

DOIS TIPOS DE CETICISMO MORAL¹

Álvaro de Vita

RESUMO

O artigo tem o duplo propósito de avaliar o dano real que argumentos moralmente céticos produzem em convicções morais universalistas (sobretudo os direitos humanos) e de evidenciar as fragilidades que os céticos morais preferem ignorar em seus próprios argumentos. Para isso, são examinadas as variantes de ceticismo moral propostas por Michael Walzer e por Richard Rorty.

Palavras-chave: Michael Walzer; Richard Rorty; ceticismo moral; direitos humanos.

SUMMARY

This article has the twin purposes of estimating the real damage that morally sceptical arguments inflict on universal moral convictions (on human rights in particular) and of pointing out the weaknesses that moral sceptics tend to ignore in their own arguments. For this task, the versions of moral scepticism proposed by Michael Walzer and Richard Rorty are examined.

Keywords: Michael Walzer; Richard Rorty; moral scepticism; human rights.

Em junho de 1947, a Associação Norte-americana de Antropologia aprovou um documento, intitulado *Statement on human rights*, que foi dirigido à Comissão dos Direitos Humanos da ONU, então reunida para elaborar a Declaração que viria a ser aprovada no ano seguinte². Como seria de se esperar, a questão central apresentada pelo documento era: "como é possível que a Declaração proposta não se torne uma enunciação de direitos concebidos somente em termos dos valores prevaletentes nos países da Europa Ocidental e da América?"³. Em meio a várias afirmações sobre o valor da diversidade cultural, que hoje podemos considerar quase incontroversas, o documento defendia duas proposições e retirava delas uma conclusão muito discutíveis.

A primeira dessas proposições era a de que "*o respeito pelas diferenças entre culturas é validado pelo fato científico de que nenhuma técnica de avaliação qualitativa de culturas foi descoberta*"⁴. O que há de controverso nessa afirmação é a suposição de que (dado o "fato científico"

(1) Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na sessão "Teoria política e princípios de justiça" do Primeiro Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, Rio de Janeiro, 17 a 20 de dezembro de 1998.

(2) American Anthropological Association. "Statement on Human Rights". In: Winston, Morton E. *The philosophy of human rights*. Belmont: Wadsworth, 1989, pp. 116-120.

(3) Ibidem, p. 116. Os antropólogos não esclareceram o uso que fizeram do termo "América".

(4) Ibidem, p. 119, grifo no original.

mencionado) a comparação entre culturas jamais possa fazer sentido. A segunda proposição forte era a de que

os padrões e valores são relativos à cultura da qual derivam, de forma que qualquer tentativa de formular postulados que resultam de crenças ou de códigos morais de uma cultura deve nessa medida reduzir a aplicabilidade de qualquer Declaração de Direitos Humanos à humanidade como um todo.

Dessas duas proposições, o documento inferia que "o que é considerado um direito humano em uma sociedade pode ser considerado anti-social por outro povo"⁵.

Essas afirmações caracterizam uma posição de relativismo ou de ceticismo moral. Para avaliar a força de argumentos céticos contra a validade universal de princípios de justiça — e alguma interpretação da linguagem dos direitos humanos é, acredito, a única coisa que podemos ver como passível de universalização em termos de justiça —, vou me valer de uma distinção proposta por Ronald Dworkin entre dois tipos de ceticismo⁶. O "ceticismo externo" não coloca em questão afirmações morais substantivas tais como "o genocídio é monstruoso". Essa forma de ceticismo se apresenta como uma teoria de segunda ordem, que se limitaria a negar objetividade a afirmações e convicções morais substantivas (ou de primeiro grau). Os valores morais, argumenta-se, não fazem parte da "estrutura do universo"; são somente opiniões que projetamos no mundo e não propriedades que descobrimos na "realidade". A pretensão dos partidários desse ceticismo, como observa Dworkin, é a de se colocar fora do domínio que querem criticar (daí a denominação "ceticismo externo") e de criticar o corpo de crenças desse domínio a partir de premissas que não devem nada a ele — no âmbito que ora nos interessa (o da moralidade), a partir de premissas não-morais. Volto a esse ponto de vista adiante.

O "ceticismo interno", em contraste, consiste em uma tese cética sobre o valor moral que pressupõe a verdade de um ou mais julgamentos morais substantivos⁷. Esse ceticismo não pode ser cético do princípio ao fim: ele se opõe a determinados julgamentos morais de primeiro grau apoiando-se, em algum ponto, em outros julgamentos morais de primeiro grau. Para exemplificar, a tese de que a moralidade é relativa à cultura (uma das proposições sustentadas no mencionado documento dos antropólogos) não é cética de cabo a rabo por duas ordens de razões. Em primeiro lugar, essa tese tipicamente se apoia em julgamentos morais substantivos do seguinte tipo: (1) é desejável que existam diversidade normativa e tolerância entre os diferentes povos e culturas; ou então (o que representa um julgamento muito mais controverso), (2) as convicções e valores morais universalistas têm uma vocação "imperialista" e não respeitam outras

(5) Ibidem.

(6) Dworkin desenvolve a distinção que será mencionada a seguir em *Law's empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, pp. 78-86) e sobretudo em "Objectivity and truth: you'd better believe it" (*Philosophy and Public Affairs*, 25(2), 1996, pp. 87-139).

