

PESSOA E COMUNIDADE NO PENSAMENTO AFRICANO

Kwame Gyekye

GYEKYE, Kwame. Person and Community in African thought. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 297-312. Tradução para uso didático por Thiago Augusto de Araújo Faria.

A existência de uma estrutura social é, de fato, uma notável característica necessária de todas as sociedades humanas. Uma estrutura social é desenvolvida não só para dar efeito a certas concepções da natureza humana, mas também para fornecer uma estrutura para a realização dos potenciais, metas e esperanças dos membros individuais da sociedade e da existência contínua e sobrevivência da sociedade. O tipo de estrutura social ou acordo evolvido por uma determinada sociedade parece refletir e ser influenciada por - concepções públicas da personalidade mantida na sociedade. Estas concepções são articuladas nas análises críticas e argumentos de seus intelectuais.

Questões levantadas pelos intelectuais, especialmente filósofos morais e político entre eles, referem-se, nesta conexão, ao status metafísico e moral de uma pessoa (ou, *self*). A questão metafísica é se uma pessoa, mesmo que ele/ela viva em uma sociedade humana, é um indivíduo atômico auto-suficiente que não depende de suas relações com os outros para a realização de seus fins e que tem prioridade ontológica sobre a comunidade, ou se ele/ela é por natureza um ser comunal (ou, comunitário), tendo relações naturais e essenciais com os outros. Questões morais que podem, em certo sentido, serem ditas como associadas ou engendradas por concepções metafísicas da pessoa, referem-se:

- 1) Ao estatuto dos direitos do indivíduo se estes são tão fundamentais que não podem ser substituídos em qualquer circunstância.
- 2) Ao lugar de deveres como o indivíduo vê seus papéis sócio-éticos em relação aos interesses e bem-estar dos outros.
- 3 A existência e valorização de um sentimento de vida comum ou bem comum (coletivo).

Questões morais ou normativas podem ser expressas na formulação conceitual sofisticada e elaborada; mas como questões práticas que têm a sua melhor e inequívoca articulação ou tradução na maneira real da vida de um povo na forma como os indivíduos são demandados ou não demandados para responder uns aos outros em tempos de necessidade, para cuidar espontaneamente do outro, e assim por diante.

Minha intenção neste artigo é explorar as questões acima que incidem sobre a personalidade e a comunidade; como os dois conceitos são apresentados e entendidos na cultura africana será o meu ponto de partida. Em *Um ensaio sobre o pensamento filosófico africano: O esquema conceitual Akan* (1987) discuti os conceitos de individualidade e comunitarismo como são entendidos na filosofia Akan no contexto tradicional. Vou agora, no entanto, centrar a minha atenção principalmente sobre os aspectos normativos da personalidade e da comunidade.

Comunitarismo no pensamento sócio-ético

Os aspectos comunais ou comunitários (uso as duas palavras indistintamente) do pensamento sócio-ético africano são refletidos nas características comunitárias das estruturas sociais das sociedades africanas. Como observado por muitos estudiosos e pesquisadores sobre as culturas da África, esses aspectos não são apenas marcantes, mas as características definidoras dessas culturas. O senso de comunidade que caracteriza as relações sociais entre os indivíduos é uma consequência direta dos arranjos sociais comunitários. Esse senso de comunidade, de acordo com Dickson, é uma:

característica da vida africana de que a atenção foi desenhada novamente e novamente pelos escritores africanos e não-africanos em África. De fato, para muitos, essa característica define a africanidade (1977:4).

De acordo com Senghor:

As sociedades negro-africanas colocam mais pressão sobre o grupo que sobre os indivíduos, mais na solidariedade que sobre as atividades e necessidades do indivíduo, mais na comunhão das pessoas que em sua autonomia. Nossa sociedade é comunitária (1964:93-94).

Kenyatta fez a seguinte observação em relação à vida tradicional no Quênia:

De acordo com as formas de pensar de Gikuyu, ninguém é um indivíduo isolado. Ou melhor, sua singularidade é um fato secundário sobre ele; em primeiro lugar e principalmente ele é muito vinculado e bastante coexistente a diversas pessoas (1965:297).

Ainda, Kenyatta observa o seguinte:

O individualismo e o egoísmo foram descartados... O pronome pessoal "eu" era usado muito raramente em assembleias públicas. O espírito de coletivismo era (assim) muito enraizado na mente das pessoas (1965:180).

O ethos comunitário da cultura africana também ecoou nas obras de alguns romancistas africanos. Claramente, então, as estruturas sociais africanas com a sua subjacente filosofia sócio-ética foi, e ainda é, muito comunitária.

Agora, o que seria a concepção de pessoa mantida em um comunitarismo filosófico sócio-ético? A questão é adequada e precisa ser explorada, pois é possível que as pessoas assumam sem constrangimento que, com sua ênfase em valores comuns, bem coletivo, e fins compartilhados, o comunitarismo, invariavelmente, conceba a pessoa inteiramente constituída por relações sociais; que tendem a reduzir gradualmente a autonomia moral da pessoa; que faz o ser e a vida da pessoa individual totalmente dependente das atividades, valores, projetos, práticas e extremidades da comunidade; e, conseqüentemente, que diminui sua liberdade e capacidade de escolher, questionar ou re-avaliar valores comuns da comunidade.

A concepção comunitária da pessoa precisa ser crítica e cuidadosamente examinada antes de tomar uma decisão final sobre essas suposições. Na construção comunitária do *self*, como entendido na cultura africana, meu ponto de partida, me referencio nos pontos de vista claramente expressos em um artigo interessante publicado há algum tempo por Menkiti. Ao fazer da compreensão ou avaliação do status de pessoa na cultura africana expressa na declaração de Mbiti a base de sua análise "eu sou, porque nós somos; e uma vez que somos, então eu sou" (Mbiti 1970:141) Menkiti sustenta que o ponto de vista africano afirma a primazia ontológica e, portanto, a independência ontológica, da comunidade. Ele diz que:

na medida em que os africanos são considerados, a realidade do mundo comunal tem precedência sobre a realidade das histórias de vida individuais, quaisquer que estas sejam (Menkiti 1984: 171).

A partir deste pressuposto, Menkiti infere o seguinte:

1) Que na visão Africana, em contraste com o Ocidente, "é a comunidade que define a pessoa como pessoa e não alguma qualidade estática isolada de racionalidade, de vontade ou memória (1984:172).

- 2) Que a visão Africana sustenta "a noção de pessoa como adquirida" (1984:174,178-179).
- 3) "Essa personalidade é algo que tem de ser alcançado e não é dado simplesmente porque alguém nasce da semente humana" (1984 : 172).
- 4) Que "no que concerne às sociedades africanas, personalidade é algo em que os indivíduos poderiam falhar " (1984:173).

Ele infere a noção de uma aquisição de personalidade também do uso do pronome *isto* [it] que "em muitas línguas, inclusive no Inglês" (1984:173) se refere a "crianças e recém nascidos" (1984:173). Eu tenho problemas com as opiniões ou conclusões expressas em 1 a 3, porque elas não seguem necessariamente da noção da prioridade da comunidade.

A opinião de Menkiti sobre o estatuto metafísico da comunidade *vis-à-vis* ao da pessoa e sua consideração de personalidade em filosofia moral, social e política africanas é, em minha opinião, exagerada, não é totalmente correta, e exige algumas alterações ou aperfeiçoamentos. Irei, no restante do texto, justificar minhas críticas de seus pontos de vista.

