



Solidão e Comunidade: a busca do bem comum nas sociedades contemporâneas

Newton Bignotto

UFMG/CNPq

O debate sobre a natureza do bem comum, sua importância para as sociedades e como encontrá-lo faz parte da história do pensamento político ocidental e continua a desafiar pensadores das mais diversas correntes. Sua formulação mais conhecida, talvez ainda seja a que encontramos em Cícero. O escritor romano sintetizou de maneira magistral a questão, quando afirmou que: “*A coisa pública (res publica) é a coisa do povo, e por povo deve-se entender, não um agregado de homens unidos de qualquer maneira como num rebanho, mas um grupo numeroso de homens associados uns aos outros pela adesão à mesma lei e por uma certa comunidade de interesses*”.¹ Essa maneira de definir república nos lembra que Cícero visa uma comunidade política em sua generalidade e não um tipo determinado de regime. É claro que podemos nos perguntar se com isso ele já não indica um caminho a ser seguido pelos que se interessam pelo tema, mas não temos elementos, até mesmo pela incompletude do texto, para julgar suas intenções nesse momento do escrito. Seja como for, é preciso prestar atenção para o fato de que a coisa pública se refere a um povo, enquanto uma unidade e não a um agregado qualquer de homens. A solda para a reunião dos homens é assim exposta claramente: a lei e a participação nos mesmos interesses. Esses dois pontos são essenciais pois dissolvem a ideia de que uma comunidade política poderia se formar partilhando valores em primeiro lugar de maneira abstrata. Por um lado, se é evidente que ao falar de leis estamos falando de valores, é também verdade que o que está em jogo num conjunto de leis é um conjunto restritivo de normas e não uma comunhão abstrata de ideais. Por outro lado, a referência aos interesses é fundamental para marcar o fato de que os homens não se associariam se não fossem capazes de identificar-se num referencial coletivo de interesses. Talvez ainda não possamos interpretar a referência aos interesses da mesma forma como ocorrerá na modernidade, mas é um fato que Cícero tem toda consciência de

¹ Cícéron. *De la République*. Paris Garnier-Flammarion 1965. L,1, XXV, p 29-30



que a definição da coisa pública deve passar pelos elementos fundamentais de constituição de qualquer comunidade política e, por isso, ele abre também as portas para a compreensão dos fatores que levam à sua destruição.

Tendo definido o que ele compreende por coisa pública, o próximo passo é definir o estatuto da liberdade. Em dois trechos lapidares, ele alcança seu intento. Num primeiro momento ele diz: “*Eis porque, em nenhuma cidade, salvo naquela em que o poder do povo é soberano existe a liberdade*”². Em seguida ele completa: “*Se, ao contrário, o povo conserva seus direitos, podemos dizer que não há regime melhor, mais livre, mais feliz, pois o povo é o árbitro das leis, dos julgamentos, da guerra e da paz, dos tratados, da vida e do dinheiro de todos. Esse, a meu ver, é o único Estado que podemos chamar de republicano, quer dizer, a coisa do povo*”³. Esses dois trechos são claros quanto à associação entre república, liberdade e domínio do povo. O que é interessante é que essa definição tem de ser trabalhada em seus detalhes, pois ela vem logo depois de uma crítica aos regimes chamados por ele de parciais e que englobam inclusive as democracias. Ou seja, Cícero tem plena consciência de que a liberdade é um bem maior e que a definição da coisa pública coloca lado a lado o elemento popular e a "doce liberdade", mas também sabe que o agenciamento desses elementos está longe de ser fácil.

Para completar a definição anterior, ele passa a falar da igualdade, sem a qual a ideia de liberdade fica sem sentido. “*Se não convém tornar as fortunas iguais, se os espíritos são naturalmente e necessariamente desiguais, deve haver igualdade de direitos entre todos os cidadãos de uma mesma república*”⁴. É preciso observar, no entanto, que no movimento do texto, as definições anteriores correspondem melhor a um Ideal de república do que à descrição do que ocorria no tempo de Cícero. Isso fica evidente à medida que ele vai lembrando os excessos próprios a cada regime e em particular ao regime democrático. O povo é o porto seguro da liberdade, mas não há como prevenir-se contra as escolhas que costuma operar para os postos de mando e que muitas vezes colocam em risco a própria liberdade. Como já previra Aristóteles, se a igualdade for tomada em seu sentido extremo, a liberdade e o bem comum desaparecem e o que

² Idem, L,1 ,XXXI, p. 33.

³ Idem, L,1, XXXII, p. 34.

⁴ Idem, L,1, XXXII, p. 34.



desponta no horizonte são as tiranias, nas quais todos os habitantes acabam se igualando negativamente diante de força do tirano.

