

2

EMPIRISMO E RACIONALISMO: METODOLOGIAS EM CONFRONTO

2.1

Particularismo metodológico, pluralismo e igualdade complexa.

Michael Walzer é um filósofo político norte-americano especializado no estudo da democracia, da justiça e do relativismo ético. Seu interesse maior, como observa Will Kymlicka em *The Oxford Companion to Philosophy*, está relacionado aos processos através dos quais cada comunidade política particular descobre sua própria concepção partilhada acerca da justiça e da boa sociedade. Embora acredite que tais processos e concepções sejam necessariamente específicos a cada comunidade, o que faz com que um certo grau de relativismo cultural deva ser respeitado, Walzer também reconhece a existência de um código mínimo não-relativista, proibindo, em qualquer comunidade, a escravidão, o genocídio e a crueldade.¹

A produção teórica de Michael Walzer pode ser dividida em duas fases (neste sentido é possível falar em um primeiro e um segundo Walzer): a primeira fase, apesar de *Just and Unjust Wars* remontar ao ano de 1977, tem como paradigma a obra intitulada *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, de 1983, e é caracterizada por um acentuado relativismo cultural. A segunda fase tem como marco a publicação, em 1994, do livro *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, e é caracterizada por um relativismo atenuado, explicitado pelo autor ao afirmar que seu objetivo é endossar a política da diferença e, ao mesmo tempo, descrever e defender um certo tipo de universalismo². É exatamente a defesa de uma certa forma de universalismo que faz com que exista um código moral mínimo, de acordo com o qual não se pode aceitar práticas como a escravidão, o genocídio e o tratamento cruel. Judith Shklar

¹ Cf. Will Kymlicka, "Walzer, Michael", in *The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (org.), Oxford, Oxford University Press, 1995, p.905.

² Ver Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University Notre Dame Press, 1994, p.X.

considera Michael Walzer, juntamente com John Rawls, o teórico político mais importante, mais original, e mais inteligente dos Estados Unidos. De acordo com suas palavras:

Walzer's range is also extraordinary. He has written about Puritan revolutionaries, political obedience and disobedience, just war theory, justice and equality, about interpretation, and in short about every significant place where personal moral experience and politics meet. In all these works there is beneath and admirable eclecticism a constant set of themes, above all the conviction that intellectuals are duty-bound to articulate the deepest beliefs and concerns of their fellow citizens, and that political theory is meant not to tell them what to do or how to think but to help them to a clearer notion of what they already know and would say if only they could find the right words. To that end he tells historically grounded just so stories and illuminates his general propositions with copious illustrations drawn from history, poetry, and his favorite political theorists, Hobbes, Marx, and Rousseau. All of this is done with infinite care, is beautifully written, and shows a genuine respect for the independence and dignity of his readers.³

Michael Walzer tem sido descrito como um liberal, um comunitarista e um democrata radical. Para Will Kymlicka⁴, a originalidade de seu pensamento torna difícil classificá-lo. Em regra, é citado como um autor comunitário, ao lado de Michael Sandel, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre. Rafael del Águila, no entanto, revela não estar seguro quanto a este enquadramento, afirmando que, se Walzer é um comunitarista, o é de um tipo muito especial:

Una idea intuitiva del comunitarismo nos hace prepararnos para encontrar en los escritos de alguien alineado con esa corriente referencias continuas a lo local y a lo concreto, pero también un cierto aire parroquial, un cierto ambiente a veces sofocante. Algo parecido a lo que se experimenta leyendo algunas páginas de Mac Intyre. El toque de tranquilidad y confort, pero también de horizonte estrecho, de la descripción de una comunidad benedictina. Y nada de esto se produce en los escritos de Walzer.⁵

Não se pode negar que a obra de Michael Walzer esteja repleta de referências a tradições concretas e a práticas locais, assim como que muitos de seus livros abordem exatamente tradições das quais somos herdeiros, como, por exemplo, a tradição judia. Contudo, Rafael del Águila nos lembra que uma das coisas mais surpreendentes para aqueles que esperam encontrar no filósofo político norte-americano os traços básicos do pensamento comunitarista é que na

³ Judith Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, Stanley Hoffmann (org.), Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.376.

⁴ Cf. Will Kymlicka, op.cit., p. 905.

⁵ Rafael del Águila, Estudio Introductorio, in *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Michael Walzer, Madrid, Alianza, 1996, p.11.

base de sua compreensão teórica se encontram o pluralismo e a diferenciação, ao invés da uniformidade. Para ele, isto faz com que Walzer, ao lado de Will Kymlicka e Ammy Guttman, se situe melhor no âmbito da espécie teórica que denomina de comunitarismo liberal, estando ainda o comunitarismo de Walzer dominado por fortes referências participativo-democráticas.⁶

Levando em conta a segunda fase da obra de Walzer, cujo marco, como vimos, é a publicação de *Thick and Thin: moral argument at home and abroad*, Rafael del Águila o descreve, por paradoxal que seja, como um comunitarista liberal, pluralista e universalista, pois “al hilo de un análisis en el que la justicia se considera siempre desde lo concreto y con sentidos culturalmente determinados (lo que le ha valido repetidamente el calificativo de relativista), aflora una concepción de mínimos morales compartidos casi universalmente por todas las comunidades humanas.”⁷

Em que pesem a relutância de Rafael del Águila e a intenção de Michael Walzer, expressa no prólogo de *Thick and Thin*, de defender um certo tipo de universalismo, nossa posição é no sentido de enquadrar o autor norte-americano, como normalmente se faz, no rol dos comunitaristas. Encontramos respaldo para tal entendimento, a título ilustrativo, em Chandran Kukathas e Philip Pettit, em Gisele Cittadino e também em Carlos Santiago Nino. Kukathas e Pettit, na obra intitulada “Rawls: Uma Teoria da Justiça e os seus Críticos”, examinam a posição walzeriana acerca do liberalismo em um capítulo significativamente intitulado “A crítica comunitária”, no qual afirmam que, para o autor de *Spheres of Justice*, aqueles que “se preocupam com questões de justiça não devem procurar no exterior princípios abstratos, mas antes olhar para dentro, para descobrirem as respostas implícitas nas práticas e tradições partilhadas”⁸. Embora o referido livro de Kukathas e Pettit seja de 1990, portanto anterior a *Thick and Thin*, não consideramos que isto altere a visão de ambos em relação ao enquadramento de Walzer no rol dos comunitários. Para Gisele Cittadino, por sua vez, ao “afirmar que o processo histórico conforma as individualidades, Walzer firma o seu

⁶ Cf. Rafael del Águila, op. cit., p.12

⁷ Rafael del Águila, op.cit., p.13.

⁸ Chandran Kukathas e Philip Pettit, Rawls: *Uma Teoria da Justiça e os seus Críticos*, op.cit., p.133. Enfatizamos que o original em língua inglesa é de 1990.

compromisso com a marca definitiva do comunitarismo”⁹. A autora lembra que é Charles Taylor, outro comunitarista, quem fornece a melhor descrição da maneira através da qual as identidades humanas são constituídas no interior da história. Carlos Santiago Nino observa que as tradições de nossa comunidade, de acordo com Alasdair Mac Intyre, são fundamentais para definir aquilo que é bom em nossa vida. Em seguida, aproxima, no que concerne a este ponto, Walzer do filósofo escocês, afirmando:

También Michel Walzer, en *Philosophy and Democracy*, juzga la inmersión en las particularidades de una comunidad, con sus propias tradiciones, convenciones y expectativas, como precondition necesaria para adaptar decisiones políticas; ataca la pretensión filosófica de limitar las conclusiones democráticas así alcanzadas por vía de apelación a derechos derivados de especulaciones acerca de lo que hombres abstractos decidirían en condiciones ideales. En *Spheres of Justice*, Walzer expone un punto de vista similar al de Mac Intyre, en el sentido de que la moralidad está basada en algunos bienes básicos cuyo significado y alcance son definidos en cada comunidad. Cada clase de bienes tiene su propio principio de distribución. Por lo que defiende lo que llama una “igualdad compleja”, la cual se logra, no por aplicación de un principio de distribución a toda suerte de bienes – a la Rawls –, sino por la operación conjunta, en sus propias esferas, de todos los principios de distribución que son adecuados a los bienes que esa particular comunidad estima.¹⁰

Durante o ano acadêmico de 1970-1971, Michael Walzer e Robert Nozick dividiram, na Universidade de Harvard, um curso sobre o tema “Capitalismo e Socialismo”, que deu origem às obras “Anarquia, Estado e Utopia”, de Nozick, publicada em 1974, e “As Esferas da Justiça”, de Walzer, publicada em 1983. Embora o curso tenha sido em forma de debate, Walzer, em seu livro, não tentou contestar de modo detalhado as teses de Nozick, mas apenas se limitou a expor sua própria posição, o que não o impede de reconhecer o muito que deve às discussões e aos desacordos travados com o filósofo libertário.¹¹

⁹ Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 1999, p.120.

¹⁰ Carlos Santiago Nino, *Ética y Derechos Humanos*, Barcelona, Ariel, 1989, p. 138. O enquadramento de Walzer no rol dos comunitaristas não nos impede de reconhecer que o autor aceita parte considerável do legado liberal, afinal, defende a tolerância, não abre mão das liberdades conquistadas, concebe a política como uma arte da separação, etc. No que diz respeito ao último aspecto, Stephen Mulhall e Adam Swift nos lembram que a idéia geral de uma separação de esferas tem origem liberal: “It is, after all liberals who are keen to insist on the separation, and separability, of church and state, of the economic and the political, and, more generally, of private and public”. Vide Stephen Mulhall e Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, op.cit., p.155.

¹¹ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça. Em Defesa do Pluralismo e da Igualdade*, tradução de Nuno Valadas, Lisboa, Presença, 1999, p.19.

Apesar de não compactuar com o aristotelismo de William Galston nem com o utilitarismo de Nicholas Rescher, Walzer afirma que seu ponto de vista acerca da justiça o aproxima mais desses dois filósofos contemporâneos do que de John Rawls. Em “A Justiça e o Bem Humano” (1980), Galston defende que os bens sociais se dividem por diversas categorias, cada uma delas ensejando um conjunto diferente de reivindicações, tese esta compartilhada por Walzer. Por sua vez, Rescher, em “Justiça Distributiva” (1966), se posiciona, assim como Walzer, a favor de uma abordagem pluralista e heterogênea da justiça¹². No que concerne, por fim, a Rawls, Walzer admite que não é possível em nossa época abordar o tema da justiça distributiva sem admirar os resultados alcançados pelo professor de Filosofia Moral em Harvard. Neste sentido, parece ratificar a famosa sentença de Nozick: “Os filósofos políticos têm agora ou de trabalhar com a teoria de Rawls ou explicar porque não o fazem”¹³. Contudo, embora confesse que o seu empreendimento não teria tomado a forma que efetivamente tomou sem o trabalho de John Rawls, Michael Walzer acentua que sua empreitada é muito diferente daquela realizada por Rawls e, por isso, ao longo do texto de *As Esferas da Justiça*, muitas vezes divergirá das posições defendidas em *Uma Teoria da Justiça*. De acordo com Judith Shklar, *Spheres of Justice*, o livro mais importante de Walzer, nos relata duas histórias:

One is the story of what I will call normal distributive justice, that is, impartial fairness among equals in respect to the burdens and benefits of society. This is the story of our shared understandings, because the political community is one of common meanings and, to quote, “shared intuitions and sensibilities”, we are told, so that common rules can and do apply. The second story is a pluralistic tale of many incommensurable values and experiences, and also of different and disparate spheres of evaluation and human experience which require, not identity, but a “complex equality”, as Walzer calls it, recognizing that we do not distribute love in the same way as we distribute wages, and that we should not calculate the interest on a loan on the same scale as the costs of medical care.¹⁴

Opondo-se ao universalismo de John Rawls, com sua metodologia abstrata e racional dedutiva, Michael Walzer sustenta que a justiça deve ser abordada com base em uma metodologia particularista. Em seu entendimento, se a justiça e a igualdade podem ser elaboradas idealmente, o mesmo não acontece com a

¹² Ver Michel Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p.20.

¹³ Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, tradução de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994, p.202. Ver também Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp. 19 e 20.

¹⁴ Judith Shklar, op.cit., p. 382.

sociedade justa e igualitária. Sendo assim, Walzer não busca um ponto de vista objetivo e universal, como a maioria dos filósofos. Se estes almejam um distanciamento do mundo social onde vivem, saindo da caverna e abandonando a cidade, a fim de iniciar a empreitada filosófica, Michael Walzer, ao contrário, se propõe a permanecer na caverna, na cidade e no solo. Sua maneira de fazer filosofia é interpretando para os concidadãos o mundo de significados compartilhados por todos¹⁵. Cotejando Walzer com os outros três principais autores comunitaristas, Stephen Mulhall e Adam Swift lecionam:

Unlike Sandel, Walzer is not primarily concerned with criticizing the Rawlsian conception of the person; and unlike Mac Intyre and Taylor, he is not interested in presenting a sweeping historical account of Western culture from which certain criticisms of liberalism in general and Rawls in particular can be deduced. The position put forward in *Spheres of Justice* focuses rather upon the question of what methodology is appropriate to the business of political theory; Walzer wants to know how one should go about constructing and defending a theory of justice. More specifically, he concentrates upon how we should understand the goods for which a theory of justice seeks to articulate distributive principles, and attacks the understanding of this matter that he identifies in Rawls's theory.¹⁶

Referindo-se ainda à metodologia particularista (particularistic methodology) da teoria walzeriana, Mulhall e Swift acrescentam:

This is the idea that the way to see how particular goods should be distributed is to look at how those goods are understood in the particular culture in question. As this last sentence suggests (...) Walzer is objecting to two distinct kinds of abstraction, and insisting upon two distinct kinds of particularity or specificity. The political theorist should recognize both that distributive principles must be good-specific and that good-specific principles must be culture-specific. Rawls is deemed to be deficient on both counts.¹⁷

A justiça distributiva, segundo Michael Walzer, é uma idéia extensa, que leva a totalidade do mundo dos bens para a reflexão filosófica. A sociedade humana, portanto, é uma comunidade distributiva, visto que os homens se associam com o intuito de fazer coisas que são compartilhadas, divididas e intercambiadas. Nosso lugar na economia, nossa posição na ordem política, nossa reputação e nosso patrimônio pessoal, continua o autor, nos vem de outros homens e mulheres. Nas próprias palavras de Walzer:

¹⁵ Ver Michael Walzer, *Esferas da Justiça*, op. cit., p.16.

¹⁶ Stephen Mulhall e Adam Swift, op. cit., p.127.

¹⁷ Stephen Mulhall e Adam Swift, op. cit., p.128.

O conceito de justiça distributiva tem tanto a ver com ser e fazer como com ter, tanto com a produção como com o consumo, tanto com a identidade e a posição como com a terra, o capital ou os bens pessoais. Diferentes combinações políticas exigem, e diferentes ideologias justificam, diferentes distribuições da qualidade de membro, bem com de poder, honra, respeito, eminência ritual, graça divina, parentesco e amor, riqueza, segurança física, trabalho e lazer, recompensas e punições e ainda de uma porção de bens concebidos de maneira mais detalhada e concreta: alimentação, alojamento, vestuário, transportes, assistência médica, bens de qualquer espécie e todas aquelas coisas pouco vulgares (quadros, livros raros, selos) que os seres humanos colecionam.¹⁸

Esta multiplicidade de bens, afirma Walzer, se vincula a uma multiplicidade de procedimentos, agentes e critérios distributivos. Embora existam sistemas distributivos simples, tais como galés de escravos, mosteiros, manicômios e jardins da infância, nenhuma sociedade humana desenvolvida conseguiu evitar a multiplicidade. Isto torna necessário, deduz Walzer, o estudo dos bens e das distribuições em diferentes épocas e lugares.¹⁹

No entendimento de Michael Walzer não existe uma via única de acesso ao mundo de ideologias e procedimentos distributivos, de forma que nunca houve um meio universal de troca. O dinheiro tem sido o meio de troca mais comum, contudo, o mercado nunca se constituiu num sistema distributivo completo (pode-se dizer, verdadeiramente, que há coisas que o dinheiro não compra). Analogamente, acrescenta Walzer, nunca houve um centro único de decisão para controlar todas as distribuições, assim com um grupo único de agentes tomando decisões. Por fim, nunca existiu um critério único para realizar todas as distribuições. “Merecimento, aptidão, nascimento e linhagem, amizade, necessidade, livre troca, lealdade política, decisão democrática, todos ocuparam os seus lugares, juntamente com muitos outros, numa coexistência incômoda, invocados por grupos concorrentes, confundidos uns com os outros”²⁰.

A história, assinala Walzer, exhibe uma grande variedade de disposições e ideologias concernentes à justiça distributiva. Apesar disso, os filósofos, ignorando a lição histórica, tendem a buscar uma unidade, um critério distributivo único. A maioria dos pensadores que se dedicaram ao tema da justiça, de Platão a nossos dias, supõem que existe um único sistema distributivo (sistema este que

¹⁸ Michael Walzer, *Esferas da Justiça*, op. cit., p. 21.

¹⁹ Cf. Michael Walzer, *Esferas da Justiça*, op.cit., p.21.

²⁰ Michael, Walzer, *Esferas da justiça*, op.cit., p.22.

pode ser corretamente compreendido pela filosofia)²¹. É o caso, para darmos um exemplo atual, de John Rawls, cujo sistema de distribuição se concretiza em dois princípios de justiça.²²

Para ilustrar a postura filosófica tradicional, é conveniente citar dois conhecidos princípios que desempenham o papel de mandamentos universais de justiça²³. Vejamos:

- As pessoas são tratadas justamente quando recebem a mesma consideração por parte de qualquer grupo ou instituição que aloca recursos para elas [princípio de igual tratamento].
- As pessoas são tratadas justamente quando cada uma delas recebe o que merece, nem mais nem menos [princípio do mérito].

Adotando o approach tradicional (que postula a existência de regras universais de justiça), quando desejamos avaliar se alguma prática é justa ou não, o que devemos fazer é consultar o princípio de justiça, verificando suas implicações em relação ao caso concreto examinado. A teoria da justiça de Walzer se insurge conscientemente contra a abordagem filosófica tradicional. Seu relato é radicalmente pluralista, como observa David Miller:

There are no universal laws of justice. Instead, we must see justice as the creation of a particular political community at a particular time, and the account we give must be given from within such a community. The account will also be pluralistic in a second sense: in liberal democracies especially, but in other societies too, there are many different kinds of social goods (and evils) whose distribution is a matter of justice, with each kind of good having its own particular criterion of distribution. The criteria used to determine who should get public honours, say, will not be the same as the criteria used to determine who should get medical care. And there is no underlying principle standing behind all these distributive criteria, no core idea which might explain why honours are to be distributed in one way and medical care in another.²⁴

Como se percebe, o relato da justiça walzeriano é pluralista, em primeiro lugar, pelo fato de que diferentes culturas desenvolvem diferentes arranjos distributivos e, em segundo lugar, porque, no seio de cada cultura, os arranjos variam em função do bem a ser distribuído²⁵. Sendo assim, a concepção de pluralismo presente em *As Esferas da Justiça* se vincula à diversidade de bens

²¹ Cf. Michael Walzer, *Esferas da Justiça*, op.cit., p.22.

²² Os princípios rawlsianos serão examinados no segundo item do próximo Capítulo.

²³ Ver David Miller, Introduction, in *Pluralism, Justice and Equality*, David Miller e Michael Walzer (orgs.), Oxford, Oxford University Press, 1995, p.1.

²⁴ David Miller, op.cit., p.2.

²⁵ Cf. Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Cambridge, MIT Press, 1993, p.13.

sociais, de procedimentos e de princípios distributivos²⁶. Criticando os filósofos que pensam em termos de um critério distributivo único, Walzer afirma que a busca de tal unidade revela uma compreensão equivocada do tema da justiça distributiva. Após evocar o problema das particularidades da história, da cultura e do pertencimento a uma comunidade política, Walzer conclui que, sendo a justiça uma construção humana, é duvidoso que possa ser realizada de uma só maneira, como defende o modelo filosófico padrão:

As questões postas pela teoria da justiça distributiva admitem várias respostas, havendo aí espaço para a diversidade cultural e a opção política. Não se trata apenas de executar um certo princípio único ou um conjunto de princípios em diversos contextos históricos. Ninguém nega que haja várias formas de execução moralmente permitidas. Vou mais longe do que isso e afirmo que os princípios de justiça são, eles próprios, pluralistas na sua forma; que os vários bens sociais devem ser distribuídos com base em motivos diferentes, segundo processos diferentes e por diversos agentes; e que todas estas diferenças derivam de diferentes concepções dos próprios bens sociais – consequência inevitável do particularismo histórico e cultural.²⁷

Se as teorias da justiça distributiva estão centradas em um processo social que é descrito comumente obedecendo à forma “as pessoas distribuem bens às outras pessoas”, o objetivo de Michael Walzer é propor uma descrição mais precisa e complexa do processo central, que poderia ser expressada através da seguinte equação: “as pessoas concebem e criam bens, que depois distribuem entre si”. Isto significa que a concepção e a criação dos bens precedem e controlam sua distribuição, ou seja:

Os bens não aparecem sem mais nem menos nas mãos de agentes distribuidores que façam com eles o que muito bem queiram ou os distribuam de acordo com um certo princípio geral. Pelo contrário, os bens com tudo o que significam – e por causa do que significam – constituem o instrumento crucial das relações sociais, introduzindo-se no espírito das pessoas antes de lhes virem para às mãos e sendo as distribuições ajustadas de acordo com as concepções compartilhadas sobre o que são bens e para que servem. Os agentes distribuidores estão constrangidos pelos bens que possuem; quase se poderia dizer que os bens se distribuem a si próprios pelas pessoas.²⁸

²⁶ Ver Gisele Cittadino, “Multiculturalismo e Tolerância”, in *Direito, Estado e Sociedade*, Revista do Departamento de Direito da PUC-Rio, nº 11, agosto-dezembro de 1997, p.195. Gisele Cittadino esclarece que numa obra posterior, intitulada *On Toleration*, Walzer confere ao termo pluralismo um significado diferente, utilizando-o “para salientar a multiplicidade de identidades sociais e de culturas étnicas e religiosas que estão presentes nas sociedades contemporâneas”.

²⁷ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.23.

²⁸ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.24.

Como se vê, as formas de distribuição são configuradas de acordo com as concepções compartilhadas acerca do que são e para que são os bens. Contudo, acrescenta Michael Walzer, para explicar e limitar o pluralismo das possibilidades distributivas (lembremos que a opção do autor pelo pluralismo²⁹ requer uma defesa coerente, afinal este não implica em aceitarmos todo e qualquer critério distributivo, assim como todo e qualquer agente) necessitamos de uma teoria dos bens. Esta teoria pode ser sintetizada, segundo Walzer³⁰, a partir de seis proposições:

- a) Todos os bens com os quais a justiça distributiva está relacionada são bens sociais. Logo, não são nem podem ser valorados de modo pessoal. É verdade que alguns objetos domésticos são estimados por motivos de ordem privada ou sentimental, porém, isto ocorre somente naquelas culturas nas quais o sentimento se encontra habitualmente vinculado a tais objetos. Os bens, conclui Walzer, têm “significados compartilhados, porque a concepção e criação são processos sociais. Pela mesma razão, os bens têm significados diferentes em sociedades diferentes. A mesma ‘coisa’ é avaliada por motivos diversos, ou melhor, é valorizada aqui e desvalorizada ali”³¹.
- b) Homens e mulheres assumem identidades concretas através da maneira pela qual concebem e criam – e depois possuem e utilizam – os bens sociais. As distribuições só podem ser entendidas como atos de pessoas que já têm bens especiais em mente ou nas mãos.
- c) Não existe um conjunto singular de bens básicos ou primários concebível para todos os universos morais e materiais, pois um tal conjunto teria que ser pensado em termos tão abstratos que acabaria tendo pouca utilidade para se refletir sobre distribuições particulares. Walzer enfatiza que o próprio conjunto das necessidades, levando-se em conta tanto as morais com as físicas, é muito vasto e várias são as hierarquizações possíveis. Um bem necessário como a comida, por exemplo, apresenta significados diferentes em diferentes lugares. O pão,

²⁹ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.22.

³⁰ Para uma leitura detalhada das proposições, vide Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp.24 à 27. Ver também Cesar Augusto Ramos, “A Crítica Comunitarista de Walzer à Teoria da Justiça de John Rawls”, in *Justiça como Equidade*, Sônia Felipe (org.), Florianópolis, Insular, 1998, pp.238 e 239.

