

Democracia e Igualdade na Balança da Justiça: uma interpretação rawlsiana

Guilherme Cardoso de Moraes – Universidade de São Paulo¹²

Resumo

Na teoria política contemporânea, a igualdade de consideração se tornou um ponto de partida amplamente aceito. Sumariamente, podemos entendê-la como o reconhecimento moral de uma igual dignidade entre todos os seres humanos. Para além desse pressuposto básico, sua extensão e prioridade frente a outros valores parece marcar um campo infindável de disputas e fundamentações. O artigo busca oferecer uma interpretação teórica-normativa do lugar ocupado pela igualdade no interior de algumas das principais teorias da justiça no debate contemporâneo, sobretudo de matriz liberal. A partir de uma interpretação da teoria da justiça de John Rawls, argumentar-se-á que uma concepção de justiça social, pensada do ponto de vista dos cidadãos de uma sociedade democrática, deve conceber o valor da igualdade como um ideal político e relacional. Chamaremos essa interpretação de igualdade democrática.

Palavras-chave: Democracia; Justiça Social; Igualdade; Rawls.

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: gcdmoraes@gmail.

² Esta pesquisa é financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) processo nº 2022/09444-8.

Abstract

In contemporary political theory, equality of consideration has become a widely accepted starting point. We can understand it as the moral recognition of equal dignity among all human beings. In addition to this basic assumption, their scope and priority over other values seem to mark an endless field of endless disputes and arguments. The article seeks to offer a normative interpretation of the place occupied by equality within some of the main theories of justice in the contemporary debate, especially those of a liberal paradigm. From an understanding of John Rawls's theory of justice, it will be argued that a conception of social justice, thought from the point of view of the citizens of a democratic society, must represent the value of equality as a political and relational ideal. We will call this interpretation democratic equality.

Keywords: Democracy; Social Justice; Equality; Rawls.

1. Introdução

Entre as teorias contemporâneas da política é difícil encontrar uma que não reconheça algum valor na ideia de igualdade. A igualdade humana fundamental³ é uma das conquistas mais importantes da história política ocidental. No campo da filosofia moral, a igualdade de consideração se tornou um ponto de partida amplamente aceito. Sumariamente, podemos entendê-la como o reconhecimento moral de uma igual dignidade entre todos os seres humanos (PETRONI, 2017, p.36), ou, na formulação de Dahl (2012, p.131): “todos os seres humanos têm valor intrínseco igual, ou, na ordem inversa, que nenhuma pessoa é intrinsecamente superior a outra”.

Conforme explica Dworkin (2002, p.280), esse modo de conceber a igualdade não pode ser resultado de nenhum acordo ou contrato entre os indivíduos, mas necessariamente deve anteceder-lo como condição à sua realização. Isso significa romper a barreira de uma série de diferenças que, por muito tempo, foram utilizadas como parâmetros para a distribuição desigual de respeito e consideração moral e que hoje perderam a saliência. Se, por um lado, não resta dúvida que essa é uma noção necessária de igualdade, resta saber se é também suficiente ou se devemos igualar as pessoas em algo além de consideração moral.

O modo como a igualdade é entendida para além desse pressuposto básico, isto é, sua extensão e prioridade frente a outros valores, parece marcar um campo infindável de disputas e fundamentações. Este artigo busca oferecer uma interpretação do lugar ocupado pela igualdade no interior de algumas das principais teorias da justiça no debate contemporâneo, sobretudo de matriz liberal⁴. A partir de uma interpretação da teoria da justiça de John Rawls, argumentar-se-á que uma concepção de justiça social, pensada do ponto de vista dos cidadãos de uma sociedade democrática, deve conceber o valor da igualdade como um ideal político e relacional. Chamaremos essa interpretação de igualdade democrática.

Isso significa afirmar que regimes políticos e teorias que entendem a relação entre os cidadãos sob bases distantes da igualdade não são nem democráticos nem justos, como regimes estamentais ou de castas e as teorias segregacionistas, que não receberão nenhum tratamento aqui. Há, contudo, um campo de teorias da justiça que aceitam a ideia de igualdade básica, no entanto, dela derivam consequências bastante distintas.

Assim, a teoria da justiça apresentada por Nozick será o nosso ponto de partida. Trata-se de um caso paradigmático de uma teoria que confere lugar bastante modesto a qualquer ideal mais substantivo de igualdade. Na sequência, apresentaremos algumas das principais objeções dirigidas ao libertarianismo nozickiano de um ponto de vista que, genericamente, poderíamos chamar de liberal igualitário. Depois, a teoria de Dworkin será apresentada como representante daquilo que vem sendo identificado como igualitarismo de fortuna. Embora Dworkin e Rawls concordem com muitas das críticas dirigidas às consequências “anti-igualitárias” da teoria de Nozick, entre os dois há um profundo desacordo sobre quais devem ser as bases para uma teoria da justiça igualitária. Buscaremos contrastar algumas dessas diferenças mais fundamentais para uma interpretação da igualdade democrática.

3 Ao longo do texto, os termos igualdade humana fundamental, igualdade de consideração moral e, também, *igualdade básica* serão empregados em referência a uma mesma ideia.

4 Liberalismo é um termo ao mesmo tempo polissêmico e de difícil definição. Para nossos propósitos, podemos adotar uma concepção suficientemente ampla, como a oferecida por Vita (2011, 571): “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”. O que é central nessa definição é o reconhecimento de uma esfera da vida de cada indivíduo na qual não cabe ao Estado legislar. Uma vez que a pluralidade de doutrinas e concepções de bem permeia as nossas sociedades, o recurso a qualquer uma delas é indisponível para o Estado como justificação de sua autoridade política e para o emprego do poder coercitivo.

Por fim, partindo da teoria rawlsiana, argumentar-se-á em favor de um modo de conceber a igualdade como um ideal político, pensado para regular a relação entre os cidadãos em uma sociedade democrática. Conforme salienta Anderson (2014, p.165), o objetivo que uma teoria da justiça social pensada em bases igualitárias deve perseguir é “criar uma comunidade em que as pessoas estejam em condições de igualdade entre si”, isso significa a busca da eliminação das injustiças e hierarquias socialmente impostas aos cidadãos no modo como se relacionam uns com os outros.

2. O libertarianismo de Nozick e a igualdade fundamental

A teoria da justiça proposta por Robert Nozick nos serve como caso paradigmático de uma teoria filosoficamente rigorosa que confere lugar bastante modesto a qualquer ideal de igualdade. Isto é, concebe a igualdade de um ponto de vista estritamente formal, criticando qualquer concepção mais robusta ou substantiva. Como Nozick (2018, p.301) afirma:

A concepção de justiça na distribuição das posses com base na titularidade não parte de nenhum pressuposto que favoreça a igualdade, nem de nenhuma outra situação final ou padrão abrangente. Não é possível simplesmente *aceitar* que qualquer teoria da justiça tenha de incorporar a igualdade.

Nozick é comumente identificado como um representante do libertarianismo, nome usado para se referir a uma família de pontos de vista na filosofia moral e política, que confere, em suas teorias, um lugar privilegiado à ideia de liberdade individual, em nome da qual buscam justificar fortes restrições ao alcance do Estado e à própria esfera da justiça. Em seu livro *Anarquia, Estado e Utopia*, Nozick (2018, p.191) afirma que o Estado *mínimo* é o mais amplo e o único que se pode justificar sem violar os direitos das pessoas de não serem obrigadas a fazer certas coisas.

O modo como Nozick busca fundamentar o dever de não interferência como um princípio para assegurar a liberdade individual revela uma estratégia argumentativa de natureza deontológica. As razões deontológicas avaliam a correção de uma ação por sua conformidade com um mandamento moral, independentemente de suas consequências; isto é, ainda que o resultado da ação possa não ser considerado bom (VITA, 2007, p.44).

Assim, o Estado mínimo deve se limitar a oferecer um arranjo institucional que incorpore as razões deontológicas como expressão de sua neutralidade: “o Estado libertariano neutro se limitaria a converter em deveres legalmente exigíveis os deveres deontológicos que cada um – cidadãos privados e sobretudo autoridades públicas – está obrigado a respeitar em sua conduta individual” (VITA, 2007, p.45). O Estado deve restringir suas funções exclusivamente à proteção contra violência, roubos, fraudes e coerção de contratos. Trata-se de uma série de medidas que o Estado está autorizado para proteger as titularidades existentes e os processos voluntários de trocas. Sendo assim, a teoria condena como injusta qualquer tentativa por parte do Estado de mobilizar o seu aparelho para obrigar alguns de seus cidadãos a ajudar outros em pior condição (NOZICK, 2018, p. IX).

