

O Princípio da Diferença e uma Alternativa

Autor: Fernando Luís Schüler

Orientador: Prof. Dr. Nelson Fernando Boeira

**Tese apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Filosofia da Universidade Federal
do Rio Grande do Sul**

Dezembro de 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Agradecimentos

Gostaria de registrar meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Em particular, agradeço à paciência e orientação do Professor Nelson Boeira, orientador desta tese. Agradeço igualmente, aos integrantes da banca de qualificação desta tese, realizada em 2006, os Professores Alfredo Storck e Marco Azevedo. Suas sugestões foram de grande importância e espero tê-las, de algum modo, incorporado à versão que ora apresento do trabalho. Em particular, agradeço ao Professor Marco Azevedo pelas diversas sugestões e comentários que me enviou. Por fim, agradeço ao CNPq pela bolsa recebida, durante a realização desta tese.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
1 CRÍTICA.....	12
1.1 Escolhas	12
1.2 Responsabilidade individual.....	21
1.3 Igualitarismo Democrático	28
1.4 Propriedade	34
1.5 Problemas de precisão	42
1.5.1 Menos favorecidos, setores médios.....	60
1.5.2 A variável tempo	44
1.5.3 A crítica à concepção dos bens primários	64
2 UMA CONCEPÇÃO ALTERNATIVA	73
2.1 O que é moralmente relevante?	73
2.2 Igualdade basal	87
2.3 Maximin, Maximax	109
2.4 Uma concepção mista ?	134
2.5 Uma teoria complexa dos talentos.....	149
2.6 Do círculo rawlsoniano ao círculo de agência.....	159
REFERÊNCIAS	171

INTRODUÇÃO

Há muitos trabalhos em torno das virtudes e defeitos da teoria que John Rawls apresentou elegantemente a partir de *Uma teoria da justiça*. Há, além da própria obra monumental de Rawls, que lida boa parte com a tarefa de responder a seus inumeráveis leitores e críticos, um grande número de obras que tomam por referência justamente o igualitarismo rawlsoniano como ponto de partida de suas reflexões. Atualmente, fazer filosofia política sem lidar com os argumentos de Rawls em favor de seus conhecidos princípios de justiça, em especial, seus argumentos em favor da escolha do chamado “princípio da diferença”, seria uma omissão inexplicável¹.

A tese é dividida em duas partes. A primeira concentra-se em uma análise crítica do argumento rawlsoniano. Não, bem entendido, da justiça como equidade como um todo, mas especificamente daquilo que diz respeito ao argumento que conduz ao princípio da diferença. Procuramos, na medida do possível, manter o foco da tese nesta questão específica. Não nos interessará, de modo algum, uma análise mais ampla dos pressupostos mais gerais da concepção rawlsoniana nem tão pouco realizaremos uma exposição de seu argumento completo. Esta não é,

¹ Robert Nozick fez essa sugestão, em *Anarchy, State and Utopia*. Segundo ele, a filosofia política teria, após a publicação de *A Theory of Justice*, que “trabalhar no interior da teoria de Rawls ou explicar porque não o faz” (NOZICK, 1974, p. 183).

por assim dizer, uma tese *exegética*. Por certo ela fará a análise do argumento rawlsoniano e, muito rapidamente, de visões alternativas. Mas sempre com o objetivo específico de mostrar que as partes, na posição original (adequadamente interpretada) fariam a escolha da concepção alternativa em detrimento da escolha imaginada por Rawls. Igualmente, deixamos de lado a tarefa de realizar uma apresentação detalhada da série de conceitos básicos que integram a tese rawlsoniana. Consideramos que eles são por demais conhecidos e sua exposição, aqui, não teria maior interesse.

O objetivo central desta tese é mostrar que, partindo-se de um desenho muito próximo ao da posição original rawlsoniana, os agentes morais (ali constrangidos a deliberar sobre os princípios de justiça) *não fariam* a escolha do princípio da diferença, formulando, em seu lugar, uma concepção alternativa sobre a justiça, que iremos chamar de concepção da igualdade basal².

Rawls bem observou, na abertura de *A Theory of Justice*, que as teorias do contrato (como o são a justiça como equidade e a variante que apresentaremos), contém duas partes distintas: o desenho da situação inicial de escolha e os princípios propriamente escolhidos. É perfeitamente razoável alguém concordar com a primeira parte (ou com alguma variante sua) e discordar da segunda (Rawls, 1971, p. 15). A presente tese representa uma situação deste tipo.

