

## O que é o liberalismo?

**A**té agora, tenho falado do liberalismo como se o termo fosse geralmente compreendido e pudesse ser tomado por garantido. Infelizmente, está longe de ser esse o caso, e a prova disso é que quase todos os bons livros ou artigos sobre o liberalismo começam da mesma maneira: com uma declaração de como e por que razão o termo resiste à definição. Como Prova A, consideremos as primeiras linhas da entrada «Liberalismo» da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: «O liberalismo é mais do que uma coisa. Numa análise atenta, parece dividir-se numa variedade de visões relacionadas, mas, por vezes, concorrentes.»<sup>1</sup>

Enquanto ideologia social e política dominante dos últimos duzentos anos, o liberalismo contém muitas coisas. Há o protoliberalismo do início do período moderno, o chamado liberalismo clássico do século XIX, o liberalismo da Guerra Fria, a social-democracia e o igualitarismo, e, embora eu pense que a sua pertença ao grupo seja fraca, o neoliberalismo. Também existem tradições geográficas distintas a ter em conta, incluindo a norte-americana, a britânica, a francesa, a alemã, a italiana e a latino-americana. O termo pode até significar coisas completamente distintas em função do contexto nacional. Nos Estados Unidos, quando um político é acusado por um crítico de direita de ser «liberal», isso significa normalmente que é um defensor dos impostos e da despesa estatal; em França, por outro lado, a acusação vem da esquerda, para indicar um

individualista insensível e defensor do governo reduzido. Joe Biden e Emmanuel Macron esforçam-se por evitar o rótulo, mas por razões opostas.

Face a esta paisagem complexa, os filósofos e os historiadores adoptaram duas estratégias diferentes. Uma delas consiste em estipular uma ideia particular como o verdadeiro cerne do liberalismo e, a partir daí, criar uma narrativa histórica para a sustentar. O liberalismo é uma tradição de tal forma vasta que há muita coisa a escolher. Os principais concorrentes, com a história do seu herói de origem, incluem os direitos individuais (John Locke), a liberdade pessoal (Benjamin Constant e John Stuart Mill), a liberdade em relação ao medo (Michel de Montaigne e Montesquieu) e a justificação mútua (Immanuel Kant)<sup>2</sup>. A vantagem desta estratégia é transmitir uma mensagem clara: o liberalismo é definido por X e, deste ponto de partida, seguem-se os princípios morais e políticos Y e Z. O aspecto negativo é que, por defeito, só conta uma história unilateral que não apela aos outros liberais que têm um conjunto diferente de pressupostos.

Outra estratégia é abrir as comportas e representar o liberalismo como a soma ricamente contraditória das suas partes. Como afirma o principal estudioso desta estratégia «contextualista, «é uma coisa plástica e mutável, modelada e remodelada pelas práticas de pensamento dos indivíduos e dos grupos; e embora precise de ter um padrão mais ou menos identificável para que a designemos consistentemente pelo mesmo nome, ‘liberalismo’, também apresenta uma miríade de variações que reflectem as questões colocadas e as posições adoptadas por vários liberais»<sup>3</sup>. Esta abordagem tem as suas vantagens e desvantagens, que são o contrário da abordagem estipulativa. Honra a pluralidade e a complexidade de tal maneira que todos os tipos de liberais podem reconhecer-se na imagem geral, mesmo que nenhum seja a estrela. Mas não é galvanizante. Se o liberalismo significa muitas coisas diferentes e amiúde opostas, é difícil perceber o que apoiar.

Parece que estamos presos num dilema. Na competição entre a estratégia estipulativa e a estratégia contextualista,

a escolha parece ser entre uma definição clara, mas parcial, do liberalismo, ou uma definição abrangente, mas sem rumo.

Que fazer? Neste ponto, preciso de introduzir os dois autores que inspiraram o meu livro. O primeiro é John Rawls (1921-2002), o proeminente filósofo político do século xx. O segundo é Pierre Hadot (1922-2010), o classicista e filósofo que, mais do que ninguém, reanimou uma perspectiva da filosofia como a busca da vida boa. Desde já, podem ajudar-nos a responder à questão enganadoramente simples «O que é o liberalismo?».