A teoria da justiça apresentada por Nozick se assenta na ideia de titularidade. O argumento característico das teorias das titularidades afirma que as pessoas possuem direitos morais ou titularidades pessoais que se estendem ao fruto do seu trabalho quando respeitadas certas condições (PETRONI, 2017, p.40). Isto é, o seu ponto nodal diz respeito às condições que legitimam as posses. Nesse sentido, Nozick (2018, p.197) afirma que sua teoria é histórica, uma vez que a determinação sobre a justiça de uma distribuição é dependente do modo pelo qual ela se deu.

Retomando os lastros lockeanos da concepção de processo histórico ideal aplicada a uma teoria da justiça, Rawls explica que, para essas concepções, como é o caso da teoria da titularidade de Locke e Nozick: “quando cada um respeita os direitos e deveres das pessoas, bem como os princípios de aquisição e transferência da propriedade, os estágios subsequentes também serão justos, não importa quão distantes estejam no tempo” (RAWLS, 2003, p.74). Assim, complementa Nozick (2018, p.199), uma teoria assentada sobre princípios históricos de justiça sustenta que circunstâncias e ações passadas podem estabelecer direitos e merecimentos distintos a coisas e bens no presente. Desse modo, parte importante de uma teoria assentada sobre um processo histórico ideal diz respeito à descrição do estado inicial justo, bem como ao estabelecimento das condições sociais justas sob as quais os acordos e transferências deverão se dar.

A teoria da titularidade deve obedecer a três tópicos principais. Em primeiro lugar, a teoria deve dar conta da aquisição original dos bens, isto é, o modo pelo qual as pessoas podem se apropriar das coisas não possuídas. Não há para Nozick qualquer direito natural compartilhado pelas pessoas de possuírem algo no mundo, de modo que a reivindicação moral à titularidade de algo deve necessariamente obedecer a um processo legítimo de aquisição. Tal processo é entendido por Nozick a partir da teoria lockeana da aquisição, interpretada, em linhas gerais, da seguinte maneira: “O trabalho aperfeiçoa as coisas e as torna mais valiosas; e qualquer um tem o direito de possuir aquilo cujo valor tenha sido criado por ele” (NOZICK, 2018, p.225). É, portanto, o trabalho individual que cria o direito à posse do bem sobre o qual se empenhou.

Uma segunda questão fundamental diz respeito à transferência de bens, isto é, às condições que permitem que uma pessoa conceda a titularidade de seus bens a outra pessoa. Para Nozick (2018, p. 193), são legítimas as trocas voluntárias e as doações, de modo que uma pessoa que possui um bem, obedecendo às especificações da aquisição original, tem direito a transferi-lo a quem quer que seja, por meio de troca ou doação, de modo que o resultado distributivo que se obtém após a troca será justo, independente de qual seja. A justiça na distribuição não diz respeito a quem possui o quê ou quanto se possui de algo. Ela diz respeito aos meios que são legítimos para possuir qualquer coisa que seja. Assim, não é preciso olhar para o resultado da transferência de bens ou das trocas. Ele será justo se tiver ocorrido por meios legítimos, isto é, se originado de outra distribuição justa.

Nos termos da teoria da titularidade, se nenhuma injustiça tivesse maculado o processo “histórico” da aquisição original e das transferências de titularidades, esses dois tópicos seriam suficientes para dar conta do tema da justiça na distribuição das posses: se a pessoa adquiriu um bem obedecendo ao princípio de aquisição, é seu direito legítimo a posse; é também legítima a posse dos bens adquiridos segundo o princípio de transferência, ou seja, através de uma transferência voluntária de outra pessoa que tinha direito ao bem. Ninguém teria direito a qualquer bem que não obedecesse às condições expressas por esses dois princípios.

No mundo, contudo, há processos injustos de aquisição e transferência, isto é, processos que violam as condições especificadas anteriormente (como fraudes e roubos), que suscitam o terceiro tópico relevante para uma teoria da titularidade: a retificação da injustiça na distribuição das posses. Os casos em que uma injustiça passada é responsável por determinar a atual distribuição dos bens existentes constitui, na teoria de Nozick, o único tipo de razões legítimas que justificariam algum tipo de retificação ou deveres distributivos (PETRONI, 2017, p.41).

As teorias da justiça, de modo geral, critica Nozick (2018, p.199), buscam justificar princípios padronizados baseados no resultado distributivo final, para que esse resultado expresse o mérito moral, as necessidades, a produção marginal ou qualquer outra métrica:

Imaginar que a tarefa da teoria da justiça distributiva é preencher os espaços no enunciado ‘a cada um conforme sua_’ é estar predisposto a procurar um padrão; e o tratamento separado dado a ‘de cada um conforme sua_’ considera a produção e a distribuição de dois assuntos distintos e independentes (NOZICK, 2018, p. 205).

Já o seu princípio da titularidade não é padronizado, ele é histórico por sustentar que as circunstâncias ou ações passadas são responsáveis por criar direitos ou merecimentos distintos para as coisas no presente. Do ponto de vista da teoria da titularidade, não haveria a mesma independência entre o que se exige de cada um e aquilo que é devido a cada um. As coisas são produzidas por alguém, de modo que, ao surgirem no mundo, aquele que as produziu tem direito à sua posse, desde que tenha comprado ou contratado de modo legítimo todos os demais recursos utilizados no processo produtivo, sem violar as condições expressas anteriormente: “Não se trata de uma situação na qual um bem foi produzido e não sabemos quem deve ficar com ele. As coisas já aparecem no mundo ligadas à pessoa que tem titularidade sobre elas” (NOZICK, 2018, p.205).

A teoria da justiça baseada nas titularidades não reconhece como papel do Estado ou como uma questão de justiça a busca de alterações nas distribuições das posses em uma dada sociedade com base no seu perfil distributivo, isto é, com base no resultado da distribuição. Para Nozick (2018, p. 300), a justiça se restringe a questionar se são legítimos os modos como essa distribuição se deu. Caso os processos que produziram um resultado absolutamente desigual sejam legítimos, segundo as condições especificadas por Nozick, as pessoas envolvidas teriam direito às suas respectivas posses, não havendo nada objetável do ponto de vista da justiça.

A forma como Nozick (2018, p.207) concebe seus princípios históricos e o papel que sua teoria concebe à igualdade ficam mais claros quando consideramos o seu famoso “exemplo Wilt Chamberlain”: começamos concebendo a possibilidade de uma distribuição igualitária D1, em que todos os membros de uma dada sociedade teriam direito a um quinhão distributivo igual. Todos os membros dessa sociedade estão autorizados a fazer aquilo que bem entenderem com suas parcelas. A sociedade em questão, no entanto, adora basquetebol e Wilt Chamberlain, como um jogador habilidoso, costuma atrair grandes públicos para suas partidas. Assim, muitos dos cidadãos dessa sociedade resolvem destinar uma pequena parcela de seus recursos obtidos com a distribuição D1 para ver Chamberlain jogar, e o próprio jogador embolsa uma parcela significativa dessa bilheteria. Após uma sequência de jogos chegamos ao momento D2, em que Wilt Chamberlain adquiriu uma parcela de renda muito maior do que aquela que possuía em D1, estando mais rico, enquanto aqueles que destinaram pequenas porções de sua parcela para vê-lo estão mais pobres. A diferença entre os momentos D1 e D2 é a quantidade de renda transferida pelo público, que optou por ir assistir Chamberlain jogar, e a parcela embolsada pelo próprio jogador por suas exibições, de modo que a distribuição que em D1 era igual, em D2 o que se verifica é uma grande desigualdade. A questão é: há algo a ser reclamado do ponto de vista da justiça?

