

## 5 CONCLUSÃO

Em *Spheres of Justice*, Michael Walzer aborda o problema da justiça distributiva, categoria relacionada com a distribuição dos bens entre as pessoas, posto que, como assinala Robert Dahl<sup>1</sup>, a vida comunitária torna possível distribuir uma variedade de bens (segurança, bem-estar, dinheiro, mercadorias, trabalho, ócio, educação, poder político, etc.) entre os membros da comunidade.

De acordo com a síntese que Robert Dahl nos fornece<sup>2</sup>, a teoria da justiça de Michael Walzer, em primeiro lugar, afirma que bens como o pertencimento, a segurança, o dinheiro, o cargo, a educação, o reconhecimento, o poder político, entre outros, constituem diversas esferas de justiça distributiva. Sendo assim, os critérios apropriados para a distribuição de determinado bem social no âmbito de uma das esferas podem ser inapropriados em outra esfera. Por isso, não faz sentido falar de princípios gerais de distribuição válidos para todas as esferas.

Em segundo lugar, os critérios e procedimentos distributivos são inerentes ao bem social, e não ao bem em si, abstratamente considerado. Na ótica de Walzer, uma distribuição é justa ou injusta em função dos significados sociais dos bens que estão em jogo. Consequentemente, não se pode apelar a uma forma superior de justificação (razão, contrato social, natureza, lei natural, ...) para os princípios distributivos. O significado social é a única corte de apelação.

Em terceiro lugar, pode-se afirmar que a justiça é culturalmente relativa. "No sólo es específica de una esfera particular, como la del dinero o el poder, sino también propia de la época, lugar, experiencia histórica y cultura de un grupo particular de seres humanos"<sup>3</sup>. Na perspectiva walzeriana, acrescenta Dahl, até o sistema de castas hindu pode ser considerado justo se as compreensões que regem a vida aldeã forem efetivamente compartilhadas.

---

<sup>1</sup> Cf. Robert Dahl, *La Democracia y sus Criticos*, Buenos Aires, Paidós, 1991, p.365.

<sup>2</sup> Vide Robert Dahl, op. cit., pp. 365 e 366.

<sup>3</sup> Robert Dahl, op. cit., p. 366.

Em quarto lugar, seguindo ainda a síntese de Robert Dahl, Walzer entende que é na comunidade política que encontramos as compreensões sociais que definem a justiça.

A teoria da justiça de Michael Walzer é objeto de uma crítica contundente por parte de Ronald Dworkin, exposta no ensaio reveladoramente intitulado "O que a justiça não é".<sup>4</sup> Como observa César Augusto Ramos, a relatividade da justiça distributiva, para Walzer, decorre "do fato de que a distribuição dos bens sociais deve ser relativa ao significado que eles possuem na vida das pessoas para as quais a distribuição se destina. Toda distribuição é justa ou injusta relativamente ao significado social dos bens que estão em jogo."<sup>5</sup> Essa perspectiva relativista da justiça é o principal alvo da crítica desferida por Dworkin.

Como se sabe, relativismo e absolutismo cultural se contrapõem, constituindo dois extremos do raciocínio ético. O absolutismo cultural, na lição de Jacques Thiroux, é a concepção segundo a qual os princípios morais fundamentais não variam de cultura para cultura. Não se trata de afirmar que todas as culturas tenham as mesmas regras e padrões morais, mas sim que os princípios fundamentais (*the ultimate principles*) subjacentes às várias regras e padrões morais são os mesmos. Aqueles que defendem o absolutismo cultural, acrescenta Jacques Thiroux, citam os seguintes "fatos" para justificar sua teoria:

1. Similar moral principles exist in all societies, such as those concerning the preservation of human life, governing sexual behavior, prohibiting lying, and establishing reciprocal obligations between parents and children.
2. People in all cultures have similar needs, such as the need to survive, to eat and drink, and to have sex.
3. There are a great many similarities in situations and relationships in all cultures, such as having two parents of opposite sexes, competing with brothers and sisters, and participating in the arts, languages, religion, and family.
4. There are a great many intercultural similarities in the areas of sentiment, emotion, and attitude, as with jealousy, love, and the need for respect.<sup>6</sup>

Para o relativismo cultural, o correto é aquilo que é socialmente aprovado em uma determinada cultura. Sendo assim, observa Harry Gensler<sup>7</sup>, nossos princípios morais descrevem meras convenções sociais, e se baseiam nas normas

<sup>4</sup> Este ensaio constitui o capítulo dez do livro "*Uma Questão de Princípio*". Foi originalmente publicado em *The New York Review of Books*, edição de 14 de abril de 1983.

