

A RAPOSA E O PORCO-ESPINHO
JUSTIÇA E VALOR



GUIA DE VIAGEM

Raposas e porcos-espinhos

Este livro defende uma tese filosófica ampla e antiga: a unidade do valor. Não é um apelo em favor dos direitos dos animais nem pela punição de administradores financeiros gananciosos. Seu título se refere a um verso de Arquíloco, antigo poeta grego, que Isaiah Berlin tornou famoso entre nós. A raposa sabe muitas coisas; o porco-espinho sabe uma só, mas muito importante. O valor é uma coisa muito importante¹. As verdades do bem viver, do ser bom e de tudo o que há de maravilhoso não apenas são coerentes entre si como também se reforçam mutuamente: o que pensamos sobre cada uma dessas coisas tem de resistir, no fim, a qualquer argumento referente às demais que nos pareça convincente. Vou tentar ilustrar pelo menos a unidade dos valores éticos e morais: apresento uma teoria do bem viver e do que precisamos fazer para as outras pessoas e do que não podemos fazer com elas se quisermos viver bem.

Essa ideia – a de que os valores éticos e morais dependem uns dos outros – é um credo; sugere uma maneira de viver. Mas também é uma teoria filosófica ampla e complexa. A responsabilidade intelectual diante dos valores é em si um valor importante, e precisamos portanto examinar uma larga variedade de questões

filosóficas que normalmente não são tratadas todas num mesmo livro. Discutimos, em diferentes capítulos, a metafísica dos valores, o caráter da verdade, a natureza da interpretação, as condições do acordo e do desacordo verdadeiros, o fenômeno da responsabilidade moral e o chamado problema do livre-arbítrio, além de questões mais tradicionais da teoria ética, moral e política. Minha tese geral não é popular hoje – há muitas décadas que a raposa manda na filosofia literária e acadêmica, especialmente na tradição anglo-americana². Os porcos-espinhos são vistos como ingênuos ou farsantes, às vezes até perigosos. Vou procurar identificar as raízes dessa atitude disseminada, os pressupostos que explicam essas suspeitas. Neste capítulo introdutório, delineio um mapa do argumento a ser apresentado, mostrando quais considero ser essas raízes.

Meu resumo prévio poderia começar a partir de qualquer capítulo e daí abrir-se em leque, destacando as consequências desse capítulo para os demais. Mas acho melhor começar do fim do livro, com a moral política e a justiça, para que os leitores particularmente afeitos à política tenham um entendimento prévio de por que penso que as discussões filosóficas mais abstratas são passos necessários para chegarmos àquilo que mais lhes interessa. Espero que, começando o resumo por aí, outros leitores cujo maior interesse são questões filosóficas mais convencionais – metaética, metafísica e significado – sejam também encorajados a vislumbrar a importância prática daquilo que eles talvez creiam ser temas filosóficos recônditos e abstrusos.

Justiça

Igualdade. Nenhum governo é legítimo a menos que endosse dois princípios soberanos. Em primeiro lugar, ele deve demonstrar igual consideração pelo destino de toda pessoa sobre a qual pre-

tende ter domínio. Em segundo lugar, deve respeitar plenamente a responsabilidade e o direito de toda pessoa de decidir por si mesma como fazer de sua vida algo valioso. Esses princípios orientadores definem quais são as teorias aceitáveis de justiça distributiva – teorias que estipulam os recursos e as oportunidades que o Estado deve disponibilizar ao povo que ele governa. Coloco a questão nesses termos, em termos de o que o Estado deve fazer, porque toda distribuição é consequência das leis e dos programas políticos oficiais: não há distribuição politicamente neutra. Dada qualquer combinação de qualidades pessoais de talento, personalidade e sorte, o que a pessoa obterá em matéria de recursos e oportunidades dependerá das leis vigentes no lugar onde ela é governada. Por isso, toda distribuição deve ser justificada demonstrando-se de que modo a ação do governo respeita esses dois princípios fundamentais: a igual consideração pelo destino e o pleno respeito pela responsabilidade.