³¹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.25.

prossegue Walzer, é “o sustento da vida, o corpo de Cristo, o símbolo dominical, o instrumento da hospitalidade e assim por diante. É concebível que haja um sentido limitado segundo o qual o primeiro daqueles significados é primordial, de modo que se houvesse vinte pessoas no mundo e pão à justa para alimentar as vinte, a primazia do pão-como-sustento-da-vida daria um princípio distributivo suficiente. Mas essa é a única circunstância em que o faria; e mesmo aí, não poderíamos ter a certeza. Se a utilização religiosa do pão entrasse em conflito com a sua utilização nutritiva – se os deuses ordenassem que o pão fosse cozido e queimado em vez de comido – não é de modo nenhum certo qual das utilizações seria primordial”³². Sendo assim, Walzer se pergunta como poderíamos incluir o pão numa pretensa lista universal.

d) É o significado dos bens que determina seu movimento. Os critérios e procedimentos distributivos são inerentes ao bem social, e não ao bem em si mesmo. Michael Walzer assevera que se compreendermos “o que é, o que significa para aqueles para os quais é um bem, compreenderemos como, por quem e por que motivo deve ser distribuído. Todas as distribuições são justas ou injustas conforme os significados sociais dos bens em causa”³³. Segundo o autor, estamos aqui diante de um princípio justificativo, mas também de um princípio crítico, entendendo-se que o modo normal do discurso crítico é o apelo a princípios internos, evocados contra as usurpações praticadas por homens e mulheres poderosos. Dentro desta lógica de raciocínio, acrescenta Walzer, quando os cristãos da Idade Média condenavam o pecado da simonia, estavam dizendo que o significado da função eclesiástica não permitia a sua compra e venda. Obedecida a concepção cristã da função eclesiástica, “resultava daí (...) que quem exercia tal função deveria ser escolhido pela sua sabedoria e piedade e não pela sua riqueza”³⁴. As idéias de simonia, prostituição e suborno, finaliza Walzer, se referem à compra e venda de bens que – levando-se em conta determinadas interpretações do significado que possuem – nunca deveriam ser comprados ou vendidos.

³² Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.25.

³³ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.26.

³⁴ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.26.

e) Os significados sociais apresentam um caráter histórico. Conseqüentemente, as distribuições, justas ou injustas, cambiam com o tempo. É verdade que alguns bens essenciais possuem, no dizer de Walzer, estruturas normativas características, que são reiteradas através do tempo e do espaço. Esta reiteração, contudo, não se dá através de todo o tempo nem de todo o espaço.³⁵

f) As distribuições devem ser autônomas quando os significados são distintos, ou seja, todo bem social (ou conjunto de bens sociais) constitui uma esfera distributiva na qual são apropriados apenas alguns critérios e combinações. A partir deste último postulado se conclui, por exemplo, que o dinheiro é inapropriado na esfera das investidas eclesiásticas, representando a intrusão de uma esfera em outra. Seguindo o mesmo raciocínio, a piedade não deve constituir nenhuma vantagem no âmbito do mercado, que está aberto a todos, ao contrário da igreja.³⁶

Embora significados diferentes devam ensejar distribuições autônomas, Michael Walzer reconhece que não existe sociedade na qual os significados sociais sejam absolutamente distintos, logo, aquilo que acontece em uma determinada esfera distributiva tem influência nas demais esferas. De acordo com esta lógica, o máximo que podemos almejar é uma autonomia relativa, cabendo acrescentar que Walzer vê nesta autonomia um princípio crítico.³⁷

Após admitir que as violações são de fato constantes – os bens são usurpados e as esferas invadidas por homens e mulheres poderosos – Michael Walzer afirma que na maior parte das sociedades, apesar da complexidade de suas combinações distributivas, existe um bem (ou um conjunto de bens) predominante, que determina o valor em todas as esferas de distribuição. Tal bem

³⁵ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.26.

³⁶ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.26. A teoria dos bens de Walzer tem dois objetivos bastante claros, de acordo com César Augusto Ramos: “Primeiro ela visa criticar a concepção rawlsiana, abstrata e apriorista, dos bens primeiros (primary goods) da estrutura de base da sociedade, onde eles são distribuídos numa situação hipotética segundo um princípio de justiça também abstrato (...). O segundo objetivo, e que deriva da crítica ao universalismo abstrato de Rawls, consiste em dizer que uma teoria política que não considera a pluralidade e o relativismo dos bens e dos critérios de distribuição desses bens, no fundo ela se distancia do ideal de uma sociedade democrática. Uma política democrática, verdadeiramente pluralista, deve admitir o caráter relativo dos bens e valores sociais. Por isso, a pretensão de prescrever um procedimento racional único em matéria de justiça contém uma contradição face à pluralidade de concepções de valores e de bens que existem nas sociedades democráticas modernas”. Ver César Augusto Ramos, op.cit., p.240.

³⁷ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.27.

predominante é normalmente monopolizado, sendo o seu valor mantido pela força e pela coesão dos indivíduos que o possuem. Um bem é predominante, esclarece Walzer, quando seus possuidores, exatamente pelo fato de o possuírem, podem exigir uma grande variedade de outros bens. Por sua vez, continua o autor, um bem encontra-se monopolizado todas as vezes em que uma pessoa (ou um grupo de pessoas) consegue conservá-lo em seu poder diante de todos os seus rivais. Nas palavras de Michael Walzer:

O predomínio refere-se a um modo de utilização dos bens sociais que não é delimitado pelos seus significados intrínsecos ou que concebe esses significados à sua própria imagem. O monopólio refere-se a um modo de possuir ou controlar os bens sociais com o fim de tirar partido do seu predomínio. Quando os bens são raros e extremamente necessários como a água no deserto, o próprio monopólio os torna predominantes. A maior parte das vezes, porém, o predomínio é uma criação social mais elaborada, representando o trabalho de muitas pessoas, misturando a realidade com os símbolos. Força física, reputação familiar, cargos religiosos ou políticos, riqueza imobiliária, capital, cada um destes, em diferentes períodos históricos, foi predominante e cada um destes foi monopolizado por este ou por aquele grupo de homens e mulheres. E seguidamente, todas as coisas boas vêm parar às mãos daqueles que têm a melhor coisa. Se possuíres esta, as outras virão em série ter contigo. Ou, mudando a metáfora, um bem predominante converte-se noutro bem e a seguir em muitos outros em conformidade com o que frequentemente se parece um processo natural, mas é de fato mágico, como que uma espécie de alquimia social.³⁸

Em uma sociedade capitalista, afirma Walzer, o capital é o bem predominante, podendo facilmente ser convertido em prestígio e poder. Em uma tecnocracia, por sua vez, o conhecimento técnico desempenha o papel de bem predominante, o que o torna convertível em vários outros bens. O controle monopolístico de um bem predominante, continua Walzer, origina uma classe dominante, cujos membros estão situados no topo do sistema distributivo. Contudo, visto que o predomínio nunca é completo e o monopólio é sempre imperfeito, o domínio exercido por um grupo de homens e mulheres é necessariamente instável sendo frequentemente ameaçado pelas pretensões de outros grupos que defendem diferentes modelos de conversão. Os conflitos sociais, assevera Michael Walzer, estão relacionados ao problema da distribuição (a luta pelo controle dos meios de produção, por exemplo, é uma luta distributiva). É preciso reconhecer, por outro lado, que a história não nos revela a existência de

³⁸ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.27.

um bem predominante único, assim como de um bem que seja naturalmente predominante. De acordo com Walzer:

A pretensão de monopolizar um bem predominante – quando concebida para fins públicos – constitui uma ideologia. A sua forma normal consiste em relacionar a posse legítima com um conjunto qualquer de qualidades pessoais por meio de um princípio filosófico. Assim, a aristocracia, ou governo dos melhores, é o princípio daqueles que baseiam a sua pretensão no nascimento ou na inteligência; estes são geralmente os que monopolizam a riqueza fundiária e a reputação familiar. A supremacia divina é o princípio dos que afirmam conhecer a palavra de Deus; são os que monopolizam a graça e o cargo. A meritocracia, ou carreira aberta ao talento, é o princípio dos que afirmam ser talentosos; são os que, com mais frequência, monopolizam a educação. A livre troca é o princípio dos que estão prontos, ou dizem estar prontos a arriscar o seu dinheiro; são os que monopolizam a riqueza mobiliária. Estes grupos – e ainda outros, semelhantemente caracterizados pelos seus princípios e haveres – competem uns com os outros, lutando pela supremacia. Ora vence um grupo, ora outro, ora se organizam coligações e a supremacia é dificilmente compartilhada. Não há nem deveria haver vitória final. Isto não quer, porém, dizer que as pretensões dos diferentes grupos sejam forçosamente erradas ou que os princípios que invocam não sejam válidos como critérios distributivos; os princípios são, com frequência, estritamente corretos dentro dos limites de uma esfera especial. As ideologias são facilmente corrompidas, mas a sua corrupção não é o seu aspecto mais interessante.³⁹

Os conflitos sociais são conflitos de distribuição e as lutas distributivas, no entendimento de Michael Walzer, apresentam uma forma paradigmática, que pode ser assim sintetizada: um determinado grupo de homens e mulheres (uma classe, uma casta, etc.) monopoliza um bem predominante que é frequentemente convertido em muitas outras coisas. Desse modo, “os fortes apoderam-se da riqueza, os bem nascidos da alta distinção, os superiormente instruídos dos cargos públicos”⁴⁰. É possível, continua Walzer, que um grande número de pessoas considere correta a ideologia que fundamenta as conversões. Contudo, sempre haverá indivíduos discordantes, questionando a justiça dos atos de conversão. Podem afirmar, por exemplo, que o grupo dominante, na verdade, não possui as qualidades que atribui a si próprio, ou ainda, que os atos de conversão violam o entendimento compartilhado acerca dos bens em jogo. Uma vez estabelecido o conflito social, dentre as várias reivindicações que podem surgir, duas se destacam, merecendo maior atenção: a primeira reivindicação é no sentido da redistribuição do bem predominante, para que ele seja amplamente compartilhado. Formular tal reivindicação implica em dizer que o monopólio é injusto, ou seja,

³⁹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.28.

⁴⁰ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.29.

contesta-se o monopólio, mas não o predomínio de determinado bem social. A segunda reivindicação postula uma distribuição autônoma de todos os bens sociais, o que equivale a dizer que o predomínio, mas não o monopólio, é injusto.

41

A primeira reivindicação (o monopólio é injusto) é a mais comum entre os filósofos, indo ao encontro das idéias de unidade e singularidade que caracterizam, por assim dizer, o discurso filosófico padrão. Para Michael Walzer, no entanto, a segunda reivindicação (o predomínio é injusto) é “a que melhor exprime a pluralidade de significados sociais e a complexidade real dos sistemas distributivos.”⁴²

Como se vê, a distribuição igualitária dos bens não constitui a questão mais importante para Walzer. O fundamental, isto sim, é que se tenha uma distribuição autônoma dos bens, levando em conta os seus significados sociais específicos. O autor de *As Esferas da Justiça*, em suma, condena o predomínio, mas não o monopólio:

Pretendo demonstrar que nos devemos concentrar na atenuação do predomínio e não – ou não essencialmente – na destruição ou limitação do monopólio. Devemos ter em atenção o que poderiam significar o estreitamento do conjunto em que os bens especiais podem converter-se e a justificação da autonomia das esferas distributivas. Mas esta argumentação, embora historicamente não seja rara, nunca surgiu integralmente nos textos filosóficos. Os filósofos têm propendido para criticar (ou justificar) os monopólios existentes ou emergentes, de riqueza, poder e educação. E quando não é assim, têm criticado (ou justificado) conversões específicas: de riqueza em educação ou de cargos públicos em riqueza. E tudo isto, as mais das vezes, em nome de um sistema distributivo radicalmente simplificado. A crítica do predomínio sugere, em vez disso, um modo de reformular e, seguidamente, conviver com a atual complexidade das distribuições.⁴³

De acordo com Stephen Mulhall e Adam Swift⁴⁴, a distinção entre monopólio e predomínio nos conduz à distinção entre igualdade simples e igualdade complexa. Podemos acrescentar que a crítica ao monopólio está vinculada com a defesa do regime da igualdade simples, ao passo que a crítica ao

⁴¹ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.29. Walzer menciona ainda uma terceira reivindicação que, segundo Marx, seria o modelo das ideologias revolucionárias, com exceção, talvez, da última ideologia (ideologia proletária). Pode ser assim descrita: “a reivindicação de que um certo bem novo, monopolizado por um certo grupo novo, venha substituir o bem então predominante, isto é o mesmo que dizer que o padrão vigente de predomínio e monopólio é injusto”.

⁴² Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.30.

⁴³ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.33.

⁴⁴ Cf. Stephen Mulhall e Adam Swift, op.cit., p.148.

predomínio se vincula à defesa do regime da igualdade complexa. A reivindicação mais comum entre os filósofos é no sentido de uma redistribuição igualitária do bem predominante, o que significa uma condenação ao monopólio em nome da igualdade simples. A reivindicação postulada por Michael Walzer (por entender que é aquela que melhor expressa a pluralidade de significados sociais dos bens, assim como a real complexidade dos sistemas distributivos) é no sentido de que haja uma distribuição autônoma de todos os bens sociais, o que significa uma condenação ao predomínio em nome da igualdade complexa. Podemos visualizar o regime da igualdade simples imaginando uma sociedade na qual tudo se encontra à venda e todos os cidadãos possuem a mesma quantidade de dinheiro. Temos, portanto, um bem predominante – o dinheiro – distribuído de forma igualitária. Nesta circunstância, a igualdade “multiplica-se através do processo de conversão até abranger todo o conjunto de bens sociais”⁴⁵. Para Michael Walzer, no entanto, um regime de igualdade simples é inviável, em decorrência da sua instabilidade. Conforme esclarece Gisele Cittadino, uma sociedade igualitária simples seria instável em virtude das próprias diferenças existentes entre os indivíduos. Por conseguinte, em uma sociedade na qual, inicialmente, todos possuísem a mesma quantia de dinheiro (e todos os bens se encontrassem à venda), verificaríamos que “ao final de uma semana, o dinheiro estaria desigualmente distribuído, pois alguns o teriam gasto, enquanto que outros provavelmente o teriam poupado ou investido. O mesmo ocorreria em um fictício sistema feudal no qual todos fossem igualmente honrados com um título de nobreza. Após um curto período, a destreza, a força, a bondade ou a sabedoria estariam estabelecendo distinções entre estes mesmos senhores.”⁴⁶

Michael Walzer assevera que a manutenção de um regime de igualdade simples ao longo do tempo exigiria uma contínua intervenção estatal, de forma a estabelecer um periódico retorno à situação primitiva de igualdade entre os indivíduos. A intervenção estatal contínua (necessária para destruir os monopólios incipientes e reprimir novas formas de predomínio), no entanto, geraria um contexto no qual o próprio poder estatal se transformaria no principal objeto da luta competitiva. Numa tal conjuntura, acrescenta Walzer, grupos de homens e

⁴⁵ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.30.

⁴⁶ Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op.cit., p.125. Ver também Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.13.

mulheres “tentarão primeiro monopolizar e depois servir-se do Estado para consolidar o seu controle sobre outros bens sociais”⁴⁷, cabendo lembrar que não só a política representa o caminho mais direto para o predomínio, como também que o poder político é provavelmente o bem mais importante e perigoso da história humana.⁴⁸

A inviabilidade da igualdade simples não significa, para Michael Walzer, que a igualdade como um todo esteja fora de questão⁴⁹. Em *As Esferas da Justiça*, o autor defende aquilo que denomina de igualdade complexa. De acordo com sua descrição, uma sociedade complexamente igualitária é uma sociedade na qual diferentes bens sociais são possuídos monopolisticamente, mas nenhum bem específico é usualmente conversível. Nesta circunstância, embora “surjam muitas pequenas desigualdades, a desigualdade não se multiplicará por meio do processo de conversão nem aumentará ao passar pelos diferentes bens, porque a autonomia das distribuições tenderá a produzir uma variedade de monopólios locais, detidos por diferentes grupos de homens e mulheres”.⁵⁰

A chave do conceito de igualdade complexa, nas palavras de Rafael del Águila, consiste em assinalar que as vantagens obtidas por um indivíduo dentro de uma determinada esfera de distribuição não podem ser traspassadas para outras esferas. Assim, se um indivíduo é eleito representante no âmbito da esfera política, não é legítimo se valer desta desigualdade a fim de obter vantagens nas esferas do mercado, da saúde ou da educação. A tirania, acrescenta Rafael del Águila, se define exatamente como uma invasão de esferas. Conseqüentemente, a autonomia das esferas deve ser protegida diante das invasões que, confundindo os critérios de distribuição, acarretam vantagens indevidas.⁵¹ Em um parágrafo de destacada importância, Michael Walzer leciona:

O regime de igualdade complexa é o contrário da tirania. Estabelece um conjunto tal de relações que torna a dominação impossível. Em termos formais, a igualdade complexa significa que a situação de qualquer cidadão em determinada

⁴⁷ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.31.

⁴⁸ Ver Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp.31 e 32.

⁴⁹ Ver Stephen Mulhall e Adam Swift, op.cit., p. 149.

⁵⁰ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.33. A igualdade complexa, segundo Walzer, não é necessariamente mais estável do que a igualdade simples, embora, provavelmente, abra caminho para formas mais difundidas e particularizadas de conflitos sociais. Assim, a resistência à convertibilidade seria mantida, em alto grau, por homens e mulheres comuns dentro de suas esferas de competência e controle, sem uma ação estatal de larga escala. Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.34.

⁵¹ Ver Rafael del Águila, op.cit., p.19.

esfera ou com respeito a determinado bem social, nunca pode ser abalada pela sua situação noutra esfera ou com respeito a outro bem social. Assim, o cidadão X pode ser escolhido com preferência sobre o cidadão Y para um cargo político e daí resultar numa desigualdade entre ambos na esfera política. Mas não serão desiguais, em geral, desde que o cargo de X lhe não confira quaisquer vantagens sobre Y noutra esfera: melhor assistência médica, acesso a melhores escolas para os filhos, oportunidades empresariais, etc. Desde que os cargos públicos não sejam bens predominantes nem sejam geralmente convertíveis, os seus detentores estarão – ou pelo menos, poderão estar – em pé de igualdade com os homens e mulheres que dirigem.⁵²

O objetivo de Michael Walzer em *As Esferas da Justiça* é descrever uma sociedade na qual nenhum bem social seja utilizado como instrumento de dominação. Nesse sentido o igualitarismo defendido pelo autor se distancia do sentido literal do termo (lembramos da inviabilidade da igualdade simples), se direcionando, isto sim, para uma forma viva e aberta de igualitarismo, compatível com a liberdade e com as diferenças existentes entre os indivíduos.⁵³ O sentido original da igualdade, assevera Walzer, é negativo, pois visa a eliminação, não de todas, mas de algumas diferenças. Obedecendo a uma variação temporal e espacial, diversos têm sido os alvos da política igualitarista: os privilégios da aristocracia, a riqueza capitalista, o poder burocrático, a supremacia racial ou sexual, etc. Em todas estas circunstâncias a luta assume formas semelhantes, pois aquilo que está em jogo é a capacidade que alguns indivíduos revelam para subjugar os outros. Sendo assim, de acordo com a análise de Michael Walzer, não é o fato “de existirem ricos e pobres que dá origem à política igualitária, mas antes o fato de os ricos ‘oprimirem os pobres’, lhes imporem a pobreza e lhes exigirem um comportamento submisso. Do mesmo modo, não é a existência de aristocratas e plebeus ou de detentores de cargos públicos e cidadãos (e muito menos a existência de diferentes raças ou sexos) que origina a exigência pelo povo da abolição das diferenças políticas e sociais; é antes o que os aristocratas fazem aos plebeus, o que os detentores de cargos públicos fazem aos cidadãos comuns e o que os que detêm o poder fazem aos dele privados”.⁵⁴

A luta pela igualdade é uma decorrência da experiência da sujeição. Consequentemente, a finalidade do igualitarismo político, assegura Michael Walzer, é estabelecer uma sociedade livre da dominação. A igualdade exige o fim das reverências, da adulação e do servilismo, do medo e da arrogância, assim

⁵² Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p.35.

⁵³ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.15.

⁵⁴ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.14.

como dos senhores e escravos. Todavia, acrescenta Walzer, a igualdade não pede a eliminação das diferenças, afinal não precisamos ser idênticos uns aos outros nem possuir as mesmas coisas em iguais quantidades. No que diz respeito aos aspectos morais e políticos relevantes, conclui, homens e mulheres são iguais entre si “sempre que ninguém detém ou controla os meios de dominação”⁵⁵, estando a dominação excluída quando os diferentes bens sociais são distribuídos em função de razões distintas e internas a cada esfera distributiva.⁵⁶

Michael Walzer descreve a igualdade simples como sendo um estado distributivo simples de acordo com o qual dois indivíduos são iguais, por exemplo, se tiverem o mesmo número de chapéus. Em seu entendimento, porém, a igualdade é algo bastante diverso, configurando um complexa relação entre pessoas, mediada pelos bens que criam, compartilham e dividem entre si, ou seja, não se reduz a uma mera identidade de posses. A igualdade, portanto, requer “uma diversidade de critérios distributivos que espelhe a diversidade dos bens sociais”⁵⁷. Blaise Pascal, reconhece Walzer, desenvolveu em seus pensamentos uma admirável argumentação em favor da igualdade complexa. Para o filósofo e matemático francês:

A tirania consiste no desejo de dominação, universal e fora de sua ordem. Diversas assembléias de fortes, de belos, de bons, de piedosos espíritos, cada qual reinando em sua casa, não fora, e às vezes, quando se encontram, batendo-se tolamente, o forte e o belo, para decidir quem será senhor um do outro, pois sua senhoria é de gêneros diversos. Não se entendem, consistindo seu erro em querer reinar por toda parte. Ora, nada o pode, nem mesmo a força: esta não faz nada no reino dos sábios; só é senhora das ações exteriores. Tirania - ... Esses discursos são falsos e tirânicos: “Sou belo, logo devem temer-me; sou forte, portanto devem amar-me. Sou...” A tirania consiste em querer ter por uma via o que só se pode ter por outra. Dão-se diferentes deveres aos diferentes méritos: dever de amor à graça; dever de medo à força; dever de crença à ciência. Tais deveres devem ser cumpridos; é injusto recusá-los e injusto

⁵⁵ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.15. Os meios de dominação, segundo Walzer, são constituídos “de modo diferente conforme as sociedades. Nascimento e linhagem, riqueza imobiliária, capital, educação, graça divina, autoridade, todos estes fatores serviram, nesta ou naquela época, para permitir que certas pessoas dominassem outras. A dominação exerce-se sempre por meio de um conjunto de bens sociais. Embora a experiência seja pessoal, não há nada nas próprias pessoas que determine a natureza daquela. Por essa razão, mais uma vez, se pode afirmar que a igualdade, tal como nós a sonhamos, não exige a repressão das pessoas. Temos de compreender e controlar os bens sociais; não temos, porém, de esticar ou encolher os seres humanos”.

⁵⁶ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p.17.

⁵⁷ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p.34.

reclamar outros. E é também ser falso e tirânico dizer: “Ele não é forte, logo não o estimarei; ele não é hábil, logo não o temerei.”⁵⁸

Michael Walzer observa que a primeira afirmação de Pascal (e também de Marx) é no sentido de que “as qualidades pessoais e os bens sociais têm as suas próprias esferas de ação nas quais produzem livre, espontânea e legitimamente os seus efeitos”⁵⁹. Para Walzer, encontramos o caminho para a realização da justiça distributiva interpretando os significados sociais dos bens, o que significa dizer que devemos buscar os princípios internos de distribuição relativos a cada uma das esferas distributivas⁶⁰. A segunda afirmação de Pascal é no sentido de que menosprezar os princípios de distribuição leva à tirania. Nesse sentido, quando se converte um bem em outro, não havendo conexão entre eles, se está invadindo uma esfera na qual um outro grupo de indivíduos governa de forma legítima. O monopólio, continua Walzer, “não é inapropriado no interior das esferas. Nada há de errado, por exemplo, no domínio que homens e mulheres persuasivos e prestáveis (políticos) têm sobre o poder político. Todavia, o uso do poder político para obter acesso a outros bens é um uso tirânico”.⁶¹

Após definir o regime da igualdade complexa como o inverso da tirania, Michael Walzer afirma que a crítica do predomínio e da dominação aponta para um princípio distributivo aberto (open-ended distributive principle), assim formulado: “nenhum bem social x deverá ser distribuído a homens e mulheres que possuam um bem y, só por possuírem este último e sem ter em atenção o significado daquele x”. O princípio distributivo aberto não determina as parcelas da divisão, mas nos conduz “ao estudo do significado dos bens sociais e à observação atenta das várias esferas distributivas a partir do seu interior”.⁶²

⁵⁸ Pascal, *Pensamentos*, tradução de Sérgio Milliet, Rio de Janeiro, Ediouro, s.d., p. 120 (Pensamento nº 332). Karl Marx, acrescenta Walzer, também desenvolveu uma argumentação a favor da igualdade complexa, como se percebe a partir da leitura da seguinte passagem: “Admitamos que o homem é homem e que a sua relação com o mundo é humana. Nesse caso, o amor só pode receber amor em troca, a confiança só confiança, etc. Se quiserdes gozar a arte, tereis de ser uma pessoa artisticamente educada; se quiserdes influenciar outras pessoas, tereis de ser alguém que efetivamente consiga estimular e encorajar os outros... Se amais sem despertar amor em troca, i.e. se não sois capaz, ao apresentardes-vos como um amante, de vos tornardes amado, então o vosso amor é impotente e desventurado”. Apud Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.34.

