no clientelismo e no mandonismo, havendo pouca ou nenhuma solidariedade horizontal entre os cidadãos. A Máfia é um exemplo do que pode ser chamado de capital social negativo

Dentro de uma abordagem histórico-cultural<sup>12</sup> o trabalho de Putnam (1996) deixa como conclusão uma pergunta central a ser respondida. Se a comunidade cívica, e conseqüentemente a existência de capital social, tem causas históricas, como é possível defender ao mesmo tempo a idéia de reforma institucional? De acordo com a conduta do seu pensamento, na Itália cada governo regional estaria fadado ao destino histórico traçado por sua comunidade. Generalizando, não haveria saída para qualquer país do Terceiro Mundo, ou mesmo para qualquer cidade ou região não-cívica em qualquer parte do planeta vir tentar a torna-se cívica, isto é, obter capital social, caso um governo com forte propósito nesse sentido o desejasse, pois o determinismo histórico-cultural já os havia condenado. Diante disto é que Putnam deixa uma questão ao final de seu trabalho, se governos são capazes de criar capital social.

“A comunidade cívica tem raízes históricas. Esta é uma afirmação deprimente para os que vêm a reforma institucional como estratégia de mudança política. O presidente da Basilicata não pode transferir seu governo para a Emília, e o primeiro-ministro do Azerbaijão não pode transferir seu governo para o Báltico. Uma teoria da mudança que dê prioridade ao *ethos* pode ter conseqüências desastrosas (...). Pode acabar solapando as iniciativas de mudança por acreditar-se que as pessoas estão inapelavelmente enredadas num *ethos*. Mais de um regionalista italiano declarou-nos em particular que a divulgação de nossos resultados pode involuntariamente prejudicar o movimento da reforma regional. Um competente presidente de uma região não-cívica e partidário da reforma regional exclamou ao ouvir nossas conclusões: ‘isso é aconselhar o desespero! O que vocês estão me dizendo é que nada que eu venha a fazer melhorará nossas pers-

<sup>12</sup> Para explicar o aspecto relativo ao determinismo histórico-cultural como argumento que explica as diferenças regionais na Itália no acúmulo de capital social, Putnam (1996, pp.189-190) toma como referência de análise o trabalho de North (1993) e sua idéia de dependência de rota (*path-dependence*) no processo de mudança institucional. Para North (1993, pp.121-131) as instituições eficientes ao longo do tempo adquirem estabilidade, o que as faz conservar sua estrutura normativa, tornando qualquer caminho de mudança dependente desta estrutura pré-estabelecida. Putnam (1996, pp.189-190) visando ilustrar o argumento das distinções históricas entre o norte e o sul da Itália determinando o desempenho atual de suas instituições, utiliza a idéia similar desenvolvida por North (1993, pp.146-151), da distinção no novo mundo entre os Estados Unidos e a América Latina. Tal qual no caso italiano, os Estados Unidos têm um desempenho econômico melhor do que a América Latina porque os norte-americanos foram herdeiros da tradição comunitária horizontal britânica, enquanto que os latino-americanos descendem da estrutura de relações verticais ibéricas, baseadas no autoritarismo centralizado, no familismo e no clientelismo.

pectivas de êxito. O destino da reforma já estava traçado a séculos' (...) Criar capital não será fácil, mas é fundamental para fazer a democracia funcionar." (grifos do autor, pp. 192-194).

Ao deixar como uma de suas conclusões esta questão, se os governos são capazes de criar capital social, Putnam abre um campo de pesquisa, que vai tratar de sob quais circunstâncias e condições as instituições públicas são capazes de estimular o civismo por meio da elaboração e implementação de políticas que visem desenvolvimento econômico e social. Dentro do grupo de discussão do capital social<sup>13</sup>, um dos estudos mais consistentes, que representa não só crítica mas também complementaridade à teoria de Putnam, é o trabalho organizado por Evans (1997). Evans e seus colaboradores, com base na análise de casos de políticas realizadas por países em desenvolvimento, sustentam a idéia do papel central das instituições na formação de capital social, através de uma *sinergia* na relação entre Estado e sociedade civil quando da implementação de programas de desenvolvimento social.