Uma economia política *laissez-faire* deixa intocadas as consequências de um mercado livre onde as pessoas compram e vendem, como podem ou querem, seus produtos e seu trabalho. Isso não demonstra igual consideração por todos. Qualquer um que se veja empobrecido em razão desse sistema tem o direito de perguntar: “Existem outros conjuntos de leis, mais reguladoras e redistributivas, que me deixariam em situação melhor. Como o governo pode afirmar que este sistema demonstra igual consideração por mim?” Dizer que as pessoas devem assumir a responsabilidade pelo próprio destino não é resposta. As pessoas não são responsáveis por boa parte dos fatores que determinam sua posição numa economia. Não são responsáveis por sua bagagem genética nem por seus talentos inatos; tampouco são responsáveis pela sorte ou pelo azar que têm ao longo da vida. Não há nada no segundo princípio, o da responsabilidade pessoal, que autorize o Estado a adotar tal postura.

Suponha, entretanto, que o Estado opte pelo extremo oposto: igualar as riquezas independentemente das escolhas que as pessoas fizeram para si mesmas. A cada poucos anos – coisa que seria possível num jogo de Banco Imobiliário – o Estado confisca a riqueza de todos e a redistribui em partes iguais. Isso não respeitaria a responsabilidade das pessoas de fazer algo da sua própria vida, pois aquilo que as pessoas decidissem fazer – suas escolhas de trabalho ou recreação, ou de poupança ou investimento – não teria nenhuma consequência pessoal para elas. As pessoas só são responsáveis quando fazem escolhas levando em conta quanto essas escolhas, feitas por elas, custam para os outros. Se passo a vida sem fazer nada, ou trabalho num emprego onde não produz tanto quanto poderia produzir das coisas que os outros querem ou precisam, devo assumir a responsabilidade pelos custos que essas escolhas impõem: em consequência delas, devo ter menos.

A questão da justiça distributiva exige, portanto, uma solução para duas equações ao mesmo tempo. Temos de tentar encontrar uma solução que respeite ambos os princípios soberanos, o da igual consideração e o da responsabilidade pessoal; e temos de tentar fazê-lo de modo a não comprometer nenhum dos dois princípios, mas sim encontrando concepções atraentes de cada um deles, que satisfaçam plenamente a ambos. Esse é o objetivo da parte final deste livro. Eis uma ilustração fantasiosa de uma solução. Imagine um leilão inicial de todos os recursos disponíveis, em que todas as pessoas comecem com o mesmo número de fichas. O leilão dura muito tempo e continuará enquanto alguém ainda o quiser. Tem de culminar numa situação em que ninguém inveje o pacote de recursos de nenhuma outra pessoa; por essa razão, a distribuição de recursos resultante trata a todos com igual consideração. Imagine, em seguida, um outro leilão em que essas pessoas projetam e escolhem apólices de seguros de cobertura ampla, pagando o

prêmio que o mercado estabelece para a cobertura que cada uma escolheu. Esse leilão não elimina as consequências nem da sorte nem do azar, mas torna cada pessoa responsável pela administração do próprio risco.

Podemos usar esse modelo fantasioso para defender certas estruturas distributivas na vida real. Podemos conceber sistemas de tributação que imitem esses mercados imaginários: as alíquotas tributárias poderiam, por exemplo, imitar os prêmios que, segundo se poderia razoavelmente supor, as pessoas pagariam no hipotético mercado de seguros. As alíquotas tributárias assim estabelecidas teriam uma curva de progressão bem acentuada, muito mais que a das nossas alíquotas atuais. Podemos conceber também um sistema de assistência médica que imite a cobertura que, segundo se poderia razoavelmente supor, as pessoas quereriam ter: para tanto, seria necessária a assistência universal à saúde. Mas não se justificaria gastar, como o Medicare faz agora, quantias enormes para manter as pessoas vivas nos últimos meses de vida: as pessoas não teriam motivo para destinar recursos que seriam úteis em outros aspectos de sua vida somente para pagar o alto prêmio exigido por esse tipo de cobertura.