(7) James Nickel usa as expressões "relativismo cético" e "relativismo prescritivo" para designar precisamente as mesmas posições (no campo da moralidade) que Dworkin denomina, respectivamente, "ceticismo externo" e "ceticismo interno". Ver: Nickel, James. *Making sense of human rights*. Berkeley: University of California Press, 1987, cap. 4.

culturas que não aquelas que os reconhecem. Afirmações tais como (1) e (2) caracterizam uma posição moral substantiva, que deve ser defendida com argumentos também morais contra as pretensões e opiniões defendidas por posições rivais.

Em segundo lugar, o ceticismo interno é incompatível com o ceticismo externo. O que o primeiro sustenta é que convicções e julgamentos de valor *universais* não são verdadeiros, e não que convicções e julgamentos morais nunca possam ser verdadeiros. Eles são verdadeiros, para o ceticismo interno, de uma forma perspectiva, isto é, relativa a uma forma compartilhada de vida. A teoria da justiça proposta por Michael Walzer em *Spheres of justice* exemplifica essa posição⁸. O significado de um determinado bem social (dinheiro, saúde, educação, poder político, posições ocupacionais, lazer) varia de sociedade para sociedade, mas em princípio é possível chegar a um conhecimento verdadeiro sobre qual é a forma correta de distribuí-lo se interpretarmos corretamente os significados sociais compartilhados (localmente) sobre o bem em questão. Tal conhecimento só pode ser "verdadeiro", bem entendido, para aqueles que aceitam esses valores.

(8) Walzer, Michael. *Spheres of justice. A defence of pluralism and equality*. Oxford: Blackwell, 1983.

Qual é a extensão do dano que os argumentos desenvolvidos por essas duas variantes de ceticismo produzem em posições éticas universalistas referidas à noção de direitos humanos? O que farei neste artigo — sem nenhuma intenção de ser paradoxal — é dirigir um olhar cético sobre a força real de alguns dos argumentos céticos mais importantes no terreno da moralidade.

O ceticismo interno de Walzer

Começemos nosso exame pela idéia, central ao relativismo de Walzer, de que "não há como ordenar os mundos sociais com respeito à percepção que têm dos bens sociais". Essa afirmação, semelhante a uma das proposições defendidas pelo documento da Associação Norte-americana de Antropologia, aparece na seguinte passagem de *Spheres of justice*:

*Somos (todos nós) criaturas produtoras de cultura; nós criamos e habitamos mundos significativos. Uma vez que não há como hierarquizar e ordenar esses mundos com respeito à percepção que têm dos bens sociais, fazemos justiça a homens e mulheres reais respeitando suas criações específicas. E eles exigem justiça, e resistem à tirania, insistindo no significado que os bens sociais têm para eles próprios. A justiça está fundada em entendimentos distintos sobre posições, honrarias, ocupações e todos os tipos de coisas que constituem uma forma compartilhada de vida. Passar por cima desses entendimentos significa (sempre) agir de forma injusta*⁹.

(9) Ibidem, p. 314.

Mas imaginemos uma sociedade — a Alemanha nazista, a atual Iugoslávia — cujos "entendimentos compartilhados" predisponham seus membros a passar por cima dos "entendimentos compartilhados" de outras sociedades. Estaria Walzer em condições de dizer que, da ótica de sua própria perspectiva normativa, não há como fazer julgamentos de avaliação e de comparação entre esses mundos sociais? Seria sempre injusto passar por cima dos entendimentos compartilhados da sociedade invasiva?¹⁰ Um problema similar emerge com respeito ao *status* metaético da teoria de Walzer da "igualdade complexa". A teoria da justiça de Walzer como um todo é uma metateoria transcultural, válida para todas as comunidades políticas?

Apenas para prosseguir na objeção, ofereço uma formulação simplificada da concepção de "igualdade complexa". Uma sociedade que realiza essa forma de igualdade, de acordo com Walzer, é aquela na qual, mesmo não sendo igualitária a distribuição dos diferentes bens sociais, se bloqueiam as conversões de vantagens em uma determinada esfera distributiva em vantagens em outras esferas distributivas. Em cada uma das "esferas de justiça" a distribuição deve se realizar de acordo com o critério distributivo embutido no significado social do bem em questão, e não de acordo com as posições relativas de cada um em uma ou em outras das demais esferas. Posso me dar bem na esfera do dinheiro e das mercadorias, mas, em uma sociedade justa tal como concebida por Walzer, não serei capaz de converter essa vantagem em uma dianteira também nas esferas do poder político (cuja distribuição, em uma democracia, é regida pela capacidade de exercer persuasão política) ou da educação e atendimento médico básicos (cuja distribuição deve ser regida por um critério de necessidades).

Voltemos à questão formulada acima. Terá essa teoria da igualdade complexa validade transcontextual? Se a resposta for "sim", não há como sustentar a posição relativista segundo a qual "não há como hierarquizar os mundos sociais com respeito à percepção que têm dos bens sociais". Pois uma sociedade que estivesse mais perto de realizar a norma de igualdade complexa teria de ser vista, pela teoria, como mais justa do que aquelas sociedades nas quais essa norma é violada de forma cabal. Pensemos, por exemplo, em uma sociedade na qual o controle sobre a distribuição da graça divina determina a distribuição de poder político e do acesso à educação e a cuidados médicos. Se a resposta for "não", então deveríamos entender que Walzer se aferra ao ponto de vista segundo o qual os princípios de justiça consistem somente nos critérios distributivos que derivam de convicções compartilhadas localmente sobre o significado dos bens sociais. Sua própria teoria da igualdade complexa só poderia ser entendida, nesse caso, como a interpretação mais consistente possível para os significados compartilhados na sociedade norte-americana. Mas aqui também há um paradoxo envolvido, já que esse argumento convencionalista só pode ser desenvolvido batendo-se de frente naquilo que parece ser uma convicção compartilhada por muitos norte-americanos, a saber, a de que direitos humanos universais existem¹¹.