⁵⁹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p.35.

⁶⁰ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p.35.

⁶¹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p.35.

⁶² Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p.36.

Se cada esfera tem seus princípios internos de distribuição, a tirania consiste exatamente na inobservância de tais princípios, ou seja, é a violação de uma fronteira particular. A igualdade complexa, ao contrário, exige a defesa das fronteiras e é obtida quando “different people get ahead in each of the various spheres of distribution, but because they are unable to convert their advantages from one sphere into another, none is able to dominate the rest”.⁶³

2.2

Retorno à ética normativa e contratualismo

John Bordley Rawls (1921-2002), filósofo moral e político norte-americano, nasceu em Baltimore, Maryland, e fez seus estudos na Princeton University, obtendo em 1943 seu bacharelado em artes. É ainda em Princeton que obtém, no ano de 1950, seu doutoramento em filosofia. Sua carreira acadêmica esteve vinculada principalmente às universidades de Princeton (na qual trabalha como professor auxiliar entre 1950 e 1952), Cornell (na qual, entre os anos de 1953 e 1959, exerce os cargos de professor assistente e professor adjunto) e Harvard. Nesta última torna-se professor titular de filosofia moral em 1962, vindo a ser titular da cátedra de filosofia James Bryant Conant no ano de 1979. Ainda em Harvard, John Rawls torna-se professor emérito no ano de 1991.⁶⁴

Em *Os Pensadores da Liberdade*, Mariano Grondona afirma que os norte-americanos só começam a ter uma filosofia política própria a partir de John Rawls e Robert Nozick, pois até então haviam apenas recebido a contribuição dos filósofos europeus, muitos dos quais exilados.⁶⁵ Nythamar de Oliveira observa que Rawls tem sido considerado o maior teórico político da segunda metade do século XX, apesar de não popularizado em círculos públicos, devido ao seu estilo de vida recluso e à sua saúde frágil.⁶⁶ Samuel Freeman, em *The Cambridge Companion to Rawls*, é ainda mais incisivo: “John Rawls is the most significant and influential political and moral philosopher of the twentieth-century. His work has profoundly shaped contemporary discussions of social, political, and economic justice in philosophy, law, political science, economics and other social disciplines”.⁶⁷

⁶³ David Miller, Introduction, op. cit., p.2.

⁶⁴ Estes dados podem ser conferidos em Nythamar de Oliveira, Rawls, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003, pp. 66-8.

Para Fernando Vallespín⁶⁸, John Rawls é um clássico contemporâneo, o que é surpreendente em se tratando de um autor com apenas um livro no mercado (o texto de Vallespín é anterior à publicação de *Political Liberalism*) e avesso ao star system acadêmico norte-americano. Além do mais, numa época na qual estamos acostumados a associar o êxito acadêmico a uma postura pública engajada e a uma capacidade para aceder à mídia, Rawls, no que concerne a isto, é o antípoda de um Jürgen Habermas e dos grandes intelectuais franceses. Rawls, prossegue Vallespín, é “uno de los tantos profesores norteamericanos, de filosofía moral en este caso, que dedican toda su vida académica a la ‘modesta’ tarea de adentrarse en los temas de su especialidad; comunican y comparten sus avances con sus colegas y, llegado el caso, acceden a la élite de su disciplina. Sus logros, méritos o insuficiencias raramente trascienden el limitado marco de los compartimentos estancos de cada materia. De hecho, no hay nada en la biografía personal e intelectual de nuestro autor, fuera del sorprendente éxito de su libro, que se salga de los cauces habituales del lento devenir de la vida académica anglosajona.”⁶⁹

De acordo com a análise empreendida por Carlos Santiago Nino⁷⁰, o entusiasmo provocado pela publicação de *A Theory of Justice*, em 1971, se deve, por um lado, a certas qualidades intrínsecas do próprio livro e, por outro, a uma série de fatores relacionados ao contexto histórico do surgimento da obra. Entre as qualidades intrínsecas de *A Theory of Justice*, Carlos Santiago Nino menciona seu enfoque original, a habilidade no tratamento de algumas dificuldades, o emprego de sofisticadas ferramentas analíticas, o tratamento minucioso de uma série de

⁶⁵ Ver Mariano Grondona, *Os Pensadores da Liberdade*, tradução de Ubiratan Borges de Macedo, São Paulo, Mandarin, 2000, p.143.

⁶⁶ Nythamar de Oliveira, op. cit., p.7.

⁶⁷ Samuel Freeman (org.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. I.

⁶⁸ Cf. Fernando Vallespín, “El Neocontractualismo: John Rawls”, in *Historia de la Ética*, Volume 3, Victoria Camps (org.), Barcelona, Crítica, 1989, pp. 577-8.

⁶⁹ Fernando Vallespín, op. cit., p. 578.

⁷⁰ Descrevendo o impacto causado pela publicação do primeiro livro de Rawls, Santiago Nino afirma:

“En menos de diez años, la obra de este profesor de Harvard ha generado centenares de artículos, comentarios y noticias, varios libros dedicados enteramente a su análisis, se ha constituido en uno de los temas predilectos de tesis doctorales en casi todas las universidades occidentales, ha servido de acicate de las inquietudes intelectuales de filósofos, juristas, economistas, científicos políticos, sociólogos, etc., ha conseguido incluso trascender al público en general como lo muestran algunos comentarios periodísticos en

problemas e o vasto alcance da teoria.⁷¹ No que diz respeito ao contexto histórico no qual a teoria rawlsiana apareceu, Santiago Nino destaca a crise de certos valores da sociedade americana diante da guerra do Vietnã e do escândalo de Watergate, a desconfiança em relação ao utilitarismo e suas conseqüências no âmbito econômico e um certo desencanto e impaciência frente à tendência dos filósofos morais de abordarem questões de metaética ou ética analítica em detrimento dos importantes problemas relacionados à ética normativa.⁷² Acerca do contexto histórico de Rawls, Jesus Martinez Garcia escreve:

Los años 60 fueron en los Estados Unidos un período de intensa politización y conflictividad social, de radicalismo político e cultural. Asistimos al problema negro que se manifiesta fuertemente, la cuestión de los derechos civiles, la guerra del Vietnam que tanto contribuyo a desestabilizar la sociedad, la contestación estudiantil y la contracultura, el gobierno Kennedy, etc., por citar solo algunos de los factores más significativos. Disminuye el crecimiento económico y hay una pérdida de confianza en el futuro del país. Se desafía la legitimidad del sistema, su capacidad para engendrar y mantener la creencia de que las instituciones políticas existentes son las más apropiadas. Las instituciones liberales y democráticas pierden prestigio y se ponen en tela de juicio. En este ambiente, problemas como la justicia distributiva, el poder político, la objeción de conciencia, etc., adquieren dimensiones muy vivas y hay especial necesidad de una teoría de la justicia.⁷³

países de habla inglesa.” Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis Del Derecho*, 2ª ed., Buenos Aires, Astrea, 1995, p. 408.

⁷¹ Cf. Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis Del Derecho*, op. cit., p. 408. A enumeração das qualidades intrínsecas de *A Theory of Justice* não exclui o reconhecimento da existência de alguns aspectos que dificultam a leitura do livro. Antes de mais nada trata-se de um livro extenso cujo número de palavras é algo em torno das duzentas e oitenta mil, repleto de argumentos da primeira até a última página e no qual há, conforme assinala Brian Barry, “cierta cantidad de redundancias y de argumentos similares que aparecen en diversas ocasiones en distintos sitios”. Mas além da extensão, da densidade e das repetições há outras dificuldades, igualmente enumeradas por Brian Barry. Assim, a constante necessidade de remissões é outro aspecto que dificulta a leitura. O longo período de gestação da obra também contribuiu para o rol das dificuldades, visto que circularam entre os alunos e colegas de Rawls três versões do manuscrito de *A Theory of Justice*: primeira versão (1964-1965), segunda versão (1967-1968) e terceira versão (1969-1970). Na medida em que Rawls procurava responder a algumas das objeções apresentadas, o texto pode ter perdido em clareza, até porque em regra as críticas não se encontram mencionadas de modo explícito. Brian Barry testemunha que “al leer el libro encontré en ocasiones que la única manera de aprehender la intención de un párrafo era recordando la objeción a la cual se proponía responder, y no dudo mucho de que los casos donde me perdí se debieron al hecho de no haber advertido la objeción pertinente.” Por fim, ainda seguindo a avaliação de Brian Barry, parece haver problemas decorrentes do fato de Rawls, em função do longo período de elaboração do livro, ter modificado sutilmente algumas de suas apreciações. Ver Brian Barry, *La Teoría Liberal de La Justicia*, tradução de Heriberto Rubio, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 11-3. Cabe acrescentar que Rawls, no prefácio de *A Theory of Justice*, fornece um guia de leitura para todos aqueles que pretendem se aventurar ao longo das oitenta e sete seções que formam o seu complexo tratado.

⁷² Cf. Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op. cit., p. 408.

⁷³ Jesus Martinez Garcia, *La Teoría de la Justicia en John Rawls*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, p. 5.

Ronald Dworkin, por sua vez, ressalta a influência exercida por Rawls nos últimos anos, observando que qualquer discussão acadêmica ou culta a respeito de política social, tanto na Inglaterra como nos Estados Unidos, contém referências a ele. Dworkin entende que há duas razões para tal influência: primeiramente, a teoria rawlsiana nos dá uma demonstração grandiosa do poder do argumento em política, ou seja, “a la gente la atrae una vez más la idea de que un argumento ininterrumpido, que comience con principios, puede realmente decirnos qué hacer acerca de la ley de agravios o acerca de la distribución de la leche a niños en edad escolar.”⁷⁴ Em segundo lugar, acrescenta Ronald Dworkin, as conclusões obtidas por Rawls são atrativas, isto é, possuem uma grande atração intuitiva para as pessoas de boa vontade.⁷⁵ Paul Ricoeur, em *Le Juste*, assevera que a teoria rawlsiana tem por objetivo solucionar o famoso paradoxo do legislador de Rousseau, enunciado em *O Contrato Social*, ou seja, a justiça enquanto equidade pode ser visualizada como a solução terrestre para o referido paradoxo. Esta temível ambição, conclui Ricoeur, talvez explique o fascínio que o primeiro livro de Rawls tem exercido sobre amigos e adversários.⁷⁶

⁷⁴ Ronald Dworkin, “Filosofia y Política. Diálogo con Ronald Dworkin”, in *Los Hombres Detrás de las Ideas*, Bryan Magee (org.), tradução de José Robles García, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 259.

⁷⁵ Ver Ronald Dworkin, “Filosofia y Política. Diálogo con Ronald Dworkin”, op. cit., p. 259.

⁷⁶ Ver Paul Ricoeur, *O Justo ou a Essência da Justiça*, tradução de Vasco Casimiro, Lisboa, Instituto Piaget, s.d., pp. 65 e 66. O paradoxo do legislador de Rousseau é enunciado, em *O Contrato Social*, da seguinte forma: “Para descobrir as melhores regras de sociedade que convêm às nações, seria precisa uma inteligência superior que visse todas as paixões dos homens e que não experimentasse nenhuma; que não tivesse qualquer relação com a nossa natureza e que a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e que, todavia, quisesse ocupar-se da nossa; enfim, que visando no progresso dos tempos uma glória distante, pudesse trabalhar num século e gozar num outro. Seriam necessários deuses para dar leis aos homens.” Apud Paul Ricoeur, op. cit., p. 65.

⁷⁷ Devemos este argumento a Gisele Cittadino.

⁷⁸ Will Kymlicka, “Liberalism”, in *The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (org.), Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 483. Kymlicka observa, no referido verbete, que na Europa o termo liberal é mais utilizado para designar os defensores do livre mercado, ao passo que nos Estados Unidos para nomear os que defendem o estado de bem estar social. Tal divergência revela que o termo liberalismo pode significar diferentes coisas para diferentes pessoas, sendo muitas vezes utilizado, inclusive, de modo pejorativo. Nesse sentido, Thomas Nagel, em *The Cambridge Companion to Rawls*, nos ensina: “The term [liberalism] is currently used in Europe by the left to castigate the right for blind faith in the value of an unfettered market economy and insufficient attention to the importance of state action in realizing the values of equality and social justice. (Sometimes this usage is marked by the variants “neoliberalism” or “ultraliberalism”.) In the United States, on the other hand, the term is used by the right to castigate the left for unrealistic attachment to the values of social and economic equality and the too ready use of government power to pursue those ends at the cost of individual freedom and initiative. Thus, American Republicans who condemn the Democrats as bleeding-heart liberals are precisely the sort of people who are condemned as heartless liberals by French Socialists.” Para Nagel estes dois

No item anterior tivemos a preocupação de enquadrar Michael Walzer no rol dos comunitaristas. Por uma questão de simetria, mas também para evitar qualquer dúvida porventura existente, gostaríamos agora de inserir John Rawls no âmbito do liberalismo, embora talvez fosse desnecessário fazê-lo, em se tratando do autor de uma obra intitulada *Political Liberalism*.⁷⁷ Will Kymlicka, em *The Oxford Companion to Philosophy*, leciona:

One of the major political ideologies of the modern world, liberalism is distinguished by the importance it attaches to the civil and political rights of individuals. Liberals demand a substantial realm of personal freedom – including freedom of conscience, speech, association, occupation, and, more recently, sexuality – which the state should not intrude upon, except to protect others from harm.⁷⁸

Entre os maiores expoentes do liberalismo no campo filosófico⁷⁹, Will Kymlicka inclui John Locke, Emmanuel Kant, Benjamin Constant, Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill, Thomas Hill Green, Leonard Trelawney Hobhouse, Isaiah Berlin, Herbert Hart, John Rawls e Ronald Dworkin, situados os quatro últimos no período posterior à segunda grande guerra. De acordo com Kymlicka, há duas maneiras muito comuns de se explicar a origem do liberalismo que, tendo emergido como um importante movimento na Europa do século dezesseis, é hoje a ideologia dominante em muitas partes do mundo, particularmente após o declínio da ideologia comunista. Primeiramente, pode-se argumentar que o liberalismo floresceu a partir do reconhecimento de que a tolerância seria a única alternativa para o problema das guerras religiosas. Sendo assim, a separação entre a Igreja e o Estado configuraria a única base duradoura para um regime político, não devendo o Estado impor convicções religiosas. Posteriormente, continua Will Kymlicka, o liberalismo vai estender este princípio da esfera da religião para outros campos da vida social nos quais os indivíduos divergem a respeito do

significados pejorativos e opostos do termo se baseiam na vasta tradição do liberalismo, que configura um grupo de movimentos políticos (e de ideais políticos) que partilham algumas convicções e divergem acerca de outras. Ver Thomas Nagel, “Rawls and Liberalism”, in *The Cambridge Companion to Rawls*, op. cit., p. 62.

⁷⁹ Cf. Will Kymlicka, *Liberalism*, op. cit., p. 483. Trata-se indubitavelmente de uma enumeração exemplificativa.

⁸⁰ Cf. Will Kymlicka, *Liberalism*, op. cit., p. 483.

significado da vida boa. Dentro desta lógica, finaliza o autor, o liberalismo é a única resposta possível para o pluralismo e a diversidade das sociedades modernas.⁸⁰

Em segundo lugar, ainda de acordo com a abordagem empreendida por Will Kymlicka, pode-se explicar a ascensão do liberalismo argumentando, como fazem alguns críticos, que ele surgiu para justificar ideologicamente o capitalismo, sendo a imagem da autonomia individual uma mera glorificação da busca do auto-interesse no âmbito do mercado. Para Kymlicka provavelmente há um pouco de verdade em ambas as interpretações. Se o liberalismo está historicamente associado ao capitalismo, é preciso dizer, no entanto, que muitos liberais, hoje em dia, reconhecem que a justiça exige uma regulamentação do mercado, de modo a que se possa assegurar a igualdade de oportunidades ou, até mesmo, a igualdade de riquezas. Will Kymlicka nos lembra que aqueles autores, a exemplo de Friedrich Hayek e Robert Nozick, que continuam a defender a idéia de livre mercado, são atualmente chamados de liberais clássicos ou libertários, enquanto que os defensores do Estado de bem-estar social, tais como John Rawls e Ronald Dworkin, são designados como welfare liberals ou liberais igualitários.⁸¹

Na mesma linha de argumentação, Philip Pettit e Chandran Kukathas dividem os liberais em clássicos e modernos. Para os liberais clássicos do século XVIII e início do século XIX, o único papel do Estado consistia em proteger certos direitos dos cidadãos, como o direito de propriedade privada e o direito de liberdade pessoal. Em contrapartida, os liberais modernos, que surgem no final do século XIX, entendem que a pobreza, a falta de habitação, a doença-saúde, as carências educacionais, entre outras questões, devem fazer parte do rol de preocupações do Estado, mesmo que em prejuízo dos direitos de liberdade e de propriedade. Ratificando o entendimento de Brian Barry, Philip Pettit e Chandran Kukathas afirmam que “Rawls é claramente um liberal e um liberal de pendor mais moderno do que clássico”.⁸² Não é por outra razão, inclusive, que a teoria rawlsiana tem sido alvo de uma crítica radicada no liberalismo clássico – a crítica de Nozick, exposta em “Anarquia, Estado e Utopia”, é o exemplo óbvio -, sendo que os liberais clássicos atualmente são designados por libertários.⁸³

⁸¹ Cf. Will Kymlicka, *Liberalism*, op. cit., p. 483.

⁸² Chandran Kukathas e Philip Pettit, op. cit., p. 92.

⁸³ Cf. Chandran Kukathas e Philip Pettit, op. cit., pp. 92-3.

Ronald Dworkin, no já citado diálogo com Bryan Magee, caracteriza o liberalismo como “la teoría que independiza el contenido de la justicia de cualquier teoría particular acerca de la virtud o de la excelencia humana”.⁸⁴ Para os liberais, portanto, a justiça independe de qualquer noção particular acerca da vida digna, de modo que mesmo pessoas que defendam teorias muito diferentes a respeito do significado da excelência humana podem concordar no que concerne às exigências da justiça. A questão referente a como devem os seres humanos viver requer, no entendimento dos liberais, uma resposta individual, não podendo ser decidida socialmente.⁸⁵ Estabelecida como idéia liberal básica aquela segundo a qual a justiça deve ser independente de qualquer concepção a respeito da excelência humana ou da vida boa, Ronald Dworkin observa que Nozick, Rawls e ele próprio estão, de certa forma, trabalhando no mesmo – na medida em que defendem que o governo não deve impor aos cidadãos uma concepção da vida boa, ou seja, na medida em que buscam definir e defender as consequências do liberalismo –, embora a partir de teorias muito diferentes.⁸⁶ Sendo assim, e agora é Bryan Magee quem observa, estamos diante de três diferentes defesas do liberalismo ou de três diferentes conceitos de liberalismo.⁸⁷ Após confessar que tem uma simpatia maior por Rawls do que por Nozick, Ronald Dworkin assinala que os desacordos entre os três estão basicamente relacionados aos conflitos que podem surgir no interior do binômio liberdade-igualdade. De acordo com sua interpretação:

Nozick toma una posición extrema; salta los límites por un lado. Dice que la libertad le es todo, y que la igualdad no es nada, excepto cuando resulte como derivado accidental de los intercambios libres, lo cual es muy improbable. Por otra parte, cuando Rawls presenta sus dos principios de justicia, parece, cuando menos superficialmente, que estuviese intentando establecer un compromiso entre los dos ideales. Él selecciona ciertas libertades básicas; las libertades políticas familiares, y dice que éstas vienen en primer lugar. Las libertades básicas pueden entrar en conflicto con las exigencias de la igualdad, representada por el segundo principio, y cuando esto sucede, las libertades básicas tienen prioridad. Pero, claro está, las libertades básicas son sólo parte de lo que la mayoría de la gente entiende por ‘libertad’, de tal manera que cualquier conflicto entre las exigencias igualitarias del segundo principio, y alguna libertad no

⁸⁴ Ronald Dworkin, “Filosofía y Política. Diálogo con Ronald Dworkin”, op. cit., p. 270.

⁸⁵ Cf. Ronald Dworkin, “Filosofía y Política. Diálogo con Ronald Dworkin”, op. cit., pp. 264-5.

⁸⁶ Cf. Ronald Dworkin, “Filosofía y Política. Diálogo con Ronald Dworkin”, op. cit., p. 275.

⁸⁷ Cf. Bryan Magee, “Filosofía y Política. Diálogo con Ronald Dworkin”, op. cit., p. 275.

enumerada entre las libertades básicas, como la libertad económica, se resolvería en favor de la igualdad.⁸⁸

Se Robert Nozick, coerente com seu libertarianismo, concede total primazia à liberdade em detrimento da igualdade e John Rawls busca um certo compromisso entre os referidos ideais, Ronald Dworkin, por sua vez, vê na igualdade o cerne do liberalismo, negando que exista um conflito entre as noções de direitos individuais e de igualdade. É o próprio Dworkin quem sintetiza seu entendimento a propósito do binômio liberdade-igualdade, cotejando-o com as posições de Nozick e de Rawls:

Yo, por mi parte, estoy ansioso por rebatir el supuesto de que cualquiera de las libertades básicas convencionales que denominamos derechos se encuentra, en cualquier nivel fundamental, en conflicto con la igualdad. Desde mi posición, los derechos individuales tienen mayor sentido si los consideramos necesarios para cualquier teoría defendible de lo que requiere la igualdad. Deseo cambiar los términos del debate ortodoxo preguntando, acerca de cualquier pretensión de un individuo al derecho a la libertad, no “A cuánta igualdad debemos renunciar para respetar adecuadamente su derecho?”, sino más bien: “Es necesario este derecho para proteger la igualdad?” Deseo defender al liberalismo de la acusación de que protege a los individuos a costa del bienestar de quienes se encuentran en el estrato más bajo de la sociedad. Nozick se declara culpable de esa acusación, pero defiende esa culpa como una virtud. Rawls argumenta, tanto a favor de la libertad, en la forma de ciertas libertades básicas, como a favor del bienestar del grupo en peores condiciones; pero su teoría parece separarlos conceptualmente, y sólo los relaciona con la dudosa tesis de que la gente en la posición original desearía a ambos, en ese orden. Yo he intentado argumentar que la igualdad económica, y los derechos individuales familiares, surgen de la misma concepción de igualdad como independencia, de tal manera que la igualdad es el motor del liberalismo, y toda defensa del liberalismo es, también, una defensa de la igualdad.⁸⁹

Thomas Nagel afirma que John Rawls – que tem defendido um modelo de liberalismo muito particular e fortemente igualitário, além de ter desenvolvido os fundamentos filosóficos desta doutrina com uma profundidade sem precedentes – ocupa um lugar especial no seio da tradição liberal. Para Nagel, Rawls associa os princípios de igualdade social e econômica vinculados ao socialismo europeu com os princípios de tolerância e liberdade individual, vinculados ao liberalismo norte-americano, levando a um resultado que está mais próximo em espírito da social

⁸⁸ Ronald Dworkin, “Filosofía y Política. Diálogo con Ronald Dworkin”, op. cit., p. 270. Os princípios rawlsianos, assim como as regras de prioridade que os norteiam, serão examinados no próximo capítulo da tese.

⁸⁹ Ronald Dworkin, “Filosofía y Política. Diálogo con Ronald Dworkin”, op. cit., p. 270.