### Apresentação de John Rawls

Os leitores que tenham um conhecimento mesmo que superficial da filosofia política terão ouvido falar de Rawls. Passou quase toda a sua vida profissional na Universidade de Harvard e, em 1971, publicou a sua grande obra, *Uma Teoria da Justiça* [*A Theory of Justice*]. Este livro foi recebido como uma obra-prima e imediatamente reconhecido como tendo reformulado a filosofia moral e política. Hoje, os principais ramos da filosofia política anglófona — com nomes como igualitarismo liberal e liberalismo político — são declaradamente rawlsianos em orientação, metodologia e terminologia<sup>4</sup>. E um pequeno exército de comentadores trabalhou durante décadas para explicar e interpretar os seus escritos. Como afirma um especialista na matéria, hoje existem apenas cinco tipos de teses doutorais escritas em filosofia política. Num resumo típico do segundo tipo, podemos ler: «Nota de rodapé 458 de *Uma Teoria da Justiça* que não foi suficientemente analisada. Prepare-se para 300 páginas de análise!»<sup>5</sup>

Não me viro para Rawls por este ser um Filósofo Muito Importante. Seria uma justificação muito fraca em geral e especialmente imprudente no meu caso. A minha interpretação de Rawls é pouco ortodoxa e, por isso, não posso reivindicar a autoridade do grande pensador enquanto o leio a contrapelo da erudição que mantém a sua autoridade.

Em vez disso, recorro a Rawls porque é um moralista soberbo. Atrever-me-ia até a dizer que é o moralista de que precisamos agora. Com esta expressão antiquada, quero dizer que é uma pessoa capaz de discernir as tendências existentes de uma sociedade, bem como a auto-representação dos seus membros, orientando-a e aos seus membros para novas direcções promissoras<sup>6</sup>. Se se lembrar, é disto que trata a metáfora do liberalismo como água, apresentada no capítulo anterior. Rawls explora o sentido mais profundo, mas frequentemente inconsciente, de quem somos como membros de uma sociedade democrática liberal e, a partir daqui, gera não só uma filosofia política para uma ordem social e política justa, mas também toda uma psicologia moral e uma analítica existencial do que significa *ser* liberal. É como se falasse directamente à nossa consciência para dizer: «Muito bem, se de facto vêm a vossa sociedade e a vós mesmos desta forma liberal, eis o que podem fazer para estar à altura disso.» Depois, acrescenta (esta é a terceira e última parte de *Uma Teoria da Justiça*): «Ah, quase me esquecia, grandes alegrias e benefícios decorrem de viverem deste modo. Eu mostro-vos.»

Pode ser difícil ver esta faceta de Rawls. A sua obra pode ser abstracta e, amiúde, técnica. Baseia-se em tradições que parecem distantes destes tipos de preocupações humanas, como as económicas e jurídicas, e a da teorização da escolha racional. A sua filosofia posterior também apresenta obstáculos especiais para aprender com ele desta maneira. Pela minha parte, a ideia para este livro só me ocorreu depois de ter lido várias vezes o último parágrafo de *Uma Teoria da Justiça*. Aqui, depois de quase quinhentas páginas de análise, Rawls recua e pergunta o que estava em questão na sua teoria. A sua resposta é extraordinária. Almeja-se a «pureza do coração», a «graça», o «domínio de si» e até uma perspectiva semidivina sobre o mundo (a capacidade de o ver «*sub specie aeternitatis*»)<sup>7</sup>. Teremos de explicar o que tudo isto significa, mas é claro que não é o programa tradicional da filosofia política. É a linguagem da realização do espírito.

Não sou o primeiro a admirar esta faceta de Rawls<sup>8</sup>. No entanto, o meu livro não é um comentário, e só falo de Rawls porque pode ajudar os liberais a viverem a sua melhor vida. Dito isto, espero tornar o seu pensamento interessante e relevante até para os que (ainda!) não o leram. Rawls é um pensador humano e generoso, e, talvez surpreendentemente na nossa época estafada, uma pessoa que encarnava essas qualidades. Nunca tive a oportunidade de o conhecer. Morreu em 2002, o ano em que comecei o meu mestrado. Contudo, todas as descrições que li ou ouvi, muitas de antigos alunos que são agora distintos membros da profissão, atestam a sua bondade genuína<sup>9</sup>. *Decente* é o termo recorrentemente usado, no sentido implícito de bondade discreta. Espero que este livro mostre o seu espírito. Os leitores que nunca leram nada da sua obra podem até reconhecer nela o que têm de melhor em si mesmos.