No entanto, talvez eu deva salientar aqui que a interpretação metafísica da personalidade no pensamento africano, como o de Menkiti, que dá prioridade da comunidade sobre o indivíduo, tem um paralelo nas concepções do status social da pessoa mantida por alguns estudiosos, tanto africanos como não-africanos. Suas posições foram fundamentadas na escolha ideológica do socialismo 'Socialismo Africano' feito pela maioria dos líderes políticos africanos no começo da independência política. Ou seria o caso que a concepção social da situação do indivíduo é uma consequência lógica da metafísica? A concepção social tem uma visão do comunitarismo que tanto pode ser radical e irrestrita ou moderada e restrita, tanto com consequências sócio-políticas extremas ou moderadas para a pessoa individual. Assim, os defensores da ideologia do socialismo africano, tais como Nkrumah, Senghor e Nyerere, em sua ansiedade para encontrar ancoragem para a sua escolha ideológica nas ideias tradicionais africanas sobre a sociedade, argumentaram que o socialismo foi prenunciado na ideia tradicional e prática africanas de comunalismo (comunitarismo). Assim, Nkrumah observou:

Se alguém procurar o ancestral sócio político do socialismo, deve ir para o comunalismo... no socialismo, os princípios subjacentes do comunalismo adquirem expressão em circunstâncias modernas (1964:73).

E Senghor também opinou:

A sociedade negro-africana é coletivista ou, mais exatamente, comunal porque é mais uma comunhão de almas do que um agregado de indivíduos (1964:49).

Estas declarações sugerem claramente a convicção desses líderes africanos ou estudiosos que a ordem social africana, no cenário tradicional, era comunitária e que, por essa razão, facilmente se traduz em socialismo moderno. Daí a euforia e inflexível busca do socialismo pela maioria dos líderes políticos africanos por mais de duas décadas após a obtenção da independência política. Mas na medida em que eles não parecem ter permitido espaço para o exercício dos direitos individuais, a visão do comunitarismo realizada por eles pode muito provavelmente ser dita radical, excessiva e irrestrita – uma visão do comunitarismo que acho insuportável.

O comunitarismo imediatamente vê a pessoa humana como um ser inerentemente (intrinsecamente) comunitário, incorporado em um contexto de relações sociais e interdependência, nunca como um indivíduo isolado, atômico. Por conseguinte, vê a comunidade não como uma mera associação de pessoas individuais cujos interesses e fins são contingentemente congruentes, mas como um grupo de pessoas ligadas por laços interpessoais, biológicos e /ou não-biológicos, que se consideram principalmente como membros do grupo e que têm interesses, objetivos e valores comuns. A noção de interesses e valores comuns é fundamental para uma concepção adequada da comunidade; essa noção de fato define a comunidade. É a noção de interesses, objetivos e valores comuns que diferencia uma comunidade de uma mera associação de pessoas individuais. Membros da comunidade compartilham objetivos e valores. Eles têm ligações intelectuais e ideológicas, bem como emocionais, com esses objetivos e valores; enquanto estimá-los, eles estarão sempre prontos para persegui-los e defendê-los.

É um fato óbvio, certamente, que um ser humano individual nasce numa sociedade humana existente e, portanto, em uma cultura humana, sendo esta última um produto da anterior. Como sustenta uma máxima de Akan, quando uma pessoa desce do céu, ele/ela desce em uma sociedade humana (*onipa firi soro besi a, obesi onipa kurom*). O fato de que uma pessoa nasça em uma comunidade existente deve sugerir uma concepção da pessoa como um ser comunitário, por natureza, mesmo que algumas pessoas insistam na individualidade da pessoa. A concepção comunitária da pessoa tem algumas das seguintes implicações:

1) Que a pessoa humana não opta voluntariamente por entrar na comunidade humana isto é, que a vida comunitária não é opcional para qualquer pessoa individual.

- 2) Que a pessoa humana é ao mesmo tempo um ser cultural.
- 3) Que a pessoa humana não pode talvez não deva viver em isolamento de outras pessoas.
- 4) Que a pessoa humana é naturalmente orientada para outras pessoas e deve ter relações com elas.
- 5) Que as relações sociais não são contingentes, mas necessárias.
- 6) Que, na sequência de (4) e (5), a pessoa é constituída, mas apenas em parte (ver abaixo), por relações sociais em que ele/ela acha, necessariamente, a si mesma/o.

O caráter fundamentalmente relacional da pessoa e da interdependência dos indivíduos humanos decorrentes da sua sociabilidade natural é, assim, nítido. São as relações necessárias que completam o ser da pessoa individual que, antes de entrar para essas relações, não seria auto-completa, pois, como somos lembrados por uma máxima de Akan, uma pessoa não é uma palmeira que deveria ser auto-completa ou auto-suficiente (*onipa nnye abe na ne ho abyia ne ho*). É evidentemente verdade que no contexto social, em termos de funcionamento ou florescimento em uma comunidade humana, o indivíduo não é auto-suficiente; suas capacidades, talentos e disposições não são adequadas para a realização de suas necessidades potenciais e básicas. O que reverte para a sociabilidade natural de uma pessoa e, portanto, racionalidade natural oferece o apoio indispensável para a realização de suas possibilidades.

Tudo isso pressupõe a prioridade da comunidade cultural em que a pessoa individual se encontra. Ainda, pode-se supor que, se uma comunidade consiste crucialmente de pessoas compartilhando interesses e valores em certo sentido, não seria este fato estabelecer a prioridade do indivíduo e não o da comunidade, e que, portanto, a comunidade deriva existencialmente de indivíduos e as relações que existem entre eles? Podemos aqui passar brevemente, mas criticamente, à máxima Akan que diz que uma árvore não faz ou constitui uma floresta (*duo baako nnye kvae*). Isto significa que para que haja uma floresta deve haver um número de árvores individuais; a realidade da floresta deriva das árvores individuais. No contexto da relação entre o indivíduo e a comunidade, o significado analógico da máxima é que uma pessoa particular não constitui uma comunidade. Assim como não falaria de uma floresta onde há apenas uma árvore, por isso, não – não é possível falar de uma comunidade onde há apenas uma pessoa. Mesmo que as comunidades existentes ou em curso sejam, naturalmente, de tamanhos variados, nem mesmo a menor delas é constituída por uma pessoa individualmente. De acordo com a máxima, uma comunidade emerge, ou seja, passa a existir, com a congregação de pessoas individuais: a prioridade do indivíduo *vis-à-vis* a derivação da comunidade aparece implícita na máxima.

A analogia que a máxima procura estabelecer entre a floresta e a comunidade, no entanto, é imperfeita, embora a noção da prioridade metafísica da pessoa individual implícita na explicação da máxima que forneci possa ser considerada atraente por algumas pessoas. A analogia é imperfeita no sentido que, enquanto a árvore individual pode crescer em um lugar solitário, isoladamente de outras árvores e, portanto, sem qualquer relação com elas ou assistência a partir delas, uma pessoa humana individual não pode desenvolver e atingir a plenitude de suas potencialidades, sem o ato concreto de se relacionar com outras pessoas individuais. Além disso, ao passo que o indivíduo nasce em uma comunidade existente, não em um deserto solitário, e é naturalmente orientado para outras pessoas, a árvore individual pode brotar, ou ser plantada, em um lugar solitário. Mas seria inútil forçar a analogia da máxima cuja intenção é estabelecer que o todo é uma função de suas partes e, portanto, para estabelecer a derivação ontológica da comunidade.

A derivação ontológica da comunidade, no entanto, não pode ser acolhida. A razão é que o ponto de vista da prioridade do indivíduo, logicamente implícita na noção de derivação ontológica da comunidade, faz com que as relações entre pessoas sejam meramente contingentes, voluntária e opcional. Esta conclusão não pode ceder ou levar ao surgimento de uma comunidade que, no entanto, é necessária, como base, não só para definir e articular os valores e objetivos compartilháveis por pessoas individuais, mas também para perceber a natureza ou as possibilidades da pessoa individual. A comunidade sozinha constitui o contexto, o espaço social ou cultural, em que a realização das possibilidades do indivíduo pode tomar lugar, desde que o indivíduo tenha oportunidade de expressar sua individualidade, para adquirir e desenvolver sua personalidade e para se tornar plenamente o tipo de pessoa que ele/ela quer ser, ou seja, para atingir o estatuto, objetivos, expectativas de ser e etc. O sistema de valores que a pessoa herda quando ele/ela entra na comunidade cultural e na gama de metas da vida a partir do qual ele/ela pode escolher estes não são anteriores a uma estrutura cultural, mas uma função da própria estrutura: eles são o fato posterior são os produtos de fato da cultura, isto é, a comunidade. Assim, na medida em que a comunidade cultural constitui o contexto ou meio em que o indivíduo trabalha fora e escolhe seus/suas metas e planos de vida, e, através destas atividades, em última análise, torna-se o que ele/ela quer ser o tipo de status que ele/ela quer adquirir a comunidade cultural deve ser considerada como prévia ao indivíduo.

