

CAPÍTULO IV

A concepção comunitarista

Aquilo a que soi chamar-se “comunitarismo” na Filosofia Política contemporânea corresponde a um conjunto lato de teorias cujo principal elemento unificador parece ser a oposição aos liberalismos. O comunitarismo rejeita tanto o liberalismo libertarista de Nozick e outros, como o liberalismo igualitário rawlsiano e não rawlsiano. Enquanto que os diversos liberalismos são individualistas, baseando-se, na perspectiva comunitarista, numa noção abstracta e rarefeita do ser humano, o comunitarismo defende a “tese social” (a expressão de Kymlicka – que não é um comunitarista), isto é, a ideia segundo a qual os indivíduos não existem enquanto tal, ou pelo menos não podemos dar sentido à sua existência autónoma se não os encararmos no seio das suas relações e interacções sociais. Para o comunitarismo, portanto, o todo social é real enquanto que o indivíduo é uma construção.

A intuição básica do comunitarismo não é, como é óbvio, de todo original. Ela está presente em boa parte da Filosofia Social, sobretudo no século XIX. Recorde-se, a título

meramente ilustrativo, a ideia marxiana de que o homem não é mais do que a soma das suas relações sociais (entendidas como “relações de produção”, *i.e.*, como as relações que se estabelecem entre os seres humanos no processo produtivo). Esta ideia pode ser vista como uma versão antiga e peculiar da “tese social” do comunitarismo contemporâneo, no qual nos desejamos agora centrar.

O comunitarismo na actualidade conhece versões mais sociológicas e políticas, como se pode ver por exemplo na obra de Amitai Etzioni, mas tem também manifestações mais filosóficas e ontológicas, como nos casos de Michael Sandel, Michael Walzer e Charles Taylor. São estas últimas – aquilo a que alguém chamou “alto comunitarismo” – que aqui nos interessam.

Em teoria, o comunitarismo pode ser *hard* ou *soft*. Isto é, pode haver comunitaristas que se afastem decisivamente do liberalismo e defendam algum tipo de política que choca com os valores centrais do constitucionalismo liberal, assim como outros que criticam fortemente a Filosofia Política do liberalismo e o tipo de políticas públicas a que as perspectivas liberais podem dar azo, mas sem ir ao ponto de colocar em causa a herança do constitucionalismo liberal e das liberdades básicas por ele consagradas. Os filósofos comunitaristas relevantes, como os mencionados no parágrafo anterior, podem e devem ser incluídos nesta última categoria.

O comunitarismo contemporâneo foi inaugurado com um livro de Michael Sandel intitulado *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, de 1982. Embora o próprio Sandel não goste do epíteto “comunitarista” e o seu pensamento actual possa ser mais correctamente descrito como “perfeccionista”, a sua obra é uma contribuição fundamental para compreendermos a demarcação da corrente comunitarista em relação aos principais pensadores liberais, nas vertentes libertarista ou igualitária, mas sobretudo em relação a Rawls, a

bête noire filosófica de Sandel. No entanto, o pensamento de Sandel releva mais pela crítica do que pela contribuição substantiva no sentido de construir uma teoria comunitarista da justiça. Por isso não podíamos deixar de abordar aqui também aquele que é talvez o pensador comunitarista mais interessante e que oferece uma formulação da justiça verdadeiramente alternativa às dos liberais igualitários e libertaristas: Michael Walzer.

Sandel ataca em Rawls a ideia do primado da justiça⁽²⁶⁾. As teorias que defendem o primado da justiça são, do seu ponto de vista, formas de “liberalismo deontológico” que devem ser severamente criticadas. O liberalismo deontológico baseia-se no primado da justiça tanto ao nível da justificação como ao nível substantivo. Começemos pelo segundo aspecto.

Ao nível substantivo, o primado da justiça traduz-se na ideia de que a justiça é “a primeira virtude da sociedade”. Isso significa que os princípios da justiça não podem ser sacrificados a nenhum outro valor social, como seriam os valores do bem-estar, da prosperidade, ou outros do género. Ao negar esse sacrifício da justiça perante outros valores, o liberalismo deontológico de Rawls revela-se como anti-consequencialista.

Mas o primado da justiça em Rawls encontra-se também ao nível da justificação. Os princípios da justiça, como vimos, são formulados independentemente de uma concepção determinada do bem e apenas em função de uma teoria restrita do bem que toma em conta a existência de bens sociais primários necessários como instrumento para os diversos indivíduos, independentemente das concepções específicas do bem que eles possam ter. Neste sentido, o

(26) Para o argumento aqui exposto, cf. Michael Sandel, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, 2.^a Edição, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 2005.

liberalismo deontológico de Rawls é antiteleológico. Ele não permite que a justiça seja justificada com recurso a uma ideia completa do bem, como acontece, por exemplo, nas tradições aristotélica e escolástica.