### A sociedade como um sistema justo de cooperação

Começo com a ideia fundamental da filosofia de Rawls. Uma boa forma de a apresentar é com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*. Foi, como eu disse, um clássico instantâneo. O que eu não disse é que, apesar da sua complexidade intimidante, também foi um êxito comercial. Trata-se de um livro que o seu próprio editor descreve como uma «obra de 600 páginas de filosofia abstracta e rigorosa», e sobre a qual um amigo próximo de Rawls disse em tom jocoso «que se lê como se tivesse sido traduzida do alemão original»<sup>10</sup>. Ninguém ficou mais surpreendido com a sua popularidade do que o próprio Rawls. Se lhe tivessem mostrado uma bola de cristal em 1971 a dizer-lhe que venderia mais de 400 mil exemplares desse livro só em Inglaterra, penso que teria esfregado os olhos, como se tivesse lido mal, certo de que o número teria um ou dois zeros a mais. «Pensei», disse ele numa entrevista para assinalar a sua reforma em 1991, «que publicaria *Uma Teoria da Justiça* e que alguns amigos poderiam ler o livro»<sup>11</sup>.

Porque é que o livro teve tanto êxito? Na mesma entrevista, Rawls sugeriu algumas razões. O livro tinha um «certo mérito», admitiu ele (este, já agora, é Rawls na sua faceta mais presunçosa). Essencialmente, sentia que o livro saíra no local certo e no momento certo: a primeira obra filosófica sistemática sobre justiça publicada desde há décadas, e num momento em que os Estados Unidos estavam a recuperar da Guerra do Vietname e do movimento dos direitos civis.

A qualidade e a oportunidade de *Uma Teoria da Justiça* contribuem bastante para explicar o seu impacto e a sua popularidade. No entanto, talvez haja mais uma razão. No seu âmago, o excelente livro de Rawls inspira-se numa ideia simples e facilmente apreensível. *A sociedade*, diz ele, *deve ser concebida e organizada como um sistema equitativo de cooperação*<sup>12</sup>.

*Simple* e *facilmente apreensível* não são palavras que vêm à cabeça de alguém que tenha olhado um pouco para *Uma Teoria da Justiça*. No entanto, estes adjectivos adequam-se se considerarmos como Rawls chegou a esta ideia fundacional. De forma decisiva, não a reivindica como sua própria invenção. Tão-pouco a deriva de princípios filosóficos primeiros. Em vez disso, acredita que os cidadãos das sociedades democráticas liberais, na sua maioria, *já* vêm e estruturam as suas sociedades como sistemas equitativos de cooperação. É por isso que esta ideia é acessível a muitos tipos de leitores: não só porque os seus leitores «sabem» ou «compreendem» o que ele está a dizer, mas também, e de forma muito mais poderosa, porque já o afirmam como expressando algo de essencial sobre si mesmos e a sua sociedade. É como dizer a um homem bonito que é atraente, ou a uma advogada talentosa que é inteligente e trabalhadora. Propensos a identificarem-se como tal, pensarão: «Sim, isto parece-me bem.» Daí uma possível explicação para a popularidade de *Uma Teoria da Justiça*: reflecte a imagem que a maioria dos cidadãos das democracias têm (ou que pelo menos professam publicamente) de si mesmos<sup>13</sup>.