<sup>5</sup> Cesar Augusto Ramos, "A Crítica Comunitarista de Walzer à Teoria da Justiça de John Rawls", op. cit., p. 240.

<sup>6</sup> Jacques Thiroux, *Ethics, Theory and Practice*, 6ª ed., New Jersey, Prentice Hall, 1998, p.86. Ver também p. 85.

<sup>7</sup> Cf. Harry Gensler, *Ethics. A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 1998, p.11

de nossa sociedade. Nas palavras de Jacques Thiroux<sup>8</sup>, o relativismo afirma que não há valores absolutos, e que todos os valores são relativos ao tempo, lugar, pessoas e situações. Em suas formas mais suaves, continua Thiroux, o relativismo sustenta apenas que a moralidade varia de cultura para cultura e de pessoa para pessoa, de modo que nós devemos respeitar o ponto de vista moral de cada indivíduo. Em sua forma extremada, o relativismo prega que tudo é válido, isto é, o que quer que seja que alguém defenda será moral e não poderá ser questionado pelos outros. De uma maneira geral, aqueles que acreditam no relativismo cultural citam, de acordo com Jacques Thiroux, os seguintes "fatos" empíricos para justificar sua posição:

1. Studies of both primitive and modern cultures reveal an extreme variation in customs, manners, taboos, religions, moralities, daily habits, and attitudes from culture to culture.
2. The moral beliefs and attitudes of human beings are absorbed essentially from their cultural environments, and people tend to internalize – at least a great deal of the time – what is socially accepted or sanctioned in their cultures.
3. People in different cultures tend to believe not merely that there is only one true morality, but also that that one true morality is the one they hold to.<sup>9</sup>

Para evitar qualquer equívoco, é necessário frisar que a crítica de Ronald Dworkin (exposta no ensaio intitulado "O que a justiça não é", de 1983) se dirige ao “primeiro” Walzer, ou seja, ao Walzer de *Spheres of Justice*, marcado por um acentuado relativismo. Posteriormente, como vimos, esse relativismo viria a ser amenizado, com a publicação, em 1994, do livro *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, no qual o autor "propõe um minimalismo moral que aplicado à justiça serve como um conjunto de exigências mínimas válidas transculturalmente. Essas exigências soam como um mínimo, racionalmente evidentes e que servem para uma análise crítica fora do contexto comunitário. O minimalismo – conjunto de umas poucas regras consubstanciando a justiça – tem um duplo sentido: a de possibilitar a crítica e a de permitir a solidariedade. Através delas podemos julgar as práticas de outras culturas e realizar intervenções humanitárias em outros lugares".<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Cf. Jacques Thiroux, *Ethics*, op. cit., p. 85.

<sup>9</sup> Jacques Thiroux, *Ethics*, op. cit., p. 85.

<sup>10</sup> Cesar Augusto Ramos, "A Crítica Comunitarista de Walzer à Teoria da Justiça de John Rawls", op. cit., p. 241 (nota nº 21).

Feita esta breve digressão acerca do “segundo” Walzer, defensor de um certo tipo de universalismo, voltemos ao Walzer de *Spheres of Justice*, cuja concepção relativista da justiça distributiva foi alvo da crítica penetrante desferida por Dworkin.