Segundo Sandel, estes dois aspectos do primado da justiça em Rawls estão intimamente relacionados. É pelo facto de considerar que o justo tem prioridade sobre o bem no processo de justificação que Rawls é levado a pensar que a justiça tem o primado substantivo em relação a outros valores, incluindo a maximização da utilidade. Mas não se pense que Sandel procura um qualquer regresso ao utilitarismo que Rawls procurou criticar. Pelo contrário, a proposta de Sandel irá no sentido de integrar na conceptualização da justiça uma ideia de bem que não se limite à de utilidade, nem na versão subjectiva e eudaimonista do utilitarismo clássico, nem na da satisfação das preferências racionais, típica do utilitarismo contemporâneo.

Sandel identifica em Kant – correctamente, do nosso ponto de vista – a origem do deontologismo rawlsiano (embora, neste último caso, sem preocupações ontológicas). Também para Kant, a prioridade moral do justo é tornada possível pelo seu primado fundacional. A lei moral não pode pressupor nenhum fim empírico e contingente. Isso deve-se à ideia de que os princípios da lei moral são fundados independentemente face a qualquer noção específica do bem no sujeito racional e capaz de vontade autónoma. A justificação última para o deontologismo kantiano reside pois na prioridade do sujeito em relação aos seus objectos. Só um sujeito desse tipo permite dar sentido à ideia de liberdade humana, para além dos determinismos naturais.

No entanto, Rawls afasta-se de uma filiação estrita no idealismo transcendental de Kant, substituindo-o pelo argumento da posição original e pela escolha que as partes levam a cabo. O argumento da posição original permite a justificação dos princípios da justiça a partir de uma cons-

trução racional operada por sujeitos concretos – nós, aqui e agora, que imaginamos a posição original – e sem necessidade de recurso a um sujeito anterior aos seus objectos e habitante do reino dos fins.

Porém, o argumento central de Sandel consiste em dizer que Rawls não consegue verdadeiramente prescindir de uma noção de natureza humana inspirada em Kant. O carácter deontológico do liberalismo de Rawls, o seu antiteleologismo e anticonsequencialismo, assentam, segundo Sandel, numa “concepção metafísica da pessoa” que encontramos sub-repticiamente escondida na teoria da justiça como equidade e, muito especialmente, no argumento da posição original. Em Rawls, a pessoa é vista como um ser antes de mais *racional* e com a capacidade para perseguir e rever as suas concepções do bem. Para Sandel, a teoria rawlsiana desenvolve-se precisamente para proteger as capacidades humanas assim concebidas. Ou seja, a teoria não seria compreensível sem esta concepção de natureza humana que lhe é ínsita.

Recorde-se que Rawls nega explicitamente este ponto e considera que aquilo que diz sobre o indivíduo ou cidadão como sendo dotado de racionalidade, ou sobre a racionalidade das partes na posição original, não consiste numa descrição metafísica da natureza humana, mas tão só em pressupostos morais, com vista à construção de uma teoria da justiça para sociedades pluralistas, recorrendo ao equilíbrio reflectido e ao construto hipotético da posição original. Aliás, outros pressupostos, como por exemplo a razoabilidade dos indivíduos, são também introduzidos neste processo justificatório. No entanto, Sandel insiste que Rawls, *malgré lui*, não pode dispensar uma teoria metafísica da pessoa e que é essa teoria que dá sentido à “justiça como equidade”.

A melhor forma de exemplificar a argumentação de Sandel consiste em recorrer à sua análise do argumento da posição original. É na própria posição original que podemos

encontrar uma visão metafísica da pessoa que privilegia a pluralidade do bem individual em relação ao bem comum e a separação das pessoas em relação à sua interdependência. Na descrição da posição original, as partes não só não têm conhecimento das concepções completas do bem daqueles que representam, como são seres preocupados apenas com a sua vantagem própria e mutuamente desinteressados. Por isso, as partes vão escolher princípios de justiça que não só não tomam em conta o bem comum, como afastam o pressuposto da benevolência entre os seres humanos em nome de um pressuposto egoísta.