Rawls não ignora as injustiças do mundo real. Sabe que nenhuma sociedade está à altura deste ideal. Tão-pouco pensa

que os cidadãos das democracias liberais usam óculos cor-de-rosa (ou pior, ideologicamente coloridos). Contudo, baseia a sua teoria no pressuposto de que os seus concidadãos reconhecem, de facto, que a finalidade essencial das suas principais instituições públicas é garantir que a sociedade continue a ser vista como um sistema equitativo de cooperação. Espera-se que praticamente todos saibam, a este título, que a finalidade de uma constituição jurídica é o estabelecimento de direitos iguais e recíprocos, a missão da polícia é proteger estes direitos e a taxação progressiva serve para assegurar condições equitativas. «O nosso país», diz um filósofo que dá voz a este ideal, «está construído para todos»<sup>14</sup>.

Assim, a um nível básico, Rawls não vê a sua obra como oferecendo uma ideia fundamentalmente nova do que devem ser as sociedades democráticas liberais. Pensemos nele, antes, como um lepidopterologista de intuições morais e políticas. Observa e compila os compromissos morais professados da cultura pública (ou política) de uma sociedade democrática liberal. Alguns espécimes podem ser encontrados em vários sítios. A História é um repositório. No caso dos Estados Unidos, podemos olhar para a Constituição e para os valores expressados no seu preâmbulo (incluindo uma união mais perfeita, justiça, tranquilidade doméstica e defesa comum, bem-estar geral e as dádivas da liberdade para nós mesmos e para a posteridade), para as decisões do Supremo Tribunal que interpretam esses valores e para os textos históricos que os gravaram na consciência nacional, como o Discurso de Gettysburg e o discurso «I Have a Dream» de Martin Luther King Jr. Alguns espécimes também podem ser encontrados em locais menos memoráveis. Na Austrália, por exemplo, temos uma frase maravilhosa e pouco pretensiosa que os candidatos de todos os partidos usam (e abusam) em todos os comícios eleitorais: garantir que todos os cidadãos tenham um «começo equitativo» e gozem de uma genuína igualdade de oportunidades. O que quero dizer é que Rawls, como colecionador de borboletas, compila estas expressões e outras similares da cultura pública das democracias liberais e, a partir destes

dados, extrapola um princípio — a sociedade como um sistema equitativo de cooperação — para explicar, sistematizar e aprofundar estes compromissos observados<sup>15</sup>.

Tenho de ser explícito sobre as intenções de Rawls, pois isto é central para a minha metodologia. Não define directamente o liberalismo, ao contrário das estratégias estipulativa e contextualista que referi no início do capítulo. Rawls adopta uma abordagem diferente: estabelecer a concepção de sociedade da qual nasce o liberalismo. Define, se quisermos, o solo (ou seja, a sociedade como sistema equitativo de cooperação) e não o fruto (ou seja, o próprio liberalismo). Para regressar à questão sobre o que é o liberalismo, Rawls responde que é a doutrina moral, psicológica, social e política que nasce do entendimento que os membros das democracias liberais maduras têm de si mesmos e da sua sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Este procedimento junta o melhor das duas estratégias. Por um lado, permite-nos estipular uma definição da finalidade da sociedade (ou seja, ser um sistema equitativo de cooperação), o que nos dá uma explicação do liberalismo com um alicerce firme. Por outro, como os bons contextualistas, ancoramos essa definição na concepção de si que os sujeitos que vivem em democracias liberais maduras já deverão ter. Fazer do liberalismo a variável dependente tem vantagens<sup>16</sup>.

Vale a pena enfatizar este último ponto. Na sua forma mais simples, a tese do meu livro é que o liberalismo nos afectou profundamente a todos, e a alguns de nós completamente, no sentido em que é a fonte daquilo que somos. Contudo, esta tese parece depender de um pressuposto dúbio: o de que todos, sejam a favor ou contra, têm algum conhecimento do que é o liberalismo. Aqui, recordo-me de um programa de comédia, *Billy on the Street*. Num segmento recorrente, o seu apresentador, Billy Eichner, aborda transeuntes ao acaso em Nova Iorque com perguntas muito simples — «diga o nome de três pessoas brancas!» ou «diga o nome de dois dos sete anões!» No entanto, quando encaram uma câmara e lhes é pedido que respondam de imediato, as pessoas ficam paralisa-