Estrutura comum e personalidade

A articulação do primado ontológico da comunidade, a sociabilidade natural da pessoa humana, o caráter orgânico das relações entre pessoas individuais e toda-importância da comunidade para o bem-estar total ou a completa compreensão da natureza da pessoa-indivíduo, tudo isso como explicado na seção anterior, certamente pode dar origem a uma visão hiperbólica e extrema do estado funcional e normativo da comunidade. As caracterizações da natureza e a situação da comunidade apenas fornecida podem ser verdade; de fato, elas são verdadeiras, na minha mente. No entanto, pode-se errar em pelo menos algumas das conclusões e pode-se desenhar a partir delas, com vista para a lógica ou a relevância dos atributos que podem ser delineados como pertencentes essencialmente à pessoa *qua* pessoa humana. A consideração de outros aspectos da natureza humana seria certamente apropriada: uma pessoa é por natureza um ser social (comunal), sim; mas ele/ela é, por natureza, outras coisas também (ou seja, uma pessoa possui outros atributos essenciais). Falhar em reconhecer isso pode resultar em empurrar o significado e as implicações da natureza comunitária de uma pessoa para além dos seus limites, um ato que por sua vez resultaria em investir na comunidade com uma autoridade moral que engoliria todos para determinar todas as coisas sobre a vida da pessoa individual. Pode-se, portanto, facilmente sucumbir à tentação de exagerar o estatuto normativo e poder da comunidade cultural em relação aos da pessoa e, portanto, ofuscar a nossa compreensão da verdadeira natureza da pessoa. Parece-me que Menkiti sucumbiu a essa tentação.

Menkiti em seu interessante artigo "*Pessoa e comunidade no pensamento tradicional Africano*" (1984) implanta argumentos para provar que o pensamento africano considera a personalidade como algo definido ou conferido pela comunidade e como algo que deve ser adquirido pelo indivíduo. Na minha análise crítica de seu papel, vou começar com argumentos que emergem fora de sua compreensão das práticas culturais africanas ou crenças e sua atribuição ao pensamento africano de uma análise de características da gramática do Inglês.

Menkiti, como já mencionado, infere a noção de aquisição da personalidade a partir do uso do pronome neutro '*isto*' [*it*] em vários idiomas, incluindo Inglês, para se referir a crianças e recém nascidos, mas não para adultos. O ponto que ele quer mostrar é que o uso do pronome neutro para crianças e recém nascidos significa que eles ainda não são pessoas a comunidade ainda não conferiu personalidade sobre eles. Eles agora estão passando pelo "processo" de se tornar pessoas. A inferência que Menkiti desenha seria provavelmente incorreta para algum número de línguas africanas. É surpreendente que uma inferência com base nas características de uma língua não-africana está sendo considerada como tendo implicações sérias para o pensamento africano!

Teria sido mais instrutivo e apropriado para ele examinar como o pronome neutro 'isso' funciona em algumas línguas africanas, e se ele funciona da mesma maneira em línguas africanas como o faz em Inglês. O que ele diz sobre o pronome 'isto' [it] não se aplica a todos para a língua Akan, por exemplo: o pronome neutro 'isto' [it] não existe nesta língua para coisas animadas. Assim: "Ele está na sala" é traduzido em Akan como *ōwō dan no mu*; "Ela está na sala", como *ōwō dan no mu*; e 'ele (referindo-se a um cão) está no quarto' também como *ōwō dan no mu*. No entanto, 'isso' é usado para coisas inanimadas. Assim, a resposta a uma pergunta "onde está o livro? 'Será *ōwō dan no mu*, ou seja, "está na sala". Assim V é utilizado unicamente como o pronome neutro para objetos inanimados. Crianças e recém-nascidos, naturalmente, não são objetos inanimados. Desde o pronome neutro Akan 'O' que aplica-se a todos os três gêneros (estritamente apenas a uma parte, ou seja, a parte animal, do gênero neutro, embora), ele iria seguir na exibição de Menkiti, que nem mesmo o adulto ou a pessoa mais velha estritamente pode ser referida como uma pessoa! Para a resposta para a pergunta: "onde está o velho?" (Se quisermos usar um pronome) em Akan seria *ōwō dan no mu*, ou seja, "ele/ela está na sala".

Em línguas de Ga-Dangme, também em Gana, o pronome 'e' é usado para se referir a tudo-pedras, árvores, cães e seres humanos (tanto dos gêneros masculino e feminino). O pronome 'e' (ela/ele/ela) é, assim, neutro em termos de gênero, abrangendo todos os gêneros: masculino, feminino e neutro. Neste grupo de línguas não há pronome usado exclusivamente para objetos inanimados, como há em Akan, para o pronome 'e' é usado tanto para objetos animados e inanimados. Claramente, então, nem o pronome neutro na linguagem Akan para coisas animadas, nem o pronome de gênero neutro em línguas Ga-Dangme, dão uma indicação quanto à natureza real do seu designato. O argumento de que 'isto' [it] é usado para recém nascidos e crianças (no idioma Inglês), implica que eles ainda não são pessoas, portanto, desmoronam quando examinados no contexto destes idiomas, por 'isto' [it] nas línguas Akan e Ga-Dangme é, como já observado, utilizado para se referir aos adultos e às pessoas mais velhas, bem como para crianças e recém nascidos. São aquelas pessoas mais velhas pessoas ou estão ainda por adquirir sua personalidade? A semântica do pronome neutro nas línguas africanas que examinei não fazem de forma alguma levar a uma visão de não-pessoa. Assim Menkiti erra.

Menkiti também argumenta que a relativa ausência de luto ritualizado sobre a morte de uma criança nas sociedades africanas em contraste com a cerimônia de enterro elaborado e luto ritualizado no caso da morte de uma pessoa mais velha, também apóia seu ponto sobre a atribuição pela comunidade do estatuto de personalidade. Não é verdade que cada pessoa mais idosa que morrer em uma comunidade africana o enterro elaborado é dado. O tipo de enterro e a natureza e extensão da dor expressa sobre a morte de uma pessoa mais velha dependem da

avaliação da comunidade, não de sua personalidade como tal, mas de realizações da pessoa morta em vida, seu/sua contribuição para o bem-estar da comunidade, e o respeito que ele/ela ordenou na comunidade. As pessoas idosas que não podem satisfazer a tais critérios podem, de fato, ser dadas à funerais simples e pobres e a formas atenuadas de expressões de luto. Quanto à ausência de luto ritualizado sobre a morte de uma criança, este não tem nenhuma conexão com o ponto de vista africano da personalidade como tal, como alegado pelo Menkiti. Ela decorre, em vez de crenças sobre as possíveis consequências, para a mãe da criança morta, de mostrar tristeza excessiva: uma crença, entre o povo Akan, é que a demonstração excessiva de dor em caso de morte de uma criança vai fazer as mães inférteis, como vai fazê-la chegar a sua menopausa prematuramente, uma outra crença é que a demonstração excessiva de luto pela morte de uma criança irá também conduzir a criança morta para 'longe' para que ela reencarne, e assim renasça; e assim por diante. Essas crenças são, naturalmente, supersticiosas, mas isso não vem ao caso.

Assim, nenhuma distinção de personalidade pode ser feita com base na natureza e extensão do sofrimento ritualizado sobre a morte de uma criança ou de uma pessoa mais velha. A pessoa humana é uma pessoa que quer seu/sua idade ou status social. A personalidade pode atingir sua plena realização na comunidade, mas não é adquirida ou ainda a ser alcançada como algo que vai junto na sociedade. O que uma pessoa adquire são status, hábitos e traços de personalidade ou caráter: ele/ela, *qua* pessoa, torna-se assim o objecto da aquisição, e sendo assim, antes do processo de aquisição, ele/ela não pode ser definido por aquilo que ele/ela adquire. Um deles é uma pessoa por causa do que se é, não por causa do que a pessoa adquiriu. Assim, o contraste Menkiti quer estabelecer entre o os pontos de vista ocidentais sobre a natureza da personalidade africana e descrevendo a primeira como "processual" (Menkiti 1984:172) ou "algum tipo de progressão ontológica" (1984:173), e a esta última como fundamentada em "alguma qualidade isolada estática" (1984:172) que é, na minha opinião, equivocada.