Liberdade. A justiça não exige apenas uma teoria da igualdade de recursos, mas também uma teoria da liberdade. Ao construir essa teoria, temos de ter consciência do perigo de um conflito entre a liberdade e a igualdade. Isaiah Berlin afirmou que esse conflito é inevitável. No Capítulo 17, defendo uma teoria da liberdade que elimina esse perigo. Distingo a autonomia (*freedom*), que é simplesmente a faculdade que cada pessoa tem de fazer o que bem quiser sem ser constrangida pelo Estado, da liberdade (*liberty*), que é aquela parte da autonomia que seria errado o Estado cons-

tranger*. Não endosso um direito geral à autonomia. Defendo, antes, diversos direitos à liberdade que repousam sobre diferentes fundamentos. As pessoas têm o direito à independência ética, direito esse que decorre do princípio da responsabilidade pessoal. Têm outros direitos, entre eles o direito à liberdade de expressão, que são exigidos pelo seu direito mais geral ao autogoverno, direito esse que também deflui da responsabilidade pessoal. Têm também direitos – entre eles os direitos ao devido processo legal e à propriedade – que derivam de seu direito à igual consideração.

Esse esquema da liberdade exclui um verdadeiro conflito com a concepção de igualdade acima esboçada porque as duas concepções são cabalmente integradas: ambas dependem de uma mesma solução ao problema das equações simultâneas. Não se podem determinar as exigências da liberdade sem também decidir qual é a distribuição dos bens e das oportunidades que demonstra igual consideração por todos. A ideia comum de que a tributação invade a liberdade é falsa por esse motivo, desde que os bens que o Estado toma do cidadão possam ser justificados por razões morais, de tal modo que ele não tome nada que o cidadão tenha o direito de reter. A teoria da liberdade, portanto, está embutida numa moral política muito mais geral e é subsidiada pelas outras partes dessa teoria. O suposto conflito entre a liberdade e a igualdade desaparece.

Democracia. Existe, porém, outro suposto conflito entre nossos valores políticos. Trata-se do conflito entre a igualdade e a liber-

* Adotamos as traduções “autonomia” para *freedom* e “liberdade” para *liberty* somente quando os dois termos originais são contrapostos segundo a conceituação aqui apresentada (especificamente, no Capítulo 17). Excetuam-se dessa regra, portanto, os casos de expressões consagradas como *freedom of speech* e *religious freedom*, por exemplo, traduzidas respectivamente como “liberdade de expressão” e “liberdade religiosa”; e o uso próprio do termo “autonomia” (*autonomy* em inglês) quando o autor se refere especificamente a Kant. (N. do T.)

dade, de um lado, e o direito de cada pessoa participar como igual no governo de sua vida, de outro. Os teóricos da política às vezes dizem que este último é um direito à liberdade positiva e supõem que ele possa conflitar com a liberdade negativa – o direito à autonomia em relação ao Estado, acima descrito –, bem como com o direito à justa distribuição dos recursos. Segundo essa concepção, o conflito se realiza quando a maioria vota em favor de um esquema tributário injusto ou da negação de importantes liberdades. Para responder a essa alegação de conflito, distingo várias concepções de democracia. Distingo uma concepção majoritarista ou estatística daquilo que chamo de concepção coparticipativa. Esta última concepção afirma que, numa comunidade verdadeiramente democrática, cada cidadão é um parceiro em igualdade de condições, o que vai muito além do simples fato de seu voto valer o mesmo que o dos outros. Significa que ele tem a mesma voz e igual interesse nos resultados. De acordo com essa concepção, que defendo, a democracia exige a proteção daqueles mesmos direitos individuais à justiça e à liberdade que, segundo às vezes se diz, a própria democracia ameaça.

Direito. Os filósofos da política insistem num outro conflito entre valores políticos: o conflito entre a justiça e o direito. Nada garante que nossas leis serão justas; se forem injustas, os representantes do Estado e os cidadãos poderão ter de comprometer as exigências da justiça para obedecer ao Estado de Direito. No Capítulo 19, refiro-me a esse conflito: descrevo uma concepção de direito que não o entende como um sistema rival de regras que podem conflitar com a moral, mas sendo ele mesmo um ramo da moral. Para que essa sugestão seja plausível, é necessário pôr em evidência algo que podemos chamar de justiça procedimental, a moralidade não só dos resultados justos, mas também de uma governança

imparcial. Também é necessário conceber a estrutura da moral em geral como semelhante à de uma árvore: o direito é um ramo da moral política, que é um ramo de uma moral pessoal mais geral, que é por sua vez um ramo de uma teoria ainda mais geral do bem viver.