das. Um vídeo viral do YouTube mostra uma mulher que, de outro modo, seria perfeitamente articulada a balbuciar, antes de se esconder atrás do seu tapete de ioga e fugir quando é incapaz de responder a «diga o nome de uma mulher!».<sup>17</sup> Imagine o que aconteceria se perguntassem a uma pessoa: «diga o nome de um liberal!», ou pior, «o que é o liberalismo!?» Ninguém saberia o que dizer<sup>18</sup>. No entanto, uma questão como «para que serve a sociedade?» ou «qual é, pelo menos em princípio, a função da sociedade?», por muito estranha que pareça quando colocada de forma directa, põe-nos em terreno sólido. Pelo menos, neste caso, podemos improvisar uma resposta a partir da moralidade pública oficial que nos segue desde o berço até à cova. Talvez começássemos com alguma declaração vaga sobre a liberdade de os indivíduos viverem como quiserem. Depois, acrescentaríamos que, para isso, a sociedade tem de garantir os direitos, os recursos e as oportunidades reais. Animados, poderíamos então dizer qualquer coisa sobre como é importante que a tolerância e o respeito mútuo sejam encorajados de forma geral e oficial. Continuando deste modo, depressa teríamos reconstruído toda uma doutrina moral e política. Se lhe fosse colocada a questão certa, um transeunte ocasional poderia até ser capaz de fazer uma descrição plenamente razoável do liberalismo sem estar muito certo do que é o liberalismo.

Mais à frente, analisarei de forma profunda o que significa ver a sociedade e nós mesmos desta maneira. Considerarei como o liberalismo emerge desta concepção da sociedade e como, obviamente, o liberalismo, por sua vez, a especifica e a modela. Por agora, devo dizer isto: embora a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação seja altamente geral, não é vazia nem desprovida de conteúdo. Vista de uma ampla perspectiva histórica, é completamente revolucionária.

Em primeiro lugar, significa que a ordem social não é fixa nem está para lá do juízo humano, mas que é concebida e mantida para benefício mútuo de todos os seus membros. Assim, pode ser criticada e reformada a partir desta base. Por exemplo, é inaceitável dizer, como numa sociedade baseada em

castas, que certas desigualdades sociais são justificadas por determinação divina ou natural.

Em segundo, significa que a sociedade não é sustentada por um bem comum ou por um fim partilhado. Sejam quais forem as suas vastas diferenças, a pólis grega antiga, o reino cristão medieval e o Estado fascista moderno funcionavam todos segundo este modelo. Entendem a finalidade da sociedade, e assim a cooperação e a coordenação social, em termos de alcançar algum bem ou fim partilhado, quer cultivando certas excelências (os gregos antigos), salvando as almas e trazendo ao mundo o reino de Deus (cristãos medievais) ou garantindo o bem de um povo exclusivo (fascistas modernos). Uma sociedade liberal não é assim. O seu único fim partilhado é, se assim se pode dizer, irónico: manter-se como um sistema equitativo de cooperação para que os seus membros possam seguir, dentro de limites razoáveis, as suas próprias concepções da vida boa.

Em terceiro, significa que a reciprocidade se move para o centro dos vínculos sociais. Os membros dessa sociedade tendem a ver-se uns aos outros e a si mesmos como pessoas com interesses próprios *e* também com consideração pelos interesses dos outros, racionais *e* razoáveis, e procuram o seu próprio benefício *e* honram os termos equitativos de cooperação. Para o bem ou para o mal (ou melhor, para o bem *e* para o mal), uma sociedade deste tipo incorpora uma poderosa psicologia moral.

Tudo isto pode ser extraído da ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Se suspeita de que o método de Rawls tem um carácter teórico, está correcto. Não é um cientista social empírico e não entrevistou os concidadãos de Boston para lhes perguntar como concebem a sua sociedade. Mais uma vez, o seu método consiste em consultar os principais artefactos da cultura pública das democracias liberais e, a partir desta base, por concepção reversa, chegar a uma ideia em que virtualmente todos os membros da sua sociedade, acredita ele, se podem reconhecer. Isto implica intuição e imaginação. Se tivesse de recorrer a um equivalente, seria a um contador de histórias. Ao receber o prémio Nobel em 2017, o romancista