(10) Essa objeção é feita por William Galston em *Liberal purposes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991 p. 47).

(11) Como argumenta Brian Barry em "Spherical justice and global injustice" (in: Miller, David e Walzer, Michael (orgs.), *Pluralism, justice, and equality*, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 75).

O ceticismo interno de Walzer enfrenta problemas ainda mais graves do que as dificuldades de ordem metaética mencionadas acima. A tese de que os padrões e valores morais são sempre relativos a determinadas culturas e comunidades interpretativas se apoia em uma suposição muito implausível sobre o grau de homogeneidade das convicções morais existentes em sociedades e culturas específicas. Admite-se que "nós" podemos divergir asperamente sobre o significado dos termos que fazem parte do nosso "vocabulário final" (para usar a expressão de Richard Rorty), mas é típico de cétricos morais — e isso vale não só para Walzer mas também para Rorty — considerar que "eles", aqueles que foram socializados em vocabulários finais distintos do nosso, são muito mais homogêneos em suas opiniões morais do que de fato o são. Perceber o quanto essa suposição é problemática é importante para rebater alguns dos argumentos clássicos contra o alcance universal da linguagem dos direitos humanos.

Há, em primeiro lugar, a tentativa de caracterizar a defesa de valores universais como uma forma de "imperialismo cultural". Essa caracterização é sugerida até pela retórica de Walzer, ao afirmar, na passagem citada acima, que é injusto "passar por cima" de entendimentos compartilhados. Antes de entrar no problema da suposta homogeneidade cultural "deles", quero discutir dois outros pontos. Do fato inescapável de que sempre falamos de dentro de uma tradição e a partir de um contexto histórico específico, segue-se que nossos julgamentos de valor *nunca* possam pretender ter validade objetiva e alcance universal? Essas duas coisas são muitas vezes consideradas incompatíveis, como argumenta Hilary Putnam, porque se supõe que só seria possível conciliá-las acreditando-se que faz sentido comparar culturas e modos de vida em bloco¹². Comparar modos de vida por atacado, por exemplo perguntar se tal ou qual modo de vida é "certo" ou "errado", não faz nenhum sentido. Mas faz todo sentido perguntar se tal ou qual aspecto de um sistema cultural pode ser recomendado a outras culturas ou, alternativamente, se deveria ser alterado ou mesmo abandonado — pensemos nas crenças que justificam práticas tais como a mutilação genital feminina, a escravidão infantil ou a "limpeza étnica" — para acomodar a proteção de direitos humanos básicos¹³. Contextualização e alcance universal, como sustenta Putnam, não necessariamente se excluem entre si:

*Quando argumentamos em favor da aplicabilidade universal de princípios tais como a liberdade de expressão ou a justiça distributiva, não pretendemos nos colocar fora de nossa própria tradição, e muito menos ainda fora do espaço e do tempo, como alguns temem; colocamo-nos dentro de uma tradição, tentando ao mesmo tempo perceber o que, nessa tradição, estamos dispostos a recomendar a outras tradições e aquilo que nela pode ser inferior — inferior seja àquilo que outras tradições têm a oferecer, seja àquilo que de melhor possamos ser capazes*¹⁴.

(12) Putnam, Hilary. "The science-ethics distinction". In: Nussbaum, Martha e Sen, Amartya (orgs.). *The quality of life*. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 143-157.

(13) Roberto Cardoso de Oliveira nos oferece um exemplo que serve de ilustração ao que está sendo dito. Em 1957, um grupo de missionárias católicas logrou, mediante práticas discursivas que Cardoso caracterizou como "quase-dialógicas", convencer os índios tapirapés a abandonar a prática do infanticídio (os índios matavam o quarto filho de um casal). O que estava em questão não era o modo de vida dos tapirapés como um todo, e sim conseguir que eles alterassem um aspecto de seu sistema cultural. Cardoso de Oliveira, Roberto. "Antropologia e moralidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24(9), 1994, pp. 110-121.

(14) Putnam, op. cit., p. 155.

O segundo ponto diz respeito à conexão que haveria entre defender a aplicabilidade universal de determinados princípios morais e defender posições intervencionistas com respeito àqueles Estados que não reconhecem esses princípios. Os defensores do relativismo cultural gostam muito de enxergar essa conexão nas posições que criticam. Da questão "existem padrões universais de justiça?" passa-se imediatamente à questão "pode uma sociedade cujas instituições domésticas não reconhecem esses padrões sofrer sanções (morais, econômicas ou até militares) impostas de fora?". Mas isso não é um argumento contra a existência de princípios universais, e sim uma forma sofisticada de mudar de assunto. Posso acreditar que certos valores — estou sempre pensando em direitos humanos básicos¹⁵ — são passíveis de universalização, e que todos os sistemas culturais deveriam acomodá-los de alguma forma, sem que isso me comprometa com posições específicas sobre o que deveria ser feito com respeito àqueles que apoiam práticas que os contrariam frontalmente. Isso é simplesmente uma outra discussão. Uma última observação sobre esse tópico é a seguinte. Violações em larga escala de direitos humanos não são um espetáculo para ser contemplado com indiferença ou passividade — há situações em que alguma forma de intervenção externa para coibi-las se justifica moralmente. Mas é preciso lembrar que a linguagem dos direitos humanos pode ser e foi muitas vezes empregada com um sentido anti-intervencionista. Esse foi o caso da crítica, feita em nome dos direitos humanos, à política externa norte-americana na primeira metade dos anos 1970. O teor da crítica era: "Basta de contribuir para instaurar e de dar apoio a regimes políticos que violam os direitos humanos de suas populações!"¹⁶.