⁹⁰ Cf. Thomas Nagel, “Rawls and Liberalism”, in *The Cambridge Companion to Rawls*, op. cit., pp. 62 e 63.

democracia europeia do que das principais correntes de posição liberal nos Estados Unidos da atualidade.⁹⁰

Ao examinar os princípios rawlsianos e sua ordem lexical, Thomas Nagel observa que a prioridade dos direitos e liberdades individuais sobre a redução das desigualdades econômicas e sociais, que tem atraído a crítica da esquerda radical, constitui a verdadeira essência do liberalismo. Ocorre, porém, que a discussão acerca do que incluir no rol dos direitos e liberdades individuais acarreta uma importante divisão entre os liberais. Alguns autores, continua Nagel, entendem que os direitos essenciais (liberdade de expressão, liberdade de associação, liberdade de religião, direito ao voto, devido processo legal, etc.) estão relacionados com a prevenção da opressão política e com a proteção do processo democrático. Outros, em contrapartida, atribuem um relevante peso moral aos direitos de propriedade, se enquadrando, conseqüentemente, naquele sub grupo de liberais designados por libertários. A posição de John Rawls, em meio a este debate, é no sentido de que os direitos de propriedade não fazem parte dos direitos e liberdades básicos que estariam protegidos por seu primeiro princípio de justiça.⁹¹ Sintetizando a importância da obra de Rawls para o liberalismo, Thomas Nagel leciona:

There are many forms of liberalism, and there will continue to be. And while the liberal tradition is now in the ascendant politically in economically advanced countries and marking considerable inroads elsewhere, it continues to be the object of attack not only from apologists for tyranny and fanaticism but from many others who cannot accept its severe restraints on the legitimate use of government power - its insistence that the end, however worthy, does not justify the means. Rawls's advocacy of a specific liberal position and his deep exploration of its foundations in ethical and political theory constitute an enduring contribution to this tradition.⁹²

A publicação de *A Theory of Justice*, conforme o entendimento de Philip Pettit e Chandran Kukathas⁹³, assinala um recomeço para a teoria política, na medida em que reconcilia o estudo do desejável com o estudo do exequível. Estas duas faces da teoria política tradicional haviam sido separadas na primeira metade do século XX, em função da progressiva setorização de disciplinas como a

⁹¹ Ver Thomas Nagel, "Rawls and Liberalism", in *The Cambridge Companion to Rawls*, op. cit., pp. 66-7. A posição específica de Rawls a respeito do leque de direitos e liberdades básicos será examinada no próximo capítulo.

⁹² Thomas Nagel, "Rawls and Liberalism", in *The Cambridge Companion to Rawls*, op. cit., p. 84.

⁹³ Para um aprofundamento desta análise, ver Chandran Kukathas e Philip Pettit, op. cit., pp. 13 a 24.

economia, a ciência política e a filosofia. As duas primeiras, marcadas pelo ideal da neutralidade axiológica, restringem seu domínio ao terreno dos fatos, não se envolvendo com as questões de desejabilidade, vinculadas ao plano valorativo. Em contrapartida, a filosofia, com seu caráter analítico ou a priori, parecia não ter nada a dizer acerca das questões de exequibilidade, pelo fato destas exigirem uma investigação empírica. Para Pettit e Kukathas, “esta divisão das disciplinas significava não haver nenhuma classe de profissionais que pudesse, por si só, reivindicar prosseguir simultaneamente os estudos sobre ‘o que é exequível’ e sobre ‘o que é desejável’ necessários para a teoria política.”⁹⁴

A primeira metade do século XX, portanto, representou uma fase de debilitação para a teoria política. É nesse contexto que Isaiah Berlin afirmaria, em 1962, que no referido século não havia surgido nenhuma obra importante de teoria política. De acordo com Pettit e Kukathas⁹⁵, o último grande teórico político havia sido provavelmente, até aquele momento, Henry Sidgwick (1832-1900), responsável pelo desenvolvimento, nas palavras de Ross Harrison⁹⁶, da mais sofisticada e complexa teoria utilitarista do século XIX.

Embora as primeiras manifestações de ressurgimento da teoria política tenham ocorrido ainda em meados do século XX, é preciso reconhecer que a publicação de *A Theory of Justice* desempenharia um papel absolutamente fundamental no desenvolvimento deste processo de retomada da teoria política tradicional, na medida em que a mencionada obra não apenas trata de questões básicas de desejabilidade (por exemplo, aquilo que é desejável em termos de organização política e social), mas também leva em conta aspectos relativos ao problema da exequibilidade (principalmente ao abordar a estabilidade das estruturas sócio-políticas que se adequam aos dois princípios de justiça).⁹⁷ Tendo

⁹⁴ Chandran Kukathas e Philip Pettit, op. cit., p. 15. Para estes autores: “A exploração da exequibilidade e da ‘desejabilidade’ caracterizam inevitavelmente todas as tentativas para inquirir, de forma sistemática, as tarefas que qualquer grupo ou entidade social deve empreender. Este ensinamento estende-se à tentativa de suscitar a mesma questão a propósito do Estado e da governação em geral. Portanto, não surpreende a descoberta de que a teoria política tem vindo, por tradição, a preocupar-se com o estudo simultâneo da exequibilidade das opções de governação exequíveis e com os fins que se pretendem alcançar.”

⁹⁵ Cf. Chandran Kukathas e Philip Petit, op. cit., p. 17. Para a afirmação de Isaiah Berlin, ver p. 13.

⁹⁶ Cf. Ross Harrison, “Sidgwick, Henry”, in *The Oxford Companion to Philosophy*, op. cit., p. 826.

⁹⁷ Cf. Chandran Kukathas e Philip Pettit, op. cit., pp. 18 à 22.

⁹⁸ Chandran Kukathas e Philip Pettit, op. cit., p. 22.

⁹⁹ Cf. Chandran Kukathas e Philip Pettit, op. cit., pp. 23 e 24.

¹⁰⁰ De acordo com Simon Blackburn, a razão prática (em sua acepção mais geral) “corresponde a qualquer raciocínio em que se procure atingir uma conclusão sobre o que fazer.” Simon

em mente as três partes que compõem o grande tratado de Rawls, Pettit e Kukathas nos lembram que “o primeiro terço do livro justifica e apresenta os dois princípios; o segundo debate a sua concretização institucional; o último, de quase duzentas páginas, é consagrado à questão de saber se esses princípios constituem ‘uma concepção exeqüível’ e, em particular, se funcionariam como concepção pública de justiça na regulação estável da sociedade.”⁹⁸ Em síntese, *A Theory of Justice* marca o regresso ao estudo combinado do politicamente desejável com o institucionalmente exeqüível, religando assim as duas faces que configuram a teoria política tradicional.⁹⁹

A justiça como imparcialidade (*justice as fairness*), além de representar um novo ponto de partida para a teoria política, está intimamente relacionada ao processo de retomada da razão prática¹⁰⁰ ou, dito de outra maneira, ao que se pode denominar um retorno à ética substancial, conforme expressão utilizada por Monique Canto-Sperber. Contudo, antes de enfrentarmos tal questão, é necessário que se faça algumas observações preliminares acerca da ética e suas divisões.

Em seu *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, André Lalande define a ética como sendo a ciência “que tem por objeto o juízo de apreciação, enquanto este se aplica à distinção entre o bem e o mal”.¹⁰¹ William Frankena vê a ética ou filosofia moral como sendo o pensamento filosófico que versa sobre a moralidade, os problemas morais e os juízos morais. No que diz respeito à sua origem, Frankena leciona:

A Filosofia Moral surge quando, como Sócrates, ultrapassamos o estágio em que nos deixamos dirigir por normas tradicionais e ultrapassamos também o estágio em que essas regras se entranham em nós tão profundamente a ponto de dizermos

Blackburn, *Dicionário Oxford de Filosofia*, tradução de Desidério Murcho et al., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997, p. 334. Para Onora O'Neill: “Practical reason is reasoning which is used to guide action, and is contrasted with theoretical reason, which is used to guide thinking”. Onora O'Neill, “Practical Reason and *Ethics*”, in *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 2000, p. 703. Por fim, no entendimento de Hilton Japiassu e Danilo Marcondes, razão prática é “a razão tal qual aplicada no campo da ação humana, permitindo que o homem tome suas decisões ao agir baseado em princípios. Para Kant, é a razão prática que responde à pergunta ‘que devo fazer?’, estabelecendo os princípios morais que regem a ação humana.” Hilton Japiassu e Danilo Marcondes, *Dicionário Básico de Filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, p. 210.

¹⁰¹ André Lalande, *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, tradução de Fátima Sá Correia et al., São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 348.

¹⁰² William Frankena, *Ética*, 2ª ed., tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1975, p. 16.

¹⁰³ Em nossa abordagem acerca dos planos do discurso ético nos baseamos em William Frankena, op. cit., pp. 16-18 e Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis Del Derecho*, op. cit., pp. 353 e seguintes.

que nos sentimos dirigidos do íntimo, ingressando no período em que pensamos por nós mesmos em termos gerais e críticos (como os gregos estavam começando a proceder na época de Sócrates) e alcançamos uma espécie de autonomia na condição de agentes morais.¹⁰²

Pode-se distinguir três tipos de investigação ou pensamento que se relacionam com a moralidade, ou seja, três planos do discurso ético: ética analítica ou metaética, ética normativa e ética descritiva ou sociológica.¹⁰³

A ética analítica ou metaética discute o caráter dos juízos de valor e o significado dos termos éticos. O objeto da ética analítica é o problema concernente à possibilidade de justificar racionalmente os juízos de valor. Neste nível teórico, de acordo com Carlos Santiago Nino, se analisa “el tipo de significado que caracteriza a los termos éticos – como bueno, justo, correcto y sus opuestos – y el significado de los juicios de valor – como ‘la pena de muerte es injusta’ -, ya que la posibilidad de justificar racionalmente los juicios valorativos depende de qué clase de juicio son ellos y qué significado tienen las expresiones que se usan típicamente para formularlos.”.¹⁰⁴ Trata-se de saber, portanto, se existem procedimentos racionais para justificar a validade dos juízos de valor. Não se confundindo com investigações e teorias empíricas ou históricas, e nem envolvendo a elaboração ou a defesa de juízos normativos ou de valor, a metaética busca responder a questões como, por exemplo: Qual é o significado das expressões moralmente certo ou bom? Como se pode formular ou justificar juízos morais? Qual a natureza da moralidade? Qual o significado de livre, de responsável?¹⁰⁵

A ética normativa, por sua vez, tem por objetivo formular e justificar juízos morais, determinando que ações ou instituições são boas ou justas. Nesse campo, no qual se indaga o que é certo, bom ou obrigatório, podemos nos defrontar com juízos normativos de afirmação, tais como, por exemplo, “o conhecimento é um bem” e “é sempre mau prejudicar outrem”, e devemos estar preparados para fundamentar esses juízos. Esse tipo de pensamento normativo, segundo Frankena, poderá “também assumir a forma de um debate íntimo ou de um debate com terceiro, acerca do que seja bom ou correto num caso particular ou como princípio geral, daí retirando um juízo normativo, à guisa de conclusão”.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis Del Derecho*, op. cit., p. 354.

¹⁰⁵ Vide William Frankena, op. cit., p. 17.

¹⁰⁶ William Frankena, op. cit., p. 17.

Finalmente, a ética descritiva ou sociológica tem por meta descrever os juízos de valor formulados em certa sociedade e em determinada época, revelando que coisas os indivíduos desse grupo social consideram justas ou boas.¹⁰⁷ Sendo assim, nas palavras de Frankena, existe “um tipo de investigação empírica e descritiva, histórica ou científica, tal como a levada a cabo por antropólogos, historiadores, psicólogos e sociólogos. Neste caso, o objetivo é descrever ou

¹⁰⁷ Ver Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis Del Derecho*, op. cit., p. 354.

¹⁰⁸ William Frankena, op. cit., p. 16. Estamos diante do que Frankena denomina de pensamento descritivo ou empírico abrangido pela ética. É preciso esclarecer que a divisão da ética que adotamos (ética analítica ou metaética, ética normativa e ética descritiva ou sociológica), seguindo Santiago Nino e Frankena, é apenas uma entre várias divisões possíveis. Consequentemente, estudando outros autores, podemos deparar com perspectivas um pouco diferentes. A fim de corroborar nossa afirmação, convém citar alguns exemplos. Esperanza Guisán, em sua *Introducción a la Ética*, divide a referida disciplina em quatro ramos: ciência da moral, ética normativa, ética crítica ou metaética e ética aplicada ou ética prática. A ciência da moral (que se subdivide em sociologia da moral, psicologia da moral, história da moral, etc.), a rigor, constituiria uma etapa preliminar à iniciação do estudo da ética, embora Charles Stevenson (em *Facts and Values*) a inclua no bojo da própria ética, com a designação um tanto equívoca de ética descritiva. Trata-se, segundo Esperanza Guisán, do “estudio y reconocimiento del mundo de los valores y normas en todas las esferas de la actividad humana”. Para a professora catedrática da Universidade de Santiago de Compostela, a ciência da moral, em suma, se ocupa da moralidade positiva, isto é, da moralidade de fato vigente em uma comunidade ou grupo. Ao que nos parece existe coincidência entre os campos de estudo que Esperanza Guisán, Carlos Santiago Nino e William Frankena denominam, respectivamente, de ciência da moral, ética descritiva ou sociológica e pensamento descritivo ou empírico (investigação empírica e descritiva). Por sua vez, a ética aplicada ou prática constitui, ainda de acordo com Esperanza Guisán, o ramo mais vasto da ética e visa a estabelecer normas concretas que regem aquilo que a autora denomina de nossa vida ética. De acordo com a enumeração de Esperanza Guisán, a ética aplicada abrange, em meio a muitos outros, os seguintes temas: a bioética, o pacifismo, a ética do meio ambiente, a ética dos negócios, a ética dos assuntos públicos, as relações entre países ricos e países pobres, o paternalismo, a desobediência civil e a violência. Ver Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 22-25 e 46-47. Prosseguindo com os exemplos, podemos verificar que a ética, segundo o entendimento de Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra, se divide em três campos de estudo: metaética, ética normativa e ética aplicada, sendo que esta última “diz respeito à aplicação de princípios extraídos da ética normativa para a resolução de problemas éticos cotidianos, isto é, procura resolver problemas práticos de acordo com princípios da ética normativa”. Cf. Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra, *Ética*, Rio de Janeiro, DP&A, 2002, pp. 7 e 8. Harry J. Gensler, em sua *Ethics. A Contemporary Introduction*, afirma que a ética ou filosofia moral se divide em dois ramos principais: a metaética (que estuda a natureza e a metodologia dos julgamentos morais) e a ética normativa (que estuda os princípios acerca de como nós devemos viver). Esta última, por sua vez, apresenta dois níveis, denominados de teoria normativa e ética normativa aplicada. Para Gensler “normative theory looks for very general moral principles, like ‘we ought always to do whatever maximizes the total pleasure for everyone’. Applied normative ethics studies moral questions about specific areas, like abortion or lying. Both levels formulate and defend moral principles”. Cf. Harry J. Gensler, *Ethics. A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 1998, pp. 4 e 5. Por fim, gostaríamos de citar James Griffin, White’s Professor em filosofia moral na Universidade de Oxford. Griffin, em artigo inserido no *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, trabalha com a dicotomia metaética – ética normativa, considerando a ética aplicada, que muito tem se desenvolvido nos últimos anos, um dos ramos da ética normativa. É preciso acrescentar, no entanto, que de acordo com este autor a ética normativa e a metaética acabarão se confundindo, de forma que a distinção entre ambas perderá sua importância prática. Cf. James Griffin, *Metaética*, tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff, in *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, Volume 2, Monique Canto-Sperber (org.), São Leopoldo, Unisinos, 2003, p. 174.

explicar os fenômenos morais ou elaborar uma teoria da natureza humana que diga respeito a questões éticas”.¹⁰⁸

Como dizíamos, antes desta breve digressão, a justiça como imparcialidade rawlsiana está vinculada ao processo de retomada da razão prática, ao retorno da ética normativa, com suas questões de moralidade substancial (nesse sentido, Monique Canto-Sperber fala em retorno à ética substancial), após várias décadas de predomínio do discurso metaético, com sua ênfase nos problemas relacionados à linguagem moral. Especificamente no que diz respeito às décadas de 1940 e 1950, conforme observação de James Griffin¹⁰⁹, a metaética desempenhava um papel de destaque no âmbito da filosofia moral analítica¹¹⁰, ao

¹⁰⁹ Ver James Griffin, “Metaética”, in *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, Volume 2, op. cit., p. 170.

¹¹⁰ Em decorrência da menção feita por James Griffin a respeito da filosofia moral analítica, é razoável que se faça algumas observações acerca da filosofia analítica, uma vez que aquela está inserida no âmbito desta última, ou seja, a filosofia moral analítica é uma espécie do gênero análise ou filosofia analítica. Para esta relação, ver Javier Sádaba, “Ética Analítica”, in *Historia de la Ética*, Volume 3, Victoria Camps (org.), Barcelona, Crítica, 1989, p. 163. De acordo com José Ferrater Mora, a filosofia analítica surge na Inglaterra com George Moore e Bertrand Russel. Nos trabalhos que vão desde Ernst Mach (1838-1916) e Heinrich Rudolf Hertz (1857-1894) até o Círculo de Viena e o positivismo lógico – prossegue Ferrater Mora – encontramos outra fonte histórica desta corrente. Para Ferrater Mora, deu-se o nome de filosofia analítica (ou análise) a “vários modos de fazer filosofia que constituem, vistos em perspectiva histórica, um amplo movimento, tendência, inclinação ou corrente, que inclui autores de diversas procedências – mas, sobretudo de línguas alemã, polonesa e inglesa – e que passou por várias fases desde suas origens, no começo do século atual [século XX]”. Ver José Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*, tradução de Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral, Martins Fontes, São Paulo, 1994, pp. 296-297. De acordo com Hilton Japiassu e Danilo Marcondes, a filosofia analítica, em linhas gerais, se caracteriza “pela concepção de que a lógica e a teoria do significado ocupam um papel central na filosofia, sendo que a tarefa básica da filosofia é a análise lógica das sentenças, através da qual se obtém a solução dos problemas filosóficos. Há, no entanto, profundas divergências sobre as diferentes formas de se conceber esta análise.” Hilton Japiassu e Danilo Marcondes, op. cit., p. 100. Em trabalho monográfico dedicado à filosofia analítica (*Cambio de marcha en filosofía*, no original em espanhol), José Ferrater Mora leciona: “Uma grande parte da filosofia do século XX foi e continua a ser ‘analítica’ não apenas no sentido de que os seus praticantes se consagram à análise de conceitos e problemas filosóficos – já que isto mesmo fazem pensadores de muitas outras tendências, incluindo algumas bastante ‘especulativas’ – mas num sentido mais cuidadoso e radical: no de considerar que a filosofia é, primeiro que tudo, quando não exclusivamente, análise, isto é, elucidação e clarificação. Os filósofos analíticos podem, e com frequência devem, adotar posições filosóficas e produzir argumentos em favor das mesmas, mas isto não é considerado nem como o princípio nem como o fim da análise, mas como uma das suas etapas; em rigor, importa menos a posição filosófica adotada que o exame das proposições segundo as quais se expressa a mesma. Em todo o caso, adotem-se ou não posições filosóficas, há sempre que se aclarar minuciosamente o que se disse e o que se ‘quer dizer’ quando se propõem problemas reputados filosóficos.

Os cultivadores da filosofia analítica confiaram que podiam ir acabando com muitas das chagas que afligiam as filosofias ‘tradicionais’ e em geral toda a filosofia não analítica: com ambigüidades, confusões, faltas de sentido, obscuridades e afirmações exageradas ou gratuitas. Com a filosofia analítica (...) podem-se trazer à colação alguns dos problemas filosóficos ‘clássicos’, mas então acontece uma destas duas coisas: ou se formulam convenientemente e espera-se que com a maior propriedade ou beleza – ou se descobre que não eram realmente problemas, de modo que o melhor é eliminá-los por completo.” José Ferrater Mora, *A Filosofia Analítica. Mudança de Sentido em Filosofia*, tradução de Fernando Leorne, Porto, Rés, 1982, p. 9.

mesmo tempo em que a ética normativa era praticamente ignorada. Na década de 1960, no entanto, já é possível visualizar uma mudança efetiva neste cenário. Para Monique Canto-Sperber:

A partir de 1960, les orientations majeures de la philosophie morale se modifièrent peu à peu. On cessa de se consacrer à l'analyse des prédicats moraux pour revenir à l'élaboration de conceptions morales dotées d'un contenu réel. Ce mouvement avait été préparé par la critique du philosophe américain W.V. O. Quine (exprimée en 1951 dans l'article célèbre 'Two Dogmas of Empiricism') qui, en contestant la distinction établie entre différentes formes d'énoncés synthétiques (selon que la vérité peut en être ou non prouvée par l'expérience) et l'opposition affirmée entre les énoncés synthétiques et les vérités analytiques, ruinait l'idée – essentielle au projet de la métaéthique – d'une séparation radicale entre les faits et les valeurs. L'entreprise consistait à tenter de justifier les énoncés normatifs, qui sont des jugements synthétiques non vérifiables empiriquement, comme on justifie les vérités empiriques et les énoncés analytiques ne paraissait plus aussi radicalement privée de sens.¹¹¹

No que concerne ao objeto da moralidade, Monique Canto-Sperber observa que o retorno à ética substancial (ou o retorno à ética normativa, como preferimos) não apenas significa a recusa em considerar que os julgamentos morais se caracterizam sobretudo por uma determinada forma lógica ou lingüística, como também traz por consequência a admissão de que os referidos julgamentos são dotados de um conteúdo substancial específico. No final da

¹¹¹ Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, Paris, PUF, 1994, p. 64. Willard van Orman Quine, no ensaio intitulado Dois Dogmas do Empirismo, rejeita a distinção kantiana entre verdades analíticas e verdades sintéticas, considerando-a um dogma do empirismo moderno. Para o filósofo norte-americano: “O empirismo moderno foi em grande parte condicionado por dois dogmas. Um deles é a crença em certa divisão fundamental entre verdades analíticas, ou fundadas em significados independentemente de questões de fato, e verdades sintéticas, ou fundadas em fatos. O outro dogma é o reducionismo: a crença de que todo enunciado significativo é equivalente a algum construto lógico sobre termos que se referem à experiência imediata. Ambos os dogmas (...) são mal fundamentados. Um dos efeitos do seu abandono é (...) o esfumar-se da suposta fronteira entre a metafísica especulativa e a ciência natural. Outra consequência é a reorientação rumo ao pragmatismo.” Willard van Orman Quine, “Dois Dogmas do Empirismo”, tradução de Marcelo Guimarães da Silva Lima, in *De Um Ponto de Vista Lógico*, Os Pensadores, LII, São Paulo, Abril Cultural, 1975, p. 237. No que concerne à distinção kantiana entre juízos analíticos e juízos sintéticos, Howard Caygill nos lembra que os juízos analíticos são meramente explicativos, nada acrescentando ao conteúdo do conhecimento. Os juízos sintéticos são extensivos e ampliam o conhecimento dado. O que caracteriza os juízos analíticos, prossegue Howard Caygill, é o fato de seus predicados pertencerem ao sujeito, ou seja, os sujeitos de juízos analíticos contêm seus predicados, embora de forma implícita ou confusa. Consequentemente, ao se formular um juízo analítico, o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito. Nos juízos sintéticos, inversamente, o predicado acrescenta algo ao sujeito. Em suma, finaliza Howard Caygill, os juízos analíticos são explicativos, visto que nada acrescentam ao sujeito por intermédio do predicado. Contrariamente, os juízos sintéticos são ampliativos, porque acrescentam ao sujeito um predicado que nele não estava pensado e que dele não poderia ser extraído através de qualquer análise. Cf. Howard Caygill, *Dicionário Kant*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000, pp. 208 e 210. Para uma diferenciação, no âmbito da doutrina kantiana, entre juízo sintético a posteriori e juízo sintético a priori, de modo a responder como são possíveis os juízos sintéticos a priori, ver pp. 210 e 211.

década de 1960, continua Monique Canto-Sperber, a filosofia da linguagem irá vivenciar, pelo menos no campo da filosofia moral, uma fase de relativo desprestígio. Sendo assim, a idéia de “limiter la morale à l’expression des attitudes et de la caractériser comme une façon spécifique de se servir du langage a paru de plus en plus difficile à justifier. Même si l’on ne renonçait pas pour autant à une forme de spécificité du discours moral, celle-ci semblait devoir être définie par une certaine universalité, par un rapport essentiel aux désirs, besoins ou intérêts humains, voire par les raisons qui permettent de guider l’action humaine, plutôt que par les règles d’emploi des prédicats moraux.”¹¹²

No estágio atual de nossa exposição consideramos importante, antes de abordar especificamente o papel desempenhado por John Rawls no processo de reabilitação da filosofia prática e fundamentação racional da ética, aprofundar alguns aspectos relacionados ao predomínio, no âmbito da filosofia moral de meados do século XX, do discurso metaético em detrimento das questões vinculadas à ética normativa. É isto, portanto, o que agora passamos a fazer.