A teoria da igualdade complexa<sup>11</sup> compreende duas idéias. Em primeiro lugar, afirma que cada tipo de recurso deve ser distribuído respeitando-se o princípio adequado para a sua esfera, visto que as convenções sociais não tratam todos os bens como se estivessem sujeitos aos mesmos princípios de distribuição. Seguindo essa lógica a medicina deve ser distribuída conforme a carência, as honras conforme o merecimento dos indivíduos, a educação superior conforme o talento, a riqueza conforme a habilidade e a sorte no mercado, e assim sucessivamente. Em segundo lugar, a teoria da igualdade complexa estabelece que o êxito no âmbito de uma esfera não produz um excedente que possa ser aproveitado nos limites de outra esfera, ou seja, não se pode permitir, por exemplo, que alguém se valha de sua riqueza, fruto do sucesso no âmbito do mercado, para comprar votos, de modo a vir a controlar a esfera da política.

De acordo com a teoria da igualdade complexa, comenta Dworkin, se mantivermos intactas as fronteiras entre as esferas, não necessitaremos fazer nenhuma comparação geral dos indivíduos através das esferas, nem precisaremos nos preocupar com o fato de algumas pessoas possuírem iates enquanto que outras não têm sequer um barco a remo, assim como não deveremos nos importar se algumas pessoas conquistarem prêmios e amor, ao mesmo tempo em que outras carecem de ambos. Para Dworkin:

Essa é uma visão moderada e agradável da justiça social: promete uma sociedade em paz com suas tradições, sem as constantes tensões, comparações, ciúmes e arregimentação da igualdade "simples". Os cidadãos vivem juntos, em harmonia, apesar de nenhum ter exatamente a mesma riqueza, educação ou oportunidade que qualquer outro, pois cada um compreende que recebeu o que a justiça exige em cada esfera e não acha que seu auto-respeito ou posição na comunidade dependa de alguma comparação de sua situação geral com a dos outros. Infelizmente, Walzer não oferece nenhuma definição abrangente de como seria a vida em tal sociedade, de quem teria qual parcela dos diferentes tipos de recursos que ele discute. Em vez disso, ele oferece exemplos anedóticos e históricos de

---

<sup>11</sup> Cf. Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, São Paulo, Martins Fontes, 2000, pp. 319 e 320.

como diferentes sociedades, inclusive a nossa, desenvolveram princípios distintos para a distribuição em diferentes esferas.<sup>12</sup>

Ronald Dworkin<sup>13</sup> assinala que a intenção de Walzer, ao recorrer a variados exemplos históricos, é romper com o domínio exercido pelo estilo formal sobre a filosofia política anglo-americana. Os filósofos, em regra, buscam uma fórmula abrangente capaz de aferir a justiça social em qualquer sociedade; fórmula essa que funciona mais como um critério de avaliação do que como um modo de aperfeiçoamento dos arranjos sociais convencionais. John Rawls, os utilitaristas, os igualitários "simples" e os libertários enquadram-se nesta perspectiva. O primeiro argumenta, entre outras coisas, que nenhuma desigualdade se justifica, a não ser que contribua para melhorar a posição da classe menos favorecida. Os utilitaristas, por sua vez, sustentam que qualquer arranjo social apto a produzir maior felicidade para o maior número de pessoas é justo. Os igualitários "simples" entendem que a justiça se realiza quando todos têm os mesmos recursos. Os libertários, por fim, afirmam que a justiça consiste em permitir que os indivíduos comprem tudo aquilo que possuidores legítimos queiram vender, independentemente de se tratar de cereais, trabalho ou sexo.

Essas teorias, segundo Walzer, desconhecem os significados sociais dos bens a ser distribuídos, o que as torna áridas, a-históricas e abstratas. Em contrapartida, propõe uma análise política concreta e bastante diferente do usual. Como observa Dworkin: "Seus exemplos históricos são muitas vezes fascinantes, e isso, juntamente com sua prosa clara, faz da leitura de seu livro [Spheres of Justice] um prazer. Os exemplos são bem escolhidos para ilustrar os traços característicos de cada uma das suas esferas de justiça e a persistência de certos temas nos significados sociais que as pessoas dão à sua experiência. (...) A amplitude de Walzer é admirável: ele nos leva a examinar as meritocracias da China sob as dinastias, uma empresa cooperativa de coleta de lixo em San Francisco, a prática Kula de troca de presentes entre os habitantes da ilha Trobriand e a educação entre os astecas."<sup>14</sup> Para Ronald Dworkin, contudo, o

<sup>12</sup> Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., p. 320. É preciso lembrar que, ao contrário da igualdade complexa defendida por Walzer, a igualdade simples exige que todos tenham a mesma parcela de tudo, isto é: "A igualdade simples é um estado distributivo simples de acordo com o qual, se eu tiver catorze chapéus e você tiver catorze chapéus, somos iguais". Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 34.