Se na posição original temos partes puramente racionais e maximizadoras do interesse próprio, não admira que os princípios de justiça aí escolhidos sejam aqueles que melhor servem pessoas concretas racionais e maximizadoras dos seus próprios interesses. A consequência do argumento da posição original, do modo como a justiça é justificada, é o primado substantivo da justiça e um tipo de sociedade que Sandel chama “república processual”. Para Sandel, a sociedade justa de Rawls é indesejável e, de certa forma, o tipo de sociedade em que se vive já, pelo menos nos Estados Unidos, patenteia os mesmos defeitos: o sacrifício da substantividade do bem em função das regras que definem o justo. Nestas circunstâncias, a justiça (rawlsiana) pode ser vista mais como um defeito do que como um avanço moral.

Vejam agora com mais pormenor as características da teoria rawlsiana da pessoa, na perspectiva de Sandel. Em primeiro lugar, a pessoa é vista como um ser desincorporado (*disembodied*) e descontextualizado (*unencumbered*), um ser etéreo e situado fora da comunidade. Em segundo lugar, e como consequência, a pessoa rawlsiana é independente dos seus próprios fins e ligações. Esses fins e ligações não são constitutivos da pessoa. Elas são antes aquilo que a pessoa escolhe mas que lhe é exterior. Em terceiro lugar, a concepção de pessoa de Rawls é voluntarista. Isso significa

que, na visão atribuída a Rawls, os indivíduos se relacionam com os seus fins através de uma escolha entendida como um puro acto da vontade. Ao serem produto da vontade, os fins individuais nunca poderão ser constitutivos e, pelo contrário, podem ser facilmente trocados por outros.

Para além da crítica a Rawls, o comunitarismo de Sandel está patente na concepção alternativa da pessoa que ele favorece. Para este autor, nós somos, à partida, definidos pelo nosso contexto. Somos seres incorporados e inserido na comunidade. Assim, os nossos fins e ligações são constitutivos, quer nós o queiramos quer não. Nós não escolhemos os nossos fins, somos antes escolhidos por eles. Finalmente, a nossa natureza não é voluntarista. Nós não nos compreendemos através das escolhas que fazemos, mas antes através de processos de autoconsciencialização mediante os quais descobrimos quem efectivamente somos.

Partamos do princípio que a crítica de Sandel colhe e que o liberalismo deontológico de Rawls assenta, em última instância, numa concepção metafísica da pessoa profundamente errada. Que consequências adviriam daí para a sustentabilidade teórica dos princípios da justiça como equidade? Ao contrário da crítica nozickiana a Rawls, a crítica sandeliana afecta mais o primeiro princípio da justiça do que o segundo. Para Sandel, aliás, o segundo princípio e, muito especialmente, o princípio da diferença, é perfeitamente compatível com a sua noção comunitarista de pessoa, mas está em contradição com a ideia de pessoa em Rawls. Vejamos porquê.

O princípio da diferença, recorde-se, está associado à ideia de que os indivíduos não são moralmente responsáveis pelos seus talentos ou características naturais. Por isso a sociedade no seu conjunto deve rectificar a porção – de rendimento ou riqueza – que recebem aqueles cujos talentos são menos remunerados pelo mercado. Mas essa ideia, como já Nozick notara, equivale a colocar em comum os

talentos individuais. Eles deixam de pertencer a cada um de nós para passarem a pertencer à comunidade. Portanto, a justificação última do princípio da diferença terá de ser necessariamente uma concepção da pessoa inserida na comunidade, como aquela que é favorecida por Sandel. A concepção de pessoa de Rawls não é capaz de justificar o princípio da diferença que ele próprio adoptou.

É então ao nível do princípio das liberdades que a crítica de Sandel afecta mais directamente a justiça como equidade. Em Rawls, as liberdades visam garantir a possibilidade de cada um escolher a sua concepção de bem e de a mudar ao longo da vida. Um Estado que garanta as liberdades básicas deve justificar as suas políticas de forma neutra em relação às diferentes concepções particulares do bem. As liberdades, portanto, desempenham um papel antiperfeccionista. É precisamente contra isto que Sandel se insurge. Em função da sua concepção da pessoa, da prioridade do bem na definição do justo e da inserção comunitarista desta definição de bem, as liberdades têm de ser interpretadas tendo em conta uma concepção determinada do bem e não apenas a concepção restrita – limitada aos bens sociais primários – que Rawls utiliza na definição da justiça e no próprio argumento da posição original.