A esta altura, você já formou uma suspeita. Poseidon tinha um filho chamado Procusto, que tinha uma cama; para adaptar seus hóspedes à cama, ele os esticava ou cortava seus membros até que ficassem do tamanho exato. É bem possível que você me veja semelhante a Procusto, esticando ou cortando as concepções das grandes virtudes políticas de modo que se encaixem elegantemente umas nas outras. Nesse caso, eu estaria comprando a unidade a baixo preço: uma vitória sem sentido. Mas pretendo submeter cada uma das concepções políticas por mim descritas ao teste da convicção. Não me baseio no pressuposto de que uma teoria é sólida simplesmente porque se harmoniza com outras teorias que também achamos convincentes. Tenho a esperança de desenvolver concepções integradas que pareçam todas corretas em si mesmas, pelo menos depois de alguma reflexão. Proponho, entretanto, uma tese independente e muito forte. Ao longo de todo o livro, defendo a ideia de que, na moral política, a integração é uma condição necessária da verdade. Não é possível sustentar concepções definitivamente persuasivas dos diversos valores políticos a menos que essas concepções *de fato* se encaixem entre si. Quem ganha fácil demais é a raposa: é a sua vitória aparente, hoje tão celebrada, que é oca.

Interpretação

Para darmos o primeiro passo rumo a essa importante conclusão sobre a integração e a verdade, temos de enfrentar um desafio imediato. Esbocei uma série de proposições acerca do verdadeiro significado de diversos conceitos políticos. Como posso demons-

trar que determinada concepção da igualdade, da liberdade ou da democracia é correta e as concepções rivais são erradas? Temos de parar para refletir sobre o que são os conceitos políticos e sobre o que significa dizer que concordamos ou discordamos acerca de sua aplicação. Se o termo “democracia” significa duas coisas completamente diferentes para mim e para você, nossa discussão para saber se a democracia exige que os cidadãos tenham igual interesse nos resultados não tem sentido: nenhum dos dois ouve o que o outro está dizendo. Se assim fosse, minhas proposições sobre o melhor entendimento das virtudes políticas não passariam de declarações sobre como proponho usar certas palavras. Eu não poderia afirmar que estou certo e os outros estão errados.

Temos de perguntar: quando acontece de as pessoas partilharem um mesmo conceito, de tal modo que seus acordos e desacordos sejam verdadeiros? Partilhamos os mesmos conceitos quando concordamos – exceto naqueles casos que todos consideramos limítrofes – acerca dos critérios usados para identificar os exemplos. No ato de saber quantos livros há em cima de uma mesa, por exemplo, em geral concordamos porque usamos os mesmos critérios, ou testes, para responder a essa pergunta. Não concordamos sempre, pois às vezes nossos critérios são ligeiramente diferentes: podemos discordar porque você entende um folheto grande como um livro, e eu, não. Nesse caso limítrofe especial, nosso desacordo é ilusório: na realidade não discordamos. O caso da justiça e dos outros conceitos políticos, porém, é diferente. Pensamos que nossos desacordos sobre a justiça da tributação progressiva são verdadeiros embora discordemos, às vezes veementemente, acerca de quais são os critérios corretos para decidir se uma instituição é justa ou não.

Temos de reconhecer, portanto, que partilhamos alguns conceitos, entre eles os conceitos políticos, de maneira diferente: eles

funcionam para nós como conceitos *interpretativos*. Partilhamo-los porque partilhamos certas práticas e experiências sociais em que esses conceitos figuram. Consideramos que esses conceitos descrevem valores, mas discordamos, às vezes em alto grau, acerca de quais são esses valores e de como devem ser expressos. Discordamos porque interpretamos de maneira mais ou menos diferente as práticas por nós partilhadas: temos teorias mais ou menos diferentes sobre quais são os valores que melhor justificam aquelas características da prática que nos parecem nodais ou paradigmáticas. Essa estrutura torna verdadeiros nossos desacordos conceituais sobre a liberdade, a igualdade e todo o mais. Também faz com que eles sejam desacordos sobre *valores*, não sobre fatos nem sobre definições de dicionário ou significados comuns. Isso quer dizer que toda defesa de uma concepção particular de um valor político, como a igualdade ou a liberdade, tem de fazer apelo a valores que a transcendem: apelar à liberdade para defender uma concepção de liberdade seria uma tautologia sem tamanho. Por isso os conceitos políticos *precisam* ser integrados uns com os outros. Não podemos defender uma concepção de nenhum deles sem demonstrar que nossa concepção se harmoniza e se encaixa com concepções atraentes dos demais. Esse fato é uma parte importante da defesa da unidade do valor.