Os comentários acima tiveram o sentido de afastar duas das críticas relativistas mais freqüentes à defesa de princípios de justiça de aplicação universal. Examinemos agora algumas das debilidades que são próprias à variante de ceticismo moral que estamos discutindo. Como já foi dito acima, a tese segundo a qual os padrões de justiça são sempre relativos a determinadas culturas e tradições é tributária de uma suposição implausível sobre o grau de consenso moral que é legítimo esperar em qualquer sociedade. Essa objeção ao relativismo cultural tem uma incidência direta sobre o tópico do último parágrafo. No caso de violações aos direitos humanos, é muito pouco provável que só se tornem objeto de controvérsia moral e política mediante a intervenção de uma linguagem externa aos padrões morais locais. Como argumenta bem Thomas Scanlon, o mais provável é que as opiniões sobre isso já estejam divididas internamente *antes* (isto é, antes que o "imperialismo cultural" imputado à linguagem dos direitos humanos entre em cena):

Como em diversas formas de relativismo, esse argumento [o de que os direitos humanos têm um lugar especial em nossa tradição mas não na deles] se apoia na atribuição a "eles" de uma unanimidade que de

(15) Estou aceitando o ponto de vista de Henry Shue de que não são todos os direitos listados na Declaração Universal que se qualificam como "direitos humanos básicos". Sobre-carregaria nossa discussão no momento fazer todos os esclarecimentos necessários. Shue, Henry. *Basic rights. Subsistence, affluence, and the U.S. foreign policy*. 2ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1996.

(16) Como observa Shue, op. cit., p. 175.

*fato não existe. Afirma-se que "eles" são diferentes de nós e vivem de acordo com normas diferentes. Dificilmente esses estereótipos são exatos, e a atribuição de unanimidade é particularmente implausível no caso de violações aos direitos humanos. Essas ações têm vítimas que em geral se ressentem do que efeito a elas e dificilmente admitiriam que, em virtude de esse comportamento ser comum em seu país, seus flageladores pudessem estar agindo de forma apropriada*¹⁷.

(17) Scanlon, Thomas. "Human rights as a neutral concern". In: Brown, Peter G. e MacLean, Douglas (orgs.). *Human rights and U.S. foreign policy*. Lexington: D.C. Heath, 1979, p. 88.

Consideremos agora um problema que está no cerne do relativismo de Walzer. Os significados dos bens sociais variam culturalmente e, argumenta ele, é possível discernir nesses significados qual critério de distribuição de um bem é justo para uma determinada cultura e sociedade. Não seria preciso apelar a "padrões externos", porque o significado de um bem social carrega em si mesmo o critério de distribuição justa desse bem. Essa tese central de Walzer — e do relativismo cultural em geral — é muito problemática. No caso dos bens que importam para uma teoria da justiça social, não há nenhuma conexão direta entre o significado de um bem e o critério justo para distribuí-lo. Mesmo estando de acordo sobre o significado da educação (pensemos em uma educação básica de qualidade), alguns defendem que sua distribuição deve satisfazer um critério de necessidades, outros podem achar que só deve ser governada pelas capacidades dos educandos, outros ainda sustentam que deve ser distribuída de acordo com o poder de compra dos pais e há até mesmo aqueles que não vêem nada de errado no acesso desigual à educação de acordo com diferenças de gênero.

O difícil problema enfrentado pelos adeptos da interpretação cultural é o de que muitas culturas, e não somente as sociedades democráticas ocidentais, contêm significados e critérios distributivos múltiplos e conflitantes sobre um mesmo bem. Isso ocorre mesmo no caso de culturas que aparentemente são caracterizadas por uma homogeneidade monolítica. Como determinar qual é o critério justo de distribuição de um bem quando existem visões conflitantes sobre isso em uma dada cultura? Seria a indeterminação, no final das contas, tudo o que a perspectiva "interpretacionista" teria a oferecer?

Em face dessa dificuldade, um caminho perigoso trilhado por muitos relativistas morais consiste em apelar simplesmente para o significado social *dominante*¹⁸. (Acredito que esse caminho não deve agradar a Walzer, mas não consigo ver que alternativa ele teria a isso que não a de sucumbir à indeterminação.) É evidente o risco que há nesse caminho: os significados sociais dominantes podem não ser outra coisa senão os padrões dos grupos mais poderosos da sociedade. Qualquer cultura e sociedade que conhecemos contém disparidades consideráveis de classe, raça, gênero ou étnicas que influenciam que significados, e de quem, deverão prevalecer nas práticas e instituições sociais. O relativismo cultural corre o risco de identificar a justiça com os significados sociais dos grupos

(18) Aqui estou seguindo Amy Gutmann em "The challenge of multiculturalism in political ethics" (*Philosophy and Public Affairs*, 22(3), 1993, pp. 172-178).

dominantes, e, ao fazê-lo, impede que a linguagem da justiça possa ser empregada para criticar as práticas e instituições vigentes.