A resposta de Nozick é categórica: “Não!”. Se a distribuição de D1 era justa e as pessoas passaram dela para D2 voluntariamente, optando por transferir parte de suas parcelas distributivas para ver Wilt Chamberlain, a condição que resulta desse processo de livre troca (D2) é igualmente justo:

O exemplo de Wilt Chamberlain ilustra a observação geral de que nenhum princípio baseado na situação final ou nenhum princípio de justiça padronizado de distribuição pode ser aplicado de maneira ininterrupta sem interferir continuamente na vida das pessoas [...]. Para manter o padrão, é preciso interferir continuamente para impedir que as pessoas transfiram recursos a seu bel-prazer, ou interferir continuamente (ou periodicamente) para tirar de algumas pessoas os recursos que os outros, por algum motivo, decidiram transferir para elas (NOZICK, 2018, p.210).

Para Nozick (2018, p.211), os padrões distributivos que assumem algum componente do igualitarismo tendem a ser subvertidos ao longo do tempo. Ainda que fosse possível uma situação inicial de absoluta igualdade do ponto de vista dos quinhões distributivos, caso deixássemos as pessoas livres para gastar suas parcelas, o resultado seguinte seria desigual. A busca da igualdade ao longo do tempo exigiria a constante interferência no modo como as pessoas gastam, ou que constantemente refizéssemos a distribuição, tirando o que foi acumulado por alguns e transferindo para outros, justamente o que o libertariano busca combater como injusto, ou como violação às liberdades individuais.

A ideia compartilhada pelos igualitaristas, diz Nozick (2018, p. 308), de que todos possuem direitos a uma série de coisas não considera que a efetivação de tais direitos exigiria a disposição de uma ampla infraestrutura, equipamentos e atividades aos quais, por sua vez, outras pessoas possuem direitos e titularidades. Se a realização de seus objetivos exige a mobilização de recursos sobre os quais outros dispõem de titularidade, você deve conquistar a cooperação espontânea daqueles de quem você precisa, não sendo justo obrigá-los a ajudar.

Fica evidente a natureza deontológica dos argumentos de Nozick. Conforme explica Vita (2007, p.44), “As restrições deontológicas são razões para que você não mate, não roube, não viole seus contratos, mas elas não exigem que você se empenhe em evitar que essas coisas ocorram no mundo”. Isso significa que as razões deontológicas não obrigam o agente à busca de maximizar um estado no mundo; sua preocupação se limita a não praticar determinados atos. Dito de outro modo, as razões deontológicas exigem de seus cidadãos o cumprimento moral de um dever, por exemplo, de não roubar, mas não exige de cada um qualquer compromisso de impedir ou evitar que os roubos ocorram quando isso estiver ao nosso alcance. Embora possa ser meritório agir para impedir um roubo, essa ação é mais bem entendida como um ato de benevolência do que um dever moral.

Essas restrições morais à imposição de um dever positivo são chamadas por Nozick (2018, p. 34) de “indiretas”, ou concepção “*side constraints*” de direitos individuais. De acordo com Nozick (2018, p.37), essa é a melhor interpretação do ideal kantiano da inviolabilidade de cada indivíduo, segundo o qual os indivíduos devem ser tratados como fins em si mesmos e nunca como meios para a realização de estados finais desejáveis, seja do ponto de vista individual ou coletivo. Desse modo, os agentes (privados, mas principalmente públicos) não podem agir de tal forma que sua conduta viole “titularidades legítimas”, ainda que o resultado que possa ser obtido de uma tal ação seja socialmente desejável (VITA, 2011, p. 572).

É possível discordar profundamente das consequências aceitas pela teoria da titularidade, ou mesmo desaprovar os seus princípios e fundamentações, e, ainda assim, reconhecer o enorme impacto que a obra de Nozick vem tendo no campo das teorias da justiça e a sofisticação filosófica sob a qual ela se constrói. Apesar da força dos argumentos de Nozick e dos méritos filosóficos de *Anarquia, Estado e Utopia*, poderíamos questionar: quais são os problemas desse modo de conceber a justiça e a igualdade? Na seção seguinte, buscaremos responder a essa questão de um ponto de vista igualitário.

3. Os problemas da teoria das titularidades de Robert Nozick: Objeções igualitárias

Já se tornaram comuns, na filosofia moral e política, as disputas travadas por liberais- igualitários e libertarianos. Uma das principais linhas do debate gira em torno do lugar que uma teoria da justiça deve reservar à ideia de igualdade. A teoria nozickiana confere lugar bastante modesto à igualdade enquanto um ideal a ser realizado por uma sociedade, por isso Petroni (2017, p.42) questiona: “em qual sentido, portanto, uma teoria como essa poderia ser dita igualitária?”.

O empenho em responder a tal questão nos conduz àquilo que pode ser considerado como o pressuposto mais básico entre as teorias contemporâneas da justiça, a saber, a igualdade humana fundamental: trata-se de uma teoria que não assume premissas segregacionistas. Nos termos da teoria da titularidade nozickiana, isso significa a não exclusão, *a priori*, de nenhuma pessoa da posse de direitos individuais, entre eles o direito de propriedade: “Mesmo que efetivamente as pessoas não tenham propriedade, todos e todas se encontram elegíveis à posição de proprietários” (PETRONI, 2017, p.42). Isso não significa afirmar que todos terão alguma coisa, de modo que uma consequência possível é uma sociedade onde todos são igualmente elegíveis à posição de proprietários, mas que, na prática, as desigualdades nas posses sejam abissais e insuperáveis. Ou seja, o modo como a teoria da titularidade entende a igualdade pode justificar que os cidadãos de uma mesma sociedade experimentem condições e oportunidades muito diferentes para conduzir as próprias vidas e fruir da própria liberdade.

O ponto assumido por Nozick em relação ao ideal de igualdade como não discriminação moral é hoje o ponto comum de toda e qualquer teoria da política; contudo, explica Petroni (2017, p.42), o sentido atribuído a tal valor na teoria da titularidade é mais bem entendido como uma exigência de anonimato do que como um ideal de igualdade. De acordo com o autor, a melhor interpretação da exigência por não discriminação moral se aproxima mais de uma proibição por uma consideração diferenciada dos interesses de cada pessoa. O que está prescrevendo, então, não é igualdade, mas um tratamento imparcial: “isso é diferente de demandar que as pessoas sejam igualizadas em alguma coisa” (PETRONI, 2017, p.42).

Ao criticar as formulações contidas em *Anarquia, Estado e Utopia*, Lucas Petroni (2017) mira o lugar que a teoria confere ao ideal de igualdade. Já Álvaro de Vita (2007) dirige as críticas ao próprio ideal de liberdade, comumente assumido como o núcleo duro do libertarianismo. Conforme explica Vita (2007, p.54), um aspecto central ressaltado pelos libertarianos é o seu compromisso com a liberdade individual. Para Nozick, isso significa que cada pessoa deve poder fazer o que bem entender com suas posses legítimas e que tem o direito de não sofrer interferência dos demais cidadãos, sobretudo do Estado, no modo como cada um prefere conduzir a própria vida.

A despeito do lugar bastante modesto que a teoria de Nozick confere à igualdade (aspecto que é amplamente aceito pelos próprios libertarianos como um dos méritos normativos de sua teoria), Vita acusa a teoria nozickiana de conferir pouco espaço ao próprio valor da liberdade individual, conforme explica:

A tese central da filosofia política libertariana não diz respeito, diretamente, à liberdade, e sim à *propriedade*. Seu propósito primeiro consiste em evidenciar a legitimidade *moral* de um sistema de titularidades semelhantes àquele que seria produzido por um capitalismo de *laissez-faire*. O valor da liberdade individual é meramente derivativo do valor moral atribuído à propriedade adquirida em conformidade com os princípios de aquisição e transferência. Não há nada na teoria de Nozick que nos autorize a supor que o caminho trilhado seja o inverso: de uma reflexão sobre por que deveríamos prezar a liberdade individual para a definição do sistema de titularidades que melhor se ajusta à concepção de liberdade especificada (VITA, 2007, p.59).

O compromisso normativo que norteia a teoria da titularidade, portanto, seria a inviolabilidade do direito moral às posses externas adquiridas segundo as condições legítimas especificadas. Nesse sentido, a preocupação com a liberdade individual ocupa um lugar secundário, como aspecto derivativo do direito fundamental, que cada um deve possuir, de fazer o que bem entender com os recursos que possui legitimamente, sem sofrer interferência. É esse o direito que deve ser assegurado, portanto, a garantia de sua observância constitui a única função que o Estado deve assumir em nome da justiça, independentemente dos resultados a que isso pode levar do ponto de vista da distribuição das posses (VITA, 2007, p. 60).