Kazuo Ishiguro disse isto sobre a sua arte: «No fundo, as histórias são uma pessoa a dizer a outra: ‘É isto que sinto. Entendes o que estou a dizer? Também sentes o mesmo?’»<sup>19</sup> Rawls nunca ganharia o Prémio Nobel de Literatura. As suas ideias podiam tê-lo levado ao prémio, mas não a sua prosa. Contudo, o empreendimento é semelhante. Conta uma história sobre quem somos e, depois de se sentir confiante de que os seus leitores a aceitam, desenvolve uma filosofia moral e política cuja finalidade é expor com um pormenor sistemático o que a ideia central da sociedade como um sistema equitativo de cooperação requer de nós, das nossas sociedades e das nossas vidas.

### Duas ideias de Pierre Hadot

No início deste capítulo, disse que este livro é inspirado noutra autor além de Rawls. É altura de apresentar Hadot, antigo catedrático de História do Pensamento Helenístico e Romano no Collège de France, a instituição académica mais prestigiada da França. Ao contrário de Rawls, não é um nome familiar na filosofia política porque nunca escreveu sobre o liberalismo, a democracia ou qualquer tema político. No entanto, desenvolveu duas ideias fundamentais para o meu livro.

A principal ideia que Hadot defendeu durante a sua longa e distinta carreira é que os filósofos antigos (gregos, romanos e primeiros cristãos) concebiam a filosofia em termos de um compromisso com um «modo de vida» particular (*une manière de vivre*, em francês). Para nós, modernos, trata-se de uma noção de filosofia pouco familiar. Nas universidades, a filosofia é ensinada como uma disciplina académica entre outras. De uma forma mais geral, tendemos a pensar que os filósofos são pessoas que reflectem em grandes questões abstractas — como Kant, que perguntava «Que posso eu conhecer?», ou Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que se questionava sobre «Qual é a finalidade da História?» —, a que respondem com formidáveis sistemas teóricos. Os filósofos antigos também

eram capazes de fazer especulação subtil e sistemática. No entanto, diz Hadot, punham correctamente o boi à frente do carro: a escolha de um modo de vida estava no princípio, e não no fim, do empreendimento da filosofia. Nesse tempo, um «filósofo» não era alguém que desenvolvia uma posição teórica original. Ganhavam o título se se comprometessem com um certo modo de viver e de ver o mundo, como ensinado por uma escola ou uma doutrina filosófica (por exemplo, o platonismo ou o estoicismo)<sup>20</sup>.

A segunda ideia de Hadot decorre da primeira. Suponha que é um filósofo neófito na Atenas antiga, disposto a comprometer-se com um modo de vida. Esplêndido! E agora? Bem, cada escola e doutrina tinham um catálogo daquilo a que Hadot chama «exercícios espirituais». São práticas que um indivíduo realiza voluntariamente para gerar uma mudança ampla no seu modo de vida. Estes exercícios podem ser físicos (como a dietética ou os regimes de sono), discursivos (a escrita diária, por exemplo, ou o diálogo com um amigo ou um mestre) ou intuitivos (por exemplo, a meditação). O cerne da interpretação de Hadot da filosofia antiga é que o discurso filosófico é em si mesmo um exercício espiritual — realizado no diálogo e na instrução, bem como na meditação solitária — para reorientar o modo de vida de uma pessoa a fim de se tornar alguém que vive e respira como um filósofo<sup>21</sup>.

Estas duas ideias estão na frente e no centro do meu livro. A primeira é anunciada implicitamente no título: liberalismo *como modo de vida*. A linguagem de um modo de vida não é normal na filosofia académica. O tipo de perspectiva que defendo sobre o liberalismo chama-se mais tipicamente *concepção do bem*. O próprio Rawls deu a este termo a sua definição como «uma família ordenada de objectivos e propósitos finais que especifica a concepção de uma pessoa do que tem valor na vida humana, ou do que é visto como uma vida plenamente digna»<sup>22</sup>. Estou contente por a minha tese ser classificada nesta categoria. Contudo, receio que esta frase pareça demasiado cerebral, como se as pessoas andassem com uma doutrina na cabeça (liberalismo, no meu caso), completamente conscientes

dos seus valores e das suas implicações. A ideia de Habot de um modo de vida não nega de modo nenhum que tenhamos noções coerentes (ou pelo menos semicoerentes) sobre o que é importante e valioso na vida. No entanto, também chama a atenção para os elementos não-cognitivos e inconscientes que acompanham qualquer concepção sinceramente aceite do bem, incluindo percepções, sentimentos e práticas. Um modo de vida liberal é um pacote de compromissos intelectual, emocional e encarnado.

