

35°. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS

**GT 35 – TEORIA POLÍTICA E PENSAMENTO POLÍTICO
BRASILEIRO**

LIBERALISMO IGUALITÁRIO E JUSTIÇA SOCIAL

ÁLVARO DE VITA

25-28 de outubro de 2011

LIBERALISMO IGUALITÁRIO E JUSTIÇA SOCIAL

ÁLVARO DE VITA

I

O que me proponho a fazer, nesta exposição, é examinar o debate normativo contemporâneo sobre a justiça socioeconômica assumindo, como não poderia deixar de ser, uma posição específica e controversa nesse debate, que corresponde àquilo que denomino, em meus trabalhos, “liberalismo igualitário”. Além de expor o modo como entendo essa posição, vou contrastá-la com duas perspectivas normativas não igualitárias, e com uma terceira que, embora pudesse, com base em uma delimitação menos estrita do que aquela que aqui vou adotar, ser também considerada como uma variante de liberalismo igualitário, apresenta uma interpretação significativamente distinta das aspirações normativas do igualitarismo.

“Liberalismo”, como outros termos centrais do nosso vocabulário político, não tem um significado consensualmente compartilhado na teoria política e na discussão pública. Se o que está em questão é a justiça social e política, há duas vertentes teóricas do liberalismo contemporâneo que contrastam de forma nítida. Antes de contrastá-las, cabe apontar uma ideia que, formulada de modo genérico, é compartilhada por ambas as vertentes.

Um Estado liberal justo deve ter como um de seus objetivos centrais propiciar a seus membros as condições para que cada um possa agir com base em suas próprias convicções sobre aquilo que tem valor intrínseco na vida. De acordo com essa visão, não cabe à autoridade política determinar que objetivos e fins – quer isso diga respeito a ideais morais, religiosos ou políticos ou ao bem e à felicidade individuais – as pessoas devem se empenhar em realizar em suas vidas. O exercício do poder político, que sempre envolve o emprego da coerção coletiva da sociedade, não pode se justificar com base na suposição de que há uma doutrina verdadeira, quer se trate de uma religião ou de uma doutrina moral ou política, sobre o que constitui a boa vida para o homem, à qual aqueles que estão submetidos a esse poder devem se conformar. Dispor de

soberania para determinar que convicções de valor moral devem guiar as próprias escolhas em um âmbito de independência individual preservado de interferências arbitrárias é aquilo que, para qualquer vertente de liberalismo político, responde pela ideia de *liberdade*. A primeira formulação dessa visão, ainda que não despida de ambiguidades (o termo “liberalismo” só passou a fazer parte do vocabulário político ocidental na segunda metade do século XIX), é a que se encontra na *Carta acerca da tolerância* (de 1689), de John Locke. E essa é essencialmente a visão que vamos encontrar nas obras de políticas de uma longa linhagem de pensadores que contribuíram para o liberalismo político, como Montesquieu, Kant, Benjamin Constant, Tocqueville e Stuart Mill.

Mas como entender as condições que, sob um Estado liberal justo, capacitam cada pessoa a viver de acordo com suas próprias convicções de valor moral? A resposta a essa questão responde pela delimitação de posições no campo do liberalismo político contemporâneo. Uma delas vem sendo designada pelo neologismo “libertarianismo” e está associada a teóricos políticos como Friedrich Von Hayek e Robert Nozick. O valor político central, para essa vertente, é uma noção de “liberdade negativa” – o termo foi cunhado por Isaiah Berlin em seu clássico ensaio de 1958, intitulado “Dois conceitos de liberdade” – que tem por foco a não interferência, sobretudo por parte da autoridade política (mesmo se exercida de forma democrática), em direitos de propriedade ou “titularidades” adquiridos por meio de uma cadeia de transações de mercado voluntárias e não fraudulentas. Dessa perspectiva, a justiça tem duas características distintivas: (1) é uma virtude da conduta individual, não um atributo que possa ser imputado a uma ordem social e política, ou cuja ausência possa ser criticada em uma ordem social e política; e (2) é uma virtude que se exprime por meio de deveres negativos, tais como “não interfira arbitrariamente na integridade física ou na propriedade de outros”, “não descumpra suas promessas e contratos válidos”, “não aja de forma desonesta ou fraudulenta”, “não impeça uma pessoa de praticar sua religião ou de exprimir seu pensamento e suas opiniões” e assim por diante, e que se impõem como restrições não excepcionáveis às linhas de conduta que agentes individuais, privados e públicos, podem escolher.

O que se segue disso é que nada além de um Estado mínimo, comprometido com um Estado de direito que converta em obrigações legais os direitos liberais que garantem a liberdade negativa tal como interpretada acima, com ênfase na proteção a

direitos irrestritos de propriedade e ao cumprimento de contratos, pode se justificar em nome da justiça. É possível que vastas desigualdades socioeconômicas se produzam em uma “sociedade livre”. Mesmo sendo lamentável, isso não justifica que a autoridade política empregue a coerção coletiva da sociedade para realizar um padrão de justiça social. Se há desigualdades, isso não é produto das intenções ou dos planos de ninguém em particular, e sim de decisões tomadas de forma descentralizada por agentes individuais que decidem livremente – e são responsáveis pelas consequências das decisões que tomam – o que fazer com os recursos sobre os quais têm titularidade plena, nisso se incluindo o exercício dos próprios talentos e capacidade produtiva. Ninguém, em particular, pode ser responsabilizado pelas desigualdades socioeconômicas, e, muito menos ainda, a “sociedade”. Esse é um dos sentidos que pode ser atribuído à célebre frase de Margaret Thatcher de que “não há semelhante coisa como a sociedade”. E, mais fundamentalmente, a tentativa de realizar um padrão de justiça distributiva na sociedade implica necessariamente a violação de deveres negativos não excepcionáveis, isto é, implica o emprego arbitrário e, portanto, injusto, do poder político.

A segunda vertente do liberalismo contemporâneo a ser considerada, quando o foco recai em concepções de justiça social e política, é aquela para a qual vou reservar a denominação “liberalismo igualitário”. John Rawls é a personalidade central dessa vertente, mas a ela também estão associados teóricos políticos como Brian Barry, Norman Daniels, Thomas Nagel, Thomas Pogge, Joshua Cohen e possivelmente também Philippe Van Parijs. Para essa segunda vertente, não é suficiente, para que cada cidadão disponha das condições que lhe permitem viver sua vida de acordo com suas próprias convicções de valor moral, que seja institucionalmente garantida uma esfera de liberdade negativa; ademais, é preciso que os arranjos institucionais básicos da sociedade, políticos e socioeconômicos, propiciem a cada cidadão a capacidade efetiva de fazê-lo. É essa noção de “liberdade efetiva” que distingue fundamentalmente o liberalismo igualitário do libertarianismo. Sobre os alicerces daquilo que pode ser denominado “justiça liberal”, em sentido mais restrito, para se referir aos direitos e liberdades que Benjamin Constant batizou de “liberdades dos modernos”, deve se erguer, para o liberalismo igualitário, um edifício de justiça social. Para chegar à concepção de justiça que dá substância a essa noção de liberdade efetiva, há ao menos três ideias a salientar.

A primeira delas é a de que o objeto primário da justiça não é a conformidade da conduta de agentes individuais a deveres negativos não de caráter absoluto, mas sim aquilo que Rawls, em *Uma teoria da justiça*, denominou “estrutura básica da sociedade”. Esta noção, que não é de natureza normativa (mas que tem implicações normativas), abrange as principais instituições que distribuem ou que produzem a distribuição de direitos, oportunidades e recursos na sociedade, entre as quais se encontram: (1) as instituições que dizem respeito à distribuição de direitos e liberdades fundamentais; (2) as instituições que determinam a forma de acesso às posições de autoridade e poder (incluindo as oportunidades que o sistema político oferece para empresas e indivíduos ricos exercerem influência sobre as campanhas eleitorais); (3) as instituições, em particular o sistema educacional e o sistema de saúde, que determinam as oportunidades de acesso às posições ocupacionais mais valorizadas; e (4) o conjunto de instituições, abarcando as normas que regulam o direito de propriedade, o direito de herança e o sistema tributário e de transferências, que determinam a distribuição da renda e da riqueza na sociedade. O foco na distribuição de direitos, oportunidades e recursos – de “bens primários sociais”, na linguagem de Rawls – e na estrutura básica da sociedade implica o reconhecimento, contrariamente à posição libertariana e à frase de Thatcher mencionada acima, de que a sociedade gera, sim, padrões persistentes de desigualdade e tem formas sistemáticas de distribuir as pessoas em hierarquias de poder, status e dinheiro. E se isso é assim, ainda que esses padrões de desigualdade não tenham resultado de atos individuais de injustiça, nem tenham resultado de ações deliberadas de ninguém, em particular, há uma responsabilidade coletiva – que, em uma democracia política, recai sobre os cidadãos e seus representantes – de alterar as instituições de modo a tornar a estrutura básica mais justa. Mas o que seria, da ótica do liberalismo igualitário, uma sociedade justa?