Descrevo os conceitos interpretativos de modo mais completo no Capítulo 8. O Capítulo 7 enfrenta um conjunto mais básico de questões sobre a interpretação. Há muitos gêneros de interpretação além da interpretação política: interpretamos nossas conversas, o direito, a poesia, a religião, a história, a sociologia e a psicodinâmica. Será possível fornecer uma teoria geral da interpretação que valha para todos esses gêneros? Se isso for possível, compreenderemos melhor os padrões que devem reger nossa interpretação dos conceitos especificamente políticos. Descrevo

uma teoria geral da interpretação muito popularizada: a de que ela sempre visa resgatar a intenção ou algum outro estado psicológico de certo autor ou criador. Essa teoria é adequada em algumas circunstâncias, para alguns gêneros, e inadequada em outras; precisamos de uma teoria mais geral que explique quando e por que o objetivo de resgatar a intenção é plausível. Sugiro uma teoria geral baseada nos valores. Os intérpretes têm responsabilidades críticas, e a melhor interpretação de uma lei ou de um poema ou de uma época é aquela que melhor concretiza essas responsabilidades em determinada ocasião. A melhor interpretação do poema *Velejando para Bizâncio*, de Yeats, é aquela que emprega ou pressupõe a melhor teoria dos valores da interpretação de poesia e que lê o poema de modo a demonstrar seu valor sob essa luz. Mas pelo fato de os intérpretes discordarem sobre suas responsabilidades, pelo fato de discordarem acerca do valor da interpretação de poesia, eles discordam a respeito de como interpretar esse poema ou qualquer outro objeto de interpretação.

Verdade e valor

Afirmo, portanto, que a moral política depende da interpretação e que esta depende do valor. Suponho que a esta altura já esteja claro que acredito existirem verdades objetivas a respeito dos valores. Acredito que certas instituições realmente são injustas e que alguns atos realmente são errados, por maior que seja o número de pessoas que acredita no contrário. Hoje, porém, é comum a ideia oposta. Parece absurdo para muitos filósofos – e para um sem-número de outras pessoas – supor que haja valores “concretamente existentes” no universo à espera de serem descobertos por seres humanos dotados de uma misteriosa faculdade de apreensão axiológica. Segundo essa gente, temos de entender os juízos de valor de maneira completamente diferente. Temos de

aceitar que os valores não têm uma verdade objetiva independente das crenças ou atitudes das pessoas que os julgam: as proposições destas pessoas sobre o justo e o injusto, o certo e o errado, o piedoso e o ímpio, devem ser entendidas como meras expressões de suas atitudes ou emoções, como recomendações a serem seguidas pelos outros, como compromissos pessoais por elas assumidos ou, ainda, como propostas de elaboração de diretrizes para a vida delas.

A maioria dos filósofos que abraçam essa opinião não se considera pessimista nem niilista. Pelo contrário. Eles supõem que podemos levar uma vida perfeitamente boa – e intelectualmente mais responsável – se desistirmos do mito dos valores objetivamente independentes e admitirmos que nossos juízos de valores não expressam senão nossas atitudes e compromissos. Seus argumentos e exemplos demonstram, contudo, que o que eles têm em mente não é a política, mas a vida privada. Penso que eles estão errados até no que diz respeito à vida privada: defendo, no Capítulo 9, a ideia de que nossa dignidade nos impõe reconhecer que o bem viver não depende somente de pensarmos que estamos vivendo bem. Mas, no que se refere à política, eles estão mais errados ainda: é a política, acima de qualquer outro aspecto da nossa vida, que nos nega o luxo de sermos céticos a respeito dos valores.

A política é coercitiva: não podemos atender às nossas responsabilidades de governantes ou de cidadãos se não supusermos que os princípios morais ou de outra ordem segundo os quais agimos ou votamos são objetivamente verdadeiros. Não basta, para um representante do Estado ou um cidadão comum, declarar que a teoria da justiça segundo a qual ele age lhe agrada, ou que ela exprime com exatidão suas emoções ou atitudes, ou que manifesta adequadamente como ele pretende viver. Tampouco lhe basta declarar que seus princípios políticos são derivados das tradições