<sup>13</sup> Cf. Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., pp. 320 e 321.

<sup>14</sup> Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., p. 321.

argumento central de Walzer fracassa, pois o ideal de igualdade complexa que ele define não é praticável nem coerente. *Spheres of Justice*, consequentemente, contém muito pouco que possa ser útil para refletirmos acerca das questões efetivas da justiça:

O livro nos diz para olhar as convenções sociais a fim de descobrir os princípios adequados da distribuição de bens específicos, mas o próprio fato de debatermos quanto ao que a justiça requer em casos particulares demonstra que não temos nenhuma convenção do tipo necessário. Nos Estados Unidos patrocinamos a pesquisa médica com impostos e, depois de longas lutas políticas, oferecemos Medicare aos idosos e Medicaid aos pobres, embora este ainda seja muito controvertido. Walzer acha que esses programas revelam que nossa comunidade consigna o cuidado médico a uma esfera determinada, a esfera das necessidades que o Estado deve satisfazer. Mas o fato cruel é que não oferecemos aos pobres nada semelhante ao que as classes médias conseguem oferecer a si próprias, e, com certeza, isso também conta ao decidir qual é o "significado social" da medicina para a nossa sociedade. Mesmo os que acreditam que algum cuidado médico deve ser oferecido a todos, discordam quanto aos limites. Faz parte do significado social da medicina que a cirurgia eletiva seja gratuita? Que as pessoas "necessitem" de transplantes de coração?<sup>15</sup>

Ronald Dworkin entende que as discussões políticas que travamos não começam pelo entendimento compartilhado dos princípios de distribuição pertinentes. Sendo assim, as questões importantes implicam uma competição entre modelos rivais. Além disso, não acreditamos que tudo aquilo que consideramos valioso deva se sujeitar totalmente a uma lógica simples de distribuição, ou seja, se por um lado reconhecemos esferas de justiça, por outro, reconhecemos também a necessidade de interação entre elas. Para Dworkin, a maneira "mais importante pela qual a riqueza influencia a política, por exemplo, é pela compra de tempo na televisão, não de votos. Os que são favoráveis à restrição de gastos de campanha dizem que o dinheiro não deve comprar cargos. Seus oponentes, porém, respondem dizendo que tais restrições violariam os direitos de propriedade, assim como a livre expressão, de modo que a questão não pertence a nenhuma esfera definida de justiça, sendo antes, matéria de negociação e conciliação sobre a qual se debate interminavelmente."<sup>16</sup>

De acordo com Dworkin<sup>17</sup>, a teoria da justiça walzeriana é insuficiente, em função de seu relativismo profundo. A afirmação de Walzer segundo a qual uma sociedade é justa quando sua vida substantiva é vivida respeitando as opiniões

<sup>15</sup> Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., p. 322.

<sup>16</sup> Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., p. 323.

<sup>17</sup> Cf. Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., p. 323

compartilhadas por seus membros revela esse acentuado relativismo, que é o objeto principal da crítica de Dworkin. Em *Spheres of Justice*, afinal, se lê: "Determinada sociedade é justa se a sua vida real for vivida de certo modo, ou seja, de um modo conforme às concepções comuns de seus membros (sempre que as pessoas não estão de acordo quanto ao significado dos bens sociais e sempre que as suas concepções são controvertidas, a justiça exige que a sociedade atenda a esses desacordos, proporcionando os canais institucionais para a sua expressão e para os mecanismos da sua resolução e distribuições alternativas)."<sup>18</sup> Nas palavras de Walzer, em uma sociedade na qual os significados sociais sejam integrados e hierárquicos, a justiça ratificará a desigualdade. Obedecendo a essa lógica, conclui-se que um sistema de castas (o hindu, por exemplo) é justo quando aceito pelas tradições da sociedade na qual vigora. Seria injusto, ao contrário, distribuir igualmente os bens dentro de tal sociedade.<sup>19</sup>