No livro 3 do *Da República* aparece uma discussão, interessante para nossos propósitos, sobre a justiça. Embora ele seja muito fragmentário pelo menos um conceito deve ser retido. Trata-se da ideia atribuída à Carneades de “Interesse bem compreendido”, expressão que vai reaparecer em Tocqueville. Mas aqui a discussão é um pouco diferente. O argumento de Carneades é o seguinte: se o homem age sempre buscando a justiça acaba contrariando seus interesses. Ao contrário, poderá viver bem e ser honrado se souber compreender seus interesses.⁵ Embora esse não seja um texto direto de Cícero, ele nos coloca diante da dúvida levantada pela afirmação de que: “*A justiça natural é a justiça, mas é contrária a uma sábia compreensão do interesse próprio*”.⁶ Essas afirmações conservadas como sendo do filósofo céptico, e que deveriam ser combatidas, se tornam extremamente desconfortáveis quando referidas à república e não apenas aos indivíduos: “*Uma vez que aqui falamos de república, os exemplos retirados da política esclarecem melhor e, pois, que o princípio do direito é o mesmo para o indivíduo e para a cidade, é o interesse bem compreendido dos povos que acredito que deve prevalecer*”.⁷ A contraposição entre interesse e justiça nos lembra um problema recorrente da filosofia política e da filosofia moral que é o de conciliar interesses e virtudes. De fato, no mundo atual, temos a tendência a considerar que apenas as manifestações de interesses devem ser levadas a sério, pois diriam respeito a uma realidade inultrapassável de nossa época. Nesse sentido, o apelo às virtudes seria sempre um apelo à “justiça natural” que, embora moralmente superior, não pode atender corretamente aos anseios mais profundos dos indivíduos. Esse dilema se torna ainda mais importante quando diz respeito às nações, que muitas vezes deveriam abdicar de seus interesses para seguir princípios abstratos de justiça, o que muito comumente as leva à ruína. A saída para o dilema apresentada por Cícero não é inteiramente satisfatória, pelo menos até onde o texto conservado nos permite ver, mas ela aponta para a formulação de um problema que será crucial para a tradição republicana. Assim, ele procura responder ao filósofo céptico recorrendo à ideia

⁵ Idem, L,3,XIX.p. 87.

⁶ Idem, L,3,XIX.p. 87.

⁷ Idem, L,3, XV, p. 85.



da reta razão: “*Existe uma lei verdadeira, é a reta razão, conforme à natureza existente em todos os seres, sempre em acordo com ela mesma, não sujeita a desaparecer, que nos chama imperiosamente a cumprir nossas funções, nos interdita a fraude e dela nos afasta*”⁸. O recurso à reta razão lembra a filiação do pensador romano ao estoicismo. Ele abre um caminho fecundo para se pensar a constituição de uma comunidade que, ao mesmo tempo em que respeita a escolha de seus membros, as orienta pelo apelo a um princípio que transcende as vontades individuais. O bem comum é assim possível e a construção de uma sociedade livre em sua esteira, desde que seja possível evitar a armadilha de pensadores como Carneades.

Cícero lançou as bases para muitas das matrizes de pensamento republicano, que ao longo da história ocidental constituíram um dos grandes patrimônios da filosofia política.⁹ É claro que não podemos recorrer diretamente às suas formulações, para tratar das questões que nos interessam aqui em sua referência às sociedades contemporâneas. Mas podemos servir-nos de suas reflexões como de um ponto inaugural linguístico e conceitual. Dizendo de outra forma, aprendemos com Cícero que ao definir o que é uma comunidade política criamos as condições teóricas para pensar não apenas o que lhe torna única, mas também as razões pelas quais os indivíduos se ligam a ela e como pensam os benefícios que dela auferem seja como membros do corpo de cidadãos, seja em sua condição privada. Da mesma maneira, ao colocar no centro das preocupações com a cena pública a noção de interesse comum/bem comum passamos a exigir um certo tipo de comunidade política e a pensar a relação entre o indivíduo e o cidadão de uma determinada maneira. Nesse universo conceitual, no qual a figura do cidadão é a única que interessa, por ser nessa condição que nos relacionamos com a ideia do interesse comum, não há lugar para a solidão, que é um dos termos do problema que abordamos nesse texto. Ou melhor, a solidão é a marca da condição do escravo, que não pode participar das decisões da cidade e permanece isolado em sua existência individual. É claro que os cidadãos podem se sentir solitários em suas vidas particulares, mas nunca na arena

⁸ Idem, L,3, XXII, p. 88.

⁹ Ver: Newton Bignotto (org). *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.



pública. Num certo sentido, a solidão é a marca do que está fora da cidade e, portanto, fora da arena na qual o problema do bem/interesse comum se coloca.

Nosso ponto de partida será, portanto, tomado emprestado de Cícero e de boa parte da tradição republicana. Mas, de forma mais ampla, ela diz respeito à investigação da relação entre a noção de comunidade e aquela de interesse/bem comum nas sociedades capitalistas contemporâneas. Num segundo momento, vamos procurar pensar como a solidão, que caracteriza a vida nas sociedades de massa, alterou o panorama conceitual do qual partimos. Embora possamos deduzir que há uma diferença entre a maneira como Cícero fala do interesse comum e a maneira como outros autores abordam a questão do bem comum, vamos usar os dois termos como equivalentes, mesmo sabendo que em outro contexto argumentativo ganharíamos em diferenciá-los.