Embora estas consequências do pensamento de Sandel não fossem muito claras na primeira edição do seu livro, elas surgem com maior nitidez na segunda edição acrescentada e em alguns outros escritos que ele foi, entretanto, publicando. Pense-se numa liberdade específica: a liberdade religiosa. No quadro do liberalismo deontológico, a estrutura básica deve proteger essa liberdade e, depois, cabe a cada um escolher o seu caminho. Mas, para Sandel, as convicções religiosas não são uma questão de escolha voluntarista, não são uma mera preferência. Elas fazem parte da inserção comunitária dos indivíduos e não podem ser vistas como uma mera escolha entre outras. Por isso faz sentido que o Estado

proteja certas práticas por serem práticas religiosas e não por serem escolhas entre outras escolhas. Por isso mesmo é que o Estado pode e deve permitir determinados feriados com base religiosa, apesar de isso não ser neutral em relação àqueles que não são religiosos. Ou permitir o uso de determinadas vestes e símbolos religiosos, ainda que outras vestes e símbolos não religiosos possam ser interditos no mesmo contexto (por exemplo nas escolas ou instituições públicas; Sandel rejeitaria a proibição francesa do uso de símbolos religiosos nas escolas como uma infracção à liberdade religiosa correctamente entendida). Na interpretação de Sandel, portanto, a ideia de neutralidade da estrutura básica e da razão pública é rejeitada como inoperacional e indesejável.

Para finalizar, note-se que, embora a crítica de Sandel se dirija quase exclusivamente a Rawls, ela não deixa de tocar indirectamente todas as outras formas de liberalismo igualitário e, *a fortiori*, de libertarismo. O libertarismo, como exemplificado por Nozick, radicaliza o individualismo de base que podemos encontrar em Rawls e, portanto, fica ainda mais exposto à ideia de que depende de uma teoria da pessoa inadequada, ou mesmo totalmente errada. Esta é a crítica de sempre às diversas perspectivas individualistas e racionalistas, muito associadas a uma ideia de “atomismo social”. Podemos encontrar esta crítica geral não só em Sandel, mas também em autores como Charles Taylor – de que falaremos no próximo capítulo – ou Michael Walzer, de que trataremos já a seguir.

O pensamento de Walzer é mais marcadamente comunitarista do que o de Sandel, mas também muito mais pluralista do que o deste (em que sentido, é algo que veremos mais à frente). Walzer rejeita o excessivo abstraccionismo das Filosofias Políticas liberais e o modo “de cima para baixo” como elas tendem a pensar a justiça. O objectivo de Walzer afasta-se da perspectiva moralista que formula princípios

gerais em termos abstractos (a justiça como equidade, o princípio de utilidade, um princípio de perfeição, direitos individuais absolutos, etc.), para enveredar por uma visão mais inserida na comunidade e de carácter interpretativo. Por isso o seu método poderá ser visto como uma aplicação à Filosofia Política de uma perspectiva hermenêutica, que poderíamos aproximar de alguns pensadores da Europa continental (por exemplo, quando Ricoeur elabora as suas reflexões sobre “o justo”, recorre especialmente a Walzer, juntamente com Rawls).

Não é por isso de admirar a grande diferença de estilo entre a escrita de Walzer e a dos autores anteriormente estudados nesta disciplina. Enquanto que Rawls e Nozick – e também Sandel – usam o estilo mais usual da análise filosófica, mas combinado, nos dois primeiros, com o raciocínio económico e jurídico, Walzer está mais próximo das ciências humanas e sociais, em particular da História e da Antropologia. É precisamente esse estilo mais empírico e interpretativo que encontramos na obra do autor que conitará aqui a nossa atenção: *As Esferas da Justiça*, inicialmente publicada em 1983.

Partamos então da comunidade. É a partir daqui, de cada comunidade específica existente no tempo, que se pode pensar os valores políticos e, naturalmente, também aquilo que se entende por justiça. Pensar a justiça significa sempre fazê-lo a partir de um determinado contexto e compreender a diversidade desses contextos. Podemos ver isso mesmo ao pensar sobre os bens de que a justiça se ocupa, sobre os critérios da sua distribuição e sobre o modo como se configuram as identidades pessoais.

Todos os bens são bens sociais na medida em que aquilo que os torna bens é o sentido que lhes é atribuído numa dada comunidade. Um bem não é bem em si mesmo, mas apenas em função daqueles para quem é um bem. Não existe uma lista universal, ou pelo menos geral, de bens so-

ciais primários. Há uma pluralidade de bens. Aquilo que constitui um bem, material ou imaterial, num determinado contexto pode não constituir um bem num outro contexto. Aliás, até no âmbito da mesma comunidade e num mesmo momento histórico uma determinada “coisa” pode ter sentidos radicalmente diferentes. O pão pode ser um alimento. Mas também pode ser o corpo de Cristo.

O mesmo se aplica ao modo como cada sociedade considera que os bens devem ser distribuídos. Os critérios de distribuição dos bens não dependem da coisa em si a ser distribuída, mas antes do seu carácter social, do modo como cada bem é percebido e valorizado por uma comunidade específica. Os critérios de distribuição de cada bem estão intimamente ligados ao bem a distribuir e ao seu carácter eminentemente social.