A segunda ideia de Hadot que uso, os exercícios espirituais, é desenvolvida na segunda parte do livro. Aqui, mostrarei que vários conceitos da autoria de Rawls — que têm nomes de sonoridade arcana como «posição original», «equilíbrio refletido» e «razão pública» — podem ser vistos como exercícios espirituais. Interpretarei estas noções como práticas voluntariamente pessoais que todos, aqui e agora, podem adoptar para gerar uma transformação do eu.

Trata-se de uma leitura pouco ortodoxa de Rawls, e, tanto quanto sei, é a primeira vez que o liberalismo é associado a exercícios espirituais. Que se ganha com isto?

Digamo-lo assim: muitos liberais são psicólogos de primeiro nível. Germaine de Staël, Constant, Alexis de Tocqueville, George Eliot, Harriet Taylor, Mill, Sigmund Freud, Henri Bergson, Eleanor Roosevelt, Judith Shklar, Lionel Trilling, Richard Rorty, Stanley Cavell e Martha Nussbaum são pessoas que fazem diagnósticos acutilantes do mal-estar da vida moderna<sup>23</sup>. Reconhecem, em primeiro lugar, que forças tectónicas como o capitalismo, a democracia, o secularismo, a meritocracia, o individualismo, o materialismo e o nacionalismo exercem pressões psíquicas distintas e, em segundo lugar, que cada um de nós, como pessoa, sente e navega por estas pressões de forma quotidiana.

A este grupo de psicólogos eminentes, eu acrescentaria Rawls. Subestimado por comparação, também escreve contra um conjunto indesejável de emoções e atitudes que são especialmente promovidas pelas sociedades modernas. No topo desta lista estão a parcialidade, o cinismo, a fúria, a falta de

propósito e um sentido feio de titularidade. Rawls é famoso por mostrar como estas emoções e atitudes podem produzir instabilidade nas democracias liberais<sup>24</sup>. Uma cidadania estafada e furiosa perderá rapidamente a fé em si mesma como algo que se assemelhe a um sistema equitativo de cooperação. No entanto, está igualmente atento à forma como estas emoções e atitudes são tóxicas para os indivíduos e para a qualidade das suas vidas quotidianas. Além disso, e é aqui que compensa emparelhar Rawls e Hadot, alegarei que os seus exercícios espirituais se baseiam na tradição moral e política em que nadamos para nos ajudarem a sermos seres humanos mais plenos e mais satisfeitos.

Se Rawls é o herói deste livro, Hadot é o seu companheiro. É o meu auxiliar especial para retirar de Rawls o que é mais essencial para nos ajudar a nós, liberais, a viver o tipo de vida que afirmamos já viver. No seu ensaio seminal, «Exercícios Espirituais» (1974), Hadot explica a sua abordagem aos autores clássicos: «Quando lemos as obras dos filósofos antigos, a perspectiva que descrevemos deve levar-nos a dar mais atenção às atitudes existenciais subjacentes aos edifícios dogmáticos que encontramos.»<sup>25</sup> É isto que espero fazer com Rawls: discernir, por detrás do seu «edifício dogmático», uma poderosa atitude existencial — o liberalismo, concebido em termos de uma escolha de um certo modo de vida —, e mostrar por que é boa e como pode ser hoje cultivada.