O modo como Nozick entende os direitos e liberdades individuais se restringe a interpretá-los de forma negativa, como “não-interferência”. O liberalismo igualitário também reivindica conferir lugar importante às liberdades individuais, contudo, entende tais liberdades como um “estado final a ser realizado”. Para Vita (2007, p.36), essa é uma distinção fundamental entre o liberalismo igualitário e o libertarianismo: as teorias da justiça pensadas de um ponto de vista liberal igualitário buscam avaliar os seus princípios levando em conta as suas consequências, ou aquilo que Nozick chama de “estados finais”, que surgem como resultado da aplicação de uma tal concepção de justiça sobre um arranjo institucional. Isso significa que, ao formular e avaliar seus princípios de justiça, não se distingue o seu mérito filosófico de suas consequências políticas. A teoria é pensada levando-se em conta a qualidade de vida daqueles e daquelas que terão de viver sob esse arranjo.

Ao buscar fundamentar uma teoria da justiça em razões exclusivamente deontológicas, Nozick oferece um tipo de moralidade que não leva em conta as preocupações com a vida em coletividade. O agente moral da teoria de Nozick não assume nenhum compromisso com os seus concidadãos ou qualquer consideração igual pelo interesse das outras pessoas. Conforme explica Vita (2007, p.50), os argumentos normativos assumidos pelos libertarianos estabelecem uma nítida distinção entre os “deveres negativos”, isto é, as razões deontológicas, e o que poderíamos chamar, em contraste, de “deveres positivos”, como o dever de prestar assistência aos necessitados. Para Nozick, somente as razões deontológicas constituem um dever.

Como o libertarianismo, o liberalismo igualitário não exige que os cidadãos de uma sociedade justa dediquem a própria vida a diminuir as moléstias às quais os seus concidadãos podem estar sujeitos, tampouco impõe a cada um, individualmente, a responsabilidade de minorar, tanto quanto possível, o sofrimento das pessoas ao seu redor. Contudo, os liberais igualitários não aceitam todas as consequências desse raciocínio quando se trata de discutir os arranjos institucionais aos quais todos os cidadãos de uma sociedade justa estarão submetidos.

Embora cada um dos cidadãos não tenha o dever de prestar assistência aos necessitados, todos têm o dever de não contribuir para a perpetuação de um arranjo institucional responsável por impor a alguns privações e sofrimento. Isso significa afirmar que, se as privações às quais grupos e pessoas estão sujeitas não advêm de suas próprias escolhas individuais, mas da maneira como o arranjo institucional, ao qual estão submetidos, lida com as circunstâncias naturais e sociais, de modo que um arranjo distinto é possível e poderia eliminar ou diminuir essas privações, então é preciso admitir um dever ou uma responsabilidade coletiva pelos destinos impostos a essas pessoas (VITA, 2007, p. 51).

A solução liberal-igualitária, em contraste com a libertariana, consiste em transferir o peso da responsabilidade negativa, do qual queremos nos ver livres em nossas escolhas pessoais, para as instituições básicas da sociedade. A ideia é que o reconhecimento *coletivo* da responsabilidade negativa é a condição para poder ignorá-la na conduta pessoal. Coletivamente, somos responsáveis pelas privações (digamos, a fome endêmica) a que muitos entre nós estão sujeitos, se for possível apontar uma estrutura institucional distinta e praticável sob a qual esses danos e privações seriam eliminados ou muito mitigados (VITA, 2007, p.52-53).

Embora não sejamos responsáveis, individualmente, pelo destino de cada um, em uma sociedade democrática as decisões tomadas pelas autoridades políticas, os arranjos institucionais aos quais estamos submetidos, as políticas públicas e tudo aquilo que é feito em nome dos cidadãos são também uma questão de responsabilidade coletiva.

Eximir o Estado de qualquer responsabilidade pela distribuição dos recursos materiais em uma sociedade constitui, para Dworkin (2012, p. 360), um grande equívoco compartilhado pelos libertarianos e comum aos adeptos do livre-mercado. Tais adeptos acreditam que o Estado confere aos seus cidadãos um tratamento igual à medida que lhes permite a mais ampla liberdade possível para trabalhar, comprar, vender, poupar ou gastar da forma como julgarem mais adequado. Desse modo, acreditam que a riqueza possuída por cada um, ainda que possa ser absolutamente desigual, derivaria do fato de que alguns são mais talentosos ou sortudos.

A crítica de Dworkin aponta para o caráter supostamente neutro que os adeptos do livre-mercado parecem supor que o Estado é capaz de assumir em relação aos resultados distributivos de uma sociedade. Para o autor, o que os libertarianos parecem não perceber é que todas as ações (ou mesmo uma “não ação” deliberada) tomadas em nome do Estado têm efeitos sobre os recursos que cada cidadão possui. As leis e as políticas públicas impactam profundamente na distribuição das oportunidades e recursos socialmente disponíveis. Alterações, por exemplo, nas leis fiscais, no direito laboral, ou nas políticas de educação têm efeitos significativos na distribuição das riquezas e da renda em uma sociedade. Por fim, assinala Dworkin (2012, p. 361): “não podemos evitar o desafio da preocupação igual, afirmando que os recursos que um indivíduo tem dependem das suas escolhas e não das do governo. Dependem de ambas.

4. O igualitarismo de fortuna de Ronald Dworkin: justiça, sorte e igualdade

Apresentamos, agora, o modo como o igualitarismo de fortuna entende o ideal de igualdade. Para tanto, tomaremos como referência a teoria da justiça de Ronald Dworkin. Um dos méritos filosóficos, e a contribuição mais original do igualitarismo de fortuna, é o seu modo de conceber a igualdade a partir de uma hábil apropriação do vocabulário comum às teorias econômicas, isto é, assentada sob uma moralidade que incorpora as ideias de livre-mercado e de responsabilidade individual (PETRONI, 2017, p.102).

Essa chave de leitura nos ajuda a situar o tratamento dado por Dworkin à igualdade como intermediário entre a proposta de Nozick de uma teoria que busca justificar a distribuição de titularidades no livre-mercado, afastando-se de qualquer ideal redistributivo ou igualitário, e a justiça como equidade de Rawls, que, conforme veremos, nos oferece argumentos para subsidiar um modo de conceber a justiça social a partir de um ideal de igualdade democrática.

O mercado econômico veio a ser considerado como inimigo da igualdade, em grande parte porque as formas dos sistemas de mercado econômico criadas e implementadas nos países industriais permitiram e, de fato, incentivaram uma ampla desigualdade quanto à propriedade. Tanto os filósofos políticos quanto os cidadãos comuns definiram a igualdade, portanto, como adversária ou vítima dos valores da eficiência e da liberdade supostamente oferecidos pelo mercado, de modo que a política sensata e moderada consistiria em atingir algum equilíbrio ou intercâmbio entre igualdade e esses outros valores, seja impondo restrições ao mercado como ambiente econômico, ou substituindo-o, em parte ou totalmente, por outro sistema econômico. Tentarei afirmar, pelo contrário, que a ideia de mercado econômico como mecanismo de atribuição de preços a uma grande variedade de bens e serviços deve estar no núcleo de qualquer elaboração teórica atraente da igualdade de recursos (DWORKIN, 2005, p.81).

O surgimento do igualitarismo de fortuna como uma teoria importante no interior da filosofia política se deu a partir das duas últimas décadas do século XX, coincidindo, assim, com o período de maior crescimento das desigualdades de renda e riqueza nas principais sociedades liberais⁵. O colapso do regime soviético e o fim dos socialismos reais puseram em marcha

uma forte tendência de privatizações e uma crescente confiança nas forças do mercado, catalisando a erosão de políticas distributivas e de assistência social. Assim, o igualitarismo de fortuna parece incorporar o “espírito da época” em sua tentativa de demonstrar que o igualitarismo não precisa ser completamente hostil ao mercado (SCHEFFLER, 2003, p.14).