*

Ao partirmos da linguagem política da antiguidade, estamos conscientes de que para evitar o risco de anacronismo, não podemos nos esquecer que nosso foco principal nesse texto são sociedades formadas no bojo do longo processo de desenvolvimento da modernidade, que viram serem alterados não apenas o processo produtivo e as estruturas sociais, como o lugar que nelas ocupam os indivíduos, concebidos de forma radicalmente diferente daquela dos filósofos da antiguidade. Ora, é justamente o lugar ocupado pelos indivíduos nas sociedades capitalistas atuais que para muitos pensadores coloca em cheque as concepções com as de Cícero, que tomavam como ponto nevrálgico de suas afirmações a anterioridade do pertencimento de homens e mulheres à comunidade política com relação à vida privada no seio das famílias. Por isso, num primeiro momento, vamos reter do pensador romano apenas os termos do problema da relação entre comunidade e bem comum e o fato de que daí derivam temas como os da liberdade, da igualdade e da justiça. Poderíamos dizer, para simplificar, que herdamos uma linguagem teórica, que deve ser posta à prova levando em contas as condições das sociedades atuais. Num momento posterior, vamos procurar mostrar que, sem abandonar essa maneira de nos servirmos da herança do passado, podemos aprender mais sobre nosso tempo se compararmos a vida solitária nas sociedades contemporâneas com os paradigmas republicanos do passado.



*

Uma das posições filosóficas mais importantes da atualidade, que podemos nomear, na esteira de Charles Taylor, de “atomista”, coloca em dúvida a formulação do problema do que é uma comunidade e como ela se relaciona com a noção de bem comum.¹⁰ Um dos autores mais influentes da cena filosófica da segunda metade do século XX, e que representa muito bem essa posição, é John Rawls. Seria impossível, no espaço de um texto, não apenas reproduzir a complexidade de seus argumentos, mas também o conteúdo dos muitos debates que sua obra gerou. Mais modestamente, interessa-nos lembrar algumas de suas formulações, que podem nos levar a pensar que, embora importantes, os problemas relacionados à definição da comunidade política em sua relação com uma certa concepção do que é o bem comum, são secundários, se levarmos em conta a maneira como as sociedades contemporâneas livres se instituíram.

Na apresentação que ele chama de preliminar dos princípios que devem constituir uma comunidade política livre, Rawls afirma: “*Em primeiro lugar: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais vasto de liberdades de base igual para todos que seja compatível com o mesmo sistema para os outros. Em segundo lugar: as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de maneira tal que (a) nós possamos razoavelmente esperar que elas sejam vantajosas para todos e (b) que elas sejam ligadas a posições e funções abertas a todos*”.¹¹ Esses princípios são objeto de uma larga discussão no interior de sua obra. Interessa-nos ressaltar que eles fundamentam uma concepção da vida em sociedade erigida sobre a ideia da prioridade da justiça e do direito. Isso significa que a justiça não pode ser considerada um valor dentre outros, mas sim o valor que serve de medida para os outros valores.

A prioridade da justiça significa que ela não pode ser sacrificada em nome de nenhum outro valor, como, por exemplo, a noção de um bem comum, que transcenda os indivíduos. Na verdade, a teoria da prioridade da justiça em Rawls, vai de par com a concepção “atomista” da sociedade, que tem seu fundamento último na pessoa (self) e não na comunidade. A pessoa é o ponto final no processo de descobrimento dos

¹⁰ Charles Taylor. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Editora Loyola, 2000, p. 197.

¹¹ John Rawls. *A theory of justice*. Oxford: Oxford University press, 1973. &11, p. 60.



fundamentos da vida em comum, e, por isso, o pensador pode afirmar: “*Pois a pessoa (self) é anterior aos fins que são afirmados por ela*”.¹² A unidade da pessoa (self) implica que o sujeito humano é soberano enquanto agente de escolhas que formatam o mundo no qual pretende viver. Ele decide no âmbito da vontade, sem para isso depender de um conhecimento prévio da situação na qual sem encontra, mas também sem desconhecê-la inteiramente.¹³ De maneira resumida, podemos dizer que em Rawls a primazia da justiça, a prioridade do direito, que leva à construção do que Taylor chamou de “sociedade procedimental”, e a unidade da pessoa (self) formam a estrutura de base de sua teoria política. No tocante à relação dos indivíduos com a noção de bem, Rawls sintetiza a questão dizendo: “*Assim, uma pessoa moral é um sujeito que possui fins que ele mesmo escolheu e, fundamentalmente, ele prefere as condições que lhe permitam construir um modo de vida que exprima da maneira a mais completa sua natureza de ser racional, livre e igual aos outros*”.¹⁴