### A sociedade como um sistema equitativo de cooperação?!

Muito terreno foi já coberto por este capítulo. Apresentei os meus dois autores principais, usei um deles para ligar o liberalismo à ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, e o outro para sugerir que a tradição liberal tem exercícios espirituais para nos ajudarem a lidar com os desafios da vida moderna. Para concluir, preciso de expressar uma objecção que talvez já lhe tenha ocorrido. Tem que ver

com a afirmação de que os membros das democracias liberais consideram as suas sociedades como sendo sistemas equitativos de cooperação. A versão directa é: «Está a gozar comigo? Ninguém pensa isso! Tem olhado para o mundo ultimamente?!» Uma abordagem mais subtil, que ladra menos, mas morde mais, pode começar com a observação de que *Uma Teoria da Justiça* tem agora cinquenta anos de idade. O nosso céptico, de forma menos inocente, perguntaria: «Então, Alex, como acha que se está a aguentar a ideia dele de sociedade como um sistema equitativo de cooperação?»

A resposta, obviamente, é: «Não muito bem.» Só nos últimos dez anos, vimos uma erosão mundial das normas democráticas liberais, uma desigualdade crescente e uma constante degradação ambiental. Se olharmos mais de perto, a ideia de que todos os membros das democracias liberais pensam que a sua sociedade é um sistema equitativo de cooperação pode parecer risível. Consideremos os títulos dos jornais de um único dia, 21 de Fevereiro de 2021, que, ainda por cima, era o centenário do nascimento de Rawls. Nos Estados Unidos, Donald Trump estava em todos os canais de televisão a desacreditar os resultados da eleição presidencial, os casos diários da covid-19 alcançavam os 78 000 e o Texas sofria um apagão maciço, mas previsível, que afectou sobretudo as minorias pobres. Na Austrália, o Facebook bloqueou todos os conteúdos australianos no seu *feed* de notícias em retaliação à proposta de um pequeno imposto federal, e, em Sydney, organizou-se uma marcha para protestar contra as recentes mortes de australianos indígenas sob custódia da polícia. Quer veja as notícias no *The New York Times*, no *Breitbart*, no *Guardian*, no *Daily Mail*, na BBC ou no Reddit, as coisas parecem estar a desmoronar-se. A sociedade como um sistema equitativo de cooperação? Boa sorte com isso.

A conclusão natural a retirar é que uma certa visão liberal do mundo já teve os seus dias. Ainda que poucas pessoas rejeitem directamente a ideia de que a sociedade *deve* ser um sistema equitativo de cooperação, ainda menos parecem acreditar que as sociedades actuais venham realmente a ser

um sistema equitativo de cooperação. Talvez, em tempos mais tranquilos, possamos esperar que a ideia de Rawls comece a dar passos incertos, mas mesmo aí intuimos que se trata apenas de um tipo de liberalismo *zombie*: não-morto porque ninguém o quer matar, e não-vivo porque ninguém é capaz de reunir a convicção necessária para isso.

Vários dos próximos capítulos abordam esta objecção. No entanto, esta é a minha resposta preliminar. Em primeiro lugar, está fora de questão uma refutação panglossiana (ou pinkeriana, para a versão actualizada). Mesmo que pudéssemos apresentar factos alternativos para mostrar que o nosso é o melhor de todos os mundos possíveis, isto não alteraria a difícil situação ética em que os liberais se encontram. Sim, é claro como o dia não só que as sociedades estão longe do ideal, mas também que cada um de nós, como membros dessas sociedades, é cúmplice por impedir que se tornem plenamente sistemas equitativos de cooperação (social, política, económica, cultural e ecológica). Ao mesmo tempo, e esta é a situação difícil, alegarei que a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação continua a ser parte integrante de como nos vemos enquanto cidadãos, e crucialmente como pessoas que vivem apenas as suas vidas quotidianas. Sejam quais forem as provações e as tribulações que as nossas sociedades hoje sofrem, esta ideia não pode desaparecer, e não desaparecerá nem será deixada para trás. Enquanto sociedade, não saberíamos o que fazer sem ela. E a verdadeira ideia que quero explorar é que, sem isso, nem sequer saberíamos quem somos como pessoas individuais. Tornou-se constitutiva de como nós, enquanto sujeitos das democracias liberais do século XXI, nos compreendemos e conduzimos as nossas vidas. Se o objectivo é aprender como viver enquanto liberais autênticos — ou, baixando a fasquia, pelo menos enquanto liberais que não são impostores moralistas —, temos de admitir a verdade desta objecção, mas sem abandonar a ideia que ela parece deitar por terra.