No entanto, existem algumas expressões na língua Akan e julgamentos ou avaliações feitas sobre a vida e a conduta das pessoas, que dão a impressão de que é a comunidade que define e confere personalidade. Quando um indivíduo aparece em sua conduta ser perverso, mau, mesquinho, cruel, egoísta, o Akan diria desse indivíduo, que "ele não é uma pessoa humana" (*onnye' nipa*). Implícito neste julgamento é a suposição de que existem certas normas básicas e ideais para que o comportamento de uma pessoa, se ele/ela é uma pessoa, deve conformar-se, e que não são virtudes morais que a pessoa humana é capaz de exhibir em seu/sua conduta. E porque a pessoa é pensada para ser capaz de exhibir essas virtudes, espera-se que ele/ela, quando

a situação se coloca, as exiba em seu/sua conduta e aja em conformidade com os valores e padrões morais aceitos. Considerando-se as situações em que esse julgamento é feito sobre as pessoas, estas normas, ideais e virtudes morais podem ser ditas para incluir generosidade, bondade, compaixão, benevolência, respeito e preocupação com os outros; na verdade, qualquer ação ou comportamento que conduz à promoção do bem-estar dos outros. E a razão para o julgamento feito de um indivíduo, é que as ações e a conduta individual sejam consideradas aquém dos padrões e ideais de personalidade.

Em culturas Akan , então , muito se espera de uma pessoa em termos de exposição da virtude moral. A busca ou a prática da virtude moral é mantida como intrínseca à concepção de uma pessoa. A posição aqui pode, portanto, ser esquematizada como: para qualquer p, p, se é uma pessoa, então p deve exibir em seu/sua conduta às normas e ideais de personalidade. Assim, quando uma pessoa deixa de expor as virtudes morais esperados em seu/sua conduta , ele/ela é dito por não ser uma pessoa (*onye 'nīpa*). O julgamento avaliativo oposto ao que temos a considerar é, "ele é uma pessoa" (*oye' nīpa*). O julgamento aqui não é um descritivo do todo, embora possa ser utilizado de forma descritiva, por exemplo, para distinguir um ser humano a partir de uma árvore. A utilização descritiva do referido julgamento seria óbvia. É, no entanto, a forma normativa do juízo, que eu estou preocupado em apontar :

"Ele é uma pessoa", usado normativamente, significa, "ele tem bom caráter", "ele é pacífico, não problemático", 'ele é tipo', ele tem respeito pelos outros", "ele é humilde"(Ahene- Affoh 1976:51).

O Akan, plenamente satisfeito com, e profundamente agradecidos por, os elevados padrões da moralidade da conduta de uma pessoa, diria de uma pessoa assim: 'ele/ela é uma pessoa real (humano)' (*ōye onīpa paa*).

Agora, o significado moral de 'negar' a personalidade de um ser humano com base em que suas ações são dissonantes com certas normas fundamentais e os ideais de personalidade, ou que ele não exibe certas virtudes em seu comportamento é extremamente interessante e é digno de nota. Isso significa que a natureza humana é considerada na cultura Akan por ser essencialmente boa, não depravada ou deformada por algum pecado original; que a pessoa humana é basicamente boa, pode e deve fazer o bem, e deve, por sua vez ter bem feito para ele/ela. Significa, ainda, que a pessoa humana é considerada por possuir uma capacidade inata para a virtude, para executar as ações moralmente corretas e, portanto, deve ser tratada como um agente moralmente responsável. Eu posso aqui referir-me à máxima Akan ou na crença de que "Deus criou cada homem (ser) bom" (*Onyome bōō obiara yee*). O significado da afirmação de

que "Deus criou cada homem bom" é ambíguo. Ele é ambíguo no que diz respeito a uma pessoa está realmente fazendo o bem, isto é, na verdade, se comportando virtuosamente, e ser capaz da escolha moral, isto é, ter o senso moral para distinguir entre o bem e o mal ou certo e errado. Em outras palavras, não é claro se a declaração significa que uma pessoa está determinada a fazer o bem, para perseguir virtudes, ou se ele/ela é meramente dotado com um senso de certo e errado. Como podemos interpretar o significado da afirmação, então? Tendo em vista as ações más e antiéticas de uma pessoa, a primeira interpretação alternativa não pode ser aceita como o significado correto da declaração: a primeira alternativa é claramente contrariada pela experiência moral da pessoa. A interpretação correta da opinião de que a pessoa humana foi criada um ser moral, em seguida, pode ser que ele/ela é um ser dotado de senso moral e capaz de fazer julgamentos morais. A pessoa humana pode então ser realizada como um agente moral, um assunto não-moral que sua/seu caráter virtuoso é uma questão resolvida, mas que ele/ela é capaz de virtude.

A discussão anterior de algumas expressões moralmente significativas na linguagem Akan ou julgamentos feitos sobre a conduta das pessoas sugerem uma concepção de pessoa moral; uma pessoa é definida em termos de qualidades morais ou capacidades: a pessoa humana é um ser que tem um sentido moral e é capaz de fazer julgamentos morais. Essa concepção de uma pessoa, no entanto, não deve ser considerada como a eliminação ou escrita por fora de crianças ou bebês como pessoas, mesmo que eles não sejam (ainda) considerados como agentes morais, como capazes de exercer o senso moral. A razão é que, embora as crianças não sejam moralmente capazes, na realidade, elas são moralmente capazes em potencialidade. Ao contrário do potrinho que nunca virá a possuir um senso moral, mesmo que ele cresça como um adulto (cavalo), as crianças crescem para se tornarem agentes morais ao atingir a adolescência: nesta fase são capazes de exercer seu senso moral e, portanto, de fazer julgamentos morais. Menkiti (1984:176) de fato aceita a caracterização ou definição da personalidade em termos de capacidades morais, quando diz:

As várias sociedades encontradas na África tradicional rotineiramente aceitam este fato de que a personalidade é um tipo de coisa que tem de ser alcançada, e é atingida na proporção direta como uma participada vida comunitária através da descarga das diversas obrigações definidas pelas estações. É a realização destas obrigações que transforma um status-de-isso das primeiras infâncias, *marcadas por uma ausência de funções morais, no status-de-pessoa dos últimos anos, marcados por uma alargada ética e senso-ético de maturidade sem o qual a personalidade é concebida como uma ilusão.*

Esta passagem certamente compromete Menkiti quando diz que uma pessoa é definida em termos de "algumas qualidades estáticas isoladas" - a qualidade do sentido moral ou capacidade no caso africano, que ele pensava ser uma característica das concepções ocidentais de pessoa!

Ainda para explicar a personalidade em termos de capacidades morais não implicadas por qualquer meio que a comunidade defina totalmente ou confira pessoalidade, mesmo que possa ser admitido que através de atividades como a instrução moral, conselho, advertência, e a imposição de sanções da comunidade podem ser ditas para jogar com algum papel na vida moral de uma pessoa. Capacidades morais, como tais, não podem ser ditas para serem implantadas, servidas ou conferidas pela comunidade.

Agora, gostaria de me virar brevemente para outras formas de julgamentos feitas sobre as pessoas que não são moralmente particulares por natureza. Na definição comunitária da vida africana, o status social de um indivíduo é medido em termos de:

- 1) Sentido de responsabilidade de uma pessoa, expressa, por sua vez, através de seu/sua capacidade de resposta e sensibilidade às necessidades e exigências do grupo.
- 2) O que uma pessoa tenha sido capaz de alcançar através de suas/seus próprios esforços - físico, intelectual, moral.
- 3) A medida em que uma pessoa cumpra certas normas sociais, como ter uma vida conjugal e a educação dos filhos.