Podemos assim ver em que sentido Walzer fala de esferas de justiça. Cada uma dessas esferas é composta por um bem ou um conjunto de bens, juntamente com os critérios da sua distribuição. Todas as sociedades têm diversas esferas de justiça, embora a separação e complexificação das esferas seja provavelmente mais marcada no mundo contemporâneo. Muitas vezes as esferas não são totalmente autónomas, mas têm autonomia relativa umas em relação às outras.

Finalmente, as identidades pessoais numa comunidade estão largamente dependentes daquilo que essa comunidade considera constituírem bens e dos modos da sua distribuição, ou seja, das esferas da justiça. Aquilo que nós somos depende dos diversos bens materiais ou imateriais que podemos possuir ou desejamos, sejam eles o dinheiro, a educação, o reconhecimento social, a graça divina, ou qualquer outro.

Até agora, temos referido o ponto de partida comunitarista de Walzer e já indicámos de que modo ele se traduz num pluralismo. Esse pluralismo diz respeito à pluralidade das esferas da justiça em cada comunidade. Mas que comunidade? Como defini-la? Onde traçar as fronteiras? Tam-

bém aqui há uma variabilidade na história. A comunidade é sempre traçada pela política, pelo modo como o poder político é distribuído num determinado grupo humano, não necessariamente pela afinidade cultural. Essa comunidade em que os sentidos partilhados sobre as esferas da justiça se desenvolvem pode ser a tribo, ou polis, ou o Império, etc. No contexto presente, é o Estado moderno.

Assim, a primeira esfera da justiça a considerar é precisamente a qualidade de membro de uma determinada comunidade política. Cada comunidade configura essa esfera da justiça de forma diferente, definindo quem pode ser membro e quem não pode ser, quem pode entrar e quem não pode. Ou, depois de entrar, qual o estatuto que deve ter (estrangeiro residente, trabalhador-hóspede, cidadão naturalizado, etc.). Segundo Walzer, cada comunidade tem o direito de fixar os seus critérios de admissão, embora deva integrar aqueles que deixa entrar. Neste aspecto, como noutros, a posição de Walzer é anti-cosmopolita e favorável a um mundo com fronteiras. Como ele costuma dizer, “os bons muros fazem os bons vizinhos”.

A discussão sobre a qualidade de membro é especialmente importante nas sociedades contemporâneas devido aos novos fluxos migratórios. Mas, tanto na história como no presente, são diversificadas as respostas às múltiplas questões que a definição da qualidade de membro coloca. Há políticas de fechamento e de abertura, há processos mais fáceis ou mais difíceis de acesso à plena cidadania, dependendo das tradições e do carácter de cada comunidade política. Em todo o caso, a qualidade de membro é sempre o primeiro bem a distribuir pela comunidade, já que dele depende o acesso aos outros bens.

Uma segunda esfera muito relevante é a da provisão social, ou seja, do tipo de segurança e assistência social que uma comunidade considera dever providenciar aos seus membros. As variações são imensas. Pensemos no caso da

saúde, especialmente focado por Walzer. Se nós hoje, pelo menos nos países europeus, consideramos que todos os habitantes devem ter acesso a cuidados básicos de saúde e que a distribuição desses cuidados deve ser feita com base na necessidade, isso não foi assim na maior parte do tempo. A tradição europeia, desde a Idade Média, era a de que a saúde do corpo era privada e apenas a saúde da alma deveria ser pública.

Podemos estabelecer comparações com contextos mais longínquos. Na *polis* grega, por exemplo, a prestação dos cuidados de saúde também não era responsabilidade do Estado. Mas este achava ser sua responsabilidade providenciar aos cidadãos a frequência de ginásios e banhos. Eis uma forma muito contrastante, em relação à nossa, de considerar os bens a distribuir na esfera da provisão social, assim como os critérios da sua distribuição.

Pensando ainda nos cuidados de saúde, pode-se contrastar os entendimentos partilhados sobre a sua distribuição actualmente na Europa (universalidade e gratuidade) com aquilo que acontecia nos Estados Unidos antes da reforma introduzida pelo Presidente Obama e, em alguma medida, continua a acontecer (inexistência de universalidade ou de gratuidade). Mas, tanto nos Estados Unidos como na Europa, os nossos entendimentos partilhados estão a mudar rapidamente (não necessariamente no mesmo sentido em todo o lado).