Vale destacar que em seu artigo publicado em 1995 ("Bowling Alone: America's Declining Social Capital"), Putnam, ao discutir as razões pelas quais ele afirma estar declinando o capital social nos Estados Unidos, tais como mobilidade social e territorial, transformações demográficas e tecnológicas, aponta uma saída para este contexto de erosão das vizinhanças e redes associativas de confiança e solidariedade. Trata-se de explorar criativamente o potencial que as políticas públicas podem inculcar na mobilização de civismo e em consequência de capital social (Putnam, 1995, pp.75-76). Em seu mais recente trabalho, que leva o mesmo título do artigo publicado em 1995, e que é a sua continuação e aprofundamento, Putnam (2000, p.90) afirma que estado e sociedade juntos podem produzir civismo ou capital social. Neste sentido nenhuma parte poderá prescindir da outra. Nas palavras do próprio Putnam (2000, p.413) ao analisar o caso americano: "O papel das instituições locais e nacionais em restaurar a comunidade americana necessitam ser complementares; nenhuma delas sozinha pode resolver o problema. Outro falso debate é se o governo é o problema ou a solução. A resposta acurada, julgando o registro histórico, é que ambos [Estado e sociedade] são importantes."

<sup>13</sup> O grupo "Social Capital and Public Affairs Project" foi criado pelas fundações Carnegie, Ford e Rockefeller na American Academy of Arts and Sciences sob a direção de Robert Putnam e com a participação de importantes e prestigiados cientistas sociais que estudam a questão dos governos na implementação de políticas de desenvolvimento econômico e social, tais como Peter Evans, Elinor Ostrom, Judith Tendler, Guillermo O'Donnell.

## DE TOCQUEVILLE A PUTNAM

Durante o seu estudo do caso italiano Putnam (1996) toma a noção de comunidade cívica de Tocqueville como referencial de análise para encontrar suas evidências. Com relação à influência direta que o pensamento de Tocqueville teve no trabalho de Putnam, no que tange à definição de comunidade cívica a partir da existência de associações civis, afirma este (1996, p.103): “Certas estruturas e práticas sociais incorporam e reforçam as normas e os valores da comunidade cívica. Nesse campo o teórico social mais importante continua sendo Alexis de Tocqueville. Ao analisar as condições sociais que sustentavam a *Democracia na América*, Tocqueville atribuiu grande importância à propensão dos americanos para formar organizações civis e políticas.”

O aspecto fundamental na teoria democrática de Tocqueville<sup>14</sup> é a associação entre liberdade e igualdade. É a igualdade o princípio democrático fundamental que vai explicar a democracia. Essa igualdade a que Tocqueville se refere é uma igualdade cultural e política entre as pessoas, não econômica, que poderia ser traduzida, segundo Zetterbaun (1996; 1967), como iguais oportunidades de educação e uniforme garantia de direitos. Assim, a democracia estará sempre associada a um processo igualitário que não poderá ser sustado, desenvolvendo-se em diferentes povos conforme suas variações culturais. Porém a variável independente que explica a democracia, isto é, o aspecto-chave de que vai depender a democracia, é a ação política dos cidadãos, como um dos instrumentos de vigilância do povo que asseguram a igualdade.

Ao estudar a experiência norte-americana Tocqueville afirma que a igualdade só pode existir num governo livre, isto é, num governo que não seja despótico. O despotismo estimula e gera o individualismo, na medida em que isola os indivíduos e não lhes dá responsabilidade pelo bem comum, nem incentiva a ação política dos cidadãos. Os homens presos de modo egoísta aos seus compromissos privados não se interessam pelo interesse comum e acabam deixando o destino dos negócios públicos a uma só ou poucas pessoas. “O despotismo, que por natureza é suspeito, vê no isolamento dos homens a medida mais certa da sua própria permanência e via de regra dedica todos os seus cuidados a isolá-los. Não há vício do coração humano que tanto concorde com ele quanto o egoísmo:

<sup>14</sup> Sobre o pensamento de Tocqueville ver, entre outros, Zeitlin (1971); Lamberti (1989); Diez del Corral (1989); Mayer (1965); Jasmin (1997).

um déspota perdoa facilmente aos governados o fato de não o amarem, desde que não se amem entre si. Não lhes pede que o ajudem a conduzir o Estado; basta-lhes que nunca pretendam dirigi-lo sozinhos. Chama espíritos turbulentos e inquietos àqueles que pretendem unir os seus esforços para criar a prosperidade comum, e mudando o sentido natural das palavras, chama bons cidadãos àqueles que se encerram fortemente em si mesmos. (...) A igualdade põe os homens ao lado uns dos outros, sem laço comum a mantê-los. O despotismo eleva barreiras entre eles e os separa. Dispõe-nos a não pensar nunca em seus semelhantes e faz para eles, da indiferença, uma espécie de virtude pública.” (*A Democracia na América*, livro 2, p.125).