Ronald Dworkin chama a atenção para o fato de que as observações de Walzer acerca daquilo que a justiça requer numa sociedade cujos membros divergem sobre seu significado são obscuras. Se a justiça é apenas uma questão de seguir opiniões compartilhadas, pergunta Dworkin, o que fazer quando não existe nenhuma opinião compartilhada? Numa situação como esta, responde o próprio Dworkin, provavelmente nenhuma solução será justa, de acordo com a descrição relativista walzeriana. Observa Dworkin que "Walzer não levou a termo o pensamento sobre as conseqüências de seu relativismo para uma sociedade como a nossa, na qual questões de justiça são contestadas e debatidas"<sup>20</sup>, acrescentando que a teoria da igualdade complexa é irrelevante em tal sociedade.

Segundo Ronald Dworkin, Walzer se utiliza de uma premissa oculta e mística (no sentido de que uma comunidade deve aceitar uma esfera preestabelecida sobre uma base de tudo ou nada), que evidencia a falácia de seus argumentos. Em seu modo de ver:

Walzer supõe tacitamente que existe apenas um número limitado de esferas de justiça, cujos princípios essenciais foram estabelecidos de antemão e devem, portanto, permanecer os mesmos para todas as sociedades. Também supõe que, embora nenhuma comunidade seja livre para escolher se atribui ou não algum tipo de recurso a uma ou outra dessas esferas fixas, desenvolvendo as convenções

<sup>18</sup> Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 296.

<sup>19</sup> Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 298 e 299 e Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., p.323.

<sup>20</sup> Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., p.324.

adequadas, deve fazê-lo numa base de tudo ou nada. Não pode construir novos padrões de distribuição que tenham elementos retirados de esferas diferentes. Assim, se uma comunidade reconhece a medicina como algo de que as pessoas necessitam, se estabelece cargos políticos, se desenvolve instituições de educação superior especializadas ou reconhece algum grupo de pessoas como cidadãos está, com isso, comprometida com todas as características das esferas de assistência social, mérito, educação ou cidadania, tal como as compreende Walzer. Um sistema de castas não é injusto em si, mas, se desenvolve uma burocracia oficial de funcionários públicos, não pode reservar os cargos dessa burocracia às castas superiores, pois o conceito de burocracia pertence, segundo Walzer, à sua própria esfera, a do mérito. Uma sociedade capitalista, argumenta ele, pode, com perfeita justiça, atribuir a assistência médica inteiramente ao mercado. Ou pode (talvez) atribuir apenas um nível mínimo, determinado, de assistência à esfera da necessidade. Mas, ‘desde que os recursos públicos sejam gastos ... para financiar a pesquisa, construir hospitais e pagar as contas de médicos na prática privada, os serviços que essas despesas asseguram devem ser acessíveis a todos os cidadãos’ e, então, não há ‘nenhuma razão para respeitar a liberdade de mercado do médico’.<sup>21</sup>

Enquanto Walzer entende que a justiça exige um serviço nacional de saúde completo, Dworkin, ao contrário, observa que não podemos de antemão descartar a possibilidade de a justiça, na verdade, não exigir que se ofereça aos pobres a mesma assistência médica que os ricos têm condições de comprar. A tese de Walzer (de que a justiça implica um serviço nacional de saúde completo) pode ser atraente, contudo, requer uma argumentação favorável, não bastando simplesmente construir uma esfera ideal e chamá-la de esfera da necessidade.<sup>22</sup> No que concerne a este debate, a lição de Georgia Warnke é esclarecedora:

... Dworkin argues that the issue of medical care offers little to justify Walzer's reliance on social meaning as a way of considering questions of justice. Certainly, the government's sponsorship of medical research as well as such programs as Medicaid and Medicare indicate some support for communally provided health care. But surely the very fact that Walzer criticizes – namely, that health care can also be privately purchased and is therefore unequally available to rich and poor – is also a fact that ought to count in reconstructing its social meaning. Why do these facts not show that Americans have different and even contradictory ideas about medical care? When they debate the issue of national health insurance are they not trying to determine just how medical care already possesses a shared social meaning constituting it as part of the sphere of needs? Dworkin claims that even those Americans ‘who agree that some medical care must be provided for everyone, disagree about its limits’.<sup>23</sup>

Ronald Dworkin aprofunda sua crítica à idéia de igualdade complexa, afirmando que a teoria de Walzer, além de inútil, é também incoerente, em função

<sup>21</sup> Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., p. 324.