Isso nos leva a uma segunda ideia fundamental, esta de natureza normativa. O ponto de partida da teoria política do liberalismo igualitário não é uma concepção de liberdade, e muito menos de liberdade negativa, e sim uma noção de igualdade. Uma sociedade justa é uma ordem social e política cujas instituições principais garantem a todos os cidadãos certa condição que podemos denominar “igualdade humana fundamental” ou “igualdade moral”. O adjetivo “moral”, aqui, tem o sentido de explicitar que se trata de uma igualdade de status, e não exatamente de uma igualdade socioeconômica estrita do tipo que (podemos especular) os socialistas clássicos tinham

em mente. A igualdade moral ou, para empregar o termo consagrado por Tocqueville, embora lhe conferindo uma conotação normativa mais positiva, a igualdade de condições é assegurada quando os arranjos institucionais básicos de uma sociedade – sua “estrutura básica” – devotam a seus cidadãos, independentemente de quanto dinheiro ou riqueza cada um possua ou de seus talentos e capacidade produtiva, um tratamento igual que só é possível àqueles que são portadores de direitos iguais. Em uma sociedade justa, a distribuição das vantagens e dos ônus da cooperação social se faz levando-se em conta e de modo a reforçar esse status social e moral igual.

Essa é uma ideia normativa retirada da tradição democrática ocidental, ao menos quando não reduzimos suas aspirações normativas somente – não que isso seja pouco – à instituição de um governo democrático, mas também, e sobretudo, quando as captamos mediante um ideal de *sociedade* de cidadãos livres e iguais. Esse ideal foi primeiramente formulado, de modo explícito, nas declarações de direitos do século XVIII, da Revolução Americana e da Revolução Francesa. De modo explícito, mas restrito a uma noção restrita do que antes denominei “justiça liberal”. Não se supunha, no século XVIII, que houvesse alguma incompatibilidade entre a linguagem moral dos “direitos iguais” e a escravidão e formas patentes de tratamento desigual entre homens e mulheres, no casamento, nas oportunidades educacionais e ocupacionais e nos direitos políticos. No entanto, parece razoável supor que o fundamento normativo que já se exprimia mesmo nessa concepção restrita de justiça liberal, a ideia de que todos os cidadãos merecem um tratamento e um respeito iguais, forneceu o combustível moral necessário para que um grande número de pessoas passasse a perceber essas desigualdades como formas intoleráveis de injustiça.

Estendida desse modo, a justiça liberal pode abarcar as “liberdades dos modernos”, direitos políticos iguais e uma noção de igualdade formal de oportunidades – no sentido de que ninguém seja institucionalmente impedido, por conta de desigualdades adscritivas (étnicas, raciais ou de gênero) de cultivar e exercer seus talentos, de escolher livremente sua ocupação e de disputar as posições mais valorizadas na sociedade. O liberalismo igualitário confere uma importância especial aos valores abrangidos por essa concepção de justiça liberal; isso se manifesta, em particular, na rejeição à posição de que a realização de outros objetivos socialmente desejáveis, como o desenvolvimento econômico ou a igualdade econômica, possa ser invocada como justificção para sacrificar aqueles valores. Mas a justiça liberal não é suficiente para

substanciar a noção de liberdade efetiva que foi mencionada acima como o componente do liberalismo igualitário que mais fortemente o distingue do libertarianismo. Aqui é preciso introduzir uma concepção de justiça social ou de justiça distributiva. Uma forma de fazer isso consiste em mostrar a justiça social como uma extensão natural da justiça liberal. Se estivermos preocupados com os direitos e liberdades civis e políticos fundamentais, que constituem o elemento central da noção de justiça liberal aqui empregada, então deveremos também nos preocupar com oportunidades iguais de exercer esses direitos e liberdades. Um ponto a salientar, a esse respeito, é que tanto a concepção de justiça liberal como a de justiça social derivam de um fundamento normativo único, a ideia da igualdade humana fundamental. Mas como é possível extrair uma concepção específica de justiça *distributiva* dessa ideia genérica de igualdade moral?

Isso nos leva para a terceira ideia fundamental do liberalismo igualitário, também de natureza normativa. Trata-se do julgamento moral segundo o qual é injusto que as pessoas sofram as consequências distributivas de diferenças pelas quais não são responsáveis. Essas diferenças geram desigualdades socioeconômicas – de oportunidades, de renda e riqueza – que deveriam ter seus efeitos tanto quanto possível mitigados pela estrutura básica de uma sociedade democrática justa. Em uma sociedade de cidadãos iguais, a distribuição de vantagens sociais pela estrutura básica da sociedade não pode ocorrer de acordo com fatores que são arbitrários de um ponto de vista moral. Denominemos esse argumento, formulado por Rawls em *Uma teoria da justiça*, “argumento da arbitrariedade moral”. Isso diz respeito a fatores que se impõem às pessoas como contingências sociais – entendendo-se por isso posição e status social, riqueza e background cultural da família, a denominada “loteria social” – ou como contingências naturais – talentos e aptidões naturais que, em simbiose com a “loteria social”, se converterão em capacidades produtivas desigualmente recompensadas (somente a título de ilustração, mencione-se que, nos Estados Unidos da primeira década dos anos 2000, a razão entre o rendimento médio dos presidentes de corporações, os “chief executive officers”, e o rendimento médio dos empregados chegou aos níveis abissais de 531:1). A ideia é a de que há uma distinção de importância normativa capital, na reflexão sobre a concepção de justiça distributiva que é mais apropriada a uma sociedade democrática, entre aquilo que resulta de escolhas individuais genuínas – e que, portanto, resulta de empenho e mérito diferenciados, que

podem ser considerados da ótica da responsabilidade individual – e contingências que deixam muitas pessoas em pior situação do que outras sem que isso possa ser atribuído a escolhas conscienciosas das primeiras.

Essa distinção normativa fundamental está por trás da divisão profunda que se manifesta na discussão pública e acadêmica sobre a natureza da justiça distributiva nas sociedades liberais de hoje. A divisão básica é a que existe entre os que identificam a justiça social com o combate a desigualdades moralmente arbitrárias que os arranjos institucionais básicos da sociedade podem e devem mitigar e aqueles que acreditam que o alcance da justiça é mais limitado, entre os quais se encontram os que supõem que uma sociedade liberal justa está isenta de responsabilidade por certas formas “naturais” de diferença. Quem adota esta última posição, não o faz, necessariamente, com base em um ponto de vista libertariano puro, mas sim, muito frequentemente, com base em uma concepção meritocrática de justiça social segundo a qual a sociedade tem a responsabilidade de combater a pobreza severa e de prover oportunidades que permitam às pessoas chegarem, por meio de seus próprios esforços, até onde seus próprios talentos e capacidades lhes possibilitem. As desigualdades de renda e riqueza resultantes, nesse caso, são atribuídas a mérito e a esforço individuais diferenciados, nisso se incluindo o esforço de cultivar os próprios talentos e de elevar seu valor de mercado. Essa é certamente a ideologia mais poderosa de justificação de desigualdades socioeconômicas nas sociedades liberais do presente. É uma ideologia afirmada não somente pela direita política, mas que também impregnou a crítica feita por correntes políticas de centro-esquerda, como a “Terceira Via” da Grã-Bretanha dos anos Tony Blair, às ideias de responsabilidade e de justiça sociais depreciativamente rotuladas “Old Labour”.

A concepção de justiça social do liberalismo igualitário adota o primeiro dos dois pontos de vista que acabo de mencionar: no que diz respeito à justiça distributiva, o design da estrutura básica da sociedade deve ter por finalidade mitigar os efeitos de desigualdades “arbitrárias de um ponto de vista moral” para a distribuição de vantagens sociais e de oportunidades de vida. Isso abrange as desigualdades raciais e de gênero, as desigualdades de classe social – entendendo-se por isso, no presente contexto, sobretudo as desigualdades de riqueza, de posição social e background cultural e educacional das famílias nas quais a loteria social determina que as pessoas nasçam – e as desigualdades que resultam de recompensas diferenciadas aos portadores de talentos e capacidade

produtiva diferentes (um fator que resulta dos efeitos combinados e cumulativos da loteria genética e da loteria social). A ideia de que desigualdades que são arbitrárias, no sentido em que aqui se está entendendo, devem ser mitigadas, leva à recomendação de dois princípios de justiça social. Um deles é um princípio de igualdade de oportunidades que cobra, pode-se dizer assim, as promessas não cumpridas da ideologia meritocrática das sociedades liberais. Para haver *igualdade* de oportunidades, não basta um princípio de “carreiras abertas ao talento”, segundo o qual as posições ocupacionais mais valorizadas devem ser alocadas aos que são mais qualificados para exercê-las e que mais se empenharam em desenvolver seus talentos e capacidade produtiva. Também é preciso que, em um momento suficientemente anterior no tempo – que provavelmente volta até as condições nutricionais e de saúde da mãe durante a gestação e ao acesso à educação infantil de qualidade – todos tenham tido as mesmas oportunidades de *adquirir* as qualificações necessárias para competir em pé de igualdade pelo acesso às universidades de elite, a empregos de qualidade e às posições ocupacionais mais valorizadas. Isso requer, dos arranjos institucionais básicos e políticas públicas, a garantia de um mínimo social adequado (a abolição da pobreza) e o acesso igual à educação (da educação infantil ao ensino médio) e à assistência médica de qualidade. Isso significa que, em uma sociedade de cidadãos iguais, a opção por escolas privadas e por seguros de saúde e hospitais privados caros seria equivalente à satisfação de outros gostos dispendiosos que alguns poucos podem se permitir, como o consumo de bens e a realização de viagens de férias luxuosos, mas que não afeta o status social igual e a igualdade de tratamento garantidos a todos.