Adela Cortina afirma que a ética, há algumas décadas, começou a experimentar uma vocação para a não transcendência, deixando em segundo plano questões com as quais sempre se preocupava e passando a se dedicar a “assuntos que não interessavam a ninguém”.¹¹³ Segundo a autora, existem pelo menos três razões que explicam porque os éticos abandonaram o barco das questões relevantes, atirando-se ao mar do não transcendente: o intuito de esclarecer a linguagem, a busca obsessiva pela neutralidade e o receio de prescrever. Estamos diante, em outras palavras, de razões que levaram a ética a abandonar qualquer tentativa de ética normativa, restringindo-se à investigação metaética, ou seja, ao campo da filosofia da análise da linguagem moral.

No que se refere à primeira das razões, Adela Cortina observa que “os éticos se deram conta de que a maioria das discussões e divergências no âmbito moral origina-se simplesmente da falta de entendimento na linguagem.”¹¹⁴ Consequentemente, acrescenta a autora, muitos éticos concluíram que ao invés de

¹¹² Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, op. cit., p. 65.

¹¹³ Adela Cortina, *O Fazer Ético: Guia para a Educação Moral*, tradução de Cristina Antunes, São Paulo, Moderna, 2003, p. 39.

¹¹⁴ Adela Cortina, *O Fazer Ético ...*, op. cit., p. 39.

¹¹⁵ Adela Cortina, *O Fazer Ético ...*, op. cit., p. 40. Para um aprofundamento da posição weberiana pode-se consultar Max Weber, *Ciência e Política: Duas Vocações*, 10ª ed., tradução de Leonidas Hegemberg e Octany Silveira da Mota, São Paulo, Cultrix, 2000.

fazer ética normativa, criando normas, melhor seria analisar a linguagem moral, de modo a poder esclarecer nossas discordâncias.

A obsessão pela neutralidade foi a segunda razão determinante para que se limitasse o fazer ético à esfera da ética analítica ou metaética. Era necessário satisfazer o desejo de objetividade tão característico da teoria do conhecimento da segunda metade do século dezenove e primeira metade do século vinte. Adela Cortina nos lembra que já “em 1919, em sua célebre conferência ‘Ciência como vocação’, Max Weber havia afirmado que o cientista autêntico é aquele que se atém aos fatos, prescindindo das valorações, porque aquele que introduz valorações ao se dedicar a um saber está introduzindo suas crenças subjetivas, e não se atendo aos fatos”.¹¹⁵ O princípio de neutralidade das ciências se transformou numa tal obsessão, prossegue Adela Cortina, que os éticos pretenderam aplicá-lo ao seu campo de estudo. Dentro desta lógica, se a ética almejava um status de cientificidade, deveria se constituir em um saber neutro. Ora, para alcançar este desiderato, o procedimento mais eficiente, sem dúvida, consistia em limitá-la ao exame da linguagem moral, afastada de qualquer pretensão valorativa.¹¹⁶

No que concerne ao aspecto da obsessão pela neutralidade e sua repercussão no domínio da ética, cabe evocar, como faz Adela Cortina, um famoso ensaio de Karl-Otto Apel (O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética) acerca do problema de uma fundamentação racional da ética na era da ciência. Apel entende que todos aqueles que refletem a respeito da relação entre a ciência e a ética no âmbito da sociedade industrial moderna e global se vêem diante de um paradoxo: se, por um lado, a necessidade de uma ética universal jamais foi tão urgente, por outro, nunca pareceu tão difícil a tarefa filosófica de fundamentar racionalmente esta ética universal.¹¹⁷ Para Apel, num contexto cientificista e relativista:

... parece ser de todo conseqüente que a filosofia profissional, que se entende a si mesma como científica, tenha desistido da incumbência da ética no sentido da fundamentação imediata de normas éticas ou de um princípio último para normas éticas. Nesse contexto a ética tradicional, ou filosofia prática, transformou-se na “metaética” analítica, que, em termos gerais, entende a si mesma como descrição tecnocientífica e isenta de valores do uso da linguagem ou das regras lógicas do

¹¹⁶ Cf. Adela Cortina, *O Fazer Ético ...*, op. cit., p. 41.

¹¹⁷ Cf. Karl-Otto Apel, *Transformação da Filosofia*, Volume II, tradução de Paulo Astor Soethe, São Paulo, Loyola, 2000, p. 407.

assim chamado discurso moral (moral discourse). Toda filosofia que tenta superar a “tese da neutralidade” da metaética analítica em favor de uma fundamentação de normas morais, parece derivar normas a partir de fatos, colidindo, assim, com o princípio da distinção estrita entre o que é e o que deve ser, estabelecido por Hume. Com isso, toda ética parece estar logicamente ultrapassada. Seus fundamentos, tal como os do “direito natural” são desmascarados pela filosofia “científica” como dogmáticos ou ideológicos, e seu anseio de validação é respectivamente estigmatizado como ilusão lamentável ou como repressão e perigo autoritário que ameaça a liberdade humana.¹¹⁸

Na enumeração de Adela Cortina, o receio de prescrever (a autora refere-se também ao receio de se converter em “grilo falante”, ao qual denomina o complexo de “grilo falante”) constituiu o terceiro motivo para que a ética se visse restringida ao terreno da denominada metaética. Ocorreu algo como se os éticos – uma vez que a ética de alguma forma serve para orientar nossas ações – de repente passassem a se questionar quem eram eles, afinal de contas, para determinar às pessoas aquilo que elas devem fazer. De acordo com esta lógica, acrescenta Adela Cortina, os moralistas “de diversas religiões orientam as pessoas, mas não a partir de um saber que detenham por méritos próprios, e sim a partir de um saber herdado de sua igreja ou grupo religioso. Os éticos, porém, refletem por conta própria, e só merecem o crédito que sua própria reflexão possa inspirar. Quem lhes deu a credencial para nos informar sobre o que devemos fazer para ser justos e felizes?”¹¹⁹

Expostas algumas das razões em virtudes das quais a filosofia analítica substituiu a ética normativa (ou ética tradicional, no dizer de Jacqueline Russ¹²⁰) por uma metaética analítica, cabe lembrar que a distinção entre metaética e ética normativa remonta, provavelmente, a um período de transição que se estende de George Moore aos emotivistas, estando nitidamente marcada nas obras de Alfred Jules Ayer e Charles Stevenson.¹²¹

¹¹⁸ Karl-Otto Apel, op. cit., p. 411. O paradoxo apontado por Apel, esperamos que tenha ficado claro, reside no fato de que, no contexto descrito, uma ética universal parece, a um só tempo, necessária e impossível. A mencionada questão do ser e dever ser presente em David Hume será por nós enfrentada na conclusão da tese.

¹¹⁹ Adela Cortina, *O Fazer Ético ...*, op. cit., p. 41.

¹²⁰ Ver Jacqueline Russ, *O Pensamento Ético Contemporâneo*, 2ª ed., tradução de Constança Marcondes César, São Paulo, Paulus, 1999, p. 82.

¹²¹ Cf. James Griffin, “Metaética”, in *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, op. cit., p. 170. Griffin acrescenta que “ainda que a distinção seja claramente marcada, o termo metaética, formado, sem nenhuma dúvida, segundo o modelo da utilização que Carnap fazia de metalinguagem, só apareceu um pouco mais tarde (a citação mais antiga, no Oxford English Dictionary, é o artigo de Ayer, publicado em 1949, On the analysis of moral judgments, retomado em *Philosophical Essays*, 1954, X)”.

Embora George Edward Moore tenha iniciado a filosofia moral analítica¹²², com a publicação de *Principia Ethica* em 1903, ele não se limitou ao exame das questões relacionadas à linguagem moral. Neste sentido, Esperanza Guisán observa que Moore (para quem a filosofia moral responde a dois tipos de perguntas fundamentais, quais sejam: “que classe de coisas devem existir por si mesmas?” e “que classe de ações devemos realizar?”) fez sua proposta relativa ao significado da vida boa no capítulo final de *Principia Ethica*.¹²³ James Griffin, da mesma forma, assinala que Moore passou do trabalho analítico da metaética para o trabalho sintético da ética normativa: se a primeira questão da filosofia moral consistia em saber o significado do termo “bem”, em um segundo momento os filósofos poderiam se dedicar ao problema consistente em saber quais são as coisas consideradas boas. Para Moore, conseqüentemente, “a metaética não esgotava a tarefa da filosofia moral”.¹²⁴

Se em George Moore é possível visualizar uma distinção entre as preliminares conceituais (objeto da metaética) e os julgamentos éticos substanciais realizados em um segundo momento (objeto da ética normativa), é preciso reconhecer que para alguns autores a distinção entre metaética e ética normativa estabelecia os próprios limites da filosofia. Para estes, conclui Griffin, a “filosofia moral é a metaética; todo o resto é esta atividade bem diferente: moralizar”.¹²⁵

¹²² Cf. Javier Sádaba, “Ética Analítica”, *Historia de La Ética*, Volume 3, Victoria Camps (org.), Barcelona, Crítica, 1989, p. 163.

¹²³ Cf. Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., p. 253. Esperanza Guisán defende o ponto de vista segundo o qual “las preocupaciones propias de la ética normativa, especialmente la búsqueda de principios y normas, no estuvieron nunca ausentes de ninguna de las corrientes metaéticas contemporáneas”. No que concerne às questões centrais da filosofia moral, ver pp. 199 e 200.

¹²⁴ James Griffin, “Metaética”, in *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, op. cit., p. 170. Na lição de Griffin, a resposta de George Moore à questão relativa ao significado do termo bem era que “bem se aplica a uma propriedade simples, não natural. Seus argumentos a favor desta conclusão eram indiretos: se bem poderia ser definido de maneira apropriada (isto é, se a definição fosse analisável), nós poderíamos afirmar alguma coisa do tipo: bem significa X mais Y mais Z; mas então dizer que tudo o que é X mais Y mais Z é bem seria uma tautologia, o que não é o caso. Entretanto, o importante não é o argumento de Moore, mas a interpretação que ele dá do seu resultado. E este resultado é que bem não pode ser identificado a qualquer conjunto que seja de outras propriedades naturais, pois bem é não natural. E ele não pode ser considerado idêntico a qualquer série que seja de propriedades não naturais, pois bem é simples. É uma propriedade de um domínio não natural que pode ser apreendida graças a uma forma de intuição. De maneira que também na ética normativa os filósofos têm um papel a desempenhar. Existem valores a apreender; a intuição não é uma forma fácil de apreensão; os filósofos podem ter a esperança de se tornarem hábeis praticantes desta difícil forma de conhecimento.”

¹²⁵ James Griffin, “Metaética”, in *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, op. cit., p. 171. A nosso ver cabe ressaltar que se efetivamente é verdade, como postula Esperanza Guisán (ver nota 123),

A ética analítica diversifica-se, basicamente, em três correntes principais: o intuicionismo ético, o emotivismo ético e o prescritivismo ético.¹²⁶ É no âmbito do emotivismo, no qual estão inseridos Alfred Jules Ayer e Charles Stevenson, que se percebe de modo mais evidente a tendência no sentido de se reduzir a filosofia moral ao domínio da metaética.

Emotivismo, nas palavras de Alasdair MacIntyre, é “a doutrina segundo a qual todos os juízos normativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões emocionais ou afetivas, na medida que são de caráter moral e normativo”.¹²⁷ Ao formular um juízo moral não

que as preocupações inerentes à ética normativa nunca estiveram ausentes de qualquer uma das correntes metaéticas contemporâneas, por outro lado nos parece inquestionável que alguns autores, analisados individualmente, efetivamente não se preocuparam com questões de ética normativa. Neste sentido podemos citar William Frankena: “Muitos filósofos morais de tempos recentes limitam a Ética, ou Filosofia Moral, ao pensamento da terceira espécie [Frankena refere-se ao tipo de pensamento analítico, crítico, ou metaético], dela excluindo todas as questões referentes à Psicologia e à ciência empírica, bem como todas as questões normativas acerca do que é bom ou certo”. William Frankena, op. cit., p. 17.

¹²⁶ Ver José Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*, op. cit., p. 299. Ver também Javier Sádaba, “Ética Analítica”, in *Historia de la Ética*, Volume 3, op. cit., pp. 163 e segs. Levando-se em conta que o intuicionismo, o emotivismo e o prescritivismo enquadram-se no rol das teorias acerca do significado dos conceitos e juízos morais, isto é, teorias que têm sido propostas com o objetivo de explicar o significado dos termos éticos e o caráter lógico dos juízos de valor, é oportuno mencionar o valioso esforço empreendido por Carlos Santiago Nino a fim de sistematizar tais teorias. Para Santiago Nino, as teorias relativas ao significado dos conceitos e juízos morais (teorias metaéticas) dividem-se, primeiramente, em teorias descritivistas (ou cognitivistas) e teorias não-descriptivistas (ou não-cognitivistas). As teorias cognitivistas dividem-se em teorias empíricas ou naturalistas e teorias não empiristas ou não naturalistas (o intuicionismo de George Moore, Harold Arthur Prichard, David Ross, etc. insere-se na esfera das teorias cognitivistas não naturalistas). Por sua vez, as teorias não-cognitivistas ou não-descriptivistas abrangem o emotivismo ético, de Alfred Jules Ayer e Charles Stevenson, e o prescritivismo ético, de Richard Werwyn Hare. Sob a rubrica “outras posições” (portanto, fora do setor tanto das teorias cognitivistas ou descritivistas quanto das teorias não-cognitivistas ou não-descriptivistas), Santiago Nino examina algumas concepções metaéticas desenvolvidas mais recentemente e que não seriam satisfatoriamente classificadas nas categorias anteriormente examinadas. São elas a teoria do ponto de vista moral, exposta por Kurt Baier e William Frankena, e a teoria do objeto da moralidade, de Geoffrey J. Warnock. O esforço empreendido por Carlos Santiago Nino para sistematizar as teorias metaéticas pode ser conferido e aprofundado em *Introducción al Análisis del Derecho*, op. cit., pp. 355-382. Para uma diferenciação bastante concisa entre o não-cognitivismo (ou agnosticismo) e o cognitivismo éticos, pode-se consultar Otfried Höffe, *Petit Dictionnaire d'Éthique*, tradução de Lukas K. Sosoe, Paris, CERF, 1993, p. 211.

¹²⁷ Alasdair MacIntyre, *Depois da Virtude*, tradução de Jussara Simões, Bauru, EDUSC, 2001, p. 30.

¹²⁸ Cf. Alasdair MacIntyre, *Depois da Virtude*, op. cit., p. 31.

¹²⁹ Harry Gensler, *Ethics*, op. cit., p. 59.

¹³⁰ Ver Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op. cit., p. 365. Para um exame mais detalhado da teoria emotivista pode-se consultar Javier Sádaba, “Ética Analítica”, in *Historia de la Ética*, Volume 3, op. cit., pp. 175 – 192; W.D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, London, Lutterworth Press, 1980, pp. 105-124; Geoffrey J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, London, Macmillan, 1969, pp. 18-29; Mary Warnock, *Ethics*, Since 1900, London, Oxford University Press, 1960, pp. 79-118; Richard B. Brandt, *Teoría Ética*, tradução de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 1982, pp. 244-262 e Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., pp. 214-228.

apenas expressamos nosso estado emocional ou afetivo, como também objetivamos produzir o mesmo resultado em outras pessoas.¹²⁸ A teoria emotivista, por parecer identificar a linguagem moral com exclamações de agrado ou desagrado, é chamada pejorativamente de teoria do “boo-hurrah”. Na lição de Harry Gensler, “emotivism says that moral judgments express positive or negative feelings. ‘X is good’ is equivalent to the exclamation ‘Hurrah for X’ – and hence can’t be true or false. So there can’t be moral truths or moral knowledge.”¹²⁹ Cabe lembrar que uma das objeções levantadas contra a teoria emotivista consiste exatamente em dizer que ela destrói a moralidade, pois, sendo o discurso moral basicamente emotivo, não haveria maneira de decidir racionalmente entre juízos morais antagônicos.¹³⁰

Conforme assinala Bryan Magee¹³¹, Alfred Jules Ayer foi quem introduziu o positivismo lógico (que, em síntese, é a filosofia elaborada no Círculo de Viena¹³²) na Inglaterra, com a publicação de *Language, Truth and Logic*¹³³, em

¹³¹ Cf. Bryan Magee, “El Positivismo Lógico y su Legado. Diálogo con A. J. Ayer”, in Bryan Magee, *Los Hombres Detrás de las Ideas*, op. cit., pp. 123 e 125.

¹³² Acerca do surgimento do Círculo de Viena e de seus principais nomes, Alfred Jules Ayer nos informa o seguinte: “El Círculo de Viena surgió a principios de la década de 1920 a 1930, cuando Moritz Schlick, en torno del cual se agrupó, llegó de Kiel para ocupar la cátedra de filosofía en la Universidad de Viena. En el aspecto filosófico sus principales miembros – además del mismo Schlick – fueron Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Edgar Zilsel y Victor Kraft; en el aspecto científico y matemático, Philipp Frank, Karl Menger, Kurt Gödel y Hans Hahn; al principio, constituía más bien un centro de reunión que un movimiento organizado. Al advertir que se tenía un común interés por un determinado conjunto de problemas y una actitud común hacia ellos, sus miembros se reunieron con regularidad para discutirlos. Estas reuniones se continuaron durante toda la existencia del Círculo, pero complementándose con otras actividades tales, que transformaron el centro de reunión en algo más parecido a un partido político; dicho proceso comenzó en 1929 con la publicación de un manifiesto titulado ‘Wissenschaftliche Weltauffassung, Der Wiener Kreis’ (El punto de vista científico del Círculo de Viena), que hacía una exposición breve de la postura filosófica del grupo y una reseña de los problemas de la filosofía tanto de las matemáticas como de las ciencias físicas e sociales que les interesaba principalmente resolver (...)”. Alfred Jules Ayer, “Introducción del Compilador”, in *El Positivismo Lógico*, Alfred Jules Ayer (org.), tradução de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner e R. Ruiz Harrel, Madrid, Fondo de Cultura Económica (Sucursal para España), 1993, p. 9. Ainda de acordo com Ayer, o Círculo de Viena organizaria no ano de 1929, em Praga, o seu primeiro congresso internacional. Entre os anos de 1930 e 1940 novos congressos seriam realizados em Königsberg, Copenhague, Praga, Paris e Cambridge. Com estas reuniões o Círculo de Viena objetivava converter o positivismo lógico em um movimento internacional. Paradoxalmente, entre os referidos anos de 1930 e 1940, quando o movimento do positivismo lógico ganharia mais força, o Círculo de Viena entraria em processo de dissolução. Ver Alfred Jules Ayer, “Introducción del Compilador”, in *El Positivismo Lógico*, op. cit., pp. 11-12.

¹³³ Por sugestão de Gilbert Ryle, de quem foi discípulo, Alfred Jules Ayer seguiu para Viena em novembro de 1932, lá permanecendo até a primavera de 1933, com o objetivo de se inteirar a respeito daquilo que o Círculo de Viena vinha realizando. Ao regressar para a Inglaterra, Ayer – que havia presenciado os debates entre Moritz Schlick e Otto Neurath acerca do problema dos enunciados de observação – escreveu um artigo denominado *Demonstration of the Impossibility of Metaphysics*, que constituía uma aplicação do princípio de verificação. Logo depois, Isaiah Berlin lhe sugeriu que escrevesse um livro, o que foi feito em um período de dezoito meses. Assim

janeiro de 1936. Este livro, segundo seu autor, contribuiu para difundir a posição clássica do Círculo de Viena, caracterizada pela repulsa à metafísica, pelo respeito ao método científico e ainda pela suposição de que os problemas filosóficos autênticos podem ser resolvidos por intermédio da análise lógica.¹³⁴

Na interpretação de Ayer, os positivistas lógicos – para os quais os velhos problemas filosóficos carecem de sentido quando não são passíveis de solução mediante o emprego de técnicas puramente lógicas – defendem três postulados principais. Em primeiro lugar, tudo gira ao redor do denominado princípio da verificabilidade, de modo que as coisas que não podem ser empiricamente verificadas não possuem significado. Em decorrência do referido princípio, toda a metafísica é excluída. Em segundo lugar, continua Ayer, os positivistas lógicos entendem que as proposições da lógica e da matemática são tautologias, o que significa dizer que o predicado revela apenas aquilo que já está contido no sujeito, explicitando um conteúdo já conhecido, como, por exemplo, na frase “todos os solteiros são homens não casados”. Por fim, conclui Alfred Jules Ayer, os positivistas lógicos sustentam que a filosofia deve consistir em uma atividade de elucidação, isto é, de análise e esclarecimento da linguagem.¹³⁵

De acordo com o princípio da verificação, observa Bryan Magee, todos os enunciados significativos se inserem em duas categorias: a dos enunciados

nascia *Language, Truth and Logic*, obra que Ayer escreveu aos vinte e quatro e publicou aos vinte e cinco anos de idade. Cf. Alfred Jules Ayer, “El Positivismo Lógico y su Legado, Diálogo con A. J. Ayer”, in *Los Hombres Detrás de las Ideas*, op. cit., pp. 135 e 136.

¹³⁴ Cf. Alfred Jules Ayer, “Introducción del Compilador”, in *El Positivismo Lógico*, op. cit., p. 14.

¹³⁵ Ver Alfred Jules Ayer, “El Positivismo Lógico y su Legado, Diálogo con A. J. Ayer”, in *Los Hombres Detrás de las Ideas*, op. cit., pp. 128 e 129. No que concerne ao princípio da verificabilidade ou princípio da verificação, Simon Blackburn esclarece tratar-se de “princípio central do positivismo lógico, que afirma que o significado de uma afirmação é o seu método de verificação. Frases que aparentemente exprimem proposições mas que não admitem qualquer verificação (como as da metafísica e da teologia) são por isso destituídas de significado, ou pelo menos não conseguem apresentar teses com significado cognitivo, suscetíveis de verdade e falsidade”. Simon Blackburn, *Dicionário Oxford de Filosofia*, op. cit., p. 314.