Uma teoria como a de Walzer emprega uma noção discutível de consentimento (às práticas, instituições e valores prevaletentes)¹⁹. Digamos que, em uma dada sociedade, práticas tais como as de excluir as mulheres da escola, negar-lhes oportunidades profissionais e tratá-las como meros objetos de troca entre jurisdições masculinas sejam generalizadas e não sejam abertamente criticadas por ninguém, nem mesmo pelas próprias mulheres sujeitas a esse *status*. Seria a ausência de críticas abertas suficiente para considerar que a adesão a essas práticas explica-se por um consenso genuíno sobre valores patriarcalistas? Mesmo quando parece haver consenso com respeito aos critérios distributivos praticados pelas instituições sociais e políticas, esse consenso aparente pode se explicar de inúmeras outras formas que não *somente*, como parece supor Walzer, pelo compromisso com uma determinada forma de vida. Sobre tudo quando os critérios adotados inferiorizam os grupos mais vulneráveis, antes de mais nada temos de perguntar se esse consenso não resulta da coerção, do estreito interesse próprio, da ausência de alternativas viáveis ou, como argumenta Brian Barry, do controle, exercido pelos beneficiários do *status quo*, sobre os meios de comunicação, sobre a educação e sobre a doutrina religiosa dominante. Aceitando-se uma noção débil de consentimento, o método interpretativo acaba procedendo de forma precisamente inversa àquela que Walzer reserva à crítica social. Em vez de as práticas distributivas implementadas pelas instituições sociais serem criticadas à luz dos significados sociais compartilhados²⁰, como quer Walzer, inferem-se os "entendimentos compartilhados" das práticas distributivas vigentes. É isso o que Joshua Cohen denominou "dilema comunitarista simples": se os valores são derivados das práticas vigentes, então torna-se evidente que eles não podem ser empregados para criticá-las²¹.

O ceticismo epistemológico de Rorty

Consideremos agora a modalidade de argumentação no domínio da moralidade que, seguindo a distinção proposta por Dworkin, designei como "ceticismo externo". Como já foi afirmado antes, o ceticismo externo não é dirigido contra opiniões morais substantivas, mas sim, ou pelo menos é isso que desejam seus partidários, contra opiniões de segunda ordem sobre essas convicções substantivas. Os cétricos desse tipo — Rorty talvez seja a voz mais influente dessa posição — concordam com a opinião da maioria das pessoas de que o genocídio e a escravidão são errados, mas negam que essas práticas sejam *realmente* erradas. O que eles querem negar é que aquilo que as torna erradas ou injustas corresponda a algo que se encontra "lá fora", na realidade, e não (como julgam ser correto) a algo

(19) Além de Gutmann, essa crítica a Walzer é feita, entre outros, por Joshua Cohen, em sua resenha de *Spheres of justice* (*Journal of Philosophy* nº 83, 1986, pp. 457-468), e por Barry, *op. cit.*

(20) Observe-se, de outra parte, que mesmo essa noção restrita de crítica social — segundo a qual as práticas vigentes em uma sociedade só podem ser criticadas pelos valores compartilhados nessa mesma sociedade — já envolve compromissos normativos mais universalistas do que Walzer admite. Afinal, *nenhuma* espécie de crítica social pode ser exercida em uma sociedade na qual não exista, por exemplo, liberdade de pensamento e de expressão.

(21) Cohen, *op. cit.* Com a expressão "dilema comunitarista simples", Cohen faz uma alusão levemente irônica à expressão "igualdade simples", que Walzer emprega para designar a visão segundo a qual todos os bens sociais deveriam ser distribuídos igualmente e de acordo com um único princípio de igualdade distributiva.

que se encontra "aqui dentro", em nossas mentes, e que foi produzido por nossas convenções, projetos e emoções.

Nossos julgamentos de valor — prosseguiria o adepto do ceticismo externo — não são verdadeiros ou falsos, certos ou errados; são alguma coisa que projetamos no mundo fazendo uso de um jogo de linguagem específico e culturalmente produzido. Termos como "dignidade humana", "justo", "monstruoso" etc. não têm mais objetividade do que o sentido que têm em um jogo local de linguagem (ou em um "vocabulário final", como diz Rorty). A argumentação típica de Rorty é do seguinte tipo. O problema com as convicções morais de primeira ordem não é o de constituírem uma moralidade equivocada e sim o de que muitas vezes se apoiam em uma *filosofia ruim*. Como não há uma realidade moral "lá fora" à qual os julgamentos morais possam corresponder, a idéia de verdade absoluta (o penduricalho metafísico que muitas vezes se julga indispensável à sustentação de proposições morais de primeira ordem), no terreno da moralidade, é uma ilusão.

O ceticismo tal como concebido por Rorty lhe permitiria abandonar suas convicções sobre a "verdade última" ou "absoluta" de sua própria moralidade, deixando ao mesmo tempo aberta a possibilidade de defendê-la tão entusiasticamente quanto o faria se apoiasse essa moralidade em opiniões metafísicas fortes. O partidário do ceticismo externo seria capaz de condenar energicamente práticas tais como o terrorismo, o genocídio ou a discriminação racial, já que ele alega estar revisando somente o *status* epistemológico dessas convicções e não sua substância. A atitude que Rorty denomina "ironia" consiste em perceber a contingência e a fragilidade do vocabulário final que uma pessoa emprega; mas essa atitude em nada privaria seu praticante de empregá-lo e de defendê-lo com convicção²². A vantagem dessa posição sobre o ponto de vista antes examinado é a de que o ceticismo externo, à primeira vista, pode se dar ao luxo de ser cético do princípio ao fim. E Rorty argumenta que essa vantagem filosófica é perfeitamente conciliável com a defesa de convicções morais substantivas.