Mas mesmo que a pobreza fosse abolida e que esse princípio forte de igualdade de oportunidades fosse realizado em um grau muito maior do que hoje é caso nas sociedades liberais – no caso do Brasil, esse déficit é dramático: o que há é um sistema de fato de apartheid educacional, que vai da educação infantil aos cursos de elite das universidades de elite –, isso não bastaria, da ótica do liberalismo igualitário, para realizar a justiça social. Ainda que uma meritocracia equitativa pudesse ser plenamente realizável – o que não é – o mundo social que disso resultaria se pareceria mais com uma hierarquia social fundada no mérito diferenciado do que uma sociedade de cidadãos que têm um status social e moral igual. Essa é uma das razões pelas quais um princípio de igualdade de oportunidades deve ser complementado, da ótica do liberalismo igualitário, por um princípio de reciprocidade, ou de fraternidade, segundo o

qual a distribuição de vantagens sociais – sobretudo de renda e riqueza – deve ser em grande medida dissociada de talentos e de capacidade produtiva diferenciados. Rawls expressou essa exigência por meio de seu “princípio de diferença”, segundo o qual as desigualdades socioeconômicas só são justificáveis se forem estabelecidas para elevar no nível máximo possível as expectativas do “indivíduo representativo” que se encontra na posição mínima da sociedade.

Uma consequência de um princípio de justiça dessa natureza é que, mesmo que um mínimo social relativamente generoso seja garantido mediante benefícios em dinheiro (como o Programa Bolsa Família e as transferências indexadas ao salário mínimo, no caso brasileiro) e benefícios em espécie (na forma da provisão de serviços públicos de educação e saúde de qualidade), as desigualdades que estão acima desse mínimo devem ser reduzidas mediante tributação redistributiva da renda, da riqueza e de heranças e doações. Isso é necessário para fazer com que as desigualdades econômicas contribuam para elevar o quinhão de renda e riqueza daqueles que levaram a pior nas loterias social e genética, e, desse modo, fazer com que essas desigualdades contribuam para que os que se encontram na posição mais desprivilegiada também contem com os recursos necessários para viver de acordo com suas próprias convicções sobre o que confere valor moral à vida. Sem essa exigência, a noção de liberdade efetiva do liberalismo igualitário seria moralmente vazia.

Essa posição contrasta não só com o liberalismo tradicional de Hayek e Nozick, mas também, como já foi mencionado, com a daqueles que acreditam que o alcance da justiça social está limitado à abolição da pobreza e à garantia de certo padrão de “vida decente” para todos. Aqui, uma primeira área de controvérsia se apresenta, que não se limita ao contraste com a posição libertariana. Harry Frankfurt expressou vigorosamente esse ponto de vista não igualitário em um ensaio dos anos 1980 intitulado “Equality as a Moral Ideal”. Segundo Frankfurt, “a igualdade econômica não se reveste, enquanto tal, de especial importância moral. Com respeito à distribuição de recursos econômicos, o que *tem* importância do ponto de vista da moralidade não é que todos tenham *o mesmo*, e sim que cada um tenha o *suficiente*. Se todos tivessem o suficiente, seria moralmente irrelevante caso alguns tivessem mais do que outros. Vou me referir a essa alternativa ao igualitarismo – a saber, a de que aquilo que é

moralmente importante em relação a dinheiro é que todos tenham o suficiente – como a ‘doutrina da suficiência’.¹

Importa pouco, no momento, que o *distribuendum* adotado por Frankfurt seja o dinheiro ou a renda, já que essa é uma suposição simplificadora; o argumento não seria alterado caso a igualdade ou suficiência fossem definidas em alguma outra dimensão, como a do *welfare* ou do bem-estar interpretado de forma utilitarista, oportunidades, satisfação de necessidades ou capacidades no sentido de Amartya Sen. Mantendo-se essa suposição simplificadora, poderíamos definir “suficiência” com base, por exemplo, na concepção de pobreza relativa empregada pela União Europeia, segundo a qual são pobres, em termos relativos, aquelas pessoas que têm uma renda inferior a 50 ou 60% da “renda mediana” de sua sociedade, isto é, aquele nível de rendimento que divide a população entre os 50% mais pobres e os 50% mais ricos. Pode-se considerar que esse é um padrão modesto de suficiência e que um padrão dessa natureza deve ser definido de alguma outra forma.² Não há dúvida de que a questão é relevante – talvez essa seja, afinal, a questão central que Amartya Sen está tentando responder em seus trabalhos no campo da teoria da justiça (minha avaliação é o de que enfoque de Sen da capacidade deve ser interpretado, visto sob a ótica mais favorável, como um esforço teórico de formulação de um padrão de suficiência, e não como uma vertente de igualitarismo; substanciar esse ponto de vista, no entanto, exige uma argumentação que aqui não tenho como desenvolver). Mas o ponto a enfatizar no momento é outro: se, em dada sociedade, a renda de ninguém cai abaixo de 60% da renda mediana e se, portanto, aceitando-se a suposição simplificadora que estou fazendo, certo padrão de suficiência é assegurado a todos, isso significaria que questões de desigualdade distributiva perdem sua relevância moral? Diversamente daquilo que, valendo-se de um neologismo selvagem, pode ser denominado “suficientarismo”, os igualitários, de modo geral, entendem que vastas desigualdades de renda e riqueza que estão acima de um limiar de suficiência, como quer que seja definido, são moralmente objetáveis com base em um sentido de iniquidade comparativa. Da ótica do liberalismo igualitário, que propõe uma interpretação específica do igualitarismo, essas desigualdades constituem iniquidades, isto é, devem ser vistas como injustiça social, porque resultam, não de escolhas

¹ Frankfurt 1987, pp. 21-22.

² No caso do Brasil, enquanto o rendimento mensal familiar per capita *médio*, no ano de 2009, era de 764,24 reais, o rendimento mensal familiar per capita *mediano* era de 465,00 reais. Ver IBGE 2010, p. 129.

individuais responsáveis e de mérito individual diferenciado, e sim de fatores que são arbitrários de um ponto de vista moral. Dessa ótica, mesmo que todos tivessem vidas “suficientemente boas”, desigualdades que deixassem alguns em situação pior do que outros, sem que isso pudesse ser imputado a escolhas responsáveis dos primeiros, ainda seriam moralmente objetáveis.

Como observa Brian Barry em seu último livro – esta foi sua última contribuição significativa à teoria da justiça social, antes de sua morte, em 2009 –, a desigualdade tem efeitos que nada tem a ver com a pobreza, entre os quais a competição, que é tanto maior quanto maiores forem os níveis de desigualdade de renda e riqueza em uma sociedade, por “bens posicionais”.³O que importa, nesse caso, não é quanto uma pessoa tem, em termos absolutos, e sim quanto ela tem em comparação a outros em sua sociedade. Isso não diz respeito somente, e nem principalmente (ao menos no que diz respeito à teoria da justiça), a bens materiais, mas a oportunidades educacionais e ocupacionais. Quando muitos têm uma formação educacional de nível superior, o acesso às posições mais disputadas dependerá de se ter frequentado uma universidade de elite. Além disso – continuo seguindo a análise de Barry –, os ricos podem assegurar melhores oportunidades ocupacionais a seus filhos, em comparação a outros com níveis similares de qualificação, por intermédio de seus contatos. Somente parte da transmissão de vantagens sociais de uma geração para outra se faz via educação e, quanto mais os estilos de vida daqueles que estão em estratos sociais diferentes discrepam, e essa discrepância será maior quanto maiores forem os níveis de desigualdade, tanto mais exclusivos serão os contatos úteis. Por fim, os ricos têm como poupar seus filhos de certas escolhas condicionadas pela aversão ao risco que, no longo prazo, podem não se revelar as mais favoráveis. Os ricos, como enfatiza Barry, têm como possibilitar que seus filhos façam uso de capital que ninguém lhes emprestaria comercialmente, ou que assumam riscos financeiros que ninguém que seja prudente pode se dar ao luxo de assumir, quer para se arriscar em um negócio próprio, quer para se aventurar em uma carreira profissional que pode exigir custos pesados e recompensas pequenas, no curto prazo, mas trazer recompensas grandes (inclusive, mas não exclusivamente, financeiras) em um prazo mais longo. Em suma, quem se preocupa com oportunidades *iguais* deve também se preocupar com a desigualdade e com a equidade comparativa. O igualitarismo e o “suficientarismo” muitas vezes coincidem

³ Barry 2005, pp. 176-179.

nas recomendações que fazem, sobretudo quando há níveis elevados de pobreza na sociedade, mas é importante enfatizar que a igualdade – tal como aqui a estou interpretando – e a realização de um padrão de suficiência são preocupações morais distintas.