¹³⁶ Cf. Bryan Magee, “El Positivismo Lógico y su Legado, Diálogo con A. J. Ayer”, in *Los Hombres Detrás de las Ideas*, op. cit., pp. 130 e 131. Alfred Jules Ayer esclarece, contudo, que o fato de que os juízos morais não constituem enunciados empíricos não foi algo óbvio para todos os positivistas lógicos, como a princípio pensaríamos. Não podemos esquecer, explicita Ayer, que existe uma grande tradição ética responsável pela conversão dos enunciados éticos em enunciados naturalistas, ou seja, aqueles são tratados como enunciados a respeito do que conduz à satisfação dos desejos humanos, à promoção da felicidade, etc. Esta foi, por exemplo, a posição adotada por Moritz Schlick em seu livro *Fragen der Ethik* (Questões de Ética), no qual “presenta la doctrina de que la ética es acerca de lo que anhelan los seres humanos y de cómo han de satisfacerse sus deseos; en términos generales, una forma de utilitarismo”. Outros positivistas lógicos, prossegue Ayer, como, por exemplo, Carnap e ele próprio, adotaram posição diferente, entendendo que os enunciados éticos se assemelhavam a mandados, não sendo, conseqüentemente, nem verdadeiros nem falsos (se para Ayer os

empíricos ou a relativa aos enunciados lógicos ou matemáticos. Os primeiros são enunciados acerca do mundo e devem ser verificáveis, podendo ser verdadeiros ou falsos. Os enunciados lógicos ou matemáticos, por sua vez, são auto-referenciais, de modo que os verdadeiros constituem tautologias e os falsos são auto-contradições. Sendo assim, os enunciados que não pertencem a nenhuma das referidas categorias carecem de significado. Com base no princípio da verificação, acrescenta Bryan Magee, os positivistas lógicos renegaram diversas áreas do discurso tradicional, não apenas em religião e política, como também em filosofia.¹³⁶

A acusação dos positivistas lógicos contra a metafísica – entendida esta, usando as palavras de Ayer¹³⁷, como qualquer sugestão de que poderia existir um mundo além daquele ordinário da ciência e do sentido comum, isto é, daquele que nos é revelado por intermédio de nossos sentidos – decorre do fato de que ela viola “las reglas que un enunciado debe satisfacer si ha de ser literalmente significativo”.¹³⁸ Daí sua originalidade, uma vez que os ataques à metafísica não são incomuns ao longo da história da filosofia, como comprova a leitura do trecho com o qual David Hume finaliza sua “Investigação sobre o Entendimento Humano”:

A moral e a crítica não são tão adequadamente objectos do entendimento como do gosto e do sentimento. A beleza, moral ou natural, é mais sentida do que percebida. Ou, se pensarmos a seu respeito e tentarmos fixar o seu padrão, tomamos em consideração um novo facto, isto é, os gostos gerais da humanidade ou algum facto que pode constituir o objecto do raciocínio e da inquirição. Ao passarmos os olhos pelas bibliotecas, persuadidos destes princípios, que devastação devemos fazer? Se pegarmos num volume de teologia ou de metafísica escolástica, por exemplo, perguntemos: Contém ele algum raciocínio acerca da quantidade ou do número? Não. Contém ele algum raciocínio experimental relativo à questão de facto ou à existência? Não. Lançai-o às chamas, porque só pode conter sofisma e ilusão.¹³⁹

enunciados éticos são a expressão de sentimentos, para Carnap são semelhantes a imperativos). Em síntese, finaliza Ayer, para os positivistas lógicos a ética se apresentou de duas formas: “o bien de manera naturalista, como algo que se refiere a lo que conduce a la felicidad humana, lo cual, entonces, es un asunto de tratamiento científico, un asunto de psicología, sociología y demás, o se la trata, no como absurdo metafísico, aunque tampoco como enunciación de hechos, sino como emotiva o imperativa”. Alfred Jules Ayer, “El Positivismo Lógico y su Legado, Diálogo con A. J. Ayer”, in *Los Hombres Detrás de las Ideas*, p. 131. Convém dizer que não estamos convencidos de que Ayer não tenha efetivamente tratado a ética como absurdo metafísico, conforme acima citado.

¹³⁷ Cf. Alfred Jules Ayer, “El Positivismo Lógico y su Legado, Diálogo con A. J. Ayer”, in *Los Hombres Detrás de las Ideas*, op. cit., p. 125.

¹³⁸ Alfred Jules Ayer, “Introducción del Compilador”, in *El Positivismo Lógico*, op. cit., p. 16.

¹³⁹ David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1998, p. 156.

Monique Canto-Sperber chama a atenção para o fato de que Alfred Jules Ayer (na introdução que escreveu, na qualidade de compilador, para o volume intitulado *Logical Positivism*) cita esta passagem de Hume com aprovação.¹⁴⁰ O próprio Ayer (no prefácio à primeira edição de *Language, Truth and Logic*) reconhece que suas posições procedem das doutrinas de Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein que, por sua vez, constituem o resultado lógico do empirismo de Berkeley e de David Hume.¹⁴¹ Sendo assim, conforme assevera Javier Sádaba¹⁴², Hume deve ser considerado um antecedente remoto do emotivismo.

A afirmação de Alfred Jules Ayer¹⁴³, seguindo o ideário neopositivista, de que as proposições significativas ou são analíticas (a priori) ou são empíricas, é uma reprodução fiel, na expressão de Monique Canto-Sperber¹⁴⁴, do pensamento de David Hume, ou seja, da mesma forma que Hume, os positivistas lógicos, dentre os quais Ayer, dividem as proposições significativas em formais, como as da lógica e da matemática, e fáticas, que requerem comprovação empírica.¹⁴⁵ Os enunciados éticos, uma vez que não se enquadram em nenhum dos dois campos de proposições autênticas ou significativas, não possuem significado cognitivo, constituindo pseudojuízos ou, melhor dizendo, pseudoproposições.¹⁴⁶

No capítulo seis de *Language, Truth and Logic*, no qual faz uma crítica da ética, da estética e da teologia, Alfred Jules Ayer afirma que o sistema ordinário da ética – da forma como é elaborado nas obras dos filósofos moralistas – não é um conjunto homogêneo, pois, além de eventualmente conter fragmentos de

¹⁴⁰ Cf. Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, op. cit., p. 51 (nota 3). Ver também Alfred Jules Ayer, “Introducción del Compilador”, in *El Positivismo Lógico*, op. cit., pp. 15 e 16.

¹⁴¹ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover, 1952, p. 31.

¹⁴² Cf. Javier Sádaba, “Ética Analítica”, in *Historia de la Ética*, Volume 3, op. cit., p. 176.

¹⁴³ Cf. Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, op. cit., p. 87. Ver também Javier Sádaba, “Ética Analítica”, in *História de la Ética*, Volume 3, op. cit., p. 178.

¹⁴⁴ Cf. Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, op. cit., p. 51 (nota 3).

¹⁴⁵ Cf. Alfred Jules Ayer, “Introducción del Compilador”, in *El Positivismo Lógico*, op. cit., p. 16.

¹⁴⁶ Cf. Javier Sádaba, “Ética Analítica”, in *História de la Ética*, Volume 3, op. cit., pp. 176 e 178. De acordo com Ayer, os conceitos éticos fundamentais são meros pseudoconceitos. “The presence of an ethical symbol in a proposition adds nothing to its factual content. Thus if I say to someone, ‘You acted wrongly in stealing that money’, I am not stating anything more than if I had simply said ‘You stole that money’. In adding that this action is wrong I am not making any further statement about it. I am simply evincing my moral disapproval of it. It is as if I had said, ‘You stole that money’, in a peculiar tone of horror, or written it with the addition of some special exclamation marks. The tone, or the exclamation marks, adds nothing to the literal meaning of the

metafísica e análises de conceitos não éticos, apresenta conteúdos éticos de variadas espécies, podendo ser agrupados em quatro classes principais.¹⁴⁷

Sendo assim, de acordo com Ayer, nos tratados tradicionais de ética primeiramente encontramos proposições que expressam definições de termos éticos, ou juízos a respeito da legitimidade ou possibilidade de certas definições. Esta classe, que compreende as definições dos termos éticos, constitui parte da filosofia moral. Em segundo lugar, encontramos no sistema ordinário da ética proposições que descrevem os fenômenos da experiência moral e suas causas. Estas se subsumem no campo da ciência, especificamente da psicologia ou da sociologia. Em terceiro lugar, encontramos nas obras dos filósofos éticos verdadeiras exortações à virtude moral. Para Ayer, tais exortações não são proposições, mas apenas incitações ou comandos com o objetivo de estimular o leitor a agir de um determinado modo. Conseqüentemente, não pertencem a nenhum ramo da ciência ou da filosofia. Por fim, conclui Ayer, o sistema ordinário da ética abrange os juízos éticos que, não sendo definições nem comentários sobre definições, certamente não pertencem ao campo da filosofia moral.¹⁴⁸

Para Alfred Jules Ayer, em resumo, a filosofia moral (que não é senão uma aplicação da filosofia analítica aos enunciados éticos)¹⁴⁹ abrange somente a primeira dentre as quatro classes acima descritas que compõem o sistema ordinário da ética, tal como elaborado na obra dos filósofos moralistas, ou seja, apenas a classe que compreende as proposições relativas às definições dos termos éticos se enquadra na filosofia moral. Conseqüentemente, um tratado de ética verdadeiramente filosófico não deve fazer formulações éticas (ethical pronouncements).¹⁵⁰ Conforme assinala Esperanza Guisán, Alfred Jules Ayer – no

sentence. It merely serves to show that the expression of it is attended by certain feelings in the speaker”. Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, op. cit., p. 107. Ver também Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, op. cit., pp. 52 e 53.

¹⁴⁷ Cf. Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, op. cit., p. 103. Segundo Ayer: “It is unfortunately the case that the distinction between these four classes, plain as it is, is commonly ignored by ethical philosophers; with the result that it is often very difficult to tell from their works what it is that they are seeking to discover or prove”.

¹⁴⁸ Cf. Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, op. cit., p. 103. Ver também Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., p. 218 e James Griffin, “Metaética”, in *Diccionario de Ética e Filosofia Moral* (Volume 2), op. cit., p. 170.

¹⁴⁹ Ver Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., p. 218.

¹⁵⁰ Cf. Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, op. cit., p. 103. Ver também James Griffin, “Metaética”, in *Diccionario de Ética e Filosofia Moral* (Volume 2), op. cit., p. 170.

¹⁵¹ Cf. Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., p. 218.

referido capítulo VI de *Language, Truth and Logic*, intitulado *Critique of Ethics and Theology* – defende a eliminação de toda forma de ética normativa.¹⁵¹ No mesmo sentido, Javier Sádaba afirma que em Ayer encontramos uma interpretação rígida da ética como metaética. Aprofundando seu raciocínio, o autor espanhol escreve:

Supongamos que yo soy la persona concreta Alfred Ayer. Como tal puedo estar de acuerdo con que violar es malo. De ahí que lo condene, trate que se evite o desee que se persiga a los culpables. Se sigue también, en consecuencia, que algún principio moral he de tener del cual se infiera la maldad, para mí, de las violaciones. Pero en cuanto teórico, mi teoría es neutra en lo que atañe a cualquier principio moral. Me limito a describir el comportamiento moral de los hombres incluido mi comportamiento moral. En modo alguno se infiere de mi teoría – y en cuanto teórico – un enunciado semejante a “violar es malo” (a no ser que siguiendo a Hume usara el predicado malo en sentido traslaticio, es decir, pasando el uso que hago de lo bueno o malo en las creencias a los sentimientos). Todo el asunto está en que, al margen de las razones, circunstancias o, en último término, al margen de cómo estemos constituidos los hombres, no hay forma de establecer una conexión lógica entre cualquier hecho y la bondad o la maldad. La teoría, simplemente, se limita a constatar lo que el análisis le permite. Así, la distinción entre ética y metaética es total.¹⁵²

Se nos detivemos de modo um tanto pormenorizado no emotivismo tal como preconizado por Alfred Jules Ayer, isto se deve ao fato de que este filósofo, com sua rígida concepção da filosofia moral como metaética, constitui um perfeito e inquestionável contraponto a John Rawls, uma vez que o autor de A

¹⁵² Javier Sádaba, “Ética Analítica”, in *Historia de la Ética* (Volume 3), op. cit., p. 180.

¹⁵³ Não cabe aqui discutir se a posição ideal, no fim das contas, não constituiria em defender um progresso conjunto para a ética normativa e a metaética. Esta posição é adotada por James Griffin, para quem, inclusive, a ética normativa não pode ser independente da metaética e ambas acabarão por se confundir. Após indagar se nos é possível, no estado atual da filosofia, fazer progressos em metaética, o próprio Griffin responde: “Existe um bom argumento que deveria nos convencer que isso é impossível. Nós sabemos tão pouco sobre a natureza e a estrutura de nossas crenças morais substanciais que nós nem mesmo sabemos se a melhor concepção moral vai se impor a nós, no fim das contas, porque ela terá satisfeito a critérios epistemológicos ou, antes, como Rawls o pensa, a critérios práticos, tais como o fato de se integrar efetivamente à vontade humana ou de fornecer o consenso social tão necessário, para nós, aqui e agora. Nós podemos estimar que os critérios morais são aqueles que nós concordamos em considerar como tais e não aqueles que nós descobrimos serem os tais, de maneira independente. Em consequência, nós não podemos ir muito longe nas questões metaéticas relativas à verdade, à objetividade, à realidade, antes de ter concebido mais claramente o estatuto que os critérios morais têm dentro do que se considera a melhor concepção normativa. Essa conclusão parece difícil de rejeitar. Mas existe um segundo argumento. Pela razão que nós acabamos de dar, nós não podemos ir muito longe na busca da melhor concepção moral possível se nós não podemos determinar claramente quais crenças são particularmente fiáveis, e é para a metaética que nós devemos nos voltar para obter respostas a essa questão. O que nós podemos concluir desses dois argumentos combinados é que a prioridade pende ora para um lado, ora para outro, ou, mais simplesmente, que não existe prioridade. A ética normativa e a metaética só podem progredir ao mesmo tempo.” James Griffin, “Metaética”, in *Diccionario de Ética e Filosofia Moral* (Volume 2), op. cit., p. 174.

¹⁵⁴ Cf. Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op. cit., p. 363.

Theory of Justice defende de maneira incisiva, como veremos mais adiante, um retorno à ética normativa, com o paralelo abandono da metaética.¹⁵³ Em nosso exame dos analistas da linguagem moral não poderíamos, no entanto, deixar de mencionar Charles Stevenson e Richard Werwyn Hare, o que faremos de forma muito breve, tendo em mente o referido problema da redução da filosofia moral a uma “simples” metaética.

Charles Leslie Stevenson, na avaliação de Carlos Santiago Nino, foi o responsável pela formulação mais articulada da teoria emotivista.¹⁵⁴ No mesmo sentido, Javier Sádaba observa que Charles Stevenson costuma ser citado como o ponto culminante do emotivismo, que alcançaria, com ele, seu ápice de perfeição e sofisticação.¹⁵⁵ De acordo com J.O. Urmson, *Ethics and Language*, de 1944, é inquestionavelmente a obra clássica no que se refere à posição emotivista. Para Urmson, neste livro Stevenson “gives an elaborate statement of the emotivist theory of the significance of ethical terms, which had been hinted at by Hume and summarily stated by the logical positivists, but never previously been so carefully treated. Stevenson’s principal contention is that to say that something is good is to state that one approves of it and to seek to evoke the same attitude in one’s hearers. He also maintains that in moral discourse we can attempt to persuade others to agree with us, but that the concept of valid argument is not applicable to such discourse”.¹⁵⁶

No prefácio de *Ethics and Language* (*Ética y Lenguaje*, na versão em língua espanhola), Charles Stevenson – após ressaltar que os problemas éticos são mais antigos que Sócrates e os sofistas, e têm persistido ao longo da história da filosofia – afirma que os têm examinado a partir de uma perspectiva baseada no estudo da linguagem e do significado, de acordo com a linha de pensamento atual (no caso, da década de 1940). Segundo Stevenson, seu enfoque, deixando de lado a ênfase na linguagem, não difere muito daquele encontrado em Hume, de modo que o empirismo, embora freqüentemente acusado de distorcer ou desacreditar a ética, pode colocá-la em um lugar de inquestionável importância. De acordo com suas palavras:

¹⁵³ Cf. Javier Sádaba, “Metaética”, in *História de la Ética* (Volume 3), op. cit., p. 181.

¹⁵⁶ J. O. Urmson, “Stevenson”, in *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, 2ª ed., J. O. Urmson e Jonathan Rée (orgs.), London, Routledge, 2000, p. 305.

Existe una notable distinción entre las conclusiones que se logran acerca de la ética normativa y las que se extraen dentro de ella. Al caracterizar a estas últimas, el empirismo que sostengo está sujeto a una limitación que, sin embargo, sirve para otorgarle mayor firmeza, porque modera sus pretensiones. He intentado mostrar – empleando siempre términos científicamente inteligibles – que la ética normativa es algo más que una ciencia, que posee sus propias dificultades y sus propias funciones características. Este punto de vista no exige creer en un tipo superior de conocimiento que exceda al que pueden lograr las ciencias. Sólo requiere aceptar que los problemas éticos suponen decisiones personales y sociales referentes a lo que va a ser aprobado, y que si bien tales decisiones dependen esencialmente del conocimiento, no constituyen en sí mismas conocimiento.¹⁵⁷

Ao iniciar o primeiro capítulo de *Ethics and Language*, Charles Stevenson explicita que seu livro (cujos objetivos são, primeiramente, esclarecer o significado de termos éticos, tais como bom, correto, justo, devido, etc., e, em segundo lugar, caracterizar os métodos gerais através dos quais os juízos éticos podem ser provados ou fundamentados) não abarca a ética em sua totalidade, mas apenas um setor especial da mesma. Na interpretação de Stevenson, a relação existente entre o seu estudo e a ética normativa (ou valorativa) é análoga àquela que se dá entre a análise conceitual e o método científico, de um lado, e as ciências, de outro. Em decorrência disto, assim como “no suponemos que un libro referente al método científico haga las veces de un texto científico, tampoco debemos esperar encontrar aquí ninguna conclusión acerca de qué comportamiento es correcto o incorrecto”.¹⁵⁸

Defendendo a pretendida neutralidade de sua empreitada teórica, Charles Stevenson afirma que, tanto no campo da ciência como no da ética, o objetivo de um estudo analítico ou metodológico é sempre indireto, consistindo em assegurar que os demais encarem suas tarefas de forma clara e com hábitos de investigação úteis. Para que a análise do significado e dos métodos não se realize no vazio, é preciso que haja um exame contínuo daquilo que as demais pessoas fazem. Contudo, prossegue Stevenson, um estudo analítico ou metodológico não exige que o analista participe daquilo que está analisando. No terreno da ética, acrescenta o professor da Universidade de Michigan, qualquer participação direta do teórico poderia ser perigosa, pois, além de privá-lo de sua independência de juízo, transformaria um estudo relativamente neutro em uma defesa de

¹⁵⁷ Charles Stevenson, *Ética y Lenguaje*, tradução de Eduardo A. Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1971, p. 13.

¹⁵⁸ Charles Stevenson, *Ética y Lenguaje*, op. cit., p. 15.

determinado código moral. Concluindo seu raciocínio, Charles Stevenson afirma que as questões de tipo normativo ficarão sem resposta ao longo de todo o seu livro, embora constituam a parte mais importante da ética e ocupem grande parte da atividade profissional dos legisladores, editorialistas, romancistas, sacerdotes e filósofos morais. O objetivo de *Ethics and Language*, em suma, é apenas fornecer as ferramentas com as quais os outros trabalham.¹⁵⁹

Charles Stevenson classifica seu estudo como um prolegômeno (embora bastante necessário, levando-se em conta o estado atual da teoria ética) e reconhece que os problemas éticos de maior relevância se iniciam onde sua investigação termina.¹⁶⁰ Em Stevenson, da mesma maneira que em Ayer, a neutralidade da análise deve ser protegida contra qualquer interferência subjetiva¹⁶¹; porém, se Ayer elimina todo tipo de ética normativa, pode-se dizer, de acordo com Esperanza Guisán, que Stevenson é mais precavido que seus correligionários ingleses e seus progenitores vienenses, uma vez que para ele a ética normativa não apenas não desaparece como constitui a parte mais importante da ética.¹⁶²

¹⁵⁹ Cf. Charles Stevenson, *Ética y Lenguaje*, op. cit., p. 15.

¹⁶⁰ Cf. Charles Stevenson, *Ética y Lenguaje*, op. cit., p. 307. A esse respeito, Adolfo Sánchez Vásquez leciona: “Reduzindo a tarefa da ética à análise da linguagem moral, abstrai-se dela o seu aspecto ideal ou forma lingüística de seus juízos e termos morais, evitando-se as grandes questões da moral; mas estas questões não podem ser postas de lado. Por isso, o próprio Stevenson ressaltou a insuficiência da investigação analítica, vendo-se obrigado a reconhecer que os grandes problemas morais começam exatamente onde esta investigação termina.” Adolfo Sánchez Vásquez, *Ética*, 21ª ed., tradução de João Dell’Anna, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, p. 296.

¹⁶¹ Ver Javier Sádaba, “Ética Analítica”, in *Historia de la Ética* (Volume 3), op. cit., p. 182.

¹⁶² Cf. Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., pp. 227 e 228. Para a eliminação, por parte de Ayer, de toda espécie de ética normativa, ver p. 218.

¹⁶³ James Griffin, “Metaética”, in *Diccionario de Ética e Filosofía Moral*, op. cit., p. 171.

¹⁶⁴ Cf. James Griffin, “Metaética”, in *Diccionario de Ética e Filosofía Moral*, op. cit., pp. 171 e 172. Carlos Santiago Nino assevera que existe uma relativa independência entre as teorias de ética normativa e as teorias de metaética: “El utilitarismo, por ejemplo, ha sido defendido por naturalistas, intuicionistas y prescriptivistas; lo mismo puede decirse de otras teorías normativas, aunque hay algunas que parecen más firmemente conectadas con ciertas concepciones meta-éticas...”. Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op. cit., p. 382.

¹⁶⁵ Ver Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op. cit., p. 367. Estabelecendo um cotejo entre o prescritivismo e o emotivismo, Javier Sádaba assinala: “R. Hare marcará una nueva época más allá del emotivismo. Con éste comparte la idea de que hay que rechazar el descriptivismo como insuficiente para explicar el comportamiento moral. Pero retendrá dos objeciones al emotivismo que le harían incapaz también de dar cuenta de la conducta moral humana. En primer lugar, la supuesta confusión emotivista entre razones y causas y, en segundo lugar, el desconocimiento, a nivel lingüístico, entre los efectos y el significado de las palabras. La noción central de Hare, en consecuencia, es que el lenguaje de la moral es una especie del lenguaje prescriptivo (y en modo alguno persuasivo simplemente) y que mientras que el emotivismo hace que X cambie, lo que está en juego e hay que señalar es que la moral dice que X ha de cambiar a través de un lenguaje de prescripciones. El prescriptivismo de Hare, en fin, se sitúa entre el

James Griffin nos ensina que em meados do século XX – época na qual a importância conferida à distinção entre metaética e ética normativa vivia seu apogeu – predominava o entendimento segundo o qual a metaética seria neutra de um ponto de vista normativo, de forma que “todo ponto de vista metaético era compatível com não importa qual visão na ética normativa.”¹⁶³ No entanto, prossegue Griffin, Richard Hare entendia que a partir de uma metaética correta seria possível produzir uma ética normativa: nesse sentido, o prescritivismo universalista de Hare conduziria a uma certa forma de utilitarismo.¹⁶⁴

O prescritivismo, a exemplo do emotivismo, se enquadra no rol das teorias éticas não-descritivistas. Foi formulado e desenvolvido por R. M. Hare, principalmente em sua obra intitulada “The Language of Morals” (1952).¹⁶⁵ De acordo com Harry Gensler, “prescriptivism sees ought judgments as a type of prescription (or imperative). ‘You ought to do A’, like ‘Do A’, doesn’t state a fact and isn’t true or false. Instead, it expresses our will, or our desires. But unlike simple imperatives, ought judgments are universalizable. This means that they logically commit us to making similar evaluations about similar cases. This leads to a useful form of golden rule reasoning”.¹⁶⁶

De acordo com o entendimento de Richard Hare, os juízos de valor são prescrições, podendo-se, a partir deles, deduzir imperativos. Conseqüentemente, concordar com um juízo de valor implica aceitar o imperativo que dele se deduz. Do juízo de valor “não se deve fumar”, por exemplo, retira-se o imperativo “não fumes!”. Os juízos de valor são ainda passíveis de universalização, o que significa dizer que o indivíduo que subscreve um juízo moral assume o compromisso de estendê-lo a todas as situações que apresentem as mesmas propriedades fáticas. Do exposto conclui-se que os juízos de valor, em suma, são prescrições universalizáveis.¹⁶⁷ A esse respeito, é o próprio Hare quem afirma que os conceitos morais têm “dos propiedades que, conjuntamente, bastan para producir una lógica del argumento moral. La primera es aquella que los filósofos han llamado ‘universalidad’. Esto, aproximadamente, quiere decir que cualquier juicio

emotivismo – no hay algo así como hechos morales sino que los juicios morales guían la conducta – y el intuicionismo – no hay algo así como hechos morales pero sí hay razonamiento moral -.” Javier Sádaba, “Ética Analítica”, in *Historia de la Ética* (Volume 3), op. cit., p. 193.

¹⁶⁶ Harry Gensler, *Ethics*, op. cit., p. 72.

¹⁶⁷ Ver Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op. cit., pp. 367 e 368.