Diante de tais demandas e exigências sociais, um indivíduo iria se esforçar de várias formas para demonstrar sua/seu sentido de responsabilidade pessoal, para alcançar alguma medida de sucesso na vida, e ter uma família (ou seja, a família imediata). Todos esses esforços visam alcançar algum status social. O indivíduo pode falhar em seus esforços e, na comunidade Akan, por exemplo, pode, conseqüentemente, ser julgado como uma "pessoa inútil" (*oniŋpa hun*), um termo injurioso. Mas deve-se notar que o que o indivíduo estaria se esforçando em todas as suas/suas extensões seria algum status social, e não a pessoalidade. Os esforços são na verdade parte da auto-expressão do indivíduo, um exercício de uma capacidade que ele/ela tem como uma pessoa. E mesmo se no final do dia, a pessoa não conseguir alcançar o status esperado, seu/sua pessoalidade nem por isso diminui, mesmo que ele/ela possa perder o respeito social nos olhos dos membros da comunidade. Desse modo é no status social, não na pessoalidade, em que os indivíduos poderiam falhar. Menkiti está enganado em pensar que os indivíduos podem falhar em pessoalidade.

Os argumentos precedentes implantados destinam-se a provar que o ponto de vista, tal como realizado por Menkiti, que a personalidade é definida ou conferida pela estrutura comum, não pode ser totalmente verdadeira. Isto é assim apesar da sociabilidade natural da pessoa humana, que ao mesmo tempo coloca ele/ela em um sistema de valores e práticas compartilhadas e uma gama de metas que, em suma, coloca ele/ela em uma estrutura cultural. Eu fiz a observação de que, além de ser um ser comunitário, por natureza, a pessoa humana é, também, por natureza, outras coisas. Por "outras coisas", tenho em mente tais atributos essenciais da pessoa como a racionalidade, com uma capacidade para a virtude e para avaliar e fazer juízos morais e, portanto, ser capaz de escolha. Não é a comunidade que cria esses atributos; descobre e os alimenta. Assim, se esses atributos desempenham qualquer função seminal na execução de projetos e estilo de vida do indivíduo, como de fato eles fazem; então eles não podem ser argumentados convincentemente que a personalidade está totalmente definida pela estrutura comum ou por relações sociais.

É verdade que toda a gama de valores e práticas em que o indivíduo é necessariamente incorporado é uma criação da comunidade cultural e faz parte de sua história. Por esta razão, pode-se dizer que alguns dos nossos objetivos são definidos pela estrutura comum. No entanto, as seguintes perguntas podem ser feitas:

- 1) É possível que a estrutura comum para definir a totalidade ou uma complexa ausência de costura dos valores, práticas e extremidades do indivíduo que refletem perfeitamente a complexidade da natureza humana, valores e práticas, pelo menos, alguns dos quais, como sabemos, mudam e por isso não podem ser considerados monolíticos?
- 2) Será que o caráter comunitário e, portanto, cultural do eu realmente implica que o eu é inelutável e permanentemente mantido em servidão por essa estrutura?
- 3) O ethos da estrutura comunal antecipa ou corta permanentemente pela raiz uma perspectiva radical, possível, em valores e práticas comuns que podem ser adotadas por um eu?

Todas estas perguntas podem ser respondidas negativamente. A razão é que as pessoas individuais, como participantes dos valores partilhados e práticas enredadas na teia de relações comunais, podem achar que aspectos dessas características culturais são deselegantes, indignificantes ou indignificantemente, e pensados podem ser questionados e avaliados. A avaliação pode resultar na afirmação individual ou alteração ou refinando de objetivos comunais, valores e práticas existentes; mas também pode resultar na rejeição total do indivíduo delas. A possibilidade de re-avaliação significa, certamente, que a pessoa não pode ser absorvida pelo

aparelho comum ou cultural, mas pode, em certa medida esquivar-se ele/ela mesma fora dele, distanciar ele/ela mesma a partir dele, e, assim, estar em condições de ter um outro olhar para disso; isso significa, também, que a estrutura comum não pode encerrar o significado e a realidade da qualidade da auto-afirmação que a pessoa pode demonstrar em seus/suas ações. O desenvolvimento dos recursos humanos, ou seja, culturais resultados comuns do exercício por pessoas individuais desta capacidade de auto-afirmação; capacidade esta que torna possível a inteligibilidade da escolha individual autônoma de metas e planos de vida. O fato das mudanças ocorrem nos valores comuns existentes - alguns novos valores são evoluções, como alguns dos mais intocados caem em obsolescência este fato é, sem dúvida, o resultado das atividades avaliativas e escolhas de alguns indivíduos auto-afirmativos em pessoas autônomas.

A capacidade de auto-afirmação que o indivíduo pode exercer pressupõe, e de fato deriva, da natureza autônoma da pessoa. Por autonomia, não me refiro a auto-integralidade, mas algo de uma vontade, uma vontade racional própria, que permite se determinar por pelo menos algum de seus próprios objetivos e persegui-los. (A palavra "autonomia" é composta por duas palavras gregas "*autos*" [*auto*] e "*nomos*" [*regra*]; assim, isso significa, auto-administração, auto-direção). As ações e escolhas de metas do indivíduo emanam de seu/sua vontade racional. Assim, a auto-determinação também é auto-afirmação. O eu comunitário, então, não pode ser realizado como uma eu apertado ou algemado agindo roboticamente no fundo da chamada da estrutura comum. Essa estrutura é para nunca mais ser concebida como, ou comparada a cabeça da Medusa, visão de uma pessoa que reduz a inatividade e subordinação, neste caso - subordinação cultural, ou racional ou intelectual.

Ao concluir esta seção, em seguida, gostaria de dizer mais uma vez que, embora o eu comunitário, tal como é realizado em filosofia moral e política africana, não é permanentemente afastado de suas características comuns contingentes e que o indivíduo está totalmente incorporado ou implicado na vida de sua comunidade, no entanto, o eu, em virtude de ou de ser explorado em seus outros atributos naturais (ao lado do atributo natural de ser comunal) essencial para a sua constituição metafísica, pode de vez em quando ter uma visão distanciada de seus valores e práticas comuns e reavaliar ou revisá-los. Esta possibilidade implica que o *self* pode definir alguns dos seus objetivos e, desta forma, participar na determinação ou definição de sua própria identidade. O resultado é que a pessoalidade só pode ser, em parte, não completamente, definida por sua adesão à comunidade. O máximo que se pode dizer, na minha opinião, é que a pessoa está apenas parcialmente constituída pela comunidade. Esta visão constitui uma alteração à posição de Menkiti, apresentada sem qualquer qualificação de que a comunidade define totalmente a personalidade:

Na compreensão africana de comunidade humana esta desempenha um papel crucial na aquisição do indivíduo da personalidade completa. (Menkiti 1984:179)

A visão de Menkiti do comunitarismo, que parece ter apoio nos escritos dos líderes políticos africanos (cujas visões eu esboço nas minhas observações introdutórias), parece dialogar com o comunitarismo irrestrito ou radical ou excessivo. Este ponto de vista é diferente do que estou colocando a frente, que é a de um comunitarismo restrito ou moderado. Parece-me que o comunitarismo restrito oferece uma descrição mais apropriada e adequada do *self*, do que o irrestrito ou a consideração radical em que os endereços antigos oferecem duplas caracterizações do *self*: como um ser comum e como um autônomo, auto-determinado, auto-assertivo com uma capacidade de avaliação e escolha. Há, com certeza, outras razões para preferir o comunitarismo restrito ou moderado ao longo do comunitarismo irrestrito ou radical que discuto na seção a seguir.

Direitos, deveres, e a estrutura comunal

Pode-se supor que o comunitarismo com sua ênfase na preocupação com valores comuns não terá nenhuma carga com a doutrina dos direitos, porque a doutrina é necessariamente uma doutrina individualista. Direitos pertencem principal e irredutivelmente a indivíduos; um direito é o direito de um indivíduo. No entanto, a suposição de que o comunitarismo não terá lugar ou muito pouco, se em tudo, dos direitos será falso, tanto em teoria como em prática, especialmente no caso do comunitarismo restrito ou moderado.