Para avaliar a força da argumentação cética de Rorty, consideremos a seguinte opinião moral de primeira ordem: (1) o genocídio é injusto, imoral e monstruoso. Podemos querer reforçar essa opinião com três outras proposições: (2) a proposição (1) é *verdadeira*; (3) a proposição (1) é *objetiva*; e (4) a proposição (1) tem aplicação *universal*.

Céticos como Rorty não aceitam as proposições (2), (3) e (4) e argumentam que rejeitá-las deixaria (1) intacta. "Pragmáticos" como são, não negam a utilidade dos "jogos de linguagem" nos quais (1) faz sentido, mas rejeitam a suposição de que os termos que fazem parte dessa linguagem, para usar algumas das expressões mais recorrentes, correspondam à "realidade em si mesma", exprimam a existência de uma natureza humana ou os interesses de um "eu verdadeiro" (isto é, verdadeiramente racional), ou ainda correspondam a verdades universais intemporais — e por aí afora. "Uma ética universalista parece incompatível com o ironismo

(22) Rorty, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1992; "Solidariedade ou objetividade?". *Novos Estudos*, nº 36, julho de 1993, pp. 109-121; "Human rights, rationality, and sentimentality". In: Shute, Stephen e Hurley, Susan (orgs.). *On human rights. The Oxford amnesty lectures 1993*. Nova York: Basic Books, 1993, pp. 111-134.

simplesmente porque é difícil imaginar afirmar tal ética sem uma doutrina da natureza do homem. Tal recurso à essência real é a antítese do ironismo."²³ Mas será que (2), (3) e (4) são realmente proposições metafísicas do tipo que Rorty considera ilusórias?

(23) Rorty, *Contingência*. loc. cit., p. 121.

Sobre isso, creio que é correto um argumento desenvolvido por Dworkin: é possível dar uma interpretação plausível para (2), (3) e (4) de acordo com a qual essas proposições são entendidas como julgamentos morais *positivos* (isto é, de primeira ordem) e não, como Rorty quer caracterizá-las, como opiniões metafísicas bizarras²⁴. O que fazemos quando nos valemos de proposições dessa natureza é meramente esclarecer, tornar mais enfáticas ou elaborar as implicações de proposições do tipo de (1). Quando dizemos que a convicção de que o genocídio é monstruoso é *verdadeira*, queremos dizer que as pessoas que o praticam cometem um erro profundo. Quando a qualificamos de *objetiva* (ou de objetivamente válida), o que queremos dizer é que as razões que a sustentam independem das preferências ou reações individuais ou dos estados mentais daqueles que devem regular sua conduta por essa convicção. Essas razões são "objetivas" em oposição às razões (subjettivas) que posso enumerar para justificar minha preferência por café a chá. Dizer que o genocídio é "objetivamente" monstruoso significa dizer que praticá-lo é errado ainda que aqueles que o praticam não o vejam como errado. E, finalmente, quando afirmamos que essa convicção tem *aplicação universal* estamos dizendo que a conduta que ela proscree é errada de uma forma que independe de circunstância, cultura ou *background* religioso ou étnico.

(24) Ver os textos de Dworkin mencionados na nota 6.

As proposições (2), (3) e (4) podem e devem ser interpretadas como argumentos morais substantivos e não, como Rorty supõe, como tentativas de especificar fundamentos metafísicos implausíveis para proposições morais do tipo de (1). Não há nenhuma necessidade de sustentar (2), (3) e (4) recorrendo-se à idéia de que os julgamentos de valor devam ser vistos como "fatos" de um reino transcendental ou correspondam a determinados atributos de uma natureza humana essencial. A única espécie de evidência que é possível apresentar em favor da visão segundo a qual o genocídio é monstruoso, ou em favor da posição de que os direitos humanos existem, é a de argumentos morais substantivos. Tudo o que é possível fazer é apresentar as razões pelas quais acreditamos que essas convicções são melhores do que quaisquer alternativas a elas. Putnam formula bem a idéia:

Não é que eu realmente saiba que, por exemplo, a dignidade humana ou a liberdade de expressão são melhores do que as alternativas, a não ser no sentido de ser capaz de apresentar os argumentos do gênero que as pessoas comuns e não-metafísicas com convicções liberais podem oferecer e de fato oferecem. Se me pedem para explicar como o conhecimento ético é possível em termos "absolutos", nada tenho a

*dizer. Mas há casos de todos os tipos com respeito aos quais sou obrigado a dizer. "Eu sei que isso é assim, mas não sei explicar como sei isso". Com certeza, a física não é capaz de me dizer como eu sei o que quer que seja*²⁵.

(25) Putnam, op. cit., p. 154.

Se Rorty acredita que as proposições (2), (3) e (4) são falsas, o melhor que ele tem a fazer é descer do pedestal do ceticismo epistemológico e, considerando que essas proposições não são opiniões metafísicas, apresentar uma argumentação moral substantiva que nos convença a rejeitá-las. Um argumento moral substantivo só pode ser contestado por um outro argumento moral substantivo. É discutível que o ceticismo de Rorty não tenha por implicação solapar convicções morais *de primeiro grau*. Se essa linha de objeção a Rorty faz sentido, sua posição cética, naquilo que dela permanece em pé, poderia ser reduzida a uma modalidade de ceticismo interno semelhante à de Walzer — sujeitando-se às mesmas objeções que antes apresentei ao relativismo cultural.