Há uma segunda razão de justiça, independente do argumento de mitigar os efeitos das loterias social e natural, que justifica a redução de desigualdades de renda e riqueza, como um objetivo político distinto da abolição da pobreza e da garantia de um mínimo social decente. Níveis elevados dessas desigualdades têm efeitos deletérios sobre o funcionamento dos sistemas políticos democráticos, ao possibilitarem que os ricos e super-ricos exerçam uma influência desproporcional – por meio de contribuições financeiras a campanhas eleitorais e de condições privilegiadas de acesso à comunicação política – sobre as deliberações políticas. Isso, por sua vez, torna mais difícil a adoção de reformas institucionais e de políticas de redistribuição de renda e riqueza e, de fato, tornam mais difícil a adoção e a sustentabilidade ao longo do tempo de políticas que objetivam melhorar as condições do quintil inferior da sociedade em termos absolutos. Dizer que uma tributação progressiva da renda, riqueza e heranças é uma exigência da justiça não implica ignorar os obstáculos políticos que se apresentam à realização de tal exigência. Mas esses obstáculos não são peculiares à visão de justiça social do liberalismo igualitário – eles se apresentam a toda e qualquer forma de igualitarismo que só conceba sua própria realização sobre as bases da justiça liberal e por meio da democracia política.

Antes de seguir adiante, há um ponto a ser mais enfatizado. O sentido do igualitarismo, da ótica do liberalismo igualitário, não pode ser reduzido a somente um de seus componentes normativos como, por exemplo, o princípio de diferença, que tem por objeto a distribuição de renda e riqueza na sociedade. Embora isso seja obviamente importante, não define o fim último da justiça social. Se as exigências combinadas dos três componentes normativos que examinei antes são realizadas pela estrutura básica da sociedade, o que se alcança não é simplesmente uma forma de igualdade distributiva, e sim, como afirmei no início, uma forma de igualdade de status que coloca os cidadãos em um pé de igualdade social e política. Rawls denominou “igualdade democrática” esse ideal de igualdade de status.⁴ Como observa Elizabeth Anderson, aquilo a que os

⁴ Rawls 2008, pp. 91-101 e, sobretudo, pp. 120-130. Norman Daniels interpreta de forma similar o igualitarismo de Rawls. Ver Daniels 2003.

movimentos políticos igualitários historicamente se opuseram não foi tanto à distribuição de bens, em si mesma, e sim a relações sociais de desigualdade que geravam, e que se supunha que justificassem, desigualdades na distribuição de liberdades, oportunidades e recursos.⁵ Em consonância com esse espírito do igualitarismo, o ideal de igualdade democrática se opõe a hierarquias sociais fundadas em distinções raciais e de gênero, de berço e classe social e de talento e capacidade produtiva desiguais. E a forma de igualdade que os igualitários deveriam perseguir, de acordo com esse ideal, propõe uma ordem social na qual direitos e liberdades fundamentais, oportunidades e recursos sociais escassos sejam distribuídos tendo em vista o propósito central de garantir um status social e moral igual aos cidadãos. Se essa forma de igualdade, que sem dúvida é mais elusiva do que uma noção de igualdade simples, como a igualdade de renda, for realizada, os cidadãos contarão com os recursos institucionais necessários para exercer a liberdade efetiva, tal como a interpretei antes, e para desenvolver no grau necessário as faculdades morais que os capacitam a serem membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo da vida inteira: a faculdade de constituir e de revisar uma concepção do próprio bem e a faculdade de cooperar com outros com base em princípios de justiça.

II

Passo, agora, a examinar uma linha de objeção à teoria da justiça distributiva do liberalismo igualitário que, diversamente da vertente de liberalismo tradicional que antes discuti, e diversamente da “doutrina da suficiência”, encontra-se dentro do próprio campo teórico do igualitarismo. É uma linha de objeção que pode ser formulada com base em teóricos como Gerald Cohen, Ronald Dworkin, Richard Arneson e John Roemer, que têm sido identificados, na literatura filosófica recente sobre justiça distributiva, como “luck egalitarians”. O que esses autores têm em comum é uma defesa do igualitarismo que interpreta de forma particularmente extremada o “argumento da arbitrariedade moral”, de Rawls, a que antes fiz menção. Essa defesa pode se apresentar como uma crítica à esquerda à ideia de “igualdade democrática” do liberalismo igualitário. Mas, como veremos, a contribuição específica dessa vertente à teoria da

⁵ Anderson 1999, pp. 312-314.

justiça distributiva encontra-se no esforço de abrir um espaço maior, em uma visão igualitária, à responsabilidade individual. Essa é uma temática importante, tanto na teoria da justiça como no debate político sobre o tipo de ação pública que se justifica para compensar desvantagens sociais. Espero conseguir mostrar as razões que há para rejeitar o tratamento normativo que o “luck egalitarianism” dá à responsabilidade individual e para preferir a forma como o liberalismo igualitário compatibiliza igualitarismo e responsabilidade pessoal. Esse é o tópico do qual vou me ocupar no restante desta exposição.

Entre as críticas de Gerald Cohen às desigualdades excessivas que seriam autorizadas por um dos componentes do ideal de igualdade democrática, o “princípio de diferença”, está a de que, embora a condenação à arbitrariedade moral da fortuna social e da fortuna genética desempenhe um papel importante em sua justificação, esse princípio no melhor dos casos “mitiga” e não corrige os efeitos dessa arbitrariedade. A despeito dessa “mitigação”, é provável que, em uma sociedade que implemente o “princípio de diferença” ou um princípio similar de justiça distributiva, aqueles que têm talentos e capacidades produtivas com maior valor de mercado acabarão entre os grupos em melhor situação, ao passo que aqueles que levam a pior nas loterias social e natural, acabarão entre os grupos menos privilegiados. O princípio de diferença não pode chegar a ser, como Rawls salienta, um “princípio de reparação” que objetive compensar as pessoas por todas as contingências sociais ou naturais que produzam desvantagens relativas.⁶ Contra isso, se poderia objetar que um princípio genuinamente igualitário exigiria uma compensação mais efetiva para quaisquer desigualdades que deixam uma pessoa em situação pior do que outra sem que essas desigualdades possam ser justificadas por escolhas conscientes da primeira.⁷ Para Gerald Cohen, a interpretação correta do igualitarismo é a de que o propósito da igualdade a ser realizada em uma sociedade justa é a eliminação de desvantagens involuntárias, isto é, desvantagens pelas quais aqueles que as sofrem não podem ser considerados responsáveis porque não refletem escolhas que os indivíduos tenham feito ou fariam.⁸

Os “igualitários da fortuna” – adotemos essa tradução para “luck egalitarians” – não estão de acordo entre si sobre o que deve contar como “desvantagens involuntárias”.

⁶ Rawls 2008, seção 17, pp. 120-21.

⁷ Cohen 1989.

⁸ Cohen 1989, p. 916.

Mas todos ele aceitam a distinção proposta por Dworkin entre dois tipos de sorte: a “sorte opcional” e a “sorte bruta”.⁹ A sorte opcional é o resultado de um jogo no qual se entrou conscientemente ou de um risco conscientemente assumido. A sorte bruta é o resultado que se produz sem que o agente tenha feito nada para produzi-lo. Na visão de Dworkin, é justo que as pessoas sofram as consequências da sorte opcional, mas a sorte bruta é uma forma moralmente arbitrária de distribuir recursos. Algum detalhamento da argumentação complexa que Dworkin desenvolve para sustentar sua interpretação da igualdade distributiva em uma sociedade de cidadãos iguais, isto é, em uma sociedade na qual o Estado trata seus cidadãos com “uma consideração e um respeito iguais”, se faz necessário. Dworkin contrasta dois *equalisanda* para a teoria da justiça distributiva: a “igualdade de bem-estar” e a “igualdade de recursos”. A igualdade de bem-estar (ou “welfare”) é a posição normativa segundo a qual a igualdade distributiva só pode ser alguma função dos “bem-estares” subjetivamente definidos de indivíduos. Essa posição, a que Sen se refere como “welfarismo”, abarca, mas não se resume a interpretações da igualdade distributiva que estão no campo da ética utilitarista. Aqui vou me concentrar no *equalisandum* que Dworkin considera a expressão mais apropriada do princípio – que corresponde precisamente à noção de igualdade humana fundamental, a que me referi antes – de “consideração e respeito iguais”: a igualdade de recursos.