Como se vê, ao afirmar que a igualdade põe os homens ao lado uns dos outros, sem laço comum a mantê-los, Tocqueville procura logo em seguida mostrar que o problema da igualdade, de tender a transformar-se em individualismo, foi resolvido na América por meio da autonomia do poder local. Como torna-se difícil para um cidadão dedicar-se aos negócios públicos na esfera nacional, é na comunidade que os indivíduos aprendem a ocupar-se do bem comum na ação pública.

“Os americanos combateram, por meio da liberdade, o individualismo que a igualdade fazia nascer, e o venceram. Os legisladores da América não acreditaram que, para curar uma enfermidade tão natural ao corpo social nos tempos democráticos, e tão funesta, bastava conceder à nação inteira uma representação de si mesma; pensaram que, ademais disso, seria conveniente dar uma vida política a cada porção do território, a fim de multiplicar ao infinito, para os cidadãos, as ocasiões de agir em conjunto e de fazê-los sentir todos os dias que dependem uns dos outros. Isso era conduzir-se com sabedoria. Os negócios gerais de um país ocupam apenas os principais cidadãos. Estes só de longe em longe se reúnem nos mesmos lugares; como ocorre muitas vezes se perderem de vista depois disso, não se estabelecem laços duráveis entre eles. Mas quando se trata de regular os negócios particulares de um distrito pelos homens que nele habitam, os mesmos indivíduos estão sempre em contato e, de certo modo, forçados a conhecer-se e agradar-se uns aos outros. (...) As liberdades locais que fazem um grande número de cidadãos perfazerem a simpatia de seus vizinhos e próximos levam pois, sem cessar os homens uns aos outros, a despeito dos instintos que os separam e os forçam a se ajudar mutuamente” (*A Democracia na América*, livro 2, pp.126-128).

A expressão da ação pública, voltada para o bem comum, que assegura a não tirania da maioria, se dá na criação de associações. Sobre o

caráter associativo da sociedade americana discorre Tocqueville: “Os americanos de todas as idades, de todas as condições, de todos os espíritos se unem sem cessar. Não apenas têm associações comerciais e industriais que todos participam, mas possuem além destas mil outras: religiosas, morais, graves, fúteis, muito e muito particulares, imensas e minúsculas; os americanos se associam para dar festas, fundar seminários, construir albergues, erguer igrejas, difundir livros, enviar missionários aos antípodas; criam desta maneira hospitais, prisões, escolas. Enfim, sempre que se trata de por em evidência uma verdade ou desenvolver um sentimento com o apoio de um grande exemplo eles se associam” (*A Democracia na América*, livro 2, p.131).

Embora Tocqueville achasse que fossem necessárias outras medidas para assegurar a democracia, tais como a descentralização administrativa e a autonomia do poder local, a criação de leis que assegurem a igualdade de direito, a liberdade de imprensa, as eleições indiretas, a justiça independente, a separação entre Igreja e Estado, para ele o suporte maior da liberdade com igualdade está colocado na ação política dos cidadãos e na sua participação nos negócios públicos. E é através da criação e desenvolvimento de organizações e associações livres que estimulem a cidadania que se pode assegurar a manutenção do espaço da palavra e da ação. De acordo com Whitehead (1999, p.18), Tocqueville foi o primeiro teórico de importância a apresentar a sociedade civil como uma contrapartida indispensável para uma democracia estável e vigorosa, ao invés de uma alternativa a ela. Como considera Tocqueville:

“É claro que se cada cidadão, à medida que se torna individualmente mais frágil e conseqüentemente mais incapaz de preservar isoladamente a sua liberdade, não aprendesse a arte de se unir a seus semelhantes para defendê-la, a tirania necessariamente cresceria com a igualdade. (...) As sociedades aristocráticas sempre encerram no seu seio, no meio da multidão de indivíduos que nada podem sozinhos, um pequeno número de cidadãos muito poderosos e muito ricos; cada um deles pode executar sozinho grandes empreendimentos. Nas sociedades aristocráticas, os homens não têm necessidade de unir-se para agir, porque são fortemente mantidos juntos. Cada cidadão rico e poderoso forma ali como que a cabeça de uma associação permanente e necessária que é composta de todos aqueles que faz concorrer para a execução de seus desígnios. Nos povos democráticos, pelo contrário, todos os cidadãos são independentes e frágeis; quase nada podem sozinho se nenhum dentre eles seria capaz de obrigar seus semelhantes a lhe emprestar seu concurso. Por isso, caem todos na impotência

se não aprendem a se ajudar livremente. (...) São as associações que, nos povos democráticos, devem tomar o lugar dos particulares poderosos que a igualdade de condições fez desaparecer” (*A Democracia na América*, livro 2, pp.131-135).

Ao falar da qualidade dos americanos de criar associações de todos os tipos, desde empresas a partidos políticos, associações religiosas, de lazer, Tocqueville tenta mostrar uma correlação entre a presença de associações e organizações civis e a igualdade, numa sociedade democrática. A autonomia do poder local, junto com a existência de associações civis, é que define a comunidade cívica para Tocqueville.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da apresentação das linhas gerais dos dois autores, Putnam (1996) e Walzer (1993; 1990), um dos pontos fundamentais de divergência é a filiação teórico-conceitual de cada um, estando Walzer intimamente ligado às tradições do humanismo cívico e Putnam influenciado pelo republicanismo clássico de Tocqueville.

Um dos pontos comuns que podem ser observados nos dois autores é a idéia de que a comunidade cívica pode ser melhor observada em unidades descentralizadas do território de um país. É no nível do estado, região, cidade ou distrito que será possível a convivência mútua dos indivíduos em organizações civis de toda natureza e a participação direta mais intensa dos cidadãos na política. No nível nacional, portanto, para ambos os autores a expressão de uma comunidade cívica torna-se praticamente inexistente. Este aspecto parece corroborar a afirmação de Macpherson (1978: 99), de que a democracia participativa parece não se adequar a um nível nacional, apesar de não se desconsiderarem nesse nível as iniciativas populares.

Um outro ponto comum, que refere-se especificamente a Putnam (1996) em relação ao segundo texto de Walzer (1990), é a idéia da existência de associações como elemento importante para desenvolver o civismo numa comunidade. Apesar de Walzer (1990) assumir uma versão de humanismo cívico denominada por ele republicanismo neoclássico, seus argumentos sobre a importância de associações civis para construir uma comunidade cívica vão ao encontro da visão de Putnam (1996). É evidente que Walzer (1990) só se desvencilha parcialmente da tradição do humanismo cívico, mas o fato de admitir que as associações são impor-

tantes junto com uma participação política mais intensa é uma grande transigência de seu argumento em relação a *Spheres*, seu primeiro trabalho.

Para finalizar, cabe observar que ambas as abordagens possuem o grande mérito de complementarem-se e assim contribuir com o pensamento político visando ampliar o entendimento do que vem a ser virtude cívica e de como a virtude cívica da coletividade pode produzir um aumento de democracia. Tanto a participação direta na vida política do Estado quanto em associações civis são de grande importância para ampliar a democracia e criar comunidade cívica.