<sup>22</sup> Cf. Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., p. 325 e 326.

<sup>23</sup> Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, op.cit.,p. 17.

de ignorar o significado social de uma relevante tradição, no sentido de que a justiça deve ser concebida como um instrumento de crítica às nossas práticas sociais, e não como uma mera forma de reprodução dessas práticas. Segundo Dworkin, portanto, a concepção walzeriana perde sua coerência a partir do momento em que:

Ignora o “significado social” de uma tradição muito mais fundamental que as tradições isoladas que nos pede para respeitar. Isso porque faz parte de nossa vida política comum que a justiça seja nossa crítica, não nosso espelho, que qualquer decisão sobre a distribuição de qualquer bem – riqueza, assistência social, honras, educação, reconhecimento, profissão – seja reaberta, não importa quão firmes sejam as tradições então contestadas, que possamos sempre perguntar se é justo algum esquema institucional estabelecido. O relativismo de Walzer é infiel à nossa prática social mais importante: a prática de nos preocupar com o que é realmente a justiça.<sup>24</sup>

No entendimento de Ronald Dworkin, uma concepção como a de Michael Walzer, que vincula a justiça às convenções, mesmo que disponível, não pode ser aceita. A teoria política, acrescenta Dworkin, não pode oferecer “nenhuma contribuição para o modo como nos governamos, exceto lutando, contra todos os impulsos que nos arrastam de volta à nossa cultura, rumo à generalidade e a alguma base reflexiva para determinar quais de nossas distinções e discriminações tradicionais são genuínas e quais são espúrias, quais contribuem para o florescimento dos ideais que, após reflexão, queremos abraçar e quais servem apenas para nos proteger dos custos pessoais desse exigente processo.”<sup>25</sup> A justiça, conclui Dworkin, não pode ficar à mercê da convenção e do anedótico.

As críticas de Ronald Dworkin que acabamos de examinar são irrefutáveis. A publicação de “Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad”, ao contrário do que à primeira vista se poderia pensar, não as invalida, mesmo porque Michael Walzer em momento algum renuncia ao seu entendimento de que a justiça distributiva é uma questão de moralidade densa ou maximalista, estando submetida, portanto, aos particularismos da história e da cultura. A moralidade tênue ou minimalista, de caráter universalista (de um certo tipo de universalismo que, a rigor, não passa de um relativismo atenuado), pouco ou nada tem a dizer a respeito das questões distributivas, que se configuram alheias a ela. Esta moralidade – com sua proibição do genocídio, da escravidão e do tratamento

<sup>24</sup> Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., p. 326.

<sup>25</sup> Ronald Dworkin, *Uma Questão de Princípio*, op. cit., ps. 327.

cruel, em que pese a importância de tais interdições – não enfrenta o crucial problema da justiça social, revelando-se inócua nesta área.

Após ratificar todas as críticas endereçadas por Dworkin a Walzer, somaríamos a elas uma outra objeção (talvez implícita nas considerações do autor de “A Matter of Principle”): a teoria da igualdade complexa, conjecturamos, incorre na falácia naturalista, o que explica, ao menos em parte, o fracasso de sua intenção crítica. Para esclarecer tal ponto, é necessário remontar a uma famosa passagem do Tratado da Natureza Humana, na qual David Hume escreve:

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proporcionais usuais, como **é** ou **não é**, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um **deve** ou **não deve**. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois como esse **deve** ou **não deve** expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão.<sup>26</sup>