O comunitarismo não será necessariamente contraditório com a doutrina dos direitos por várias razões. Em primeiro lugar, o comunitarismo não pode desautorizar argumentos sobre os direitos que podem formar fatos na parte da atividade de um indivíduo autônomo auto-determinado possuído de capacidade para avaliar ou reavaliar toda a prática de sua comunidade. Algumas de tais avaliações podem tocar em questões de direitos, cujo exercício de um indivíduo auto-determinado pode ver como propício para a realização do potencial humano, e contra a negação de que ele/ela possa levantar algumas objecções.

Em segundo lugar, o respeito pela dignidade humana, um atributo natural ou fundamental da pessoa que não pode, como tal, ser desvalorizado pela estrutura comum, gerando respeito pelos direitos pessoais. A razão é que a associação natural do indivíduo em

uma comunidade não pode roubar dele/dela de sua dignidade ou valor, um atributo fundamental e inalienável que ele/ela possui como pessoa. Algumas concepções de dignidade humana estão ancoradas no teísmo, na convicção de que a dignidade da pessoa é um dom natural dado por Deus, o criador da humanidade. Uma máxima de um povo africano cuja estrutura social é comum afirma que 'todas as pessoas são filhos de Deus; ninguém é um filho da terra' (*nniipa nyinaa ye Onyame mma; obiara nnye asase ba*). A reivindicação insistente sendo feita na máxima de que cada pessoa é um filho de Deus e parece ter algumas implicações morais ou relevantes, aterradas, como devem, na crença de que deve haver algo intrinsecamente valioso em Deus. Uma pessoa, sendo um filho de Deus, provavelmente em razão de ter sido criado por ele e considerada como possuidor de uma centelha divina chamada alma (*okera*), deve ser considerada como um valor intrínseco, um fim em si mesma, com dignidade e respeito. É possível derivar uma teoria dos direitos individuais a partir de concepções teístas do valor intrínseco das pessoas. Uma concepção de direitos notoriamente conhecidos por ser fundamentada em um ato de Deus está no preâmbulo da Declaração de Independência americana (1776). Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, *que são dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis...*

No entanto, é possível derivar uma concepção de dignidade humana e dos direitos individuais, portanto, não do teísmo, mas da reflexão sobre a natureza humana, em particular sobre as qualidades que irá dispor o ser humano para funcionar em seu melhor na sociedade humana e perceber seus/suas potencialidades como uma pessoa. Assim, o filósofo alemão do século XVIII, Immanuel Kant, com base na sua análise racional, fundamentada na noção de dignidade humana ou valor intrínseco da capacidade da pessoa para a autonomia moral, ou seja, a liberdade racional. Assim concebida, argumenta Kant, a pessoa deve ser tratada como um fim em si mesma:

Agora eu digo que o homem, e, em geral, todo ser racional, existe como um fim em si mesmo, não apenas como um meio para uso arbitrário por esta ou aquela vontade: ele deve, em todas as suas ações, se eles são direcionados para si mesmo ou para outros seres racionais, sempre serem vistos, ao mesmo tempo como um fim (1965:95).

Kant formula assim seu famoso imperativo categórico, considerado por ele mesmo como o princípio supremo da moral, também formulado como: "Age de tal maneira que você sempre tratará a humanidade, em sua própria pessoa ou na pessoa de qualquer outro, não apenas como um meio mas, ao mesmo tempo como um fim"(1965:95). Isto leva Kant a uma noção de

direitos morais que ele se refere como "direitos inatos", mas que pertencem a todos, por natureza, e assim poderiam ser chamados de direitos naturais, que são nossa finalidade ética fundamental. Assim, uma concepção de dignidade humana e dos direitos (humanos) morais ou naturais que concomitantemente dela decorram pode ser alcançada através da reflexão puramente racional sobre a natureza humana. Mas de qualquer modo o conceito de dignidade ou direitos humanos é derivado, quer a partir de considerações teístas ou de fontes independentes de Deus, que estão relacionadas com a concepção, que de fato obriga, o reconhecimento dos direitos, e não apenas uma situação individualista, mas também comunitária. Em outras palavras, a derivação de direitos individuais do naturalismo (humanismo) ou supernaturalismo não pode estar confinado a um quadro individualista; a derivação não é uma atividade ou uma característica ou uma possibilidade apenas de um ambiente social individualista.

Em terceiro lugar, tanto a nível teórico (conceitual) e prático, o comunitarismo pode não definir sua face contra os direitos individuais. Pois, implicitamente no reconhecimento do comunitarismo das duplas características do ser como uma entidade auto-determinada, autónoma capaz de avaliação e escolha e como um ser comum, refere-se a um compromisso com o reconhecimento do valor intrínseco do eu e os direitos morais que pode-se dizer necessariamente ser devido a isso. O reconhecimento pela moralidade política comunitária dos direitos individuais é uma exigência conceitual. No comunitarismo em nível prático, deve-se perceber que permitir o domínio livre para o exercício de direitos individuais que, obviamente, incluem o exercício de qualidades únicas, talentos e disposições dos particulares que irão melhorar o desenvolvimento cultural e o sucesso da comunidade. Se o comunitarismo era de ignorar os direitos individuais, não só se mostraria como uma teoria moral e política incoerente, mas em termos práticos também se viria fora do galho em que ele estava indo sentar.

No entanto, pode-se dizer que o comunitarismo restrito ou moderado é uma teoria consistente e viável, que não se opõe aos direitos individuais, mesmo que possa, por uma razão de ser indicada atualmente, consciente e intencionalmente, dar maior atenção ou cuidado para outros valores comuns da comunidade. A discussão anterior, mostrou claramente espero, a falsidade da opinião de que o comunitarismo não terá nenhum, ou muito pouco lugar pelos direitos individuais.

Tendo dito tudo isso, no entanto, deve ser concedido que o comunitarismo não pode ser esperado para fazer um fetiche de direitos; assim a conversa de direitos não será levada à linha de frente de seus cuidados e preocupações. A razão não é difícil de encontrar; é derivável a partir da lógica da própria teoria comunitarista: assume-se uma preocupação esmagadora para

valores comuns, para o bem de toda a sociedade como tal. Não deve, mesmo assim, o interesse absorver o bem comum da provisão para as condições sociais que permitam a cada pessoa funcionar satisfatoriamente em uma sociedade humana não sendo – não podendo ser - resultando da subversão alegre dos direitos individuais. A razão é que, embora os direitos pertençam principalmente aos indivíduos, como dissemos, no entanto, na medida em que o seu exercício, muitas vezes, direta ou indiretamente, seja valioso para a sociedade em geral, o seu estatuto e funções devem ser reconhecidos pela teoria comunitarista. Mas a teoria não permitirá separar os direitos dos valores comuns da comunidade, conferindo-lhes um estatuto preeminente. Deve-se notar que, em qualquer sistema de ranking de valores ocorre ou quando isso ocorre, às situações exigem que as preferências para alguns valores do ser sejam feitas em relação a outros valores. Isto é assim se o sistema da ética deontológica é (ou seja moderadamente deontológico) ou teleológico. Assim, na moralidade política comunitária, não será dada prioridade aos direitos, se isso vai ficar no caminho de atingir um valor mais altamente classificado ou um objetivo mais preferível da comunidade. Direitos não seriam, portanto, mantidos como absolutos na teoria comunitarista, embora eu ache que eles vão e de fato, deveriam ter algum lugar na teoria.