Do ponto de vista comum ao igualitarismo de fortuna, a justiça requer que os indivíduos sejam recompensados por seus infortúnios imerecidos que resultam em obstáculos à realização da vida que julgam valiosas (ANDERSON, 2014, p.167). Essa definição levanta uma questão fundamental: o que podem ser considerados infortúnios imerecidos? Teriam infortúnios merecidos? Se sim, deveriam ser recompensados? Essas questões são centrais para os igualitaristas de fortuna e, para começar a respondê-las, precisamos inserir uma distinção entre “sorte bruta” e “sorte opcional”.

A sorte bruta refere-se aos acontecimentos arbitrários ou imerecidos da vida de um indivíduo. Ela é imerecida porque não resulta de uma ação deliberada ou de um caso em que as consequências poderiam ser previstas: se um indivíduo é atingido por um meteorito, cujo curso não foi previsto, diz o exemplo de Dworkin (2005, p.91), então sua má sorte é bruta. Isso significa isentar o indivíduo de qualquer responsabilidade pelos resultados negativos provocados pelo meteorito, uma vez que ele não poderia ter escolhido não ser atingido.

Já a sorte opcional diz respeito aos resultados de ações deliberadas: se uma pessoa decide investir no mercado de ações, ela está assumindo um risco que poderia ter recusado; caso tenha ganhos expressivos, podemos dizer que sua “sorte opcional” vai bem; contudo, caso haja uma grande desvalorização das empresas em que investiu, resultando em grande perda, ainda assim, o resultado é fruto do risco que ele escolheu assumir quando optou por investir e, por isso, constitui um caso de “má sorte opcional” (DWORKIN, 2005, p.91).

Para Dworkin, não há nada a ser reclamado do ponto de vista da justiça nos casos de sorte opcional, uma vez que as pessoas devem assumir as responsabilidades por suas escolhas voluntárias, ainda que os resultados sejam prejudiciais a elas. Consideração diferente é feita para os casos de sorte bruta, que se define pela arbitrariedade de seus resultados, isso é, o indivíduo não é responsável pelos resultados negativos que se abatem sobre ele, nesse sentido, são imerecidos e a justiça requer que sejam recompensados.

Essa distinção foi um modo de responder à objeção recorrente de que os igualitaristas, de modo geral, não levavam em conta ideias como mérito pessoal e responsabilidade individual. A distinção proposta pelo igualitarismo de fortuna deslocou a igualdade baseada nos resultados, cega à responsabilidade individual, para uma igualdade de oportunidades que parte da garantia de uma igualdade para distribuição dos recursos, aceitando como justas as desigualdades resultantes das escolhas voluntárias de cada um (ANDERSON, 2014, p.168).

De acordo com Dworkin (2012, p.363), o objetivo almejado por uma teoria da justiça deve ser tornar os indivíduos iguais na distribuição dos recursos impessoais. As pessoas podem se diferenciar em uma série de coisas, por exemplo, por seus recursos pessoais, como as capacidades físicas e mentais que cada um possui. Contudo, esses atributos não são facilmente distribuídos. Já os recursos impessoais, como dinheiro e terras, podem ser distribuídos por meio de transações econômicas, impostos e outras políticas públicas

5 Para uma apresentação mais detalhada do desenvolvimento das desigualdades socioeconômicas neste período, ver: Piketty. *Capital e Ideologia*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

Os recursos impessoais são meios para tornar a vida das pessoas melhor segundo os objetivos que apenas elas mesmas podem eleger. Ao assumir esse como o objetivo da justiça, o autor deixa em aberto a questão relativa aos fins que cada um dos cidadãos deve perseguir. Esse é o modo como Dworkin (2012, p. 360) acredita que uma autoridade política legítima pode expressar dois pressupostos morais fundamentais: “preocupação igual com o destino de todos aqueles que governa e respeito total pela responsabilidade pessoal dessas pessoas pelas suas próprias vidas”.

Em um mundo em que os indivíduos fossem naturalmente iguais em seus gostos e em suas circunstâncias, bastaria que cada indivíduo recebesse um quinhão igual dos recursos distribuíveis. Contudo, no mundo real, os indivíduos possuem atributos muito diferentes entre si, diferindo também naquilo que buscam realizar no mundo, de modo que uma distribuição absolutamente igual dos recursos não equivale a uma igual consideração pelos interesses de cada um. Como então podemos conceber um critério para a justiça distributiva que leve em conta as preferências de cada um? Para responder a essa questão, Dworkin faz uso de um recurso contrafactual que atende a dispositivos de mercado, como estratégia para incluir os gostos e preferências de cada um no momento da distribuição dos recursos: é o que o autor chamou de “leilão hipotético”. A metáfora do leilão hipotético pode ser apresentada da seguinte maneira: um conjunto de naufragos desembarcam em uma ilha inabitada e precisam decidir qual método escolherão para distribuir os recursos disponíveis e que julgam valiosos. A solução encontrada é a distribuição igual de conchas entre os novos ilhéus, que serviriam para que cada um pudesse dar lances pelos recursos da ilha que lhes interessassem, concorrendo com as ofertas dos demais que participavam do leilão. Apesar de o resultado final não ser perfeitamente igual, as pessoas entraram no mercado em iguais condições, de modo que o resultado é expressão das preferências de cada um. Independente de qual seja a distribuição ao final do leilão, ninguém terá razões para preferir o quinhão de outra pessoa ao seu, essa condição é o que Dworkin chama de “teste da cobiça” (DWORKIN, 2005, p. 82).

Com o recurso do leilão hipotético, é possível eliminar o problema das desigualdades externas imerecidas (as circunstâncias sociais), mas ainda não é suficiente para lidar com as desigualdades de sorte bruta, como desigualdades internas (deficiências). Para lidar com essa limitação, entra em jogo a ideia de seguros hipotéticos. Como vimos, no momento do leilão, as pessoas precisam saber os seus gostos, já que são justamente suas inclinações que orientam os seus lances no mercado hipotético, mas Dworkin (2012, p. 368) adiciona uma restrição de informação: no momento do leilão, os naufragos não sabem se possuem alguma deficiência, embora soubessem quais seriam os riscos a que estariam expostos e a probabilidade de serem acometidos por eles. Assim, os novos moradores da ilha também podem adquirir no leilão seguros contra as consequências da má sorte bruta.

Os indivíduos sabem as suas preferências, conhecem, portanto, aquilo que valorizam e o que pretendem realizar no mundo, logo, se também têm conhecimento dos riscos a que estarão expostos pela má sorte, podem decidir se assegurar segundo as próprias preferências. O objetivo, ao criar esse dispositivo, é converter má sorte bruta em má sorte opcional, pois, se a pessoa sabe dos riscos de ter alguma deficiência e, no momento do leilão, opta por não se assegurar, ela é responsável por todo resultado desigual que disso possa decorrer. Somente nos casos em que não se teria como saber dos riscos aos quais se está sujeito, não podendo se prevenir com um seguro, é que o Estado deve compensá-la (DWORKIN, 2005, p.95-6).

O leilão hipotético, em geral, e a extensão ao caso dos seguros hipotéticos, em particular, ajudam a entender o ponto do igualitarismo de fortuna quando se pergunta: “igualdade do quê, estamos falando?”. Explica Petroni (2017, p.88-9):

O mercado de seguros hipotéticos de Dworkin nos permite entender, afinal, por que essa é uma teoria de igual oportunidade para recursos: o objeto da justiça, aquilo em relação a que as pessoas precisam ser igualadas, são as oportunidades equitativas de acesso aos recursos sociais e não os próprios recursos sociais como sustenta o igualitarismo simples.

Conforme observa Anderson (2014, p.169), os igualitaristas de fortuna oferecem uma concepção de justiça que se assenta sobre um híbrido de capitalismo e Estado de bem-estar social limitado, extensível somente ao que pode ser considerado má sorte bruta. Ao atribuir importância tão grande aos mercados em sua teoria da justiça, Dworkin acredita ser possível alocar os recursos sociais satisfazendo sua dupla exigência moral: igualdade de consideração entre os cidadãos e respeito pela responsabilidade pessoal que cada um tem pela própria vida, sem legitimar reivindicações demasiadamente onerosas e injustas.

Para os resultados pelos quais os indivíduos são responsabilizados, os igualitaristas da sorte prescrevem individualismo rigoroso: que a distribuição de bens seja regida pelos mercados capitalistas e outros acordos voluntários [...]. Para os resultados determinados pela sorte bruta, a igualdade de fortuna prescreve que toda a boa fortuna seja compartilhada de forma igual e que todos os riscos sejam agrupados (ANDERSON, 2014, p.169).