O problema essencial para chegar a uma concepção justificável de igualdade de recursos, de acordo com Dworkin, pode ser formulado da forma como se segue. Se os indivíduos fossem idênticos – em suas circunstâncias sociais e genéticas e em suas ambições e preferências – então uma interpretação atraente da igualdade de recursos consistiria em dar a cada um uma parcela igual dos recursos externos da sociedade. Mas os indivíduos diferem em suas circunstâncias e também em suas ambições e preferências. As circunstâncias da pessoa podem ser consideradas parte de sua dotação de recursos, elas são os atributos do ambiente social ou genético de uma pessoa que afetam sua capacidade de realizar seu plano de vida ou suas preferências e que, portanto, caem do lado da “sorte bruta”, ao passo que ambições e preferências caem do lado da “sorte opcional”. O ponto central da concepção de Dworkin é o de que uma concepção atraente de igualdade de recursos deve ter por objetivo igualar os complexos de recursos em seu conjunto – isto é, os complexos de recursos externos e internos – das

⁹ Dworkin 2000, pp. 73-78. Os dois primeiros capítulos de Dworkin 2000, “Equality of Welfare” e “Equality of Resources” são republicações dos dois ensaios, publicados originalmente em 1981.

pessoas. Mas muitos dos recursos “circunstanciais” não podem ser transferidos de uma pessoa para outra como, por exemplo, os pais que uma pessoa tem, genes, deficiências de vários tipos e talentos naturais. A questão que se apresenta, então, é: que distribuição de recursos *externos* transferíveis pode-se supor que produza uma igualdade de complexos abrangentes de recursos?

Há três possibilidades que Dworkin examina tendo por referência (é uma suposição simplificadora) uma economia de troca simples. Em uma economia desse tipo, há uma dotação agregada fixa de recursos e uma sociedade constituída por indivíduos que têm preferências distintas em relação a esses bens. Na primeira possibilidade, que Dworkin denomina “divisão mecânica”, a igualdade de recursos seria entendida como uma alocação de divisão igual pela qual cada um dos indivíduos dessa sociedade receberia uma parcela per capital igual dos recursos externos. Mas nenhuma “divisão mecânica de recursos” como essa pode satisfazer o “teste da inveja”: nenhuma divisão é igual se, uma vez realizada, alguém preferir o quinhão de recursos que coube a alguma outra pessoa ao seu próprio. Uma igualdade estrita de resultados, em suma, não é uma interpretação atraente do ideal de igualdade porque não leva em conta as diferenças de ambições, preferências e planos de vida entre os indivíduos.

Isso é levado em conta na segunda possibilidade considerada por Dworkin, que consiste em definir a igualdade de recursos como qualquer alocação (em equilíbrio) que fosse alcançada mediante um dispositivo de mercado, partindo-se de uma distribuição inicial igual de recursos. Dworkin descreve essa segunda possibilidade recorrendo a uma parábola sobre imigrantes náufragos em uma ilha deserta que dividem os recursos externos da ilha por meio de um leilão no qual cada um faz seus lances a partir de uma dotação inicial igual de conchas. O leilão hipotético é um dispositivo que tem por objetivo captar a ética da igualdade de recursos. A ideia central é que os recursos devotados à vida de cada pessoa devem ser iguais. Essa ideia central requer uma *métrica* – estamos falando, é claro, de uma métrica normativa. Para Dworkin, a métrica que leva em conta diferenças de ambições e preferências individuais é a do “custo de oportunidade”, daí porque o dispositivo contratualista (se podemos denominá-lo assim) do leilão hipotético é similar a um mercado. O leilão propõe que a única medida correta para avaliar o montante de recursos sociais escassos que são destinados à vida de uma pessoa consiste em perguntar quão importantes esses recursos são para outros. Esse custo de oportunidade deve figurar no senso que uma pessoa tem do que é ou do que

deve ser legitimamente seu e no julgamento de cada pessoa sobre a vida que ela deveria levar. Se um dos hipotéticos imigrantes valoriza especialmente um pedaço de terra na praia, porque adora tomar banho de sol, então ele deve se dispor a pagar por esse recurso um preço que reflita o custo em que outros incorrem por terem de abrir mão do direito de empregar esse mesmo recurso para outras finalidades.¹⁰ Uma das críticas centrais de Dworkin à “igualdade de bem-estar” – à interpretação da igualdade segundo a qual o propósito central deveria ser o de igualar as pessoas tanto quanto possível no nível de bem-estar (de “welfare”) que alcançam pela satisfação de seus próprios gostos, preferências e ambições – é a de que não leva em conta os custos *sociais* de oportunidade aqui considerados. Se cultivo “gostos caros” como, por exemplo, gostos por vinhos e iguarias raras – estou pensando em um exemplo de Kenneth Arrow, que coloca em questão a possibilidade de realizar comparações interpessoais de bem-estar entre um indivíduo que satisfaz suas preferências gastronômicas com água e farinha de soja e outro, que se sente profundamente infeliz sem vinhos e iguarias raras¹¹ – não posso esperar subsídio da sociedade à satisfação desses gostos.

Se somente diferenças de preferências, gostos e ambições tivessem de ser levadas em conta, a teoria de Dworkin recomendaria parar por aqui. Arranjos de mercado que, no mundo real, cumprissem de forma aproximada o papel do leilão hipotético garantiriam a igualdade de recursos. Mas isso deixa fora da interpretação da igualdade distributiva diferenças que se devem à “sorte bruta” como dotações distintas de recursos internos. A terceira possibilidade considerada por Dworkin envolve não somente um leilão ou um dispositivo de mercado para tratar das diferenças de preferências e ambições, mas também a ideia de um mercado hipotético de seguros concebido para levar em conta, em um primeiro momento, as deficiências físicas e mentais severas (os casos mais evidentes de má sorte bruta) e, em um segundo momento, os talentos e capacidade produtiva que têm baixo valor de mercado. Suponhamos que se imaginem as partes do contrato social hipotético de Dworkin – os naufragos da ilha deserta – situadas em uma posição original na qual há um “véu de ignorância” fino: as partes conhecem suas preferências e planos de vida, mas não sabem se são portadoras de alguma deficiência, nem sabem que nível de renda serão capazes de auferir de seus talentos adequadamente desenvolvidos. Por trás desse véu de ignorância, cada um dos

¹⁰ Esse exemplo é de Van Parijs. Ver Van Parijs 1995, pp. 48-54.

¹¹ Arrow 1973, p. 254.

imigrantes poderia comprar recursos externos da ilha fazendo uso de seu quinhão inicial igual de conchas (de recursos), mas poderia também empregar uma parte disso para se segurar contra ter nascido com uma deficiência severa e contra a contingência de só ser capaz de obter, do exercício de seus talentos e capacidade produtiva, um nível baixo de renda. Haveria um equilíbrio nessa economia de mercado em que houvesse mercados para ocorrências contingentes no qual as partes comprariam contratos de seguro que lhes promettessem compensação caso essas pessoas se revelassem sofrer, no mundo real, de deficiências de diferentes tipos ou caso seus talentos só lhes permitissem obter um nível baixo de renda. Esse ponto de equilíbrio por trás do véu de ignorância é a referência segundo a qual avaliar a distribuição de recursos externos no mundo real e conceber um sistema de tributação progressiva da renda e da riqueza, e de transferências, que assegure a igualdade de recursos.

Como determinar esse ponto de equilíbrio ou, reformulando a questão, que nível de cobertura seria racional contratar, considerando-se que, quanto maior a cobertura contratada – no mundo real, quanto mais generosos forem as transferências e os benefícios do *welfare state* necessário para compensar os efeitos da sorte bruta –, tanto mais elevados terão de ser os prêmios (isto é, os impostos) a serem pagos? Um nível muito elevado de cobertura, o que equivale a uma pessoa ter direito de ser compensada por ser desprovida de talentos e capacidade produtiva que lhes propicie um nível de renda que está bem acima da média, escravizaria os mais talentosos. Sendo necessário colocar os prêmios em um nível muito elevado (isto é, dado que um nível muito elevado de tributação seria necessário para financiar um nível tão generoso de cobertura), os mais talentosos teriam de dar o máximo de sua capacidade produtiva para meramente pagar os prêmios a que estariam sujeitos. Partindo-se desse caso extremo, a racionalidade *ex ante* (sob o véu de ignorância) de escolha de um dispositivo hipotético de seguro contra não ter determinados talentos se tornaria mais forte conforme diminuísse o nível de cobertura contratado. Conforme esse nível cai, mais isso se aproxima do caso padrão de seguro (privado), em que as pessoas aceitam um pequeno custo financeiro certo para evitar uma perda que, por mais improvável que lhes pareça ser no presente, é grande o suficiente para motivá-las a arcar com o ônus do prêmio. Dworkin supõe que todos escolheriam, se pudessem, se segurar contra não ser capaz de ganhar aquilo que os colocaria no trigésimo centil da distribuição de renda, bastante

acima do nível de renda adotado nos EUA e na Grã-Bretanha para que uma pessoa faça jus a transferências compensatórias.¹²