Consideremos agora a esfera do dinheiro e das mercadorias. Esta é a esfera do mercado, onde o valor dos bens ou mercadorias depende do seu valor de troca, expresso em dinheiro. O critério de distribuição nesta esfera é a compra e venda, de acordo com as leis da oferta e da procura. Mas todas as sociedades têm listas de exclusões em relação à esfera do mercado e do dinheiro. Ou seja, há sempre determinadas coisas que, segundo o entendimento partilhado das sociedades, não se podem comprar nem vender.

Por exemplo, nas sociedades europeias e americanas na actualidade, a compra e venda de seres humanos é estritamente interdita. Mas, como sabemos, não foi essa a regra no passado. Nós consideramos também, para dar mais alguns exemplos, que o poder político e a justiça criminal não devem estar à venda, embora nem sempre consigamos estabelecer os mecanismos institucionais que nos permitam estar à altura dessa nossa convicção. Pense-se noutro caso: o da mobilização para as forças armadas. A nossa obrigação de cumprir serviço militar não está sujeita às leis do mercado, não a podemos comprar e vender. No entanto, no passado não era esse o entendimento. Era comum na Europa e na América que os mais ricos, quando mobilizados, pagassem a alguém para os substituir no serviço militar. Um caso curioso, não referido por Walzer, é o das pessoas que são pagas para cumprir as promessas religiosas de outrem. Intuitivamente, essa parece-nos uma troca bloqueada. Mas não o era no passado e nem mesmo na actualidade. Ou, pelo menos, não há um entendimento firme sobre o assunto.

Ainda assim, há muitas coisas que se podem comprar e vender no mercado. Na opinião de Walzer, demasiadas coisas. O dinheiro tende a ser, na famosa expressão de Marx nos *Manuscritos de 1844*, “a alcoviteira universal”. Na nossa sociedade, o dinheiro tende a invadir, por exemplo, a esfera da provisão social, especialmente no caso dos cuidados de saúde, que deviam ser distribuídos de acordo com a necessidade e não de acordo com o seu valor de mercado e o dinheiro que se possui. Muitos outros exemplos poderiam ser aqui dados – e sê-lo-ão, mais à frente – já que o carácter imperialista da esfera do mercado e do dinheiro é, na opinião de Walzer, o maior problema de muitas sociedades contemporâneas.

Uma outra esfera é a dos cargos e empregos. O modo como eles devem ser distribuídos conheceu grandes variações. O nosso entendimento é o de que eles deviam ser

distribuídos com base no mérito e nas qualificações, pelo menos na maior parte dos casos (noutros podem ser, por exemplo, por nomeação política ou indicação familiar). Mas Walzer chama a atenção para o facto de que a própria ideia de qualificações adequadas é mais complexa do que parece à primeira vista. Os factores a considerar na adequação de um indivíduo a um determinado cargo ou emprego são muitos e não são sempre os mesmos. A determinação do mérito e qualificações adequadas não é taxativa. Em todo o caso, em contextos diferentes do nosso na actualidade, a visão mais comum parece ser radicalmente diferente, consistindo na ideia de que a distribuição de cargos e empregos não deve ser baseada no mérito e nas qualificações, mas antes no nascimento, ou na raça, ou nas redes de influência (nepotismo).

Ainda uma outra esfera da justiça é a da graça divina. Ela é distribuída por Deus, segundo os seus próprios e insondáveis critérios. Embora, na história do Ocidente cristão, haja divergências quanto a esses mesmos critérios (entre católicos e protestantes), a graça divina sempre foi um bem muito disputado, não só por permitir aceder à vida eterna, mas também por facilitar o acesso ao poder político ou outras prerrogativas. A separação entre a Igreja e o Estado na América e na Europa é uma história longa e não linear. Este ponto é especialmente importante e tem a ver com a próxima e última esfera que vamos aqui considerar.

A esfera do poder político, do poder no quadro do Estado, é determinante. Embora o nosso tempo tenha assistido a uma expansão das ideias democráticas, as modalidades dominantes de distribuição do poder político são outras. O nosso critério actual é o do controlo democrático, através de eleições com sufrágio universal. Outros critérios, historicamente dominantes, incluem a graça divina e a honra hereditária. Mas a razão pela qual, sejam quais forem os critérios da sua distribuição, a esfera do poder po-

lítico é determinante, tem a ver com o facto de ela ter uma grande influência no modo de traçar as fronteiras entre as esferas.

Assim, num regime teocrático, a fronteira entre o poder político e a graça divina é elidida. Num regime laico ela é estabelecida. Numa sociedade na qual a esfera do mercado é especialmente invasiva, o poder político pode ser por ela colonizado (gerando uma plutocracia). Mas o poder político também pode contribuir para a separação dessas duas esferas. Nestes aspectos, a cidadania democrática tem um papel fundamental.