Em relação ao libertarianismo de Nozick, não restam dúvidas de que o igualitarismo de fortuna de Dworkin confere lugar significativamente maior ao ideal de igualdade em sua concepção de justiça. Contudo, poderíamos objetar: se esse modo de conceber a igualdade é suficiente quando buscamos aplicá-la ao arranjo institucional de uma sociedade democrática, teriam os cidadãos de uma tal comunidade política boas razões para aceitar o igualitarismo de Dworkin como a concepção mais razoável de justiça social? Buscaremos analisar essa questão do ponto de vista do que, genericamente, chamaremos de um igualitarismo democrático.

5. O problema do igualitarismo de fortuna: críticas de um igualitarismo democrático

Elizabeth Anderson apresenta algumas das principais objeções a uma teoria da justiça pensada nos termos de um igualitarismo de fortuna. A crítica mais potente, e que serve como fio condutor para os demais argumentos apresentados pela autora, é que o modo como a igualdade de fortuna é concebida por seus representantes não passa no teste fundamental ao qual toda teoria igualitária deve ser submetida: “o de que os seus princípios expressam respeito e consideração igual para com todos os cidadãos” (ANDERSON, 2014, p.165).

Entre o conjunto de objeções dirigidas por Anderson, dois aspectos parecem fundamentais a uma crítica feita do ponto de vista do ideal de igualdade democrático. (I) As razões apresentadas pelos igualitaristas de fortuna para justificar a não obrigação de prestar auxílio àqueles e àquelas que foram vítimas de uma má sorte opcional, acusando-os de serem os responsáveis pelos próprios infortúnios, expressam a dificuldade dessa teoria em tratar cada um dos cidadãos com igual respeito e consideração. (II) As exigências impostas pela igualdade de fortuna como base para reivindicação de auxílio seriam responsáveis por estabelecer juízos degradantes.

Trataremos, em primeiro lugar, do caso das vítimas de má sorte opcional. Como vimos, os igualitaristas de fortuna argumentam que, se uma pessoa escolhe voluntariamente correr riscos, como, por exemplo, fazer uma conversão proibida no trânsito, as consequências desagradáveis que podem resultar dessas decisões são consideradas merecidas e não constituem base para reivindicação de assistência. As consequências do nosso exemplo podem incluir um acidente grave de trânsito. Caso os azarados tenham optado por não fazer seguro contra esses infortúnios, o igualitarismo de fortuna aceita o seu desamparo, de modo que poderíamos questionar se mesmo os imprudentes são de fato merecedores de tão cruel destino:

Os igualitaristas de sorte dizem às vítimas da péssima sorte opcional que, tendo escolhido correr seus riscos, elas merecem o seu infortúnio e a sociedade não precisa protegê-las contra o desamparo e a exploração. No entanto, uma sociedade que permite que seus membros afundem a profundidades tais, devido a escolhas inteiramente razoáveis [...], não os trata com muito respeito (ANDERSON, 2014, p.180).

Podemos, então, analisar o tratamento que é dado pelo igualitarismo de fortuna às vítimas de má sorte bruta que, portanto, são merecedoras de compensação. A má sorte não é condição suficiente para legitimar apelos por assistência, é preciso que a pessoa não seja responsável por se encontrar naquela situação. Conforme argumenta Anderson (2014, p.182), isso significa não tratar igualmente ou com igual consideração todos aqueles que se encontram em pior situação. Além disso, aqueles que receberiam auxílio teriam de lidar com os juízos “estigmatizantes” do Estado e dos outros cidadãos, que reconhecem neles algum grau de inferioridade em suas condições e talentos, e que merecem ser reparados. Esse não é um modo de tratar todos os cidadãos com igual respeito, ao contrário, são formas desrespeitosas de tratar aqueles cidadãos para quem o auxílio se dirige, contribuindo, ainda, para que construam uma imagem depreciada de si próprios.

Essas considerações, embora não esgotem as críticas e o vasto debate que gira em torno da igualdade entre os diferentes igualitaristas, ajudam a explicitar o ponto fundamental ao qual nossas objeções se dirigem: em uma sociedade democrática, todos os cidadãos são merecedores de igual respeito e consideração, é esse *status* igual que constitui a base para reivindicações de auxílio e não a “inferioridade” de alguns. Conforme salienta Anderson (2014, p.187):

A igualdade de fortuna baseia seus princípios distributivos em considerações que só podem expressar pena por seus supostos beneficiários [...]. As pessoas reivindicam os recursos da redistribuição igualitária em virtude de sua inferioridade em relação a outras, e não em virtude de sua igualdade com outras. O sentimento de pena é incompatível com o respeito à dignidade dos outros. Basear as recompensas em considerações de pena é deixar de seguir os princípios da justiça distributiva que expressam respeito igual por todos os cidadãos. O igualitarismo de sorte viola, portanto, o requisito fundamental de qualquer teoria sólida sobre a igualdade.

As posições igualitárias de Dworkin podem ser satisfeitas e não vão além do que Rawls (2003, p.195) chamou de um capitalismo de bem-estar-social⁶. Embora esse regime expresse certa preocupação com a igualdade de oportunidades, ele autoriza desigualdades abissais de propriedades, de modo que o controle da economia e, em grande medida, também da vida política permanece nas mãos de alguns poucos. Isso ocorre porque o capitalismo de bem-estar-social não concebe a igualdade como um ideal político, pensado do ponto de vista dos seus cidadãos. Conforme destaca Rawls, as providências para o bem-estar podem ser bastante generosas, contudo, não há qualquer reconhecimento de um princípio de reciprocidade para a regulação das desigualdades econômicas e sociais. No caso do igualitarismo de fortuna, a própria extensão dos benefícios pode ser bastante limitada em relação ao número de beneficiários, não se estendendo a todos os cidadãos como uma política universal, mas somente àqueles e àquelas vítimas de má sorte bruta.

Para se valer de uma mesma expressão apresentada em exposição oral por Vita, o arranjo institucional e o modo como Dworkin justifica as exigências de sua concepção de justiça oferecem uma abordagem das desigualdades e da pobreza como “uma forma de lidarmos com o problema deles, os ‘pobres’ [e os desafortunados]”. Isso significa não reconhecer a sociedade como um empreendimento cooperativo, compartilhado por todos os cidadãos e cidadãs de uma

⁶ Rawls defende a democracia dos cidadãos proprietários como o arranjo institucional mais adequado à realização de sua concepção de justiça como equidade. Ver: Rawls, 2003.

sociedade democrática. A questão que uma teoria da justiça igualitária pensada de um ponto de vista democrático deve se colocar não é como nós devemos lidar com o problema deles, os pobres da nossa sociedade, mas, sim, como oferecer um tratamento justo e equitativo a todos os cidadãos da nossa sociedade. Essa é a questão que buscaremos responder na seção seguinte.

Além de endossar muitas das críticas apontadas inicialmente por Anderson (2014), Samuel Scheffler (2003) elabora uma crítica filosófica à distinção entre má sorte bruta e má sorte opcional. De acordo com Scheffler (2003, p.17), essa seria uma distinção moralmente implausível e filosoficamente duvidosa.

É moralmente implausível argumentar que, em nome da justiça, devemos compensações aos indivíduos por suas circunstâncias imerecidas, isto é, por aquilo que chamamos má sorte bruta, enquanto os infortúnios resultantes da má sorte opcional, ou as consequências indesejadas das próprias escolhas voluntárias de cada um, de modo algum, mereçam qualquer tipo de compensação. Estariam os igualitaristas de fortuna recomendando que negássemos assistência médica urgente a um paciente cuja enfermidade é resultante de sua própria negligência? Essa parece uma recomendação moralmente implausível e que não é capaz de expressar igual respeito e consideração moral pela vida das pessoas.

Do ponto de vista filosófico, a questão fundamental é se essa distinção entre má sorte bruta e má sorte opcional é suficientemente consistente como os igualitaristas de fortuna parecem supor. A força de tal distinção parece derivar da suposição de que a má sorte bruta seria absolutamente contingente do ponto de vista causal, enquanto a má sorte opcional constitui pura expressão da ação individual deliberada. Esse contraste, argumenta Scheffler (2003, p. 17), é insustentável. Esse problema é identificado por Petroni (2017, p.93) como problema do corte.