**ANTONIO SÉRGIO ARAÚJO FERNANDES** é doutorando em  
Ciência Política na Universidade de São Paulo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-EL-HAJ, Jawdat (1999). "O debate em torno do capital social: uma revisão crítica". *BIB – Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n.o 47, 1999, pp. 65-79.
- \_\_\_\_\_(1999a). *A mobilização de capital social no Brasil. O caso da reforma sanitária no Ceará*. São Paulo. Annablume, 1999.
- ANDREWES, A. (1991). *Greek Society*. London. Penguin Books, 1991.
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo. Martins Fontes, 1998, 2ª edição.
- BAGNASCO, Arnaldo (1994). "Regioni, tradizione civica, modernizzazione italiana: un commento alla ricerca di Putnam." *Stato e Mercato* 40 (abril), pp. 93-104
- BANFIELD, Edward (1958). *The Moral Basis of a Backward Society*. New York. Free Press
- BARRY, Brian (1995). "Spherical Justice and Global Injustice". in Michael Walzer and David Miller (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford University Press, 1995
- BIGNOTTO, Newton (1991). *Maquiavel Republicano*. São Paulo. Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_(1995). *O Tirano e a Cidade*. São Paulo. Discurso Editorial.
- BOURDIEU, Pierre (1980). "Le Capital Social. Notes Provisaires." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol.3, n.o 2-3, 1980.
- \_\_\_\_\_(1985). "The Forms of Capital". in Richardson, J.G.(ed) *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education*. New York. Greenwood, 1985, pp. 241-58.
- BRANDÃO, Gildo Marçal (1999). "Hegel: O Estado como realização histórica da liberdade". in Weffort, Francisco (org.) (1999). *Os Clássicos da Política*. São Paulo. Ática, 1999, pp.101-114.
- BURGELIN, Pierre (1998). Prefácio de *O Contrato Social*. São Paulo. Martins Fontes
- COHEN, Joshua (1986). Resenha de *Spheres of Justice*. *The Journal of Philosophy*
- COHN, Samuel K. (1994). "La storia secondo Robert Putnam". *Polis* 8, pp. 315-324
- COLEMAN, James S. (1988). "Social Capital in the Creation of Human Capital". *American Journal of Sociology*, volume 94 Suplement, 1988, pp. 95-120.
- \_\_\_\_\_(1990). *Foundations of Social Theory*. Harvard Univ. Press, pp.300-320
- DIEZ DEL CORRAL, Luis (1989). *El Pensamiento Político de Tocqueville: Formación Intelectual y Ambiente Histórico*. Madrid. Alianza Editorial, 1989
- EVANS, Peter (ed.) (1997). *State-Society Synergy: Government and Social Capital in Development*. University of California Press, 1997
- FINLEY, M.I. (1984). *Gregos Antigos*. Lisboa. Edições 70, 1984.



- \_\_\_\_\_(1988). *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro. Graal, 1988.
- HALL, Peter & Taylor, Rosemary C.R. (1996). "Political Science and the Three New Institutionalisms." *Political Studies* 44, 1996, pp.936-957.
- HEGEL (1936). *Enciclopédia das Ciências Philosophicas – Em compêndio*. São Paulo. Imprensa Comercial, 1936, v.3, pp.493-531.
- HELD, David (1987). *Modelos de Democracia*. Belo Horizonte. Paidéia, 1987.
- JAEGER, W. Werner (1986). *Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo. Martins Fontes/Ed. UNB, 1986.
- JASMIN, Marcelo G. (1997). *Alexis de Tocqueville. A Historiografia como Ciência da Política*. Rio de Janeiro. Access, 1997.
- JONES, A.H.M. (1986). *Athenian Democracy*. Baltimore. Johns Hopkins University Press, 1986.
- KATO, Junko (1996). "Institutions and Rationality – three Varieties of Neo-Institutionalists". *British Journal of Political Science*. 26, 553-582, 1996.
- KRAMNICK, Isaac (1982). "Republican Revisionism Revisited". *American Historical Review*. volume 87, n.o 3, 1982, pp. 629-664.
- LAMBERTI, Jean Claude (1989). *Tocqueville and the Two Democracies*. Harvard University Press, 1989.
- LIMONGI, Fernando (1994). "O Novo Institucionalismo e os estudos legislativos: a literatura norte-americana recente". *BIB – Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n.o 37, 1994, pp. 3-38.
- LOURY, Glenn (1977). "A Dynamic Theory of Racial Income Differences". in Wallace, P.A. & Le Mund, A. (1977). *Women, Minorities and Employment Discrimination*. Lexington Books
- LOWNDES, Vivien (1996). "Varieties of New Institutionalism: A Critical Appraisal". *Public Administration*, vol.74, 1996, pp. 181-197.
- MACPHERSON, C.B. (1978). *A democracia liberal: origens e evolução*. Rio de Janeiro. Zahar, 1978.
- MACINTYRE, Alasdair (1981). *After Virtue*. Notre Dame University Press.
- MARCH, James e Olsen, Johan (1989). *Rediscovering Institutions: the Organizational Basis of Politics*. New York. Free Press, 1989.
- MAYER, J. Peter. (1965). *Alexis de Tocqueville: Estudo Biográfico de Ciência Política*. Madrid. Editorial Tecnos, 1965.
- NORTH, Douglass (1993). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993
- PASQUINO, Gianfranco (1994). "La Política eclissata dalla tradizione civica". *Polis* 8, pp. 307-313.
- PATEMAN, Carole (1992). *Participação e teoria democrática*. São Paulo. Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_(1985). *The Problem of Political Obligation: A Critical of Liberal Theory*. Cambridge. Polity Press, 1985.
- PORTES, Alejandro (1998). "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology". *Annual Review of Sociology*, 1998, 24: 1-24.
- POCOCK, J.G.A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press
- PUTNAM, Robert (1996). *Comunidade e democracia. A experiência da Itália moderna*. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas, tradução de *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (1993).
- \_\_\_\_\_(1995). "Bowling Alone: America's Declining Social Capital". *Journal of Democracy*, vol.6, n.o 1, 1995, pp. 65-78.
- \_\_\_\_\_(2000). *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York, Simon & Schuster, 2000.
- RAWLS, John (1997). *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo. Martins Fontes, 1997.