¹⁶⁸ Richard Hare, “Filosofía Moral, Diálogo con R. M. Hare”, in *Los Hombres Detrás de las Ideas*, Bryan Magee (org.), tradução de José Robles García, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 171.

moral que yo haga acerca de un caso, tiene que hacerse también acerca de cualquier caso, precisamente similar. La segunda propiedad se llama ‘prescriptividad’. Esto quiere decir que los juicios morales de carácter central (...) inciden en nuestras acciones. Si los creemos, si somos capaces, tenemos que actuar conforme a ellos”.¹⁶⁸

Para Hare, como se vê, as duas características formais dos juízos morais – universalidade e prescritividade – geram uma lógica que pode nos ajudar na argumentação moral.¹⁶⁹ A razão, portanto, possui uma função a desempenhar em assuntos de natureza moral, a partir do momento em que se rechaça a intuição como forma de se decidir entre argumentos morais incompatíveis e também não se admite, sob pena de incorrer na falácia naturalista, que os juízos morais sejam deduzidos a partir de fatos.¹⁷⁰ Nesse sentido, conforme assevera Ubiratan Borges de Macedo, a obra de Hare trouxe “uma dimensão de racionalidade para o discurso valorativo dentro dos supostos da filosofia analítica”.¹⁷¹

Como se afirmou anteriormente, Richard Hare pretende extrair de uma metaética prescritivista uma ética normativa utilitarista.¹⁷² Hare se declara um utilitarista na tradição de John Stuart Mill, que reconhecia a importância da lógica assim como a importância de se estudar os conceitos. A exemplo dos grandes utilitaristas britânicos, Richard Hare afirma sua crença no sentido de que os argumentos morais devem ser sustentados não apenas com base em uma investigação precisa dos fatos de nossa situação moral, mas também através de um rigoroso estudo da lógica inerente a nossos argumentos, o que só poderá ser feito se tivermos clareza acerca dos conceitos e de seu funcionamento.¹⁷³

Por paradoxal que seja, Richard Hare se considera também um kantiano, de modo que, assinala Esperanza Guisán, ele mesmo se reconhece como uma

¹⁶⁹ Cf. Richard Hare, “Filosofía Moral, Diálogo con R. M. Hare”, in *Los Hombres Detrás de las Ideas*, op. cit., p. 171.

¹⁷⁰ Ver Bryan Magee, “Filosofía Moral, Diálogo con R. M. Hare”, in *Los Hombres Detrás de las Ideas*, op. cit., p. 170.

¹⁷¹ Ubiratan Borges de Macedo, “O Retorno da Filosofia Política e sua Defesa Face ao Neo-Positivismo”, in *Democracia e Direitos Humanos: Ensaio de Filosofia Prática (Política e Jurídica)*, Londrina, Humanidades, 2003, p. 95.

¹⁷² Para entender o complexo raciocínio que leva Hare a defender uma ética normativa utilitarista pode-se consultar Richard Hare, *Freedom and Reason*, London, Oxford University Press, 1967, pp. 122 e 123; Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, op. cit., p. 58 e William Donald Hudson, “Hare”, in *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* (Volume 2), op. cit., p. 713.

¹⁷³ Cf. Richard Hare, “Filosofía Moral, Diálogo con R. M. Hare”, in *Los Hombres Detrás de las Ideas*, op. cit., p. 161.

espécie de integrador do kantismo com o utilitarismo.¹⁷⁴ Para Hare, kantianos e utilitaristas não se encontram em pólos opostos da filosofia moral. Kant, na interpretação do autor de *A Linguagem da Moral*, se opunha ao tipo de utilitarismo que pensara ter descoberto em Hume, com seu intento de, desprezando a razão pura, basear a moralidade em um estudo empírico das paixões humanas. Por outro lado, acrescenta Richard Hare, John Stuart Mill acreditava que o princípio de utilidade se harmonizava com o imperativo categórico kantiano (neste sentido, Kant estaria falando da forma do pensamento moral e os utilitaristas do seu conteúdo). A síntese entre Kant e o utilitarismo, assegura Hare, é não apenas possível como necessária.¹⁷⁵

Richard Hare observa ainda que apreendeu da filosofia kantiana a importância do elemento a priori no pensamento moral (de modo que precisamos estudar a lógica), embora discorde de Kant quando este afirma que o elemento a priori pode ser sintético, isto é, quando defende a existência de juízos sintéticos a priori. Neste ponto, fiel ao Wittgenstein do *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Hare considera que as verdades sintéticas a priori, além de inúteis, são inexistentes, de maneira que não podemos, por intermédio unicamente do raciocínio, chegar a conclusões substanciais referentes a fatos ou a juízos de valor.¹⁷⁶ Dos utilitaristas, por sua vez, Richard Hare apreende a idéia de que “tenemos que expresar nuestro pensamiento moral en le mundo, tal como es. Importa que la gente en él sea como es, y que su situación sea la que es. Ningún conjunto de principios morales que pueda ser viable en la práctica puede forjarse de otra manera, sino viendo, en la vida, las consecuencias reales de seguir esos principios, hasta el fin”.¹⁷⁷

Embora derive uma ética normativa utilitarista a partir de sua metaética prescritivista e postule uma integração entre o kantismo e o utilitarismo, Richard

¹⁷⁴ Cf. Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., pp. 283 e 284.

¹⁷⁵ Cf. Richard Hare, “Filosofía Moral, Diálogo con R. M. Hare”, in *Los Hombres Detrás de Las Ideas*, op. cit., pp. 171 e 172.

¹⁷⁶ Cf. Richard Hare, “Filosofía Moral, Diálogo con R. M. Hare”, in *Los Hombres Detrás de Las Ideas*, op. cit., p. 172.

¹⁷⁷ Richard Hare, “Filosofía Moral, Diálogo con R. M. Hare”, in *Los Hombres Detrás de Las Ideas*, op. cit., p. 172.

¹⁷⁸ Cf. Richard Hare, *A Linguagem da Moral*, tradução de Eduardo Pereira e Ferreira, São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. VII.

¹⁷⁹ Richard Hare, *Freedom and Reason*, op. cit., p. V.

¹⁸⁰ Cf. Richard Hare, “Filosofía Moral, Diálogo con R. M. Hare”, in *Los Hombres Detrás de Las Ideas*, op. cit., pp. 160-162. O debate entre Richard Hare e Bryan Magee ocorreu em meados da década de 1970, o que comprova que Hare manteve sua posição acerca da função da filosofia moral.

Hare, em consonância com a tradição analítica, concebe a filosofia moral, primordialmente, como uma atividade de elucidação de conceitos. Em *The Language of Morals* define a ética como o estudo lógico da linguagem da moral.¹⁷⁸ Em *Freedom and Reason*, cuja primeira edição remonta ao ano de 1963, ratifica sua posição afirmando que a função da filosofia moral “is that of helping us to think better about moral questions by exposing the logical structure of the language in which this thought is expressed”.¹⁷⁹ No já mencionado diálogo com Bryan Magee, Richard Hare observa que a filosofia moral tem por objetivo iluminar questões práticas acerca da moralidade. Assim, por exemplo, como se poderia decidir a respeito de um aumento justo de salário sem se compreender o significado de justo? Hare compara o filósofo que enfrenta diretamente as disjuntivas morais da vida real ignorando a tarefa de elucidação de conceitos ao bombeiro que sai para trabalhar precipitadamente, sem levar suas ferramentas e esquecendo tudo aquilo que conhece sobre seu labor. Desta forma, não estaria melhor equipado que o cliente que eventualmente efetua alguns reparos.¹⁸⁰

No panorama que apresentamos a respeito da ética analítica vimos, primeiramente, que George Moore não se restringiu ao exame das questões relacionadas à linguagem moral, de modo que, para o iniciador da ética analítica, a metaética não esgotava a tarefa da filosofia moral. Em segundo lugar, verificamos que para Alfred Jules Ayer, ao contrário, a filosofia moral é a metaética, logo, um tratado de ética verdadeiramente filosófico não deve fazer formulações éticas (*ethical pronouncements*). Ayer, com sua rígida interpretação da ética como metaética, defende a eliminação de toda forma de ética normativa e advoga uma posição de absoluta neutralidade diante dos princípios morais. Em terceiro lugar, constatamos que, no entendimento de Charles Stevenson, as questões de tipo normativo constituem a parte mais importante da ética, embora não encontrem qualquer resposta ao longo de seu livro *Ethics and Language*, que é dedicado a problemas conceituais e metodológicos. Por fim, vimos que Richard Hare concebe a filosofia moral basicamente como uma atividade de elucidação de conceitos, embora entenda que é possível derivar uma ética normativa a partir de uma metaética correta.

Dos quatro analistas da linguagem moral¹⁸¹ examinados, pode-se dizer que em três (George Moore, Charles Stevenson e Richard Hare) há uma inquestionável primazia da metaética¹⁸² em relação à ética normativa, sem que esta última, no entanto, seja negada. Em Alfred Jules Ayer, por sua vez, existe uma absoluta sinonímia entre filosofia moral e metaética; conseqüentemente, a ética normativa é totalmente rechaçada. Por outro lado, os emotivistas Ayer e Stevenson, assim como o prescritivista Hare, se enquadram no campo do não-cognitivismo ético. Contrariamente, o intuicionista Moore, com seu conhecimento intuitivo dos valores, se insere no campo do cognitivismo ético.

Em *La Philosophie Morale Britannique*, Monique Canto-Sperber nos informa que um primeiro ataque à ética analítica foi desferido por filósofos como Elisabeth Anscombe, Geoffrey Warnock e Philippa Foot, que não apenas se opunham ao entendimento segundo o qual a investigação filosófica em moral se limitaria à metaética, como também se recusavam a admitir o caráter absoluto da distinção entre fatos e valores. No final da década de 1950, portanto, o domínio da metaética começava a desaparecer.¹⁸³ Esperanza Guisán, por sua vez, assinala que a excessiva concentração nos temas metaéticos, característica da primeira metade do século XX, gerou uma forte reação por parte dos éticos normativos. Para Esperanza Guisán:

El caso más llamativo de la segunda mitad del siglo que termina [século XX] fue la obra de John Rawls. A *Theory of Justice*, que pretendía ignorar los problemas metaéticos inherentes a toda teoría ético-política, al tiempo que se desmarcaba del utilitarismo, teoría ética tradicional dentro del ámbito angloamericano, con la pretensión de presentar una especie de neocontractualismo – inspirado a su vez en Rousseau, Locke y Kant – basado más en la forma del razonamiento que en los contenidos sustantivos, con lo cual se limitaba a las cuestiones

¹⁸¹ Retiramos esta expressão de Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., p. 218.

¹⁸² O predomínio da metaética no âmbito da filosofia moral analítica não a transforma em uma invenção do século XX ou em uma moda passageira. É preciso enfatizar, como faz Esperanza Guisán, que a metaética é tão antiga como a própria ética, visto que Sócrates foi o primeiro grande analista da linguagem moral e a análise conceitual, como é sabido, constitui a tarefa por excelência da investigação metaética. Cf. Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., p. 253. Alfred Jules Ayer, por sua vez, admite que o interesse pela linguagem começa com Sócrates, que perguntava aos seus concidadãos “o que é a justiça?”, “o que é o conhecimento?”, etc. É verdade que Sócrates não considerava tais perguntas como exclusivamente verbais, porém, prossegue Ayer, em retrospectiva é possível considerá-las como perguntas relativas ao significado. No entendimento de Ayer, contudo, a preocupação consciente e prioritária pela linguagem é provavelmente uma característica da filosofia contemporânea, aparecendo pela primeira vez em autores como Wittgenstein e Bertrand Russell. Cf. Alfred Jules Ayer, “El Positivismo Lógico y su Legado, Diálogo con A. J. Ayer”, in *Los Hombres Detrás de Las Ideas*, op. cit., pp. 133 e 134.

¹⁸³ Cf. Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, op. cit., pp. 59 e 63.

¹⁸⁴ Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., p. 254.

procedimentales, soslayando la búsqueda de la buena vida, tema tradicional de la ética que ahora en su obra habría de limitarse al ámbito de lo correcto (right) y lo justo (just).¹⁸⁴

Na avaliação de Esperanza Guisán, a teoria ético-política de John Rawls é (ou teria sido?, se questiona a autora) a teoria ético-política de nossa época. Pode-se considerar, inclusive, que a partir do autor de *A Theory of Justice* se inaugura uma nova modalidade de ética deontológica que, ao contrário do passado, está mais preocupada com a noção de direitos que com a noção de deveres.¹⁸⁵

De acordo com a sistematização efetuada por Esperanza Guisán, a recuperação das éticas normativas, ocorrida na segunda metade do século vinte, pode ser visualizada a partir de três grandes conjuntos: as éticas dos direitos (John Rawls, Jurgen Habermas, Robert Nozick, Ronald Dworkin, etc.), as éticas do bem-estar (Richard Hare, Richard Brandt, Ferrater Mora, James Griffin, etc.) e as éticas das virtudes (Alasdair MacIntyre, Philippa Foot, Bernard Williams, etc.).¹⁸⁶

Ao discorrer sobre o contexto teórico de John Rawls, Jesus Martinez Garcia observa que o autor de *A Theory of Justice* se defrontou com diversos problemas de ordem teórica não resolvidos (por exemplo, a relação entre razão e ética), que funcionavam como um grande estímulo para o pensamento. Neste cenário, diante da ética lingüística ou lógica, Rawls buscará um caminho normativo; e diante de uma ética normativa utilitarista, defenderá um novo tipo de teoria.¹⁸⁷ É necessário lembrar, no entanto, que a obra de John Rawls, embora com características bastante inovadoras e interessantes, se insere na tradição da filosofia analítica. No que concerne à relação de Rawls com a tradição analítica, Jesus Martinez Garcia esclarece:

Es difícil hablar en general de filosofía analítica; bajo este nombre se recogen tendencias muy diversas, algunas de las cuales aún en plena vigencia y evolución. El panorama es muy heterogéneo y más que de una filosofía quizá simplemente se pueda hablar de un estilo intelectual. Sin embargo, dentro de esta diversidad, se detecta un rasgo llamativo: el progresivo abandono de un planteamiento meramente lingüístico de la filosofía y la consiguiente vuelta a los problemas

¹⁸⁵ Cf. Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., p. 254.

¹⁸⁶ Ver Esperanza Guisán, *Introducción a la Ética*, op. cit., pp. 253 e segs. Cabe lembrar que, no entendimento de Esperanza Guisán, Richard Hare desenvolveu uma importante ética normativa, ao mesmo tempo em que realizava suas investigações metaéticas. Daí sua inclusão entre os éticos do bem-estar. Para uma outra abordagem acerca das correntes e autores inseridos no movimento de retorno à ética normativa, pode-se consultar Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, op. cit., pp. 64 à 97.

¹⁸⁷ Cf. Jesus Martinez Garcia, *La Teoria de la Justicia en John Rawls*, op. cit., p. 4. A crítica de Rawls ao utilitarismo será examinada no próximo capítulo.

reales. Rawls se sitúa en este tiempo de crisis y es uno de los principales protagonistas del cambio de dirección. Estamos en un momento postanalítico de especial vitalidad, de autocrítica. Se cuestiona el papel de la filosofía moral y, dejando la metaética, el hasta ahora predominante análisis del lenguaje moral, se intenta recuperar una dimensión normativa, de respuesta a los problemas concretos que se plantean sobre lo bueno, lo justo, etc., como la más adecuada y principal. Se abandonan los refinamientos lingüísticos, realizados con la asepsia de lo artificial para contaminarse ahora con lo vivo y concreto. Pero no se trata de recaer en la vieja metafísica; la experiencia analítica y la actitud positivista han dejado su huella. Cómo volver a lo sustantivo? El problema es el de la razón, sus posibilidades y sus límites.¹⁸⁸

Miguel Angel Rodilla assinala que o interesse despertado pela obra de John Rawls – tendo em vista seu objetivo de fundamentar princípios materiais de justiça aplicáveis à estrutura básica da sociedade, isto é, aplicáveis à constituição política e às estruturas sociais e econômicas mais importantes – se deve ao efeito combinado de três fatores: em primeiro lugar, ao vigor com o qual, ao examinar problemas morais e políticos substantivos, enfrenta o ceticismo a respeito da possibilidade de abordar racionalmente questões práticas (ceticismo este que, como vimos, dominou a cultura acadêmica ao longo de décadas); em segundo lugar, à sua contribuição para a tarefa de diminuir o déficit de legitimação que difusamente atinge as sociedades democráticas em virtude da crise do Estado de bem-estar; e, em terceiro lugar, ao êxito com o qual estabeleceu um marco teórico, ao mesmo tempo rigoroso e flexível, que possibilita a integração de discussões oriundas de áreas e perspectivas bastante diversas, gerando uma fecunda cooperação interdisciplinar.¹⁸⁹ Tendo em mente os recentes intentos de reabilitação da filosofia prática (isto é, o primeiro dentre os três fatores mencionados acima, que é o que nos interessa), Rodilla observa que John Rawls – ao construir uma teoria que fornece princípios que servem de critério para a legitimação racional de sistemas sociais – volta a estreitar a ligação entre a filosofia moral e a teoria política, proporcionando novos incentivos para a primeira que, entregue a exercícios de virtuosismo acadêmico não apenas sutis como carentes de significação prática, se encontrava um tanto quanto estagnada.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Jesus Martinez Garcia, *La Teoría de la Justicia en John Rawls*, op. cit., p. 2.

¹⁸⁹ Cf. Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, in *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia* (John Rawls), Madrid, Tecnos, 1986, p. X.

¹⁹⁰ Cf. Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, in *Justicia como Equidad...*, op. cit., pp. X e XI.

Baseado em análise desenvolvida por Karl-Otto Apel em “O a Priori da Comunidade de Comunicação e os Fundamentos da Ética”, Miguel Angel Rodilla afirma que um exame do cenário intelectual do início dos anos cinquenta (época na qual Rawls dá os primeiros passos que o levariam duas décadas depois à publicação de *A Theory of Justice*) revela, em linhas bastante gerais, que este era dominado por duas correntes entre as quais existia uma espécie de repartição de papéis no que diz respeito às formas de se entender a tarefa da filosofia diante dos problemas práticos. Sendo assim, por um lado, no mundo anglo-saxão, há o protagonismo da filosofia analítica, isto é, da metaética, que buscava assegurar sua respeitabilidade como disciplina científica a partir de sua neutralidade em face das questões práticas. Por outro lado, continua Miguel Angel Rodilla, na Europa continental há o desenvolvimento, no âmbito da filosofia existencialista, da idéia de uma ética subjetivista que, a fim de responder ao anseio de orientação prática, consagra a exigência de uma eleição radical solitária e privatizada, dependente de uma decisão existencial insusceptível de posterior argumentação racional.¹⁹¹ Para Karl-Otto Apel a filosofia analítica e o existencialismo – embora tais correntes sejam vistas como representando a mais profunda contradição no seio da filosofia contemporânea – não somente não se contradizem em sua função ideológica, como, verdadeiramente, se complementam.¹⁹² Aprofundando a questão da complementaridade, no que concerne ao ceticismo ético, existente entre o objetivismo axiologicamente neutro da filosofia analítica e o subjetivismo existencialista¹⁹³, Miguel Angel Rodilla escreve:

Sin duda, metaética analítica y existencialismo no agotan el panorama del momento en lo que se refiere a la ética. Pero en cierto modo representaban las tendencias características. Por lo demás, alejados como en verdad estaban sus presupuestos filosóficos y sus más inmediatas fuentes de inspiración, la neutralidad de la metaética y el subjetivismo existencialista formaban parte de un mismo síndrome. Ambos se alimentaban de la descomposición de las esperanzas antaño puestas en la capacidad de la razón para configurar el mundo social y compartían la convicción de que en última instancia sobre cuestiones prácticas no caben argumentos intersubjetivamente vinculantes. El dominio de la razón en el campo de la práctica se extendería a la selección de medios y estrategias adecuados para la consecución de objetivos dados, así como al examen de la consistencia lógica y la viabilidad empírica de los sistemas de preferencias desde los que se determinan objetivos y se evalúan estados de cosas; pero en relación con los sistemas de preferencias mismos – y, por tanto, en relación también con

¹⁹¹ Cf. Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, in *Justicia como Equidad...*, op. cit., p. XI.

¹⁹² Cf. Karl – Otto Apel, *Transformação da Filosofia*, Volume II, op. cit., p. 417.

¹⁹³ Ver Jacqueline Russ, *Pensamento Ético Contemporâneo*, op. cit., p. 83.

las normas e instituciones que pudieran incorporarlos – no sería posible una argumentación racional. En este sentido, como penetrantemente ha señalado K. O. Apel, las más conocidas versiones de la metaética – el emotivismo de C. L. Stevenson, el imperativismo de A. J. Ayer y el prescriptivismo de R. M. Hare –, por un lado, y la ética existencialista de la situación, por otro, representando talantes espirituales bien diferentes, obedecían a la misma lógica, y en cierto modo en su reparto de papeles cumplían funciones complementarias. Ambos compartían una actitud que en la terminología al uso se conoce como «no-cognitivismo ético», que hundía sus raíces en tendencias muy profundas de la cultura científica y que, por lo demás, no estaba libre de implicaciones ideológicas. El escepticismo sobre la capacidad práctica de la razón formaba parte de un síndrome en el que el cientificismo y el decisionismo tecnocrático, acoplados a una interpretación de la democracia como mero procedimiento de decisión colectiva, cuando no como simple mecanismo para la circulación de las élites, se correspondía con la realidad sociológica de una vida pública ampliamente despolitizada.¹⁹⁴

As últimas décadas vivenciaram uma mudança no cenário espiritual no qual a neutralidade da metaética e o subjetivismo existencialista haviam feito parte de uma mesma síndrome, caracterizada pela perda das esperanças anteriormente depositadas na capacidade da razão de configurar o espaço social. Sendo assim, de acordo com as palavras de Miguel Angel Rodilla, o fim da hegemonia do empirismo lógico, o questionamento da tese de Max Weber da liberdade a respeito dos valores, a conscientização acerca da responsabilidade da ciência no que concerne às consequências do desenvolvimento tecnológico e a perda de plausibilidade da tese da neutralidade da metaética, entre outros fatores, revelam o surgimento de um novo contexto, no qual a preocupação em relação aos problemas práticos volta a ocupar um lugar de destaque no panorama filosófico.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, in *Justicia como Equidad...*, op. cit., p. XI. Cabe lembrar que nossa posição tem sido no sentido de considerar A. J. Ayer como emotivista, ao invés de imperativista. Para um aprofundamento da relação entre existencialismo e ética pode-se consultar Norberto Bobbio, *El Existencialismo*, tradução de Lore Terracini, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 49 à 56; Celia Amorós, “Sartre”, in *Historia de la Ética*, Volume 3, op. cit., pp. 327 à 385; e Joanna Hodge, Heidegger e a Ética, tradução de Gonçalo Couceiro Feio, Lisboa, Instituto Piaget, s.d.

¹⁹⁵ Cf. Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, in *Justicia como Equidad...*, op. cit., p. XII. Seria ingênuo pensar, no entanto, que dentro do novo contexto descrito a defesa da possibilidade de uma fundamentação racional da ética tenha se convertido em ponto pacífico. A este respeito, Miguel Angel Rodilla pontifica: “Seria erróneo deducir de este cambio de clima que se ha alcanzado una situación pacífica a propósito de la posibilidad de una filosofía práctica o de una fundamentación filosófica (vale decir, racional) de la ética. Más bien hay indicios que apuntan a que la quiebra de la noción científicista de la racionalidad, que durante décadas ahogó los esfuerzos por recuperar los problemas éticos como asunto de tratamiento racional, ha tenido resultados ambivalentes. En amplios sectores en lugar de abrir paso a una noción de racionalidad libre de las limitaciones positivistas y

A teoria da justiça como imparcialidade (ou seja, a teoria rawlsiana da justiça distributiva) é uma teoria de ética normativa¹⁹⁶, inserida no que tem sido denominado de “recentes intentos de reabilitação da filosofia prática”, de acordo com a locução utilizada por Miguel Angel Rodilla que, por sua vez, se inspira em uma obra coletiva organizada por Manfred Riedel e publicada na primeira metade da década de 1970 (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols.).¹⁹⁷ Se a obra de Rawls, em seu conjunto, representa uma retomada da ética normativa com o concomitante abandono da metaética, é necessário acrescentar que este objetivo é explicitamente examinado em um artigo intitulado “The Independence of Moral Theory” (publicado em 1975, a partir de uma alocução pronunciada em dezembro de 1974, por ocasião do septuagésimo primeiro Annual Eastern Meeting of the American Philosophical Association).¹⁹⁸ James Griffin assinala que na época em que a distinção entre metaética e ética normativa se encontrava em sua idade de ouro, predominava o entendimento segundo o qual a metaética constituía a principal tarefa, para não dizer a única, da filosofia moral, ficando a ética normativa relegada a um plano de pouca ou nenhuma importância. John Rawls procurou, através do artigo *The Independence of Moral Theory*, refutar totalmente este ponto de vista, recomendando aos filósofos que, deixando a metaética de lado, desenvolvessem a ética normativa.¹⁹⁹ Esclarecendo o porquê da recomendação de Rawls, James Griffin escreve:

suficiente para una fundamentación de la ética, ha llevado al descrédito de la noción misma de racionalidad. ‘Postmoderno’, ‘postracional’ son en cierto sentido signaturas de moda para identificar un estado difuso de escepticismo de nuevo cuño respecto de la razón, considerada ahora como una peculiar forma de prejuicio idiosincrático de una cultura particular en cierto modo ya obsoleta. Pese a ello, lo cierto es que con la quiebra del concepto cientificista de racionalidad se ha visto emerger una fuerte tendencia a una – para decirlo con el significativo título de una obra representativa – ‘rehabilitación de la filosofía práctica’, que brinda una nueva ocasión para intentar una fundamentación racional de la ética.” Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, in *Justicia como Equidad* ..., op. cit., p. XII.