Aquilo que aqui se disse sobre as esferas de justiça de forma alguma espelha o texto de Walzer, recheado de uma enorme riqueza de exemplos e pormenores. Por um lado, muito mais haveria a dizer sobre as esferas focadas. Por outro, nada foi dito sobre outras esferas que são também abordadas por Walzer: os trabalhos árduos, o tempo livre, a educação, o parentesco e o amor, o reconhecimento social. O nosso intento foi puramente ilustrativo.

Estamos agora em condições de introduzir alguns conceitos básicos do pensamento walzeriano e que o levarão à defesa da ideia de “igualdade complexa”. Tendo em consideração as relações e sobreposições entre as diferentes esferas da justiça em qualquer sociedade, Walzer distingue entre o que chama “monopólio” e o que designa por “predomínio”.

O monopólio consiste em possuir um determinado bem ou conjunto de bens, dentro de uma mesma esfera, acumulando-o face a possíveis rivais. Se alguém tem a mais do que outros de algo, isso pode ser perfeitamente justificável à luz dos critérios de distribuição dessa mesma esfera, ou seja, em função do significado social do bem ou bens em causa. Assim, se alguém tem mais cuidados de saúde porque deles necessita – e não, por exemplo, porque é mais rico –, não há nada de errado nisso. Da

mesma forma, se alguém tem mais dinheiro na esfera do mercado, isso não parece moralmente errado, desde que sejam respeitadas as trocas bloqueadas na sociedade em causa. No entanto, o monopólio consiste geralmente em controlar um determinado bem social para tirar partido do seu carácter predominante.

Ora, o predomínio consiste no uso de um bem ou de um conjunto de bens de uma esfera para obter vantagens numa outra esfera. No predomínio, a utilização dos bens não é determinada pelo seu significado social intrínseco. Se, numa sociedade como a nossa, alguém usa a sua riqueza para obter vantagem na esfera do poder político, ou vice-versa, isso é predomínio. O mesmo acontece se alguém usa o monopólio que possa ter na esfera da graça divina para obter vantagem nas esferas do dinheiro ou do poder político, etc. O predomínio está moralmente errado porque consiste em ultrapassar as fronteiras entre as esferas da justiça estabelecidas pelos próprios entendimentos partilhados numa determinada sociedade. Os grandes problemas surgem quando o monopólio conduz ao predomínio, gerando também a supremacia do grupo social predominante. Daí Walzer sugerir uma certa estratégia distributiva: “Nenhum bem social X deverá ser distribuído a homens e mulheres que possuam um bem Y, só por possuírem este último e sem ter em conta o significado daquele X.”⁽²⁷⁾

A partir destas distinções conceptuais, Walzer critica o ideal da “igualdade simples”, partilhado pela maior parte dos filósofos contemporâneos que se dedicam ao estudo da justiça. A igualdade simples consiste em tentar quebrar o monopólio de algum bem ou conjunto de bens. Os defensores da igualdade simples preconizam uma distribuição mais igualitária de alguns bens, especialmente dos bens considerados dominantes. Assim se entendem os princípios

⁽²⁷⁾ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, Lisboa, Presença, 1999, p. 36.

de tendência igualitária em relação à distribuição de riqueza, ou às oportunidades de acesso a funções e posições, ou às próprias liberdades. Os autores que tratamos em capítulos anteriores preconizam aspectos deste igualitarismo (incluindo Nozick, em relação à igualdade da liberdade). Segundo Walzer, porém, a desigualdade existente em todas ou algumas esferas da justiça pode estar perfeitamente justificada pelos entendimentos partilhados numa dada comunidade. Não há, portanto, razões para tentar igualizar aquilo que não se pensa que deva ser igualizado e não cabe aos filósofos políticos dizer como as coisas devem ser, a partir de uma teoria moral abstracta.

Em contraste com a igualdade simples, a igualdade complexa que Walzer defende consiste em considerar que a posição de alguém numa esfera não é determinada pela posição que tem numa outra esfera. Assim, as vantagens que alguns possam ter numa esfera não são repercutidas nas outras. A igualdade complexa equivale à manutenção das fronteiras entre as esferas de acordo como o modo como cada comunidade política considera que essas fronteiras devem ser traçadas. Segundo a igualdade complexa, o problema não está nos monopólios em si mesmos, mas apenas no facto de alguns monopólios estarem associados ao predomínio.