De modo sintético, o problema do corte diz respeito à dificuldade metodológica de rastrear a cadeia de decisões de uma pessoa ao longo da vida, para então determinar se estamos diante de um caso de má sorte bruta ou opcional. Podemos recorrer ao exemplo de um enfermo: a decisão sobre prestar ou não assistência médica depende da avaliação do grau de responsabilidade ou contingência que pode ser atribuído ao caso. Hoje em dia já é sabido que o desenvolvimento de células cancerígenas está associado tanto à predisposição genética como aos hábitos adquiridos. Assim, a recomendação sobre prestar ou não assistência médica a um paciente com câncer exigiria avaliarmos em que medida essa doença terrível poderia ter sido evitada caso os hábitos do paciente ao longo da vida tivessem sido outros, ou em que medida sua enfermidade é decorrência de uma arbitrariedade moral como a loteria genética. Para os igualitaristas de fortuna, essa avaliação é necessária, uma vez que somente os casos de má sorte bruta devem ser compensados ou assistidos. Além de uma avaliação moralmente implausível, essa parece uma distinção filosoficamente frágil, apoiada sobre uma avaliação metodologicamente muito difícil de ser levada a cabo.

6. A interpretação democrática da igualdade: a formulação rawlsiana

Desde a publicação de *Uma teoria da justiça*, a obra de John Rawls vem suscitando debates nas mais diferentes áreas da teoria política. Sua concepção de justiça representa um esforço filosófico rigoroso para congregar valores como a liberdade, a igualdade e a fraternidade, que marcam profundamente a tradição de pensamento democrático e que, em grande medida, estiveram no centro dos embates teóricos ao longo do século XX, apresentados muitas vezes como ideais concorrentes.

Ao recorrer aos argumentos rawlsianos, nossa intenção é menos a de apresentar sistematicamente a sua obra e mais a de mostrar como ela nos oferece uma concepção política da igualdade que aqui chamaremos igualdade democrática. O igualitarismo democrático não visa neutralizar desigualdades originadas pelas circunstâncias imerecidas, mas oferecer uma concepção de justiça social que busca assegurar que os cidadãos estejam em posição de igualdade entre si.

Nesse sentido, Rawls oferece uma moralidade política que é mais bem entendida do ponto de vista relacional, isto é, como uma concepção que visa regular a relação *entre* os cidadãos (ANDERSON, 2014, SCHEFFLER, 2003). Conforme salienta Vita (2008, p. XIX),

A ideia central era a de articular de uma forma sistemática, em uma teoria, as razões pelas quais nós, se nos concebermos como cidadãos de uma sociedade democrática, deveríamos considerar mais razoável uma determinada configuração de valores políticos ou, o que nesse caso vem a ser a mesma coisa, uma concepção específica de justiça política e social.

Diferente do igualitarismo de fortuna, o igualitarismo democrático não visa compensar os casos de infortúnios do acaso ou a arbitrariedade da natureza. A sua tarefa é sobretudo política. Portanto, ele busca combater aquelas injustiças socialmente impostas. De modo esquemático, essa concepção geral é expressa por Rawls a partir de dois princípios que, de fato, constituem-se de três componentes: (1) que chamaremos de princípio de liberdades e direitos fundamentais, que abrange os direitos vinculados ao liberalismo clássico (liberdades de consciência, de pensamento, de associação e de expressão, tal como as condições necessários à existência de uma democracia constitucional) e exige sua extensão a todos os cidadãos igualmente; (2.a) a igualdade equitativa de oportunidades, segundo o qual as oportunidades de acesso aos cargos e posições de autoridade socialmente mais valiosos devem ser iguais para aqueles e aquelas que possuem talentos semelhantes e a mesma disposição de cultivá-los e exercê-los; e (2.b) o que vem sendo identificado por princípio de diferença, que aceita como legítimas apenas aquelas desigualdades que puderem maximizar o quinhão de recursos sociais escassos dos grupos menos favorecidos da sociedade.

O princípio da diferença, ou critério maximin como também vem sendo identificado, é o segundo componente do segundo princípio de justiça rawlsiano, mas vem, sozinho, mobilizando grande debate. De acordo com Vita (2008, p. XXIV), essa é uma das exigências normativamente mais controversas da teoria rawlsiana. O princípio admite que uma distribuição relativamente desigual de renda e riqueza pode ser moralmente justificada, caso propicie um quinhão distributivo maior em termos absolutos para todos os membros da sociedade, mas, sobretudo, para aqueles e aquelas que se encontram na pior posição social.

O princípio de diferença evidencia um aspecto fundamental da teoria da justiça rawlsiana e do modo como a igualdade é incorporada a essa concepção. O objetivo da justiça social não é o de promover uma igualdade socioeconômica estrita, o fim da justiça social deve ser a garantia de condições que permitam a cada um dos cidadãos uma vida livre: “considerando-se os dois princípios em conjunto, a estrutura básica deve ser organizada para maximizar o valor, para os mais desfavorecidos, do esquema completo de liberdades fundamentais compartilhado por todos. Isso define o fim da justiça social” (RAWLS, 2008, p. 251).

Afirmar que o fim da justiça social é promover uma liberdade efetiva para os seus cidadãos, ao invés de promover a igualdade material, não equivale a afirmar que a teoria rawlsiana é cega às desigualdades econômicas, ou que está preocupada simplesmente com o provimento de um mínimo social capaz de garantir aos cidadãos uma vida que se afasta da pobreza, ainda que esse mínimo social possa ser interpretado com base em parâmetros materiais bastante generosos. A liberdade efetiva dos cidadãos só pode se dar sob um arranjo institucional que impeça que uma parcela da sociedade domine a outra. Essa exigência impõe uma restrição aos níveis de desigualdade econômica que podem ser tolerados em uma sociedade justa.

Numa sociedade, cujos níveis de desigualdade econômica são abissais, ainda que a parcela mais mal posicionada na escala distributiva possua recursos materiais suficientes para viver livre de privações impostas pela pobreza, essa desigualdade econômica pode se converter em desigualdade política. Ou seja, que alguns poucos assumam o controle da máquina estatal e possam perpetuar as suas vantagens econômicas e sociais sob um arranjo jurídico, sob a forma de leis e políticas públicas. Com isso, as desigualdades econômicas podem colocar em risco as liberdades políticas efetivas de todos os cidadãos em uma sociedade democrática, isto é, a capacidade de que todos participem igualmente do processo de autodeterminação política. Embora esses cidadãos encontrem-se livres da fome e de outras privações que a pobreza possa provocar, eles não são efetivamente livres, uma vez que o destino da sua comunidade política não passa *também* pelas suas mãos. Assim, todos os membros de uma comunidade política democrática devem compartilhar um *status* de cidadania igual, o *status* que possuem como pessoas livres e iguais: “é do ponto de vista de cidadãos iguais que a justificação de outras desigualdades deve ser entendida” (RAWLS, 2003, p.186).

Em uma sociedade justa, a base para que cidadãos possam legitimamente reivindicar alguma compensação passa pela forma como Rawls entende a própria ideia de sociedade. Trata-se de um empreendimento cooperativo, em que todos os cidadãos participam ativamente do processo de produção das riquezas sociais. Esse modo de conceber a sociedade desloca os cidadãos do lugar passivo do beneficiário de reivindicações distributivas para o de um agente ativo na produção da riqueza social, que, portanto, tem direito a uma parcela na distribuição. Como afirma Rawls (2008, p. 102):

Na justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para o benefício de todos. A estrutura básica é um sistema de normas públicas que define um esquema de atividades que conduz os homens [e mulheres] a agirem juntos a fim de produzir um total maior de benefícios e atribui a cada um deles certos direitos reconhecidos a uma parte dos ganhos.

O princípio de diferença confere peso significativo a ponderações expressas por um princípio de reparação, contudo, sem se confundir com ele. O princípio de reparação exige que se reparem as desigualdades imerecidas, como as desigualdades expressas pela loteria genética e social. A ideia precípua é corrigir as contingências na direção da igualdade. O princípio de diferença, contudo, não foi formulado como um princípio de reparação, com isso, sua intenção não é contrabalancear as deficiências com o intuito de garantir que todos possam participar de uma mesma corrida em pé de igualdade.