Tomando como referência os problemas que nos guiam nesse texto, a saber a relação entre solidão, comunidade e bem comum, podemos dizer que Rawls oferece uma concepção das comunidades políticas e de seus participantes que coloca o problema do bem comum em uma posição derivada. Com efeito, ao afirmar a primazia da justiça e a precedência da pessoa e sua unidade, ele não diz que uma comunidade determinada não pode afirmar valores e escolher bens em comum. Para ele, uma comunidade que fosse incapaz de dar aos indivíduos satisfação aos seus desejos, não poderia ser considerada justa. O mais importante, para nós, no entanto, é a afirmação de que a aceitação de um bem, que seja comum, passa pelo processo de enunciação dos bens individuais e pela possibilidade dos sujeitos realizarem seus “projetos de vida”. Assim afirma Rawls: “*A ideia principal é que o bem de uma pessoa é determinado por aquilo que é para ela seu projeto de vida de longo prazo o mais racional possível, à condição de se colocar em circunstâncias suficientemente favoráveis. Um homem é feliz quando ele consegue mais ou menos realizar esse projeto. Para dizer rapidamente, o bem é a satisfação do desejo*

¹² Idem, p. 560.

¹³ Idem, p. 575.

¹⁴ Idem, p. 561.



racional".¹⁵ Isso não quer dizer que não existam bens comuns. Ao contrário, o pensador americano afirma com todas as letras que existem bens que dizem respeito a todos e que as instituições podem ser analisadas a partir de sua eficácia em garantir de maneira geral as condições de realização para todos de seus objetivos e também dos objetivos que são comuns a todos. Diz Rawls: *"Há, de fato, questões que tocam aos interesses de todos, sem concernir de maneira correspondente os problemas de repartição. É para essas questões que podemos utilizar o princípio do interesse comum"*.¹⁶

A concepção de comunidade subjacente à afirmação da primazia do conceito de justo sobre aquele de bem não é necessariamente do tipo instrumental. Rawls critica a ideia de que a pertença a uma comunidade é apenas uma forma de cooperação para garantir a satisfação dos desejos individuais. Para os que pensam assim, a participação nas instituições comunitárias é um fardo, que deve ser medido pela taxa de retorno que dá no que diz respeito aos bens escolhidos individualmente.¹⁷ Para o pensador americano, somos capazes de ter laços com as comunidades nas quais vivemos, que não são de natureza puramente utilitária. Todos conhecem pessoas que são e foram capazes de se sacrificar pelos outros. Por isso, ele conclui: *"Somos conduzidos à ideia de que a espécie humana forma uma comunidade na qual cada membro se beneficia com as qualidades e a personalidade dos outros, da forma como se tornam possíveis pelas instituições livres. Todos reconhecem que o bem de cada um é um elemento do sistema sobre o qual eles estão de acordo e que traz satisfação a todos"*.¹⁸ Mas essa maneira de encarar o problema da comunidade humana não altera o fato de que Rawls tem uma concepção individualista da sociedade livre, na qual a justiça é o fundamento último do contrato.

À luz do que vimos até aqui, podemos dizer que Rawls e os pensadores como Ronald Dworkin e T.M. Scanlon, que partilham com ele a concepção atomista das sociedades contemporâneas, concebem a relação da comunidade com a formulação dos interesses comuns sempre do ponto de vista dos indivíduos. Nessa lógica, o tema da solidão não tem relevância política. De um lado, os indivíduos podem ter um projeto de

¹⁵ Idem, p. 93.

¹⁶ Idem, p. 97.

¹⁷ Idem, p. 521.

¹⁸ Idem, p. 523.



vida racional que os leve a se isolar o mais possível dos outros. Se essa escolha não afeta a escolha dos outros membros da comunidade não há razão para se inquietar. Por outro lado, se a solidão é o fruto de uma privação da liberdade, ou do afastamento sem motivos de um indivíduo do convívio com os outros, isso é uma questão de justiça e deve ser tratado desse ponto de vista. A solidão que desponta como uma característica das sociedades de massa não é um problema conceitual independente e, por isso, nem mesmo é mencionada como fazendo parte das questões a serem tratadas pelos que querem compreender a natureza das sociedades livres. Problema psicológico, ou mesmo social, não afeta a teoria de base de uma sociedade “bem ordenada”, para usar a terminologia de Rawls.

*

Para continuar nosso percurso, vamos examinar, em primeiro lugar algumas críticas que foram feitas aos autores citados e que nos ajudam a recolocar o problema, em primeiro lugar, da relação da comunidade com o bem comum. Num segundo momento, vamos investigar se é possível incorporar o tema da solidão como parte da fundamentação de uma teoria que visa entender a relação da vida em comunidade com o enunciado do bem comum nas condições atuais.