A passagem de algo que **é** para algo que **deve ser**, ou seja, de um juízo de fato para um juízo de valor (expressões que não se encontram em Hume) configura aquilo que George Edward Moore, em sua obra *Principia Ethica* (1903), denomina de falácia naturalista.<sup>27</sup> Michael Walzer comete a falácia naturalista ao

<sup>26</sup> David Hume, *Tratado da Natureza Humana*, tradução de Déborah Danowski, São Paulo, Unesp, 2001, p. 509. Acerca da intenção de Hume ao escrever este trecho situado no último parágrafo da seção I, parte I do livro III do Tratado, José Martínez de Pisón nos ensina: “Según una interpretación, que ha llegado a ser canónica entre los críticos, Hume pretendía defender en este pasaje la tesis de que en todos los sistemas de moralidad por él conocidos se da un injustificado paso entre el ‘es’ y el ‘debe’, que este paso tienen el carácter de una ‘deducción’ y que le resulta realmente inconcebible que se admita como argumento fidedigno en la filosofía moral. Intuicionistas, emotivistas y prescriptivas (sic) interpretaron este párrafo en el sentido de que no puede deducirse de premisas no morales una conclusión moral – estableciéndose un ‘abismo’ infranqueable al cual hay que buscar un ‘puente’ siempre posible -. Para ello, consideran que el término ‘deducción’ significa deducción lógica en lenguaje silogístico y que lo contrario es una razón de peso para rechazar ese sistema moral”. José Martínez de Pisón, *Justicia y Orden Político en Hume*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 365. Em sua *Ética*, Adolfo Sánchez Vázquez assinala que o argumento humeano “é considerado tão demolidor que Max Black o chama de ‘a guilhotina de Hume’”. Tudo aquilo que pretende passar de um **é** a um **deve ser**, como se passa de uma premissa para uma conclusão, terá necessariamente que cair sob esta guilhotina”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, op. cit., p. 250.

<sup>27</sup> Adolfo Sánchez Vázquez observa que, transcorridos quase dois séculos, Moore “vem reforçar o argumento de Hume com a sua famosa ‘falácia naturalista’, segundo a qual não se pode definir

deduzir princípios de justiça distributiva (valores/plano do dever ser) a partir de opiniões socialmente compartilhadas (fatos/plano do ser). Consequentemente, entendemos que a teoria da igualdade complexa, na realidade, não possui o caráter crítico apregoado por seu autor em diversos momentos: no capítulo XIII (ao que parece) de *Spheres of Justice*; em uma obra de 1988, intitulada “The Company of Critics, Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century”, dedicada ao exame da crítica social no século XX, a partir de uma perspectiva imanente; e, principalmente, no terceiro capítulo de *Thick and Thin*, no qual Walzer descreve como funciona a crítica a partir do interior de uma teoria maximalista de justiça distributiva. Em síntese, podemos afirmar que, se para Walzer a igualdade complexa é ao mesmo tempo uma moralidade descritiva e prescritiva<sup>28</sup>, para nós, diferentemente, a complexidade fracassa como modelo prescritivo.

Joshua Cohen nos oferece um argumento final para demonstrar que a teoria da igualdade complexa deve ser rejeitada. O professor do M.I.T., ao questionar o seu poder para nos municiar de uma perspectiva crítica, afirma que a teoria da igualdade complexa conduz a uma aporia. De acordo com a lógica walzeriana, escreve Joshua Cohen, as crenças (ou valores) de uma comunidade política são identificadas por intermédio de suas práticas, o que significa dizer, prossegue, que as práticas existentes funcionam como o único meio de revelação