Ao assumir como imerecidas as capacidades naturais de que cada um é dotado e o ponto de partida de cada um na sociedade, o princípio da diferença, segundo Rawls (2008, p.120), considera a distribuição dos talentos naturais, em certa medida, como um bem comum, de modo que aqueles que foram favorecidos pela natureza na distribuição dos talentos só poderão se beneficiar de sua boa sorte natural se melhorar as condições daqueles mais mal situados.

Conforme salienta Rawls (2008, p.122), somos levados a aceitar o princípio de diferença, se nosso objetivo é o de oferecer uma concepção de justiça que possa ser aplicada em um arranjo social em que ninguém esteja autorizado a ganhar, ou a perder, em função de seu lugar arbitrário em uma sociedade, sem que tenha que dar ou receber benefícios compensatórios em troca. Esse modo de interpretar o princípio de diferença também permite fechar a tríade fundamental dos valores expressos pela teoria democrática em uma concepção de justiça social: as ideias tradicionais de liberdade estão representadas pelo primeiro princípio de justiça; já a igualdade estaria expressa tanto na ideia de igualdade, contida no primeiro princípio, quanto na igualdade equitativa de oportunidades; e a fraternidade estaria associada à interpretação que apresentamos do princípio de diferença (RAWLS, 2008, p.127).

Uma vez que Rawls considera imerecida a distribuição natural da fortuna entre os indivíduos, uma sociedade justa não deve aceitar que essa distribuição influencie de modo decisivo as ambições e perspectivas de cada um ao longo da vida, caso contrário, estaríamos aceitando que a distribuição resultante da loteria natural e social constitui uma forma de autoridade moral (PETRONI, 2017, p.128). A teoria da justiça rawlsiana, ao contrário, considera essas desigualdades imerecidas ao afirmar que não há mérito algum no modo como os talentos e aptidões inatas são distribuídas entre as pessoas, da mesma forma como não se aplica qualquer noção de mérito ao lugar que ocupamos inicialmente em uma sociedade. Se a ideia de merecimento não se aplica a esses casos, então não há por que supor que devemos conceber um arranjo institucional que lhes permita obter ainda mais vantagens e benefícios, de sorte que se conformem posições sociais e expectativas de vida desiguais entre os cidadãos de uma sociedade.

Para a igualdade pensada de um ponto de vista de um ideal democrático, aceitar um arranjo institucional que se assenta nas consequências da loteria natural e social constitui uma forma grave de injustiça: “a distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que se nasça em determinada posição social. Isso são meros fatos naturais. Justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos” (RAWLS, 2008, p.122).

Ao afirmar que a justiça diz respeito ao modo como as instituições lidam com as contingências naturais e sociais, Rawls revela a natureza institucional de seu projeto filosófico. A justiça social tem por objeto as principais instituições sociais, são elas as responsáveis por distribuir os direitos e os deveres fundamentais, além do ônus e o bônus da cooperação social. As instituições mais importantes que compõem a estrutura básica incluem a constituição política e os arranjos econômicos e sociais fundamentais que visam garantir a proteção jurídica da liberdade de pensamento e de consciência e as oportunidades econômicas e sociais equitativas.

A estrutura básica constitui o principal objeto da justiça social por conta de seu alcance. Não é possível que um indivíduo se coloque de fora de tal estrutura em uma sociedade. Suas decisões se tornam obrigatórias à medida que engloba um arranjo institucional complexo. A estrutura de uma sociedade qualquer abriga diferentes posições sociais, tal que, ao nascer em uma dada posição, uma pessoa encontrará diferentes expectativas e possibilidades de como conduzir a própria vida, determinadas, em parte, pelo sistema político e pelas circunstâncias econômicas e sociais. É sobre essas desigualdades que a justiça social deve recair em primeiro lugar.

A ideia por trás da escolha da estrutura básica como foco da justiça social, além de sua efetividade, revela uma posição normativa importante: a ideia de que a justiça é uma virtude institucional, não individual. As formulações de justiça e igualdade expressas pela teoria rawlsiana nos oferecem um conjunto de argumentos que permite que nós, enquanto cidadãos livres e iguais de uma sociedade democrática, possamos compartilhar um projeto comum de sociedade que independa de como cada um, individualmente, escolhe viver a própria vida, segundo as bases daquilo que acredita conferir valor à vida humana. Esse modo de conceber a justiça, a democracia e a igualdade é intrincado. Assim, uma sociedade justa, ou uma sociedade democrática⁷ (que aqui expressam o mesmo ideal), é aquela na qual os seus membros recebem o mesmo tratamento do ponto de vista do valor intrínseco de suas vidas e encontram as condições para fazer delas aquilo que julgam valioso.

⁷ Ao empregar o termo *sociedade democrática*, Rawls não se refere somente a um regime político, o qual, certamente, também deve incluir uma ideia de sociedade democrática, mas se refere a uma ordem socioeconômica e política que busca garantir aos seus cidadãos um *status* social igual (Ver: VITA, 2008, p. XX).

7. Considerações Finais

Se tiver sido bem-sucedido, espero ter expressado de forma clara como uma concepção de justiça, que se pensa mais defensável para uma sociedade democrática, concebe o valor da igualdade como um ideal político, a partir de uma interpretação da teoria da justiça rawlsiana. O objetivo fundamental que uma teoria da justiça democrática deve se colocar é a abolição das diferentes formas de opressão socialmente criadas. Seu objetivo não deve ser a luta para corrigir as diferenças provocadas pela natureza, que seria uma luta inócua. A distribuição dos talentos e dos atributos que caracterizam cada um de nós é por definição uma obra da natureza e não há nada que nós, homens e mulheres, possamos fazer para garantir que essa distribuição seja mais igual. Por essa razão, salienta Rawls, a esses casos não se aplica nenhuma ideia de justiça. Contudo, como nossas instituições lidam com essas contingências e distribuem os prêmios e o ônus daquilo que produzimos socialmente não é obra do acaso, é, antes, fruto de um projeto comum compartilhado por todos aqueles e aquelas que aceitaram tacitamente dividir um destino comum por meio de uma comunidade política. É sobre esses casos que uma concepção de justiça social deve recair.

Uma segunda consideração fundamental é o modo como a igualdade pensada de um ponto de vista democrático é mais bem entendida como um ideal relacional e menos como uma concepção distributiva (ANDERSON, 2014; PETRONI, 2017; SCHEFFLER, 2003). O seu objetivo não é igualar as pessoas na posse de um bem como renda e riqueza, tampouco se encerra na garantia de iguais oportunidades e bem-estar. Não há dúvida de que esses são elementos importantes para uma teoria da justiça social, contudo a concepção democrática não se encerra nesses elementos, eles são valiosos na medida em que permitem aos cidadãos se verem e serem vistos como membros livres e iguais de uma sociedade democrática. Nesse sentido, a igualdade é relacional e política: ela visa regular as relações entre os cidadãos de uma sociedade democrática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, E. S. (2014). Qual é o sentido da igualdade?. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 15: 163-227.

DAHL, Robert. (2012), *A democracia e seus críticos*. São Paulo, WMF Martins Fontes.

DWORKIN, Ronald. (2012), “Igualdade”. In: *Justiça para ouriços*. Portugal, Almedina, pp. 359–371.

_____. (2005), *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo, Martins Fontes.

_____. (2002) *Levando o direito a sério*. São Paulo: Martins Fontes.

NOZICK, Robert. (2018), *Anarquia, Estado e Utopia*. São Paulo, WMF Martins Fontes.

PETRONI, Lucas C. (2017) *A moralidade da igualdade*. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

RAWLS, John. (2003), *Justiça como equidade: Uma reformulação*. São Paulo, Martins Fontes.

_____. (2008), *Uma teoria da justiça*. São Paulo, Martins Fontes.

SCHEFFLER, Samuel. (2003) “What is egalitarianism?” In: *Philosophy & Public Affair*. Princeton University Press, 31 nº1.

VITA, Álvaro de. (2008), “Apresentação à edição brasileira”. In: *Uma teoria da justiça*. São Paulo, Martins Fontes.

_____. (2007), *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo, Martins Fontes.

_____. (2011). “Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual”, *Dados*, 54: 569-608.