Desagrada a Rorty que sua posição seja qualificada de relativista²⁶. Ele prefere denominá-la "pragmática", fazendo referência à atitude de quem, como ele, considera que os valores de sua comunidade — uma comunidade liberal — são superiores às alternativas existentes, ao mesmo tempo que se recusa a identificar um fundamento outro para esses valores que não o jogo local de linguagem no qual eles ganham seu sentido. Mas quando se descarta a má metafísica que Rorty tenta impingir àqueles que acreditam que certos julgamentos de valor podem ter aplicação universal, o que resta é um argumento relativista segundo o qual o significado dos nossos termos e elocuições morais é sempre prisioneiro de uma cultura e de uma tradição histórica. "Os 'princípios morais'", diz Rorty, "só têm sentido na medida em que compreendem uma referência tácita a toda uma gama de instituições, práticas e vocabulários de deliberação moral e política". Um pouco adiante, no mesmo texto, lemos que "a moralidade é uma questão daquilo a que [Wilfrid Sellars] chama 'intenções-nós' (*we-intentions*), segundo a qual o significado fulcral da 'ação imoral' é 'o tipo de coisa que *nós* não fazemos'"²⁷.

(26) Ver, por exemplo, Rorty, "Solidariedade ou objetividade?", loc. cit., p. 118.

Será correto dizer que o significado de nossa linguagem moral se vincula, da forma como Rorty (e Walzer) pensam, às pretensões de valor de uma comunidade interpretativa específica? Sobre isso, eu não saberia dizer nada de melhor do que Will Kymlicka na seguinte passagem:

(27) Rorty, *Contingência...*, loc. cit., pp. 88 e 89.

Quando uma mulher muçulmana no Egito diz "a discriminação sexual é errada", ela não quer dizer que "não fazemos isso por aqui". Muito pelo contrário, ela está dizendo isso precisamente porque tal coisa se faz e sempre se fez por lá, e está firmemente enraizada em todos os mitos, símbolos e tradições de sua história e sociedade. Ela poderia igualmente dizer que "a discriminação é errada, a despeito de

*se aprová-la por aqui". Se Rorty estivesse certo sobre o que a linguagem moral significa, então essa mulher estaria se contradizendo. Ela estaria dizendo "nós não fazemos isso por aqui, se bem que fazemos isso por aqui". Mas é claro que sabemos o que ela quer dizer e que ela não está se contradizendo. Portanto, é simplesmente falso que, quando dizemos "X é errado", queremos dizer que "não fazemos isso por aqui"*²⁸.

(28) Kymlicka, Will. *Liberalism, community, and culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 66.

A crítica de Kymlicka à interpretação estreita que Rorty oferece para o significado da linguagem moral se torna ainda mais pertinente quando combinada à objeção, formulada acima, à suposição de consenso moral e de homogeneidade cultural que com frequência se introduz nos argumentos típicos do relativismo cultural. É simplesmente improvável que hoje exista uma sociedade na qual não se encontrem pessoas que se identifiquem com princípios tais como a liberdade de consciência e de expressão e o direito de não sofrer punição sem um julgamento justo e sem culpa formada.

Farei um último comentário sobre o ceticismo externo de Rorty, em conexão com o tema dos direitos humanos. Argumentei antes que quando se negam as pretensões de objetividade e de universalidade de elocuições morais tais como "o genocídio é monstruoso", reduzindo seu significado a "isso é o tipo de coisa que nós não fazemos", é duvidoso que o ceticismo envolvido nessa interpretação não solape a força das razões que podemos apresentar para defender nossas convicções morais de primeira ordem. É preciso acrescentar ainda que é difícil ver como o "pragmatismo" — de fato, uma variante filosoficamente mais sofisticada de relativismo — propugnado por Rorty não tenha por implicação prática uma atitude de contemplação passiva de violações graves aos direitos humanos quando essas violações ocorrem não entre "nós" (os herdeiros do Esclarecimento), ou com o "nosso" concurso, e sim entre "eles". Não faltam exemplos recentes e horripilantes desse tipo: o massacre ocorrido em 1994 de centenas de milhares de tutsis e de hutus moderados, em Ruanda, ou as investidas de "limpeza étnica" do Estado sérvio contra muçulmanos bósnios (em 1992) e contra os muçulmanos de Kosovo (nos primeiros meses de 1999).

Em sua *"Amnesty lecture"* de 1993, Rorty examina o conflito étnico na Bósnia em 1992²⁹. Ele aproveita a ocasião para desenvolver um de seus temas favoritos. Pretender fundar o respeito pelos direitos humanos em um atributo que pertença à natureza do homem — a razão — é inócuo. Os sérvios que praticam a "limpeza étnica" podem até acreditar que os seres humanos "do tipo certo" devem ter seus direitos respeitados, mas eles simplesmente não vêem os bósnios muçulmanos como seres humanos "do tipo certo". Ou não os vêem como seres humanos em um sentido moralmente relevante. É inútil pregar sobre "nossa humanidade comum" para aqueles que acham que estão lidando com seres que são menos do

(29) Rorty, "Human rights...", loc. cit.

que humanos. "O problema", diz Rorty, "são os sérvios distintos e honrados que vêem os muçulmanos como cães circuncidados"³⁰. A mera *membership* biológica em uma espécie (a humana) não é suficiente para fundar a *membership* em uma comunidade moral que abranja a humanidade toda.