No entanto, embora seja concebível, como já foi explicado, que a estrutura comum permita o exercício dos direitos individuais, mas pode-se esperar também que o comunitarismo não sugira aos indivíduos incessantemente para insistir em seus direitos. A razão, suponho, é a suposição de que os direitos, ou seja, a política, a econômica e o social, estão incorporados no *ethos* e práticas da comunidade cultural. Assim, as necessidades econômicas, políticas e sociais dos membros individuais, que são a maioria da preocupação dos direitos individuais, espera-se que tenham sido reconhecidos, se não atendidas, a algum grau de adequação da estrutura comunitária. Os indivíduos não têm uma propensão, uma obsessão, para insistir em seus direitos, sabendo que a insistência sobre os seus direitos poderia desviar a atenção aos deveres que, como membros da sociedade comunal, fortemente sentem em relação a outros membros da comunidade. Direitos e deveres são conceitos não polares, mesmo através um do outro, eles poderiam ser: se eu insistir em meu direito de todas as minhas posses ou a tudo o que teve como resultado do exercício de minha investidura, posso não ser capaz de mostrar sensibilidade às necessidades e bem-estar dos outros, embora mostrar sensibilidade às necessidades dos outros seja um assoalho importante na plataforma ética do comunitarismo. O perigo ou a possibilidade de escorregar para baixo da encosta do egoísmo quando se está totalmente obcecado com a idéia de direitos individuais é, assim, bastante real. Em uma situação social que, como uma questão de testamentos éticos enfatiza as relações sociais, preocupação e compaixão pelos

outros, e outros valores comuns, a insistência sobre os direitos (alguns direitos) pode não ser necessária.

No entanto, enquanto a estrutura comunitária não teria uma atitude fetichista aos direitos individuais, teria certamente uma para com os deveres que os membros individuais têm ou deveriam ter para com os outros, talvez os membros menos favorecidos da comunidade. A teoria comunitarista irá previsivelmente dar prioridade aos deveres em vez de direitos. Nesta causa, como ela é, com o bem comum ou o bem-estar comum, o bem-estar de todos e de cada membro da comunidade, o comunitarismo será, talvez, sem dúvida, considerado como o dever do tom moral, como o princípio supremo da moralidade. Por "dever", quero dizer tarefa, serviço, conduta, ou função que uma pessoa se sente moralmente obrigada a executar em relação a uma outra pessoa ou outras pessoas. Os direitos, que alguns membros da comunidade sentem que devem a outros em razão de nossa humanidade comum e devem demonstrar, na prática, são como o dever de ajudar os outros em perigo, o dever de não prejudicar os outros, e assim por diante. Deveres para com a comunidade como um todo ou para com alguns membros da comunidade não derivam de um contrato social entre indivíduos. A teoria do contrato é um artifício para o voluntário, não natural, à adesão a comunidade, considerado por algumas pessoas como uma mera associação de indivíduos. Em um quadro comunitário, no entanto, não haveria lugar para a teoria do contrato para estabelecer os deveres e direitos dos indivíduos que estão habitados em uma sociedade que está sendo contemplada.

Mesmo que tais funções como cuidar um do outro, a preocupação com o bem-estar e necessidades dos outros, não podem ser ditas para serem idiossincráticas ao sistema comunitário sozinho, um sistema individualista também pode evidenciar ou praticá-las, parece-me que a busca dessas funções no último sistema será menos espontânea e menos bem sucedida por causa de sua obsessão com os direitos individuais. E parece que algumas noções do filósofo americano Rawls tratadas na sua obra monumental, vão caber melhor em um quadro comunitário do que em um individualista que ele faz na base de seus argumentos. Rawls faz as seguintes declarações:

O princípio da diferença representa, com efeito, um acordo para considerar a distribuição dos talentos naturais *como um bem comum* (1971:101).

Na justiça como há equidade, os homens concordam em *compartilhar* um destino de outro. Na concepção de instituições, comprometem-se a recorrer aos acidentes da natureza e a única circunstância social, quando fazem, é para o *benefício comum* (1971:102).

Os dois princípios são equivalentes... um cometimento considera a distribuição de habilidades naturais como um *bem coletivo* para que os mais afortunados beneficiem apenas as formas que ajudem aqueles que perderam (1971:179).

Os membros de uma comunidade *participam de uma outra parte da natureza*; nós apreciamos o que os outros fazem, as coisas que poderíamos ter feito, mas que eles fazem para nós (1971:565).

A linguagem de Rawls inequivocamente ressoa com expressões comunitárias, significados e conteúdos.

As noções de "partilha um destino de outro", "bens comuns", "bens coletivos", "bem comum", "participar da natureza de outro" - essas noções e outras relacionadas a elas no esquema de Rawls certamente vão encontrar mais prontamente um abraço na casa comunitária do que em uma casa artificialmente e instrumentalmente construída por indivíduos em busca de suas próprias vantagens egoístas ou finalidades. Essas noções, parecem-me, mais adequadas, muito menos idealistas, para uma cultura política comunitária, onde elas vão extrair maior significado e compreensão e menos controvérsia filosófica ou resistência, do que em um sistema como de Rawls, que procura dar prioridade aos direitos individuais em vez de funções. O ponto que eu tenho o cuidado de fazer, em outras palavras, é que Rawls essencialmente individualiza quadros decididamente prontos para proteger e isolar os direitos individuais, que dificilmente podem fornecer um apoio eficaz para essas "noções comunitárias" que ele tão bem articula, e muito menos traz a realização prática.

A questão pode ser levantada quanto à justificação para dar prioridade aos direitos sobre os direitos da moralidade política comunitária. A prioridade é, penso eu com base, provavelmente necessária para as demandas do caráter relacional da pessoa, na esteira de sua sociabilidade natural. A sociabilidade da pessoa imediatamente faz ele/ela naturalmente orientada para outras pessoas com quem ele/ela deve viver em relação. Viver em relação com os outros envolve diretamente uma pessoa nos papéis sociais e morais, deveres, obrigações e compromissos que o indivíduo deve cumprir. A relacionalidade natural da pessoa, assim, mergulha imediatamente ele/ela em um universo moral, fazendo da moralidade um fenômeno essencialmente social e trans-individual focado no bem-estar dos outros. Nossa sociabilidade natural, então prescreve ou mandata uma moralidade que, claramente, deve ser ponderada em serviço, ou seja, aquilo que se tem a fazer para os outros.

O sucesso que deve advir para a vida comunitária ou corporativa depende muito de cada membro da comunidade demonstrar um alto grau de responsabilidade moral e sensibilidade em relação às necessidades e bem-estar dos outros membros. Isto deve manifestar-

se em busca de cada membro de seus deveres. Além disso, o bem comum, que é um excelente objetivo da filosofia moral e política comunitária, exige que cada indivíduo deve trabalhar para o bem de todos. Os valores sociais e éticos de bem-estar social, a solidariedade, a interdependência, a cooperação, a compaixão e a reciprocidade, o que pode ser dito para caracterizar a moralidade comunitária, impor principalmente no indivíduo um dever para com a comunidade e seus membros. São todas estas considerações que elevam a noção de direitos a um status de prioridade em todo empreendimento da vida comunitária.

Frequentemente é dito que os direitos estão correlacionados com deveres, que, se há direitos, então deve haver deveres correspondentes, e vice-versa. Esta afirmação banal parece-me não ser totalmente verdadeira, certamente não é verdade em aspectos das relações morais entre indivíduos, ou nos casos em que os indivíduos sentem que devem à sua comunidade alguma ou várias funções. É verdade que se eu tenho um direito à educação e, em seguida, é dever de alguém, um pai ou uma autoridade local ou o estado, fornecer o que é necessário para minha educação; da mesma forma, se eu tiver o direito ao trabalho é dever do estado fazer os trabalhos disponíveis para mim. Em tais casos, onde os direitos são reivindicados contra o Estado ou contra algumas pessoas em cargos ou posições específicas, a correspondência ou correlação entre direitos e deveres estará claramente no caminho certo. No entanto, é possível para uma pessoa levar a cabo o dever de alguém sem que tenhamos de dizer que o direito foi realizado devido ao direito da outra pessoa, ou seja, a pessoa por quem o direito foi feito. Aqui não estou pensando no que é chamado de um ato de supererrogação - um ato que uma pessoa não tem que fazer, mesmo que seja moralmente louvável se ele/ela fez isso. Estou pensando, ao invés, em um ato que uma pessoa moralmente sente que ele/ela deva fazer, e faz isso. Parece-me que a ética comunitária será justamente obliterar a distinção entre direitos e os chamados atos supererrogatórios ou atos de caridade, e considerar todos eles como nossos deveres morais. Se eu realizar o dever de ajudar alguém em perigo, eu não estaria fazendo isso porque eu acho que alguém tem um direito contra mim, um direito que eu deveria ajudar a cumprir. Eu estaria realizando esse direito porque eu considero essa pessoa como digna de alguma consideração moral por mim, como alguém cuja situação deveria ser moralmente sensível. (Estou aqui não me referindo aos deveres intimados sobre as pessoas em razão de determinadas funções sociais, posições ou status específicos que ocupam na sociedade.)