---

uma propriedade não natural, como o ‘bom’, por meio de propriedades naturais; quer dizer, não se pode passar logicamente do natural (o não ético) ao não natural (o ético)”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, op. cit., p. 205. Ao comentar a conexão existente entre a passagem de Hume e o conceito de falácia naturalista desenvolvido por Moore, José Martínez de Pisón nos ensina: “El relieve que ha tenido, y tiene todavía, el texto de Hume se ha debido principalmente a su conexión con la falacia naturalista, que ha sido caballo de batalla durante décadas de la polémica entre las posiciones no-naturalistas y las naturalistas en ética, en el sentido de que quien cometiera dicha falacia caería en tal error que desacreditaba automáticamente su teoría. Como es sabido, quien esgrimiera por vez primera el argumento de la falacia naturalista fue G. E. Moore en su *Principia Ethica*, y la bosquejo en contra de la filosofía moral de J. S. Mill y otros autores de corte empirista con el fin de mostrar que el significado del concepto ‘bueno’ no es definible en términos de cualidades naturales o del placer, sino que las nociones básicas de la ética son indefinibles. La verdad es que ni Moore ni tampoco alguno de sus colegas de posición se refieren en su argumentación al párrafo de Hume al tratar la cuestión. Pero, sus sucesores intuicionistas y emotivistas lo mencionan ya en apoyo de sus tesis hasta que Hare lo cita explícitamente para justificar su prescriptivismo ético, obteniendo de esta forma el título de Hume’s law (...)”. José Martínez de Pisón, *Justicia y Orden Político en Hume*, op. cit., p. 362. Para um exame da formulação original do conceito de falácia naturalista, consultar George Edward Moore, *Principia Ethica*, op. cit., parágrafos 10 à 14. Por fim, cabe dizer que não desconhecemos os argumentos de Javier Sádaba, para quem os partidários mais aguerridos da separação entre **ser** e **dever ser** são deontologistas e possuem uma concepção da ética mais absolutista do que relativista. Cf. Javier Sádaba, *Ética Analítica*, op. cit., p. 213.

<sup>28</sup> Para confirmar o ponto de vista walzeriano de que a igualdade complexa é uma moralidade descritiva e prescritiva, ver *Thick and Thin*, op. cit., pp. 38 e 39.

das crenças coletivas. Sendo assim, conclui Cohen, o teórico que apela para os valores comunitários compartilhados (ou crenças) como perspectiva crítica enfrenta um dilema, uma vez que se “los valores de una comunidad se identifican a través de sus prácticas distributivas corrientes, entonces las normas distributivas que son subsiguientemente ‘derivadas’ de esos no servirán como parámetro crítico de las prácticas existentes.”<sup>29</sup>

Nossa crítica à teoria da igualdade complexa tem como contrapartida a defesa do modelo universalista rawlsiano. Concordamos com Adela Cortina quando afirma que da “diversidade de conteúdos morais no tempo e no espaço não cabe extrair como consequência a validade do particularismo e do relativismo.”<sup>30</sup> Por outro lado, é preciso ressaltar que o universalismo aqui defendido, além de não ser etnocêntrico<sup>31</sup>, não mantém qualquer vínculo com a noção de absolutos morais.<sup>32</sup> O trajeto percorrido, assim pensamos, nos permite afirmar, em primeiro lugar, que a teoria da igualdade complexa fracassa em seu intento crítico, na medida em que confunde os planos descritivo e prescritivo, e, em segundo lugar, que a teoria da justiça como imparcialidade, além de equacionar de forma satisfatória o binômio liberdade-igualdade, nos fornece um impecável padrão para a empresa da crítica social.

<sup>29</sup> Joshua Cohen, “El Comunitarismo y el Punto de Vista Universalista”, tradução de Sebastián Abad, in *Agora*, nº 4, Verão de 1996, p. 79. A respeito desta crítica, ver também Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op. cit., p. 127.

<sup>30</sup> Adela Cortina, *O Fazer Ético*, op. cit., p. 86.

<sup>31</sup> Devemos à Seyla Benhabib, a idéia de que o universalismo não é etnocêntrico. A esse respeito, ver Seyla Benhabib, *The Claims of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 24 à 48.

<sup>32</sup> Demétrio Néri nos ensina que “o panorama contemporâneo é composto em geral de éticas que, embora rejeitando o relativismo, não admitem a existência de absolutos”. Demétrio Neri, *Filosofia Moral. Manual Introductivo*, op. cit., p. 98. Para o exame de uma ética de absolutos morais, ver John Finnis, *Absolutos Morales. Tradición, Revisión y Verdad*, tradução de Juan José García Norro, Barcelona, EIUNSA, 1992.