- \_\_\_\_\_. (1993). "The Priority of Right and Idea of the Good". in John Rawls. *Political Liberalism*. New York. Columbia University Press, 1993.
- RHODES, R. (1995). "The Institutional Approach". in Marsh, G.; Stoker, G. (eds.) (1996). *Theory and Methods in Political Science*. London. Macmillan.
- ROUSSEAU, J. J. (1998). *O Contrato Social*. São Paulo. Martins Fontes, 1998.
- SABETTI, Filippo (1996). "Path Dependency and Civic Culture: Some Lessons from Italy about Interpretating Social Experiments". *Politics and Society* 24, pp. 19-44.
- SANDEL, Michael (1984). "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". *Political Theory*, vol. 12, nº 1, 1984, pp. 81-96.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Liberalism and the Limit of Justice*. Cambridge University Press, 1982.
- SKINNER, Quentin (1990). "Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas". in Bock, Gisela; Skinner, Quentin; Viroli, Maurizio (eds.) (1990) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge University Press, 1990.
- SKOCPOL, Theda; Evans, Peter; Rueschemeyer, Dietrich (eds.) (1985). *Bringing the State Back In*. Cambridge University Press, 1985.
- TARROW, Sidney (1996). "Making Social Science Work Across Space and Time: A Critical Reflection on Robert Putnam's *Making Democracy Work*". *American Political Science Reviv*, 90 2 (1996), 389-397.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. São Paulo. Martins Fontes
- VIROLI, Maurizio (1990). "Machiavelli and The Republican Idea of Politics". In: Bock, Gisela; Skinner, Quentin; Viroli, Maurizio (eds.). *Machiavelli and Republicanism*
- WALZER, Michael (1983). *Las Esferas de la Justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México. Fondo de Cultura Económica, 1993. Tradução de *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York. Basic Books, 1983.
- \_\_\_\_\_. (1990). "The Comunitarian Critique of Liberalism". *Political Theory*, vol.18, n.1, 1990, pp. 6-23.
- WHITEHEAD, Laurence (1999). "Jogando boliche no Bronx: os interstícios incivis entre a sociedade civil e a sociedade política". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n.o 41, 1999.
- ZETTERBAUM, Marvin (1996). "Alexis de Tocqueville". in Strauss, Leo & Cropsey, Joseph (orgs.). *Historia de La Filosofia Política*. México. Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1967). *Tocqueville and The Problem of Democracy*. Stanford University Press, 1967.
- ZEITLIN, Irving M. (1971). *Liberty, Equality and Revolution in Alexis de Tocqueville*. Boston. Little Brown, 1971.

## **A COMUNIDADE CÍVICA EM WALZER E PUTNAM**

*ANTÔNIO SÉRGIO ARAÚJO FERNANDES*

As concepções de comunidade cívica de Michael Walzer e de Robert Putnam são contrastadas. Argumenta-se que o republicanismo de Walzer permanece tributário do humanismo cívico e de sua visão da unidade social fundada em uma concepção específica da boa vida (a vida do cidadão ativo e imbuído de virtude). As pesquisas empíricas de Putnam sobre o “capital social”, em contraste, inspiram-se no republicanismo mais pluralista e mais liberal de Tocqueville.

### **WALZER AND PUTNAM ON CIVIC COMMUNITY**

The article contrasts two conceptions of civic community: Michael Walzer’s and Robert Putnam’s. It is argued that Walzer’s republicanism remains heavily influenced by civic humanism and its view of social unity as founded on a specific conception of the good life (that is, the life of the active and virtuous citizen). In contrast, Putnam’s empirical researches on “social capital” derive inspiration from Tocqueville’s more pluralistic and liberal conception of republicanism.