Embora não seja a única, a crítica feita por pensadores, que vieram a ser chamados de “comunitaristas”, aos “individualistas metodológicos” foi das mais bem-sucedidas. Dentre eles, Michael Sandel tem um lugar especial. Em seu livro *Liberalism and the Limits of justice* ele faz não apenas uma análise rigorosa do pensamento de Rawls, mas, sobretudo, avança uma concepção do que é uma comunidade, que é uma crítica radical à concepção individualista da sociedade.¹⁹ Para ele, há no pensamento de Rawls uma dimensão afetiva, que ele chama de “sentimental”, no pertencimento a uma comunidade que o distancia dos utilitaristas tradicionais. No entanto, ao ser membro de uma comunidade, o indivíduo concreto não se vê ligado aos outros membros da mesma comunidade apenas por um “sentimento” de pertença. Sua identidade enquanto sujeito prático é forjada pelo fato de ser cidadão de um mesmo corpo social que aqueles com

¹⁹Michael Sandel. *Liberalism and the Limits of justice*. Cambridge: Cambridge University press, 1998.



quem partilha valores e interesses.²⁰ Em outra linguagem, a dimensão intersubjetiva é primeira na constituição das identidades individuais e não um fato derivado das vantagens da cooperação com os outros. Com isso, Sandel pretende evitar não apenas o caráter abstrato das concepções atomistas do sujeito, mas também colocar em questão a precedência da justiça com relação ao bem. Como resume muito bem Taylor: *“O que Sandel diz nos traz a questão de saber se o tipo de redistribuição igualitária recomendado por Rawls pode ser mantido numa sociedade que não esteja ligada em solidariedade mediante um forte sentimento de comunidade; e se, em contrapartida, é possível forjar uma comunidade forte em torno de uma compreensão comum que faça da justiça a principal virtude da vida social, ou se algum outro bem deveria ter de figurar também na definição de vida comunitária”*.²¹

Sem esquecer das diferenças que separam pensadores como Sandel, Taylor, MacIntyre²², Walzer²³ e outros, é possível dizer quem em todos eles o cidadão é um sujeito prático engajado em seu tempo, em seu meio e numa história. É desse ponto de vista que ele concebe a sociedade em que gostaria de viver e os bens que pretende alcançar. Por essa razão, eles invertem a prioridade das comunidade reais afirmando que não apenas do ponto de vista prático, mas também lógico, há uma prioridade do bem sobre o justo, pois o que comunidades concretas visam é a consecução de bens, que sejam desejados por seus membros como algo que esperam da pertença a um corpo social e não uma defesa intransigente do justo, que faz primar em todas as situações os direitos individuais sobre bens, que poderiam ser gerais, mas que para serem alcançados demandariam o sacrifício dos interesses individuais em determinadas situações. É claro que não se trata de renunciar à justiça, mas sim de afirmar que sujeitos situados não decidem sobre suas vidas a partir de uma posição abstrata e neutra, que não leve em consideração as condições reais nas quais vivem e das quais não podem se distanciar, ainda que por mero procedimento analítico.

²⁰ Idem, p. 150.

²¹ Charles Taylor. *Argumentos filosóficos*. P. 200.

²² Alasdair MacIntyre. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Editora Loyola, 1991.

²³ Michael Walzer. *Spheres of justice*. Basic Books, 1983.



A partir do ponto de vista comunitarista, podemos retornar ao paradigma ciceroniano e recolocar o problema do bem comum e o da natureza das comunidades políticas. Dentre os autores citados, Charles Taylor é o que permite uma melhor aproximação com a concepção republicana do que é uma comunidade. Em suas críticas ao modelo de “sociedade procedimental” oriundo das concepções liberais, Taylor apela para a tradição cívico-humanista que no começo da modernidade fez a ponte entre a Antiguidade e as sociedades mercantis italianas. Em sintonia com o que dizia Cícero, ele mostra que os republicanos italianos se baseavam na ideia de que a numa sociedade livre as leis deveriam ser vistas pelos cidadãos como uma extensão deles mesmos.²⁴ Esse vínculo entre os cidadãos e a comunidade política implica em dizer que as relações intersubjetivas são capazes de tecer uma rede de identificações que fazem os membros de uma sociedade sentirem-se parte de um todo identificado pela noção de um bem que é de fato de todos. Para Taylor a virtude que corresponde a esse sentimento é o patriotismo.²⁵

Nessa lógica não é preciso partir de uma concepção metafísica do bem. Para Taylor, “o bem é aquilo que partilhamos”.²⁶ A partir dessa afirmação, ele avança para uma definição da república que valoriza a participação dos cidadãos, pois, “...o vínculo de solidariedade com meus compatriotas numa república que funcione se baseia num sentido de destino partilhado em que o próprio partilhar tem valor”.²⁷ Não resta dúvida que a “ontologia atomista” que está na base do liberalismo de autores como Rawls não pode dar conta de um regime que é essencialmente participativo, pois, “um regime republicano de modo geral chama os cidadãos para que lutem em prol de sua própria liberdade”.²⁸ Mesmo sem se comprometer totalmente com o republicanismo, Taylor não hesita em dizer: “Em outras palavras, desejo alegar que a tese republicana é tão relevante e verdadeira hoje quanto o foi na idade antiga ou nos primórdios da idade moderna”.²⁹

²⁴ Charles Taylor. *Argumentos filosóficos*. P. 203.

²⁵ Idem, p. 204

²⁶ Idem, p.206.

²⁷ Idem, p. 208.

²⁸ Idem, p. 209.

²⁹ Idem, p. 213.