Quando queremos realizar algumas tarefas, especialmente do tipo positivo, como fornecer alguma ajuda para alguém em perigo, cuidar de pais idosos, conferir benefícios, nós não nos perguntamos primeiro se as pessoas a quem devemos essas funções têm quaisquer direitos contra nós e se nós devemos desempenhar essas funções por causa de seus direitos. As

peças em sociedades em que o conceito de direitos não ganhou (muito) valor em seu vocabulário moral ou político, iria realizar seus deveres para com os demais seres humanos, mas sem a convicção de que este último tem direitos contra eles. Nossos deveres positivos em relação aos outros, então, não são baseados em seus direitos: ele não é tanto uma consciência dos direitos dos outros como a nossa capacidade de resposta moral para suas situações específicas que colidem com a nossa decisão de realizar os nossos deveres para com eles. Isso, eu acho, é geralmente verdade, e seria muito assim em uma estrutura social, como a comunitária, que não prevê qualquer estresse em particular sobre os direitos. Uma passagem é, no entanto, necessária aqui: deveres negativos, de forma a não prejudicar os outros, que se abstenham de matar ou roubar os outros, não têm direitos correspondentes. Pois, um direito de não ser prejudicado é imposto sobre os outros para não prejudicar alguém. Mesmo assim, pode-se concluir que a correlação entre direitos e deveres positivos entra em colapso e se torna uma via única, de relação assimétrica, pois, como já expliquei, há deveres sem direitos correspondentes, na medida em que o agente moral individual está em causa. O resultado da discussão anterior é que é possível para a ética comunitária mantenha o status moral dos direitos em alta, sem que para isso seja mandada ou induzida por uma consciência de direitos.

No entanto, em deveres para com a comunidade e para com os seus membros, em vez de os direitos dos membros individuais aos da comunidade sublinhada, a teoria política e moral comunitária não implica, de modo algum, que os direitos não são importantes; nem nega deveres para com o *self*. Como foi salientado anteriormente nesta seção, o comunitarismo reconhece o valor intrínseco da pessoa e os direitos morais que o reconhecimento pode ser dito a implicar.

Direitos individuais, como o direito à igualdade de tratamento, a nossa propriedade, para associar-se livremente com os outros, a liberdade de expressão, e outros, seriam reconhecidos pelo comunitarismo, especialmente do tipo restrito ou moderado. No entanto, à luz da ênfase esmagadora sobre os direitos no âmbito moral comunitário, não seria dado direitos de prioridade sobre os valores de dever e por isso não seria considerado inviolável ou inalienável: podemos estar mostrando, ocasionalmente, ser apropriado para substituir alguns direitos individuais em prol de proteger o bem da própria comunidade. Como um ser auto-determinado autônomo, o indivíduo deve, dentro de certos limites, cuidar de sua/seu bem-estar ou precisa apenas como ele/ela cuidar das necessidades dos outros. Deveres altruístas não podem obliterar deveres para si mesmo. Isso ocorre porque o exercício dos direitos altruístas não leva à dissolução do *self*. O indivíduo tem uma vida para viver, e assim deve ter planos para a sua vida que tem a ver com a realização desses planos. A realização do objetivo impõe ao ser de

responsabilidades ou deveres de desenvolver suas habilidades naturais. Portanto, a única obrigação para com a comunidade e os seus membros não pode e não deve ordenar a dar mais de toda a vida e ser indiferente de seu bem-estar pessoal.

O que a ética comunitária vai intimar, então, é a dupla responsabilidade, uma proposta ou melhor, um imperativo que em mais de uma ocasião será consistente em todos os sentidos com as duplas características do ser humano a que me referi anteriormente. A busca bem-sucedida da dupla responsabilidade exige que, através do desenvolvimento de capacidades e através dos próprios esforços e lutas, e, portanto, através da auto-atenção, o indivíduo deve ele/ela mesmo alcançar algum estatuto adequado socialmente, economicamente, intelectual, e assim por diante. Alguém não está dizendo que todas as necessidades ou interesses do indivíduo devem ser tomados com cuidado antes de ele/ela embarcar em suas obrigações e compromissos para com os outros. No entanto, é certamente um requisito necessário que o indivíduo esteja em uma posição para fazê-lo, daí a necessidade de exercer as funções ele/ela mesmo. Se a noção de direitos para si mesmo, se auto-atenção, faz sentido, mesmo em um contexto comunitário, como eu mantenho, o mesmo acontece com a noção de direitos individuais, que, como uma noção reflexiva, deve ser conceitualmente vinculada à de auto-interesse ou, como prefiro dizer, auto-atenção.

Conclusão

Teoria ética e política comunitária, que consideram a comunidade como um bem humano fundamental, defendem uma vida vivida em harmonia e cooperação com os outros, uma vida de consideração mútua e de ajuda e de interdependência, uma vida que compartilha partes no destino do outro tendo-se mutuamente uma vida que proporciona um quadro viável para o cumprimento da natureza ou potenciais do indivíduo, uma vida em que os produtos do exercício dos talentos ou dons de um indivíduo são (no entanto) considerados como os ativos da comunidade como tal, uma vida livre de hostilidade e confronto: uma vida assim, de acordo com a teoria, é mais gratificante e satisfatória.

É a versão moderada ou restrita de comunitarismo que, a meu ver, é defensável e que apoio e tenho defendido nesta leitura. Não é muito claro qual das duas versões, se houver, é defendida em tradições culturais africanas. Mas a posição que tomamos em geral parece ir contra os líderes políticos africanos cujos escritos no período após a obtenção da independência política inequivocamente sugerem um tipo radical ou extremo de comunitarismo, traçado por eles para as tradições culturais africanas.

Comunitarismo moderado ou restrito aloja, tal como tem sido demonstrado, valores comuns, bem como os valores de individualidade, de compromissos sociais, também como os direitos de auto-atenção. Mesmo que em seu impulso básico a preocupações que dão destaque a deveres para com a comunidade e seus membros, ele não faz, não pode fazer, detrimento aos direitos individuais cuja existência e valores reconhecem ou devem reconhecer, por uma boa razão. Acredito fortemente que uma teoria ética e política que combina a valorização, bem como compromissos para com a comunidade como um valor fundamental, e o entendimento, bem como o compromisso, à ideia de direitos individuais será uma teoria mais plausível de suportar. Guiado pelas suposições sobre a dupla característica do *self* com uma dupla responsabilidade implícita, que deve ser possível para esvaziar qualquer grave tensão entre o *self* e sua comunidade.

Referências

- Ahene-Affoh. 1976. **Twi Kasakoa ne Kasatome Aborow Bi**. Accra: Ghana Publishing Corporation (Em língua akan).
- Dickson, Kwesi A. 1977. **Aspects of religion and life in Africa**. Accra: Ghana Academy of Arts and Sciences. The J.B.Danquah Memorial lectures series 10.
- Gyekye, K. 1987. **An essay on African philosophical thought: The Akan conceptual scheme**. New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1965. **Groundwork of the metaphysics of morals**. Tr. H.J.Paton. London: Hutchinson University Library.
- Kenyatta, Jomo. 1965. **Facing Mount Kenya**. New York: Vintage.
- Mbiti, John S. 1970. **African religions and philosophy**. New York: Doubleday and Company.
- Menkiti, I.A. 1984. 'Person and community in African traditional thought', in R.A.Wright (ed.), **African philosophy: An introduction**. Washington: University Press of America.
- Nkrumah, Kwame. 1964. **Consciencism: Philosophy and ideology for decolonization and development with particular reference to the African revolution**. London: Heinemann.
- Rawls, John. 1971. **A theory of justice**. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Senghor, L.S. 1964. **On African socialism**. Tr. Mercer Cook. New York: Praeger.