Iniciei essa discussão afirmando que, à primeira vista, o “igualitarismo de fortuna” poderia se apresentar como uma crítica à esquerda ao ideal de igualdade democrática do liberalismo igualitário, já que, ao passo que este ideal propõe mitigar os efeitos de contingências sociais e naturais, o sentido do igualitarismo se exprimiria de forma mais clara na exigência de que as desvantagens relativas devidas à “sorte bruta” sejam eliminadas. Mas examinando-se bem as coisas, grande parte do apelo do igualitarismo de fortuna vem não propriamente de seu impulso igualitário, e sim do lugar mais proeminente, em comparação ao liberalismo igualitário, reservado à escolha e à responsabilidade individuais. John Roemer e Will Kymlicka vêem nisso a marca da contribuição do igualitarismo de fortuna – de Dworkin, em particular – à teoria da justiça distributiva.¹³ O lugar mais proeminente à responsabilidade individual se manifesta já na formulação de princípios fundamentais de justiça social. Ao formular seu princípio de igualdade de recursos, e combinando a segunda e a terceira possibilidades que foram examinadas antes, Dworkin afirma que

“por um lado, devemos, sob pena de violar a igualdade, permitir que a distribuição de recursos em qualquer momento dado seja (como podemos dizer) sensível à ambição. Ou seja, essa distribuição deve refletir o custo ou o benefício para outros das escolhas que as pessoas fazem de tal forma que, por exemplo, aqueles que escolhem investir ao invés de consumir, ou consumir de forma mais modesta ao invés de mais cara, ou trabalhar de formas mais úteis ao invés de menos úteis, devem poder reter os ganhos que se produzem dessas decisões em um leilão igual seguido de livre-comércio. Mas, por outro, não devemos permitir que a distribuição de recursos seja, em qualquer momento dado, sensível a dotações [endowment sensitive], isto é, afetada por diferenças de capacidade do tipo que produz diferenças de renda, em uma economia de laissez-faire, entre indivíduos com as mesmas ambições.”¹⁴

¹² Dworkin 2000, pp. 97-98.

¹³ Roemer 1996, capítulo 7; Kymlicka 1990, capítulo 3, pp. 71-85.

¹⁴ Dworkin 2000, p. 89.

Embora nem todos os teóricos “luck egalitarian”, como Richard Arneson e Gerald Cohen, estejam de acordo com a noção de Dworkin de igualdade de recursos, todos eles aceitam a justiça de quaisquer desigualdades que resultam de escolhas conscientes de pessoas adultas. E, como já foi mencionado, todos eles aceitam e colocam grande ênfase na distinção de Dworkin entre resultados pelos quais os indivíduos são responsáveis – que resultam de suas escolhas voluntárias e que, portanto, estão sob a égide da “sorte opcional” – e resultados ou desvantagens relativas pelos quais não são responsáveis – e que, portanto, estão sob a égide da “sorte bruta”. Mas essa ênfase na escolha e na responsabilidade individuais, longe de levar a uma interpretação mais plausível do propósito do igualitarismo, representa uma vasta concessão à crítica conservadora tradicional, que justamente sustenta que o igualitarismo corrói a responsabilidade individual ao tirar recursos daqueles que são “merecedores” e ao garantir benefícios e resultados independentemente de empenho e de escolhas pessoais.

Permitam-me abrir um parêntese nesse ponto da discussão. O princípio da responsabilidade individual encontra-se por trás da justificção dos níveis crescentes de desigualdade de renda e riqueza que se verificam em muitos países do mundo, mas de forma mais acentuada nos países desenvolvidos anglo-saxônicos, na Índia e na China. Mas há dois pesos e duas medidas quando se trata de apelar à responsabilidade individual no debate público de questões que têm relevância para a justiça social. Um estudo recente dos economistas Anthony Atkinson, Thomas Piketty e Emmanuel Saez mostra que a parcela da renda total que, nos Estados Unidos, vai para os 1% mais ricos (aqueles que, em 2007, tinham uma renda anual acima de 400 mil dólares), passou de 9% em 1970 para 23,5% em 2007, o que corresponde ao nível mais elevado de desigualdade de renda desde 1928.¹⁵ Na maior parte desses países, uma parcela significativa dos ganhos dos 1% mais ricos se deveu a um forte crescimento dos rendimentos de trabalho mais elevados (em comparação aos rendimentos de capital), especialmente os salários e gratificações dos executivos de nível mais elevado. Invertendo tendências à redução da desigualdade de renda que se verificavam, em

¹⁵ Atkinson, Piketty e Saez 2011. No Brasil, na primeira década do século XXI, houve uma redução expressiva da desigualdade de renda. De acordo com uma estimativa, do economista do IPEA Sergei Suarez Dillon Soares (Soares 2010), o coeficiente de Gini de desigualdade de renda (multiplicado por 100) caiu de 59,4 pontos em 2001 para 55,9 pontos em 2006, o que equivale a uma redução de 0,7 ponto em média por ano nesse período. Mas seriam precisos 12 anos consecutivos com essa média de 0,7 ponto de redução ao ano para que o Brasil atingisse os níveis de desigualdade de renda que os Estados Unidos, o mais desigual dos países ricos da OCDE, apresentavam em 2006; e 24 anos com essa média anual de redução seriam necessários para o Brasil atingir os níveis de desigualdade de renda que o Canadá, um país de welfare state mais forte, apresentava em 2006.

países como os Estados Unidos e a Grã-Bretanha, desde a Segunda Guerra Mundial, a partir da década de 1980, a distribuição de renda se tornou mais desigual, e os ricos, especialmente os que se beneficiam dos supersalários (incluindo os bônus) do setor financeiro, tornaram-se e continuam se tornando cada vez mais ricos. Não há uma causa única para essa inversão, nem tenho como examinar a de forma apropriada a questão, que envolve uma discussão empírica complexa, mas cabe pelo menos mencionar uma mudança de cunho ideológico que tem conexão com a temática que estou discutindo.

Já foi dito que a ideologia do mérito e do esforço individuais presta-se a justificar as desigualdades que beneficiam especialmente os ricos e os super-ricos. Entretanto, no capitalismo dos anos 1980 em diante, essa justificação se dissociou inteiramente da velha ideologia calvinista, que se fundava em uma ética do esforço e da responsabilidade individuais, mas que tinha por componentes, no que diz respeito à conduta dos mais privilegiados, certo sentido de “noblesse oblige”, o cultivo da confiança e da boa fé nas relações econômicas e um compromisso com a criação de valor econômico no longo prazo. O novo herói do capitalismo, como se evidenciou de forma dramática na crise financeira de 2008, que resultou na chamada “Grande Recessão” da qual o mundo desenvolvido (no momento em que escrevo) ainda está longe de se recuperado, já não tem peias morais de espécie alguma. Quaisquer práticas, mesmo aquelas que envolvem as condutas de risco excessivo exemplificadas pela produção de “inovações financeiras” como derivativos lastreados em hipotecas “subprime”, e que foram protagonizadas por grandes instituições financeiras de países capitalistas desenvolvidos com as bênçãos das agências de risco, são permissíveis, se tiverem por objetivo maximizar o valor das ações, a rentabilidade imediata e as “stock options” dos executivos. E, como foi o caso até o momento, nenhum executivo “top” das instituições financeiras envolvidas foi pessoalmente responsabilizado pelas consequências desastrosas, para as vidas de milhões de pessoas, de tais “práticas inovadoras”. Não parece absurdo especular que, entre as causas da Grande Recessão, encontrem-se não somente as falhas de regulamentação financeira e a própria desigualdade de renda entre ricos e super-ricos, por um lado, e o restante da sociedade, por outro, mas também um fenômeno mais profundo e de consequências imprevisíveis: um colapso moral do capitalismo.¹⁶ Tocqueville observou, há mais de 150 anos atrás, em

¹⁶ É o que faz o economista Antón Costas em um artigo intitulado “Quebra moral de la economía de mercado”, publicado no jornal *El País* de 18 de abril de 2011. de 18 de abril de 2011.

O Antigo Regime e a Revolução, que privilégios dissociados de um sentido de “noblesse oblige” geram um senso de indignação entre os estratos inferiores da sociedade que serve de combustível para ideias de mudança radical.¹⁷

O ponto que quero ressaltar com este parêntese é menos bombástico. Altos executivos de grandes corporações e bancos raramente são responsabilizados pelas práticas temerárias e condutas de risco que não têm outro propósito que não o de maximizar no curto prazo a “bottom line” de suas companhias. Quando tudo dá errado, como em 2008, quando desmoronou, nos países do Atlântico Norte, a gigantesca “pirâmide de Ponzo” montada com base em produtos financeiros “inovadores” lastreados em “hipotecas podres”, os novos heróis do capitalismo ainda podem recorrer ao argumento do “too big to fail” para justificar que mecanismos de socialização das perdas sejam implementados pelos Estados e para que, dessa forma, escapem de enfrentar as consequências de suas condutas. De outra parte, como ressalta Brian Barry, e nesse ponto fica claro por que falar em duplo padrão, o princípio da responsabilidade individual recai com extrema dureza, nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, sobre os que fraudam os “testes de meios” (ao não declarar pequenas rendas que obtêm na economia informal) e os “testes de trabalho” para obter benefícios de assistência social.¹⁸ De modo mais geral, reformas dos sistemas de bem-estar social foram realizadas nos dois lados do Atlântico, e sob os governos de centro-esquerda de Clinton e Blair, com base na ideia de que os benefícios em dinheiro de assistência social não constituem direitos, justificados por exigências de justiça, e devem ter por contrapartida a “responsabilidade pessoal” dos beneficiários. No caso dos Estados Unidos, entre as condicionalidades do programa “Temporary Assistance For Needy Families”, que foi criado em 1997 para substituir o programa Aid to Families With Dependent Children (um dos componentes centrais do “New Deal” de Roosevelt), está a de que mães de crianças pequenas, em famílias uniparentais pobres, disponham-se a realizar pelo menos 30 horas semanais de “atividades de trabalho”. De desempregados e mães solteiras pobres espera-se, para que façam jus a modestas transferências monetárias, que assumam a responsabilidade pela sua situação e que se empenhem em encontrar formas de sustentarem a si próprios. Esses são os pobres “merecedores”.