Taylor, assim como Maurizio Viroli³⁰ contribuíram para resgatar a tradição republicana tomando como ponto forte a ideia de que o patriotismo é a expressão de uma relação privilegiada entre o cidadão e os destinos de sua cidade. A participação nos negócios públicos é a maneira por excelência de se afirmar a liberdade em sua dimensão política e a ponte para a construção do bem comum como núcleo estruturante da vida em sociedade. Acompanhamos esses autores não apenas na indicação de que é possível e relevante falar de bem comum, como pilar de nossas sociedades contemporâneas, mas também na definição de uma ontologia holista, em contraposição ao atomismo dos pensadores liberais. Acreditamos, no entanto, que é possível abordar o problema da participação cívica, no interior da tradição republicana, de um ponto de vista diferente daquele dos dois autores. Sem negar o papel do patriotismo na construção dos vínculos entre os indivíduos e a comunidade política, acreditamos que o problema da solidão pode oferecer uma nova perspectiva, para analisarmos as sociedades contemporâneas e o problema do bem comum.

*

Como dissemos anteriormente, na lógica do republicanismo da antiguidade, a solidão era a marca da escravidão, ou da condição privada da vida de um cidadão. Na cidade não havia lugar para ela. Para os pensadores liberais, que não hesitam em afirmar que uma sociedade livre pode existir mesmo com a apatia de seus constituintes, desde que as regras neutras do direito sejam usadas para regular as relações sociais, não há lugar para fazer da solidão um conceito da política. Em autores como Taylor, certamente podemos opor o cidadão participativo ao cidadão apático e talvez chamar essa condição de solitária, mas não podemos dizer que esse seja um tema fundamental em sua démarche argumentativa. Nosso próximo passo será, pois, investigar se o tema da solidão dos cidadãos faz parte de uma maneira de pensar o bem comum nas sociedades contemporâneas ou se permanece como uma questão marginal da teoria política.

Antes de abordar diretamente essa questão, vamos lembrar um aspecto da tradição republicana, que até agora não apareceu em nossas análises. Trata-se da oposição entre

³⁰ Maurizio Viroli. *Repubblicanesimo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999.



os regimes livres e seus opostos. Ora, desde a antiguidade até hoje pensadores que se ligam à tradição republicana de pensamento não hesitam em falar de regimes como a tirania, o despotismo ou as ditaduras como opostos aos regimes livres. A questão não é simplesmente a de afirmar a importância quase óbvia dessa oposição, mas de saber que lugar ela ocupa na argumentação em favor dos regimes fundados na liberdade. O que temos de nos perguntar é se o exame das características internas de um regime como a tirania, por exemplo, nos ensina algo sobre a liberdade e a maneira como ela define a natureza de regimes como a república.

Na tradição republicana esse tem sido um caminho importante para a argumentação em favor da liberdade. Entre os humanistas cívicos, podemos tomar como exemplo Salutati, que fez da oposição entre tirania e república uma ferramenta analítica importante para a compreensão da natureza do regime que defendia.³¹ Herdeiro das discussões jurídicas do século XIV sobre as tiranias, em particular de Bartolus de Sassoferrato, o humanista soube como poucos ver que ao estudar a tirania era possível ao mesmo tempo investigar os motivos da falência das repúblicas. Para ele, como para seus herdeiros como Leonardo Bruni, quanto menos os cidadãos participavam da vida pública, mais fácil ficava privá-los de seus direitos e de sua liberdade. Assim, em que pese a diferença entre várias formas de tirania, elas todas eram marcadas pela diminuição até o desaparecimento da participação nos negócios públicos. Os humanistas italianos acreditavam que a liberdade podia ser medida pela régua da participação. Guardando evidentemente as devidas proporções e incorrendo num certo anacronismo, podemos dizer que aprendemos como Salutati, e os outros republicanos do Renascimento italiano, que a apatia implica num risco grande para as repúblicas, pois ela é a marca dos regimes tirânicos. É claro que estamos falando de pensadores do começo da modernidade e que desconheciam o desenvolvimento posterior das sociedades capitalistas e o papel que o surgimento do indivíduo moderno iria desempenhar na consolidação das democracias contemporâneas. Mas é inegável que, talvez pela distância que existe entre o momento em que escreveram e nosso tempo, podemos ficar alertas para algumas das características

³¹ Coluccio Salutati. *Tractatus de Tyranno*. Berlin und Leipzig: Dr. Walter Rothschild, 1914.



das tiranias e dos despotismos, que nos ajudam a pensar a condição humana nos tempos atuais.

Na esteira dessas observações, podemos lembrar que na recuperação da tradição republicana, ou de seus temas principais, autores como Hannah Arendt e Claude Lefort³² fizeram do estudo dos regimes totalitários um momento fundamental de suas teorias políticas. Do ponto de vista metodológico, podemos dizer que ambos repetiram o mesmo gesto teórico dos humanistas italianos, voltando o olhar para o interior dos regimes extremos como forma de compreensão da natureza dos regimes livres e de sua degradação.