¹⁹⁶ Para comprovar este enquadramento pode-se consultar, por exemplo, Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op. cit., pp. 382 e segs.; e Jesus Martinez Garcia, *La Teoría de la Justicia em John Rawls*, op. cit., p. 50.

¹⁹⁷ Ver Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, in *Justicia como Equidad* ..., op. cit., p. XIII.

¹⁹⁸ Ver John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, in *Collected Papers*, Samuel Freeman (org.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 286; e John Rawls, “La Independencia de la Teoría Moral”, in *Justicia como Equidad* ..., op. cit., p. 128.

¹⁹⁹ Cf. James Griffin, “Metaética”, in *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* (Volume 2), op. cit., p. 173.

²⁰⁰ James Griffin, “Metaética”, in *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* (Volume 2), op. cit., p. 173.

²⁰¹ Ressaltando o caráter metodológico da presente discussão, Rawls escreve: “I wish to sketch a point of view toward moral philosophy and express a conviction as to how I think a central part of this subject is, for the

A metaética se interessa pela questão de saber se os julgamentos morais são verdadeiros e em que sentido, se eles são objetivos, se os valores formam uma ordem independente das crenças, se pode-se (sic) conhecê-los, e assim por diante. A ética normativa, pelo seu lado, é o estudo sistemático e comparativo de concepções morais gerais concorrentes – utilitarismo, kantismo, teoria das virtudes, etc. A ambição da ética normativa consiste em desenvolver cada uma dessas concepções, provavelmente mais do que elas o foram até o presente, e depois comparar suas características e, o que é também muito importante, determinar, sobre esta base, sua justeza relativa. Nós determinaremos sua justeza, segundo Rawls, ao tentar tornar nossas próprias crenças tão coerentes quanto possível. Se todos vocês procederem da mesma maneira, com as suas próprias crenças, pode ser que se faça um tipo de convergência relativamente às mesmas crenças. E se nós somos suficientemente numerosos para ir no mesmo sentido, nós seremos tentados a considerar como objetivas essas crenças em direção das quais (sic) nós convergimos. Nós poderíamos, nessas condições, estar em posição de regular certas questões relativas à verdade dos julgamentos morais, à realidade independente dos valores e igualmente às outras dificuldades metaéticas. Dessa maneira, Rawls argumenta não somente pela independência da ética normativa em relação à metaética, mas também por sua prioridade. Neste momento da história da filosofia, diz ele, nós não somos capazes de fazer progressos importantes permanecendo na metaética, mas nós já vimos de que maneira os progressos da ética normativa poderiam nos permitir, a longo prazo, fazer progredir também a metaética.²⁰⁰

Em *The Independence of Moral Theory*, John Rawls examina a independência da teoria moral em relação à epistemologia, à teoria do significado e à filosofia da mente.²⁰¹ O que nos interessa aqui ressaltar – tendo em vista o papel desempenhado pelo autor no processo de retomada da ética normativa – é a questão da independência da teoria moral em face da teoria do significado.

De acordo com as palavras de Rawls, a teoria moral, que é uma das partes principais da filosofia moral, é o estudo das concepções morais substantivas, ou seja, o estudo de como as noções fundamentais do correto, do bem e do moralmente valioso podem ser articuladas para formar diferentes estruturas morais. A teoria moral “tries to identify the chief similarities and differences between these structures and to characterize the way in which they are related to our moral sensibilities and natural attitudes, and to determine the conditions they must satisfy if they are to play their expected role in human life”.²⁰² A teoria do

present anyway, best pursued. For much of the time my discussion is methodological, and while such matters are peculiarly controversial, I believe that the point of view I shall describe in now, and perhaps always has been, held by many, at least since the eighteenth century. My comments aim to support, by illustrations suitable to our time and place, a familiar tradition in this part of philosophy.” John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, in *Collected Papers*, op. cit., p. 286.

²⁰² John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, in *Collected Papers*, op. cit., p. 286.

significado (theory of meaning), por sua vez, é o estudo das características da linguagem normativa.²⁰³

Embora nenhum setor da filosofia esteja isolado do resto (e a regra vale igualmente para o setor da filosofia moral denominado de teoria moral), John Rawls entende que parte considerável da teoria moral independe das outras partes da filosofia. Consequentemente, a teoria do significado, a epistemologia, a metafísica e a filosofia da mente pouco contribuem para aquela. Para Rawls, “the study of substantive moral conceptions and their relation to our moral sensibility has its own distinctive problems and subject matter that requires to be investigated for its own sake”.²⁰⁴

Por vezes, observa Rawls, um ponto de vista contrário ao seu é sustentado. Afirma-se que a filosofia moderna teve início com René Descartes (1596-1650), que fez da epistemologia um conhecimento metodologicamente prioritário em relação ao restante da filosofia. A partir de Gottlob Frege (1848-1925) muitos acreditam que esta posição de prioridade, outrora da epistemologia, passou a ser ocupada pela teoria do significado. De acordo com esta lógica, prossegue Rawls, conclui-se, em primeiro lugar, que só é possível solucionar satisfatoriamente as demais questões filosóficas depois de se resolver os problemas de epistemologia (ou, atualmente, de teoria do significado) e, em segundo lugar, que as questões prévias (sejam de epistemologia ou de teoria do significado) podem ser investigadas de forma independente, pois suas respostas não se baseiam em conclusões oriundas de outras partes da filosofia.²⁰⁵

John Rawls, no entanto, rechaça a idéia de uma hierarquia metodológica, subordinando a filosofia moral a outras partes da filosofia. Para ele, o progresso da filosofia moral depende de uma compreensão mais profunda acerca da estrutura das concepções morais e de suas relações com nossa sensibilidade moral.

²⁰³ Ver John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, in *Collected Papers*, op. cit., p. 291. Em “*The Oxford Companion to Philosophy*” lê-se: “Twentieth-century philosophy, in both the ‘analytic’ and ‘continental’ traditions has been preoccupied with question about linguistic meaning and the way language relates to reality. In the analytic tradition, this has been largely as a consequence of the revolutions in logic initiated by Frege and Russell. Indeed, Michael Dummett has argued that the distinctive feature of analytic philosophy is its assumption that ‘the philosophy of language is the foundation of the rest of the subject’. Even if one does not accept this claim, it is undeniable that the phenomena of meaning present some of the most intractable problems of philosophy”. Tim Crane, “Meaning”, in *The Oxford Companion to Philosophy*, op. cit., p. 541.

²⁰⁴ John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, in *Collected Papers*, op. cit., p. 287.

²⁰⁵ Cf. John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, in *Collected Papers*, op. cit., p. 287.

²⁰⁶ Cf. John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, in *Collected Papers*, op. cit., p. 287.

A situação atual da filosofia moral, assinala, exige uma consolidação de nossa compreensão da estrutura das concepções morais, e esta investigação, em muitos aspectos, pode ser realizada de modo independente.²⁰⁶ Esclarecido que a teoria moral, em importantes aspectos, independe de certos temas filosóficos que, por vezes, têm sido considerados como metodologicamente prioritários em relação a ela²⁰⁷, cabe acrescentar que no que concerne especificamente à independência da teoria moral em face da teoria do significado, Rawls não chega propriamente a afirmar que a teoria do significado não tenha nenhuma contribuição a dar para a filosofia moral, porém, entende que ela é de pouca utilidade para a teoria moral. É o que se pode concluir a partir da leitura da seguinte passagem:

... it is not my contention that the theory of meaning, or the study of the features of normative language, has nothing to contribute to moral philosophy. The numerous efforts in this direction since Moore's *Principia* were a natural trend, given the development of philosophy as a whole and the growth of the philosophy of language, and much has been achieved. I believe, however, that, from the standpoint of moral theory, considerations of meaning can at best provide certain necessary so-called formal conditions on the first principles of moral conceptions. Far more than this is required for the systematic comparisons of moral structures as can be seen from the questions that arise when we try to specify these formal conditions themselves. The theory of meaning proves of limited usefulness for moral theory even where it seems most relevant.²⁰⁸

Como vimos, John Rawls desempenhou um papel fundamental no processo de retomada da ética normativa, após anos de predomínio do discurso mataético, principalmente em sua versão não-cognitivista. O retorno à ética normativa, portanto, é uma questão essencial no âmbito da obra rawlsiana, embora, pelo que tivemos a oportunidade de pesquisar, não abordada por muitos comentadores, o que nos parece um contrasenso, não só em razão de Rawls ter sido professor de filosofia moral, como também pelo fato de a teoria da justiça como imparcialidade ser uma teoria de ética normativa.

John Rawls se insere no contexto das recentes tentativas de reabilitação da filosofia prática propondo uma fundamentação contratualista de princípios materiais de justiça distributiva, ou seja, busca uma fundamentação racional da ética recorrendo à teoria do contrato social.²⁰⁹

²⁰⁷ Cf. John Rawls, "The Independence of Moral Theory", in *Collected Papers*, op. cit., p. 302.

²⁰⁸ John Rawls, "The Independence of Moral Theory", in *Collected Papers*, op. cit., p. 291.

²⁰⁹ Ver Miguel Angel Rodilla, "Presentación", in *Justicia como Equidad ...*, op. cit., pp. XIII e XIV. Carlos Santiago Nino, em uma leitura bastante crítica, afirma que Rawls, para fundamentar seus dois princípios de justiça, se utiliza de variados recursos, quais sejam: o consentimento (o

Como observa Nicola Matteucci²¹⁰, o contratualismo voltou a ocupar em anos recentes um lugar central no terreno da filosofia política, embora tudo levasse a crer que tivesse definitivamente saído de cena. Neste sentido cabe lembrar, com Philip Pettit e Chandran Kukathas, que o que provavelmente causou maior impacto quando a teoria rawlsiana começou a ser conhecida foi exatamente o seu aspecto contratualista.²¹¹ É preciso enfatizar, por outro lado, que os principais neocontratualistas contemporâneos de modo algum confluem em seus objetivos políticos. Conforme sintetiza Nicola Matteucci, enquanto John Rawls busca uma maximização da igualdade, Robert Nozick tem por intuito rerepresentar a liberdade individual de forma absolutamente radical e James Buchanan visa a readequar os princípios liberal-democráticos ao Estado de bem-estar.²¹² Os neocontratualistas citados diferem também no que diz respeito às suas matrizes

contrato), o auto-interesse, as intuições e os pressupostos formais do raciocínio moral. De acordo com Santiago Nino, Rawls apela, com exceção do teológico, a praticamente todos os recursos disponíveis na história da filosofia para fundamentar intersubjetivamente princípios morais. Cf. Carlos Santiago Nino, *El Constructivismo Ético*, op. cit., p. 93. Para um exame específico dos vários recursos mencionados, ver pp. 94-97.

²¹⁰ Cf. Nicola Matteucci, “Contratualismo”, in *Diccionario de Política* (Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino, orgs.), tradução de João Ferreira, Carmen Varrialle e outros, Brasília, Universidade de Brasília, 1986, p. 282. Em outro trecho, Nicola Matteucci observa que o termo contratualismo é utilizado para identificar teorias bastante divergentes entre si. Diferenciando um sentido amplo de um sentido restrito do referido termo, Matteucci escreve: “Em sentido muito amplo o contratualismo compreende todas aquelas teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o fundamento do poder político (chamado, quando em quando, potestas, imperium, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político. Num sentido mais restrito, por tal termo se entende uma escola que floresceu na Europa entre os começos do século XVII e os fins do XVIII e teve seus máximos expoentes em J. Althusius (1557-1638), T. Hobbes (1588-1679), B. Spinoza (1632-1677), S. Pufendorf (1632-1694), J. Locke (1632-1704), J.-J. Rousseau (1712-1778), I. Kant (1724-1804). Por escola entendemos aqui não uma comum orientação política, mas o comum uso de uma mesma sintaxe ou de uma mesma estrutura conceitual para racionalizar a força e alicerçar o poder no consenso”. Nicola Matteucci, “Contratualismo”, in *Diccionario de Política*, op. cit., p. 272.

²¹¹ Cf. Chandran Kukathas e Philip Pettit, *Rawls: “Uma Teoria da Justiça” e os seus Críticos*, op. cit., p. 31. Conforme acrescentam os dois autores citados: “Havia na época muitas pessoas, nomeadamente o economista John Harsanyi, a explorar abordagens contratualistas, embora os seus trabalhos não fossem muito lidos. Para a maioria dos teóricos políticos, a noção de contrato pertencia aos séculos anteriores, por estar ligada às concepções de pensadores como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, pelo que foi para eles uma autêntica surpresa, mesmo uma revelação, a possibilidade de o pensamento contratualista poder ser abordado na nossa época. O fato de, posteriormente à publicação de *Uma Teoria da Justiça*, terem sido exploradas tantas variantes da visão contratualista de Rawls dá-nos a medida desse impacto”.

²¹² Cf. Nicola Matteucci, “Contratualismo”, in *Diccionario de Política*, op. cit., pp. 282 e 283. A respeito do neocontratualismo de James Buchanan e Robert Nozick pode-se consultar também Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, in *Justicia como Equidad ...*, op. cit., pp. XXII e segs. Para uma taxonomia das várias concepções contratualistas que têm se multiplicado na teoria política recente, ver Chandran Kukathas e Philip Pettit, *Rawls: Uma Teoria da Justiça e os seus Críticos*, op. cit., pp. 41 à 49.

²¹³ Cf. Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, in *Justicia como Equidad ...*, op. cit., p. XXII.

teóricas, visto que, de acordo com as palavras de Miguel Angel Rodilla, a teoria da justiça de Rawls segue uma linha de pensamento rousseauiana-kantiana, enquanto a teoria política de Nozick é fortemente inspirada em Locke e a teoria constitucional de Buchanan segue o enfoque hobbesiano.²¹³ Em uma famosa passagem de *Uma Teoria da Justiça*, referindo-se à sua metodologia contratualista, Rawls escreve:

O meu objetivo é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e eleva a um nível superior a conhecida teoria do contrato social, desenvolvida, entre outros, por Locke, Rousseau e Kant. Para o fazer, não vamos conceber o contrato original como aquele que permite a adesão a uma sociedade determinada ou que estabelece uma determinada forma de governo. A idéia condutora é antes a de que os princípios da justiça aplicáveis à estrutura básica formam o objeto do acordo original. Esses princípios são os que seriam aceites por pessoas livres e racionais, colocadas numa situação inicial de igualdade e interessadas em prosseguir os seus próprios objetivos, para definir os termos fundamentais da sua associação. São estes princípios que regulamentam os acordos subseqüentes; especificam as formas da cooperação social que podem ser introduzidas, bem como as formas de governo que podem ser estabelecidas. É a esta forma de encarar os princípios de justiça que designo como teoria da justiça como equidade.²¹⁴

No entendimento de John Rawls, a teoria da justiça como equidade (teoria da justiça como imparcialidade) é um exemplo de teoria contratualista, sendo que nela o conteúdo do acordo reside na aceitação de determinados princípios morais e não na adesão a uma dada sociedade ou na adoção de um certo tipo de governo, como ocorre no contratualismo clássico.²¹⁵ De acordo com o autor, sua teoria, a exemplo de outras teorias contratualistas, possui duas partes, sendo a primeira uma interpretação da situação inicial e do problema de escolha que aí se configura, e a segunda um conjunto de princípios aptos a serem escolhidos, acrescentando que é possível aceitar a primeira parte da teoria sem aceitar a segunda e vice-versa. Rawls entende que a concepção mais adequada da situação inicial conduz a princípios de justiça que se contrapõem tanto ao utilitarismo como ao perfeccionismo, de modo que a doutrina contratualista nos oferece uma alternativa diante destas duas concepções.²¹⁶ Aos que criticam a utilização do termo “contrato” quando aplicado às teorias morais Rawls responde que:

²¹⁴ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, tradução de Carlos Pinto Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 33.

²¹⁵ Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 36. Ver também José Nedel, *A Teoria Ético - Política de John Rawls*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, p. 31.

²¹⁶ Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 36.

O mérito da terminologia do contrato está em que ela transmite a idéia de que os princípios da justiça podem ser concebidos como os princípios que seriam escolhidos por sujeitos racionais, e que assim se podem justificar e explicar as concepções da justiça. A teoria da justiça é uma parte, talvez a mais importante, da teoria da escolha racional. Mais, os princípios da justiça lidam com as reivindicações conflituais que incidem sobre os benefícios da cooperação em sociedade; aplicam-se às relações entre diversas pessoas ou grupos. A palavra “contrato” sugere esta pluralidade, bem como a condição de que a divisão apropriada dos benefícios deve ser feita de acordo com os princípios aceitáveis por todas as partes. Também a condição da publicidade dos princípios da justiça está associada à terminologia do contrato. Assim, uma vez que eles resultam de um acordo, os membros da sociedade tomam conhecimento dos princípios que todos seguem. É característico das teorias contratualistas realçar a natureza pública dos princípios políticos. Enfim, como último argumento, pensemos na longa tradição da doutrina contratualista. Afirmar a ligação a esta corrente de pensamento ajuda a definir idéias e está de acordo com a piedade natural. Há, pois, diversas vantagens no uso do termo “contrato”; tomadas as devidas precauções, não há razão para que ele induza em erro.²¹⁷

Philip Pettit e Chandran Kukathas observam que em teoria política comumente se indaga aquilo que ao nível das estruturas sócio - políticas é desejável. A abordagem contratualista de Rawls, no entanto, nos fornece uma via alternativa para a reflexão a respeito das questões de desejabilidade, na medida em que não deveríamos perguntar diretamente o que é desejável, mas sim que

²¹⁷ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 36. Rawls observa que o método contratualista pode servir para que se escolha um sistema ético praticamente completo, abrangendo princípios relativos a todas as virtudes e não somente à justiça. Porém, não é isto o que ocorre com a teoria da justiça como imparcialidade, que não é uma concepção contratual integral. O autor ressalta que, em termos essenciais, vai levar em conta apenas os princípios da justiça, assim como alguns outros que se relacionam diretamente com eles, o que significa dizer que as diversas virtudes não serão discutidas de modo sistemático. De acordo com este raciocínio, continua Rawls, se a teoria da justiça como imparcialidade for razoavelmente satisfatória, o passo seguinte, logicamente, será “o de estudar a perspectiva mais geral que é sugerida pela designação ‘o justo como equidade’ (rightness as fairness). Mas mesmo esta teoria mais ampla não pode abarcar todas as relações de natureza moral, dado que parece apenas incluir aquelas que estabelecemos com o próximo, deixando de fora a forma como nos devemos conduzir para com os animais e o resto da natureza. Não pretendo que a teoria do contrato forneça (sic) uma forma de abordar estas questões, que são certamente da maior importância, e terei que as excluir. Temos, assim, de reconhecer o alcance limitado da teoria da justiça como equidade e do tipo geral de concepção que ela representa.” John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 37. É importante esclarecer, de modo a afastar qualquer erro de interpretação, que em escritos posteriores à *Uma Teoria da Justiça*, Rawls retifica seu entendimento inicial segundo o qual a teoria da justiça seria parte da teoria da escolha racional, visto que tal entendimento faria da justiça como imparcialidade uma teoria hobbesiana, ao invés de kantiana. Acerca da mencionada retificação, Rawls escreve: “Corrijo aqui um comentário de Teoria, §§ 3 e 9, em que se diz que a teoria da justiça é parte da teoria da escolha racional. (...) isso é simplesmente um erro, pois implicaria que a justiça como equidade fosse, no fundo, hobbesiana (como Hobbes costuma ser interpretado) e não kantiana. O que deveria ter sido dito é que a descrição das partes, e de seu raciocínio, usa a teoria da escolha (decisão) racional, mas que essa teoria é, em si mesma, parte de uma concepção política de justiça que tenta descrever princípios razoáveis de justiça. É inconcebível derivar esses princípios do conceito de racionalidade como único conceito normativo”. John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação* (Erin Kelly, org.), tradução de Cláudia Berliner, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 115 (nota nº 2).

estrutura sócio – política escolheríamos se nos fosse possível decidir a estrutura que devemos ter. Com isto, no lugar das considerações de desejabilidade são introduzidas considerações de elegibilidade, isto é, relativas ao que escolheríamos sob um véu de ignorância que não nos permite visualizar os nossos interesses particulares.²¹⁸ De acordo com a lógica de Rawls, continuam Kukathas e Pettit, a estrutura sócio – política escolhida ao abrigo do véu de ignorância – de modo que no processo decisório não se possa introduzir considerações relacionadas aos próprios interesses – pode ter a pretensão de ser a mais justa. O método contratualista rawlsiano, portanto, pretende identificar a estrutura sócio – política mais desejável no que concerne à justiça. Contudo, finalizam Kukathas e Pettit, o referido método também tem por objetivo identificar uma estrutura sócio – política verdadeiramente exequível, uma vez que, embora seja primordialmente útil para a escolha da estrutura desejável, não exclui considerações acerca da exequibilidade.²¹⁹

Partindo do pressuposto de que a liberdade e a igualdade são os ideais fundamentais da democracia, Samuel Freeman afirma que o papel geral do contrato social em Rawls (assim como em Locke, Rousseau e Kant) é “mostrar claramente o que a liberdade e a igualdade exigem em matéria de justiça política e social”.²²⁰ De acordo com Freeman, o autor de *A Theory of Justice* desenvolve e transforma as concepções democráticas do contrato, que têm origem na teoria dos direitos naturais de Locke e se contrapõem às concepções do contrato fundadas

²¹⁸ Cf. Chandran Kukathas e Philip Pettit, op. cit., pp. 32 e 33. O conceito de véu de ignorância será examinado no próximo capítulo.

²¹⁹ Cf. Chandran Kukathas e Philip Pettit, op. cit., p. 34. Acerca do papel desempenhado pelo método contratualista na identificação de uma estrutura sócio – política genuinamente exequível, os dois autores escrevem: “Imaginando-nos na posição original, conjecturamos estar conscientes de todas as verdades gerais sobre os seres humanos e a organização social. A estrutura que aí escolheríamos, partindo do princípio de que escolheríamos com sensatez, deveria ser exequível à luz dessa informação geral. E, se o método contratualista promete ser especialmente útil na escolha da estrutura desejável, é claro que já não será de tão grande ajuda na identificação de estruturas exequíveis, mas, pelo menos, o pensamento contratualista não exclui considerações de exequibilidade e, de facto, na medida em que encoraja a reflexão sistemática, acabará por chamar a nossa atenção para elas.”

²²⁰ Samuel Freeman, “Contratualismo”, tradução de Paulo Neves, in *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, op. cit., p. 344.

²²¹ Samuel Freeman, “Contratualismo”, in *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, op. cit., p. 346. Para um cotejo entre as concepções do contrato fundadas sobre os interesses e as concepções democráticas do contrato, ver pp. 342 e segs..

²²² Cf. José Guilherme Merquior, *O Liberalismo Antigo e Moderno*, tradução de Henrique de Araújo Mesquita, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991, p. 206.

²²³ Cf. Nicola Matteucci, “Contratualismo”, in *Dicionário de Política*, op. cit., p. 283.

²²⁴ Ver Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra, *Ética*, op. cit., p. 81.

sobre os interesses, oriundas da reflexão hobbesiana. John Rawls – com o intuito de dar um conteúdo mais rico às noções de vontade geral, bem comum e autonomia – define um contrato social cujo objeto, como já fora afirmado, são os princípios substancias da justiça.²²¹

Em *O Liberalismo Antigo e Moderno*, José Guilherme Merquior afirma que a natureza contratualista do empreendimento rawlsiano revela-se num plano processual, uma vez que é nas técnicas que emprega para deduzir princípios de justiça que Rawls adota uma posição contratualista. No entanto, acrescenta Merquior, trata-se de um contrato social muito diferente daquele da primeira tradição moderna, em função de seu propósito consistir no estabelecimento de regras de justiça, e não no estabelecimento de autoridade e obrigação legítimas.²²² Conforme sintetiza Nicola Matteucci, John Rawls parte do contrato social para chegar à definição racional de um princípio universal de justiça distributiva²²³, ou seja, utiliza o método contratualista para a dedução de princípios morais substantivos.²²⁴