¹⁷ Tocqueville 2009 [1856], Livro II, capítulo 1.

¹⁸ Barry 2005, p. 146.

A análise precedente ressalta o quanto há de hipocrisia em se exigir “responsabilidade pessoal” de mães solteiras pobres, desempregados, pessoas doentes e outros beneficiários de programas de assistência social, e mesmo dos “welfare cheats”, quando os super-ricos do setor financeiro e de grandes corporações, ademais de contarem com uma ideologia que justifica suas remunerações extraordinariamente elevadas com base no mérito individual, podem tomar suas decisões e fazerem suas escolhas, ao que parece, em uma zona moralmente livre. Fecho o parêntese dizendo que isso deveria servir de alerta contra os esforços teóricos para levar em conta um princípio de responsabilidade individual já no nível da formulação de princípios fundamentais de justiça. Voltemos à discussão do igualitarismo de fortuna. Não estou afirmando que Dworkin e outros “luck egalitarians” endossariam um tratamento à responsabilidade pessoal tão mesquinho quanto o que acabo de examinar, no caso dos beneficiários de programas de assistência social nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha. Mas há um componente desse tratamento que contamina a teoria da igualdade distributiva do igualitarismo de fortuna: a distinção entre os desprivilegiados “merecedores” e os “não merecedores”, entre os que são ou não responsáveis por sua má fortuna.¹⁹

Recordemos o que foi dito antes sobre a distinção central de Dworkin. Para as desvantagens que se devem à má sorte opcional, aquelas que resultam de gostos e preferências que a pessoa escolheu cultivar ou de riscos nos quais a pessoa escolheu incorrer, nenhuma compensação é devida por parte da sociedade. Para esses casos, como vimos, aplica-se a métrica do “custo social de oportunidade” que só pode ser realizada por arranjos de mercado e que obriga a pessoa a assumir a responsabilidade pelas consequências desfavoráveis de suas próprias preferências, ambições e escolhas. Para as desvantagens que se devem à má sorte bruta, aplica-se a métrica normativa do “seguro hipotético”, que justifica as compensações e benefícios de um welfare state. Mas, como Elizabeth Anderson sustentou em importante ensaio de crítica ao “igualitarismo de fortuna”, há problemas no tratamento dispensado tanto às vítimas da má sorte opcional como às vítimas da má sorte bruta.²⁰ Há vítimas da má sorte opcional que uma interpretação plausível do igualitarismo não pode admitir que fiquem ao relento, isto é, que arquem inteiramente com as consequências de suas escolhas. Para exemplificar, pensemos nos casos de pessoas que desenvolvem hábitos alimentares que

¹⁹ Anderson 1999, p.311.

²⁰ Anderson 1999.

podem lhes causar sérios problemas de saúde, ou de pessoas que praticam esportes que podem resultar em acidentes que causam deficiências graves ou ainda, para mencionar um dos exemplos de Anderson, no de pessoas em situação de vulnerabilidade (normalmente mulheres) que cuidam de outros, de filhos, de pessoas doentes ou de idosos. Estaríamos justificados em supor, nesses casos e em outros semelhantes, que a sociedade oferecer compensação a essas pessoas pelas desvantagens que sofrem seria moralmente equivalente a subsidiar gastos caros? Por outro lado, as razões oferecidas para compensar as desvantagens devidas à má sorte bruta estigmatizam os beneficiários. Em uma sociedade na qual o igualitarismo de fortuna fosse adotada como concepção pública de igualdade distributiva, seria publicamente reconhecido que as pessoas que merecem compensação pelas desvantagens que sofrem, têm direito a isso não em virtude de seu status moral e social igual, e sim em virtude de sua dotação inferior de recursos internos – seja porque são portadoras de deficiência, seja porque seus talentos e capacidade produtiva têm pouco valor de mercado. Aqueles que pleiteariam compensação em nome da justiça o fariam com base em uma dotação de recursos internos considerada inferior à de outros na sociedade. Será essa base pública de justificação à compensação de desvantagens compatível com o princípio de “consideração e respeito iguais” pelos cidadãos, que Dworkin considera a “virtude soberana” de uma sociedade justa?

Extremar o “argumento da arbitrariedade moral”, com o propósito de abrir espaço para a responsabilidade pessoal na formulação de princípios fundamentais de justiça, acaba por solapar o ideal de igualdade democrática, tal como interpretado pelo liberalismo igualitário.²¹O que esse ideal propõe é que as desvantagens a serem compensadas e as necessidades a serem satisfeitas, como quer que tenham se produzido, se pela sorte opcional ou pela sorte bruta, são aquelas que têm relação com as capacidades dos cidadãos que são definidoras de sua condição de pessoas morais livres e iguais – a faculdade moral de constituir uma concepção do próprio bem e a faculdade moral de um senso de justiça. A suposição é que uma noção de “igualdade de bens primários”, interpretada de forma apropriada, pode dar conta das “necessidades dos cidadãos” assim entendidas. Não tenho como tratar desse tópico no momento, que abre outra frente de discussão, dessa vez com o enfoque da capacidade que vem sendo desenvolvido por Amartya Sen.

²¹ Daniels 2003, pp. 252-256.

III

O que levou o igualitarismo de fortuna a se equivocar – como sustentei que é o caso – na interpretação das aspirações normativas do igualitarismo? Argumentei que isso se deve à tentativa de incorporar um princípio de responsabilidade pessoal já no nível da formulação de um princípio fundamental de justiça distributiva. E as recomendações que se seguem disso, quer esse princípio seja interpretado como a “igualdade de recursos” proposta por Dworkin, quer seja interpretado como “igualdade de acesso à vantagem” proposta por Gerald Cohen, têm a implicação de que o Estado – os cidadãos considerados como um corpo coletivo – deverá fundamentar a compensação de desvantagens sociais em juízos moralizantes sobre preferências, ambições e escolhas individuais, e sobre dotações naturais “inferiores”.

Eu gostaria de finalizar esta exposição respondendo à questão: se a interpretação do igualitarismo de fortuna tem essa implicação problemática, que lugar, afinal, o liberalismo igualitário reserva à responsabilidade individual em própria interpretação do igualitarismo?

Para responder a essa questão, examinarei uma incoerência que Gerald Cohen afirma ter encontrado na teoria de Rawls, que diz respeito justamente a essa questão.²² O problema, que, como nota Cohen, apresenta-se ao pensamento igualitário de esquerda de modo geral, é o de “reconciliar a representação do indivíduo como capaz de dirigir responsabilmente a formação de seus próprios gostos com as suposições de que Rawls se vale em outros momentos para justificar seu igualitarismo”.²³ De um lado, estão as suposições necessárias à justificação do igualitarismo. Rawls rejeita a ideia de que a distribuição desigual de oportunidades e recursos escassos possa se justificar pelo mérito individual. O argumento é que o mérito individual – um atributo que é indissociável das preferências, gostos e ambições de uma pessoa como, por exemplo, as atitudes individuais que valorizam o trabalho e o esforço persistente em detrimento do lazer, a poupança em detrimento do consumo imediato, a disposição de assumir riscos, e

²²Aqui estou reformulando o que foi dito em um trabalho anterior, em que o objeto da crítica era o “welfarismo subjetivo”. Ver Vita 2007, cap. 4, pp. 165-171.