De nossa parte, estamos assumindo que esse é um caminho fecundo para tratar da questão que nos interessa. Até aqui, acompanhamos aqueles que fazem da comunidade política o elemento central de qualquer concepção do bem comum. Ao mesmo tempo, estamos de acordo com as críticas que autores como Taylor fazem à ideia de que um regime livre pode ser pensado exclusivamente, ou principalmente, a partir da análise do funcionamento de suas instituições de direito. Vamos dar mais um passo, no entanto, e lançarmos um breve olhar para os regimes totalitários, que são aos olhos de muitos pensadores contemporâneos o oposto simétrico das repúblicas. Não há como no espaço de um texto avançar uma teoria geral sobre a existência e a natureza desses regimes, mas podemos isolar algumas de suas características, que nos ajudem a caminhar em nossa análise do problema que nos propusemos a tratar.

No âmbito dos estudiosos do nazismo e do comunismo soviético encontramos em Arendt uma análise seminal do lugar da solidão na descrição da natureza das sociedades totalitárias. Em seu escrito clássico, ela mostra que o processo de formação dos regimes extremos transforma não apenas a compreensão do que deve ser uma comunidade política, mas também dos indivíduos em seu interior. “*Os movimentos totalitários – diz ela – são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual*”.³³ Vemos assim, que no processo de criação de

³² Claude Lefort. *Um homem em trop.* Paris : Éditions du Seuil, 1986.

³³ Hannah Arendt. *Origens do Totalitarismo.* São Paulo : Companhia das Letras, 1998, p. 373.



um regime totalitário a ideia de comunidade é alterada o que implica na destruição da ideia de cidadão, ou de indivíduo livre. A comunidade passa a ser formada por critérios outros dos que aqueles que sempre presidiram as filosofias republicanas. No lugar da liberdade e da igualdade de direito surgem noções como as de raça, ou de pertencimento a uma classe portadora de destino universal histórico. Nesse novo ambiente, a ideia de uma cidadania ativa, ou mesmo de uma sociedade individualista deixa de fazer sentido. No tocante aos indivíduos a marca dessas sociedades é justamente a solidão. “*A principal característica do homem de massa*-afirma Arendt- *não é a brutalidade nem a rudeza, mas seu isolamento e a falta de relações sociais normais*”.³⁴ Nessas condições, não há espaço nem mesmo para falar em bem comum. Ou melhor, o que se admite como tal é a decisão prévia do poder sobre os destinos da comunidade. Assim, a noção de “espaço vital” para os nazistas pretendia se substituir a qualquer veleidade dos cidadãos em discutir o que era melhor para todos. Esse ideal não só não dependia de cidadãos livres para ser formulado, como se fundava em determinações da natureza, ou da história no caso do comunismo soviético, que não deviam nada à liberdade de pensamento e ação dos membros do corpo político. Diante da inexorabilidade das forças tremendas, que comandavam o movimento interno das sociedades totalitárias, só restava ao homem de massas o isolamento ou a submissão total aos desígnios dos novos mestres. A solidão é a marca da derrota da condição de cidadão livre de um corpo político.

*

Poder-se-ia alegar que a solidão, que vemos se instalar paulatinamente nas sociedades totalitárias, é o produto do regime, mas não sua natureza, nem seu princípio. Assim como para Montesquieu o princípio dos regimes despóticos é o medo,³⁵ podemos dizer com Hannah Arendt que o terror é a mola dos regimes totalitários. Nessa ótica, a solidão seria uma condição derivada da estrutura particular dos regimes e de seu modo de funcionamento; algo que apareceria como resultado de uma forma de exercício do poder, mas não uma característica que serviria por si só para nos ajudar a compreender nem o funcionamento dos regimes extremos e nem as características que os opõem às repúblicas

³⁴ Idem, p. 367.

³⁵ Montesquieu. De L'esprit des Loïs. In: *Œuvres complètes*. Paris Éditions du Seuil, 1964, Livre III, 9, p.539



e à democracia. A solidão do indivíduo atomizado seria uma consequência da destruição das liberdades cívicas e não um indicador que pudesse nos ajudar a compreender a vida política em geral e nem o tema que nos interessa aqui. Podemos chamar essa solidão de funcional, na medida em que descreve a vida dos membros dos corpos políticos governados pelo terror, ou pelo medo na linguagem de Montesquieu.

Mas podemos também falar de uma outra forma de solidão, que chamaremos de solidão político-cívica³⁶. Ela não é apenas o fruto do uso da violência como mecanismo para forçar à obediência dos habitantes de um estado totalitário, mas um traço essencial do próprio regime. Ela descreve uma forma de existência e de individuação lá onde faltam os territórios tradicionais de expressão da identidade do sujeito e dos grupos particulares. Dizendo com outra linguagem, a solidão político-cívica é a marca de uma sociedade na qual desapareceu a arena pública com seus vários espaços de manifestação do eu (self). Produto do mesmo processo que gera o isolamento do homem das sociedades de massa, ela aparece como um último registro do indivíduo, que aspira à ser membro de uma comunidade humana.