No que, então, devemos depositar nossas esperanças de que os direitos humanos venham a ser respeitados? De uma parte, Rorty aposta no que ele denomina "educação sentimental", um processo gradual de alargamento de nosso próprio *ethnos* e de inclusão em nossa comunidade moral de pessoas que antes eram excluídas dela. O instrumento privilegiado para isso não são atividades racionais ou intelectuais e sim relatos "longos e tristes" — na forma de descrições antropológicas ou jornalísticas e narrativas literárias — do sofrimento e da humilhação sofridos por aqueles "que não são como nós"³¹. Essas narrativas sentimentais, das quais *A cabana do Pai Tomás* constitui um exemplo paradigmático, fazem com que nos coloquemos na pele de pessoas "diferente de nós" que sofrem e se sentem humilhadas, uma identificação que é o primeiro passo para que passemos a vê-las como "pessoas iguais a nós". De outra parte, Rorty admite que essa educação sentimental só encontrará eco entre pessoas cujas condições de vida sejam "suficientemente livres de risco a ponto de tornar a diferença que se tenha em relação a outros desimportante para o respeito de si próprio, para o sentido do próprio valor". Condições seguras de vida (tais como as que hoje são desfrutadas, em um nível mais elevado do que em qualquer outra parte, por europeus ocidentais e norte-americanos) também são indispensáveis porque "a educação sentimental só pode funcionar entre pessoas que possam relaxar um tempo suficiente para ouvir"³².

O leitor já deve ter percebido em que ponto essa argumentação é mais deficiente. Ainda que essa interpretação do progresso moral fosse correta (coisa que não acredito que seja), considerando-se que este só pode ser um processo de muito longo prazo, o que se deveria começar a fazer *aqui e agora* para impedir que violações graves e de larga escala aos direitos humanos ocorram? Quem sabe os sérvios de daqui a duas ou três gerações reagirão com horror e indignação às "narrativas sentimentais" do sofrimento e da humilhação que seus antepassados impuseram aos muçulmanos da Bósnia e de Kosovo. Mas, caso se deixasse o Estado sérvio fazer o que bem entendesse hoje, talvez não restassem muitos muçulmanos em Kosovo para testemunhar os efeitos do progresso moral, tal como imaginado por Rorty, sobre os sérvios.

Se realmente acreditamos (como uma convicção moral de primeira ordem) que o genocídio é monstruoso, temos também de acreditar em uma óbvia implicação disso, a saber, que algo deve ser feito para impedi-lo. O que deve ser feito não é objeto da presente discussão. Como foi dito antes, a crença na universalidade dos direitos humanos não necessariamente endossa posições intervencionistas com respeito a violações de direitos humanos. Há situações extremas, como a que foi criada pela

(30) Ibidem, p. 124.

(31) Note-se que, apesar de Rorty considerar ilusórios os apelos a uma natureza humana comum, aquilo que torna possível conceber esse alargamento, tal como ele próprio o concebe, é uma capacidade comum à humanidade toda: "a ironista pensa que aquilo que a une ao resto da espécie não é uma linguagem comum mas sim apenas a suscetibilidade à dor e, em particular, ao tipo especial de dor que os animais não partilham com os humanos — a humilhação" (*Continência...*, loc. cit., p. 126). O que é isso senão um fundamento não-lingüístico para a moralidade?

(32) Rorty, "Human rights...", loc. cit., p. 128.

(33) Shue, op. cit., p. 177.

(34) Observo de passagem que a ausência da dimensão institucional é aquilo que, em meu entender, torna débil a interpretação que Rorty propõe para o progresso moral.

(35) Shue (op. cit., p. 178) cita com aprovação a sugestão de Thomas Pogge de que se adote uma norma de direito internacional segundo a qual os povos teriam o direito de não pagar os empréstimos internacionais contraídos em seu nome por governos que os tivessem governado em violação explícita aos procedimentos democráticos constitucionais.

limpeza étnica promovida pelo Estado sérvio em Kosovo e aquela que agora (em setembro de 1999) se apresenta no Timor Leste, nas quais nenhum outro recurso, que não a intervenção militar externa, resta para ser tentado. Mas o grande desafio, como sustenta Henry Shue, é o de "conceber meios menos violentos de elevar o custo para aqueles governos que se negam a proteger os direitos das pessoas sobre as quais pretendem ter jurisdição"³³. Trata-se de um desafio de natureza institucional³⁴. Entre a atitude de indiferença, como a que foi adotada pela chamada "comunidade internacional" no caso do genocídio em Ruanda em 1994, e a intervenção militar externa, há espaço para a inovação institucional. A criação (pela ONU) de um Tribunal Penal Internacional permanente representa um pequeno passo nessa direção³⁵.

Como essa implicação crucial está ausente do tratamento que Rorty dá às violações graves e sistemáticas de direitos humanos, é duvidoso que seu ceticismo moral seja de segunda ordem³⁶. De fato, é duvidoso que um ceticismo moral epistemológico genuíno, tal como Rorty o concebe e como algo distinto da modalidade de ceticismo moral que foi examinada na primeira parte deste artigo, exista.

(36) Em "A nova cruzada americana" (*Folha de S. Paulo*, 23/05/99, "Mais!", p. 5-3) Rorty defendeu energicamente a intervenção da Otan no conflito de Kosovo. Mas parece difícil, para alguém que aceite suas posições teóricas no terreno da moralidade, não ver essa defesa como uma imposição arbitrária das "intenções-nós" de uns sobre outros, que não as compartilham.

Recebido para publicação em 16 de setembro de 1999.

Álvaro de Vita é professor do Departamento de Ciência Política da USP e editor assistente da revista *Lua Nova*, do Cedec.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 55, novembro 1999
pp. 143-156