²³ Cohen 1993, pp. 13-14; Cohen 1989, pp. 912-916.

assim por diante – é fortemente condicionado por fatores moralmente arbitrários. Vejamos o que diz Rawls na seção 48 de *Uma teoria da justiça*:

“As parcelas distributivas (...) não estão correlacionadas com o valor moral, uma vez que a distribuição inicial dos talentos naturais e as contingências do seu cultivo e desenvolvimento nos primeiros anos de vida são arbitrárias de um ponto de vista moral. O preceito que intuitivamente parece chegar mais próximo de recompensar o mérito moral é o da distribuição segundo o esforço, ou melhor, segundo o esforço consciencioso. Mais uma vez, porém, parece claro que o esforço que uma pessoa está disposta a fazer sofre influência de suas capacidades e talentos naturais e das alternativas que estão a seu alcance. Outros fatores permanecendo constantes, é mais provável que os mais talentosos se esforcem conscientemente, e parece não haver um modo de não levar em conta sua maior boa fortuna. A ideia de recompensar o mérito é impraticável”.²⁴

De outro lado, acompanhando o raciocínio de Cohen, está a suposição de que o indivíduo deve ser responsável pelo cultivo de seus próprios gostos, preferências e fins. Rawls apela a essa suposição para explicar por que sua concepção de igualdade distributiva não necessita preocupar-se com a satisfação de “gostos caros” que, como mencionei brevemente antes, é um problema para as concepções, entre as quais concepções utilitaristas de igualdade, que concebem a igualdade distributiva como uma função de “utilidades” ou de “bem-estares” subjetivamente definidos. Permitam-me citar a passagem completa de Rawls (que também é citada por Cohen) que é pertinente ao ponto em questão:

“Como pessoas morais, os cidadãos têm parte da responsabilidade na formação e no cultivo de seus próprios fins últimos e preferências. Não pode ser considerado uma objeção ao emprego dos bens primários o fato de que isso não acomoda aqueles que têm gostos caros. É preciso argumentar, ademais, que é desarrazoado, senão mesmo injusto, supor que tais pessoas são responsáveis por suas preferências e exigir que elas se virem

²⁴ Rawls 2008, pp. 387-388. Veja-se também a seção 17, p. 124.

o melhor que podem. Mas sustentar isso parece pressupor que as preferências dos cidadãos estão fora de seu próprio controle, como se fossem inclinações e anseios que simplesmente ocorrem. A impressão que se tem, nesse caso, é que se veem os cidadãos como portadores passivos de desejos. O emprego dos bens primários, entretanto, apoia-se na capacidade que temos de assumir a responsabilidade por nossos próprios fins.”²⁵

Cohen acha que as duas partes da teoria de Rawls não se encaixam. As preferências individuais são vistas de uma forma, quando se trata de desqualificar o mérito como um princípio distributivo para a estrutura básica da sociedade, e de outra, quando o problema é o justificar a não satisfação de gostos caros. O liberalismo igualitário rawlsiano e, Cohen supõe, o pensamento igualitário de modo geral (nisso se incluindo o socialismo), parece se defrontar com a desconfortável impossibilidade de conciliar as suposições que fundamentam um princípio de igualdade distributiva com as suposições que fundamentam um princípio de responsabilidade pessoal. Na leitura “luck egalitarian” que Cohen faz da solução para esse problema, se poderia supor que a justificação de compensação por desvantagens estaria sempre na dependência de juízos sobre se essas desvantagens podem ser atribuídas à sorte bruta – e, portanto, a circunstâncias que fora do alcance de escolhas individuais autônomas – ou à sorte opcional – e, portanto, são desvantagens pelas quais os indivíduos podem ser responsabilizados. “De acordo com minha interpretação”, diz Cohen, “o igualitarismo não prescreve a correção ou a compensação da desvantagem enquanto tal. Essa interpretação tem por alvo, mais precisamente, a desvantagem ‘involuntária’, que é aquela que não reflete a escolha do agente. (...) Ao avaliar se a justiça (em contraste com a caridade) requer ou não redistribuição, o igualitário pergunta se alguém que sofre de uma desvantagem poderia tê-la evitado ou se agora tem como evitá-la. Se poderia tê-la evitado, não tem nenhuma pretensão à compensação, de um ponto de vista igualitário.”²⁶ Estamos de volta à distinção problemática, que está no coração do igualitarismo de fortuna, entre os que são merecedores e os que não são merecedores de compensação por parte da sociedade.

²⁵ Rawls 1982, pp. 168-169.

²⁶ Cohen 1989, p. 920.

Há, entretanto, um sério mal-entendido na objeção de Cohen a Rawls. Julgamentos sobre preferências, ambições e escolhas individuais, e sobre a responsabilidade pessoal, não desempenham nenhum papel na justificação dos princípios de justiça do liberalismo igualitário e não desempenham nenhum papel nas comparações interpessoais de bem-estar baseadas no índice de bens primários. Essas comparações não envolvem nenhum juízo sobre preferências e escolhas individuais nem sobre o que as pessoas merecem individualmente tendo em vista a distinção entre escolha e circunstância, ou entre “sorte opcional” e “sorte bruta”. O objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade e não o de constituir juízos moralizantes sobre atitudes e escolhas individuais imprudentes ou autocentradas, nem a reparação de supostas injustiças da natureza em casos individuais – em outros de seus escritos, aliás, Cohen investe justamente contra essa ideia central do liberalismo igualitário de que o foco da justiça deve se restringir à estrutura básica, não alcançando condutas, atitudes e escolhas individuais.²⁷ A suposição é a de que há direitos e liberdades, oportunidades e recursos que as pessoas, mesmo divergindo em seus valores e atitudes individuais, têm razões para valorizar. A suposição seguinte é a de que as instituições básicas da sociedade devem ser moldadas de forma a assegurar que o acesso a uma parcela equitativa desses bens e oportunidades permita a cada cidadão exercer a liberdade efetiva, do modo como essa ideia foi interpretada antes, e desenvolver e preservar as capacidades morais que lhes possibilitem ser um membro cooperativo da sociedade ao longo da vida inteira. O que cada um fará com os recursos institucionais que lhes foram propiciados – que preferências e gostos cultivará, que fins tentará realizar – isso já não será, via de regra, um assunto da sociedade. Se a forma de igualdade distributiva prescrita pelo ideal de igualdade democrática for realizada pelas instituições básicas da sociedade, posições relativas desiguais poderão resultar de preferências e escolhas individuais distintas, mas esse é o âmbito apropriado para manifestação da responsabilidade pessoal em uma visão igualitária.

A conclusão a que chegamos está muito longe de confirmar a contradição apontada por Gerald Cohen. Somente a garantia da igualdade distributiva na estrutura básica da sociedade torna possível evitar juízos públicos sobre o mérito intrínseco de preferências e escolhas individuais, ou sobre a “inferioridade” de determinadas desvantagens individuais que se devem à má sorte bruta, e oferecer um tratamento normativamente apropriado para a responsabilidade pessoal em uma visão igualitária.

²⁷ Cohen 1992 e sobretudo Cohen 1997.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Elizabeth S. “What is the Point of Equality?” *Ethics* 109, 1999, pp. 287-337.
- ARNESON, Richard. “Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”. *Philosophy and Public Affairs* 19, 1990, pp. 158-94.
- ARNESON, Richard. “A Defense of Equal Opportunity for Welfare”. *Philosophical Studies*, vol. 62, 1991, pp. 187-95., vol. 62, 1991, pp. 187-95.
- ARROW, Kenneth. “Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls’s Theory of Justice”. *Journal of Philosophy* 70, 9, 1973, pp. 245-63.
- ATKINSON, Anthony, PIKETTY, Thomas e SAEZ, Emmanuel. “Top Incomes in the Long Run of History”. *Journal of Economic Literature* 49, 1, 2011, pp. 3-71.
- BARRY, Brian. *Why Social Justice Matters*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- BERLIN, Isaiah. “Dois conceitos de liberdade”. In H. Hardy e R. Hausheer (orgs.). *Estudos sobre a Humanidade. Uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.”
- COHEN, G. A. “On the Currency of Egalitarian Justice”. *Ethics* 99, July 1989, pp. 906-44.
- COHEN, G. A. “Incentives, Inequality, and Community”. In Grethe Peterson (org.). *The Tanner Lectures on Human Values*, 1992, pp. 261-329.
- COHEN, G. A. “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities. In M. Nussbaum e A. Sen (orgs.). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- COHEN, G. A. “Where de Action Is: On the Site of Distributive Justice”. *Philosophy and Public Affairs* 26, 1, 1997.
- DANIELS, Norman. “Democratic Equality: Rawls’s Complex Egalitarianism”. In Samuel Freeman (org). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DWORKIN, Ronald. “Liberalism”. In S. Hampshire (org). *Public and Private Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge-Mass.: Harvard University Press, 2000.
- HAYEK, Friedrich Von. *Law, Legislation and Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. 3v.

IBGE. *Estudos & Pesquisas. Informação demográfica e socioeconômica* 27. “Síntese dos indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira 2010”. Brasília: IBGE, 2010.

FRANKFURT, Harry. “Equality as a Moral Ideal”. *Ethics* 98, October 1987, pp. 21-43.

KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Nova York: Basic Books, 1974.

RAWLS, John. “Social Unity and Primary Goods”. In A. Sen e B. Williams (orgs.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

ROEMER, John. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge-Mass.: Harvard University Press, 1996.

SOARES, Sergei Suarez Dillon. “O ritmo na queda da desigualdade no Brasil é aceitável?” *Revista Brasileira de Economia Política* 30, 3 (119), 2010.

TEMKIN, Larry S. “Illuminating Egalitarianism”. In T. Christiano e J. Christman (orgs.). *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 155-78.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VAN PARIJS, Philippe. *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford: Clarendon Press, 1995.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VITA, Álvaro de. *O liberalismo igualitário. Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.