Alguns consideram que o que Walzer chama igualdade complexa não é verdadeiramente uma forma de igualdade. Na nossa opinião, porém, e para usarmos em relação a Walzer, como o fazemos com todos os autores, do princípio geral da “caridade hermenêutica”, há claros efeitos igualitários na manutenção da distinção entre as esferas. Aquilo que permite a existência de grandes desigualdades sociais é precisamente a colonização das várias esferas por uma esfera predominante, como acontece no mundo de hoje em relação à esfera do mercado e do dinheiro em muitas sociedades, ou às esferas da graça divina e do poder político não

democrático em várias outras. Ainda que não corresponda à noção clássica de igualdade (dar a todos o mesmo, ou próximo disso), a categoria walzeriana de igualdade complexa tem inegáveis efeitos igualizadores, ainda que muito dependentes do contexto social que se esteja a considerar e da divisão de esferas aí existente.

Além do mais, como Walzer assinala, se a inexistência de igualdade complexa significa injustiça, o problema maior ocorre quando o extremo predomínio exercido por alguma esfera sobre a outra acaba por levar à tirania. Neste caso, o predomínio em relação aos bens transforma-se em predomínio sobre as pessoas. Mais uma vez, isso acontece quando a esfera do poder político se torna imperial, mas o mesmo pode acontecer quando esse totalitarismo esférico vem da parte da graça divina, ou do mercado e do dinheiro, etc. (a título informativo, pode acrescentar-se que, como Walzer considera que este último é o grande perigo na sua própria comunidade política, os Estados Unidos, o seu posicionamento ideológico é o do socialismo democrático; é nesse sentido que tem sido civicamente interventivo, especialmente através da revista *Dissent*, de que é co-editor).

Um dos problemas que mais têm sido levantados a propósito do pensamento de Walzer é o do seu eventual relativismo cultural. O cerne da questão reside no ponto de partida comunitarista de Walzer e na ideia de que as esferas da justiça só podem ser devidamente pensadas a partir da experiência concreta de cada comunidade. As esferas da justiça e, portanto, também a própria igualdade complexa que elas podem ou não patentear, dependem dos entendimentos morais dominantes em cada contexto.

É certo que Walzer admite que esses entendimentos não são fixos e que a crítica interna nas várias sociedades constitui um elemento fulcral dessa mudança. Mas ele também defende que não cabe à Filosofia Política mais abstracta determinar quais são os novos entendimentos que uma socie-

dade deve partilhar. Pensemos num caso concreto. Se os padrões de direitos humanos da sociedade chinesa não nos agradam, não nos cabe a nós, ocidentais, dizer aos Chineses quais os padrões que deveriam adoptar. Se a sociedade chinesa assistir à emergência de padrões mais consentâneos com a sensibilidade ocidental, então esse terá de ser um processo que emerge da própria evolução dos entendimentos partilhados na China. Não pode ser imposto do exterior e com base em teorias nascidas num outro contexto.

Parece-nos portanto inegável que o pensamento de Walzer abre caminho ao relativismo cultural. Porém, o próprio autor considera, em escritos posteriores a *Esferas de Justiça*, que o seu ponto de vista permite defender uma espécie de universalismo a que chama “universalismo contextual”. Segundo esta perspectiva, embora o universalismo moral abstracto não permita escapar ao relativismo – ele próprio é relativo a determinados contextos –, o universalismo contextual permite, de um modo mais empírico, investigar o que é comum às várias comunidades.

Todos os seres humanos são produtores de sentido e em todas as sociedades existem esferas de justiça, ainda que em algumas a complexidade das esferas seja maior do que noutras. Isto não é certamente apenas uma coincidência. É a partir desta realidade que podemos tentar encontrar estruturas morais convergentes, uma moral mínima. Muitas vezes as nossas estruturas morais estão mais próximas das de outras sociedades do que pensamos. Mas este universalismo não é imposto a partir de uma teoria abstracta. É um universalismo prático e de reiteração.

Como nota final, recorde-se que uma boa parte do comunitarismo, como é o caso do próprio Walzer, é politicamente “de esquerda”, isto é, igualitário. No entanto, é também perfeitamente possível desenvolver um comunitarismo “de direita”, não igualitário, na tradição do pensamento conservador. Um exemplo disso mesmo, mas não o único, é

o filósofo inglês Roger Scruton⁽²⁸⁾. Ele aceita o ponto de partida do particularismo histórico e cultural – neste caso, especificamente inglês –, para depois valorizar as tradições e instituições que conferem coesão e sentido à nação (a relação com a natureza, a religião, o casamento tradicional, etc.). Um autor como Scruton poderia facilmente aceitar os aspectos essenciais da crítica comunitarista ao individualismo liberal mas, em termos políticos, está nos antípodas do comunitarismo igualitário e muito mais sofisticado de um autor como Walzer.

⁽²⁸⁾ Cf., por exemplo, Roger Scruton, *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism*, London, Continuum, 2006.