Orlando Figes descreveu muito bem essa forma de solidão em seu estudo da vida cotidiana sob o regime de terror estaliniano. Falando do período mais sangrento da repressão do regime soviético a seus cidadãos, ele diz: *“Tentava-se refugiar em um mundo de verdade privada. Alguns tinham o hábito de escrever um diário durante o Grande Terror. Apesar dos riscos, manter um diário era uma maneira de se construir um espaço privado isento de toda dissimulação, de formular suas dúvidas e seus medos, em um tempo onde era perigoso de falar”*.³⁷ A vida privada servia como um último recurso para não se deixar mergulhar num mundo que parecia totalmente sem sentido com relação a tudo que se havia experimentado até então. Os escritos de Victor Kemplerer, referentes à sua vida sob o regime nazista, mostram esse mesmo processo de mergulho na privacidade como uma última forma de resistência a um regime que não admitia contestação.³⁸ Essa forma de vida, que alguns chamaram de “exílio interior”, não tinha nela mesma nenhuma

³⁶ Esse termo me foi sugerido por Janete Grynberg em uma conversa privada.

³⁷ Orlando Figes. *Les Chuchoteurs*, I. Paris: Denoël, 2009, p. 454.

³⁸ Victor Kemplerer. *Os diários de Victor Kemplerer. Testemunho clandestino de um judeu na Alemanha Nazista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.



eficácia política e talvez, por isso mesmo serve para explorarmos a última fronteira do animal político que somos.

Com efeito, até mesmo pensadoras como Hannah Arendt, para quem a questão da solidão das massas é um tema fundamental, o metro para se medir a distância entre um regime de liberdade e os regimes totalitários é a legalidade. Por isso, ela pode afirmar: “*Se a legalidade define a essência do governo constitucional, o terror define a essência do governo totalitário*”.³⁹ Tudo se passa como se na última fronteira da vida em comum, quando até mesmo a esfera privada está ameaçada, nada mais houvesse a dizer que concernisse os indivíduos enquanto eles se agregam e desejam ser membros de uma comunidade. O recurso à ideia de uma solidão político-cívica serve para medirmos a distância que separa uma comunidade política em sua manifestação mais ampla, que seria aquela das repúblicas participativas, dos agrupamentos humanos nos quais só resta uma vida privada tão radical que concerne apenas ao indivíduo em sua busca de sentido. Em tal estado solitário já não é possível falar nem de liberdade política e nem de igualdade de direitos. Sobrevive apenas a liberdade interior e uma forma negativa de igualdade, que Montesquieu já antevira nos regimes despóticos. Nesse sentido, podemos sugerir uma escala na qual o grau de liberdade política e de igualdade de direitos é medida não apenas pelo funcionamento das instituições, como querem os pensadores liberais, mas principalmente pela relação dos indivíduos com eles mesmos e com os outros. Quanto mais somos obrigados a nos refugiar em uma solidão inescrutável, menos somos livres. Ao contrário, quanto mais nos relacionamos com os outros na busca pelo sentido, mais somos livres. Podemos sintetizar o que acabamos de dizer por meio de uma escala cuja medida principal é a solidão político-cívica. Assim quanto maior é a solidão político-cívica dos cidadãos de um corpo social menor sua liberdade e igualdade. No sentido inverso, quanto menor é a solidão político-cívica maior é a liberdade, a igualdade e a possibilidade de participação dos indivíduos na escolha dos bens públicos. Cada degrau dessa escala corresponde a uma forma específica de regime político. Os dois extremos, que para os humanistas italianos, eram a república e a tirania passaram a ser em nosso tempo as repúblicas e os regimes totalitários.

³⁹ Hannah Arendt. *La nature du totalitarisme*. Paris : Payot, 1990, p. 115.



Nessa lógica, os pensadores liberais, que obviamente defendem o papel da liberdade na constituição das sociedades ideais, não prestam atenção ao fato de que ao admitir que uma sociedade democrática possa ser habitada por cidadãos apáticos, abrem as portas para a corrupção dos próprios valores que defendem. No outro extremo, os escritores da Antiguidade que como Cícero pensavam a liberdade como um bem último das sociedades republicanas, caíam em contradição, quando admitiam no seio das repúblicas a presença de escravos, que representavam no contexto do mundo antigo a figura máxima da solidão político-cívica. Quanto mais somos empurrados para a solidão menos somos capazes de nos ver como partes de uma comunidade e menos somos capazes de visar algo que podemos chamar de um bem comum. Se admitirmos que a busca de um bem comum é algo extremamente desejável, devemos aceitar que nos horizontes da vida em comunidade podemos ser confrontados com vivências nas quais desapareceu a palavra, e só resta o refúgio de uma interioridade cortada do convívio com os outros e, por isso, impedida até mesmo de almejar algo em comum, que só pode existir lá onde existe uma comunidade situada no tempo e na linguagem partilhada. Mas temos de estar conscientes de que nesse extremo desaparece até mesmo a possibilidade de visarmos a construção de um bem comum, qualquer que ele seja. Entregues a nós mesmos, somos seres que lutam pela vida, mas que não podem mais ser livre e nem iguais e para os quais a justiça deixou de ser um horizonte da vida em comum.