Argumentaremos que a posição original³ pode ser descrita como um argumento formado por *elementos constantes* (ou *definidores*) e *elementos variáveis* (ou *periféricos*). Os primeiros definem adequadamente as condições razoáveis em que agentes racionais deliberarão sobre os princípios de justiça. São eles: as restrições à informação (consubstanciadas no véu da ignorância); o tipo de agente moral (dotado de uma racionalidade auto-interessada e mutuamente desinteressada) e o objeto (os princípios que irão regular o modo de ordenamento das instituições básicas de uma sociedade democrática). Os elementos variáveis incluem a lista das concepções sobre a justiça a disposição das partes; (a cláusula de *exclusividade*, isto é, a estipulação rawlsoniana segundo a qual

² que por vezes chamamos de *concepção da igualdade quanto ao básico*, ou simplesmente de *concepção alternativa*.

³ no parágrafo 40 de *A Theory of Justice*, Rawls apresentou a posição original como uma adequada interpretação da concepção de autonomia em Kant. Agentes morais adequadamente representados realizam uma escolha racional sob condições razoáveis, escolha que se traduz em princípios de justiça que qualquer cidadão razoável poderá chancelar nas condições da vida em sociedade. Rawls manteve essencialmente inalterado o desenho da posição original em seus escritos posteriores à exposição sistemática feita do argumento, em *A Theory*. Seu desenho geral é adotado nesta tese. Por vezes nos referimos à posição original simplesmente como *o experimento kantiano*.

os agentes só devem escolher uma dentre as alternativas apresentadas previamente); a definição do tipo de recursos a ser distribuído (no caso da escolha rawlsoniana, os bens primários) e a definição de *sujeitos de merecimento*, segundo o critério definido (a quem se destinam os recursos).

A lista dos elementos periféricos que afetam a escolha das partes é, efetivamente, mais ampla do que os quatro elementos acima referidos. Ela inclui a série de considerações intuitivas que as partes serão convidadas a fazer na interpretação (do que deve ser levado em conta) da *cultura política pública* das sociedades democráticas em que vivem os cidadãos representados na posição original. Ela inclui igualmente uma série de considerações subjetivas (imaginemos a questão: em que consiste exatamente, e a que nos obriga, a idéia de integridade individual?) e uma análise ponderada dos fatos gerais da vida social e econômica, bem como da psicologia moral, que dizem respeito à modelagem dos sistemas de incentivo e afetam a consideração sobre a estabilidade da concepção da justiça escolhida⁴ Estes elementos surgirão, de modo mais ou menos detalhado, ao longo da tese.

O que diferencia os *elementos constantes* da posição original dos *elementos variáveis* é o fato de que podemos imaginar perfeitamente uma modificação na composição dos últimos sem com isto alterar o sentido mais fundamental do argumento da justiça. Rawls mesmo interpretou desta maneira a formulação de seu argumento, antes e depois da publicação de *A Theory of Justice*. São elementos variáveis ou periféricos aqueles que o próprio Rawls admitiu que se poderia alterar sem maior prejuízo do argumento (o mesmo não ocorrendo com os elementos definidores ou constantes). Ao contrário: um lista mais completa de concepções alternativas, ou uma leitura mais adequada do que deve integrar o conceito dos bens primários, ou ainda uma percepção melhor ponderada de nossa cultura política pública só poderiam contribuir para o *aperfeiçoamento* da concepção da justiça escolhida. Este talvez seja um bom modo de interpretar o sentido desta tese: aceitar o desafio feito pelo próprio Rawls e aperfeiçoar o argumento da justiça, pensado a partir do desenho da posição original. Aqui, definimos um objetivo efetivamente bastante modesto para o

⁴ a lista aqui poderia ser bastante longa. Rawls reconhece que “há uma quantidade infinita de considerações a que se pode recorrer na posição original e cada concepção alternativa de justiça é favorecida por algumas considerações e desfavorecidas por outras” (RAWLS, 2003, p. 188).

presente trabalho: construir uma alternativa não à concepção rawlsoniana, expressa em seus dois princípios da justiça⁵, mas ao princípio da diferença.

Na parte inicial, faremos uma crítica ao argumento mais fundamental da justiça rawlsoniana, o igualitarismo democrático. Os capítulos 1.1 e 1.3 apresentam o igualitarismo democrático como um tipo de *argumento (sobre justiça) insensível a escolhas*. Para uma definição do igualitarismo democrático e suas conseqüências radicais para a definição do princípio de justiça, podemos recorrer à formulação do Professor Álvaro de Vita:

Todos os fatores que em geral respondem por uma capacidade produtiva maior são arbitrários de um ponto de vista moral. A implicação disso é que, ao nível mais fundamental da argumentação normativa, nada que não seja uma distribuição igual dos bens primários se justifica. Este é o ponto crucial na justificação do princípio da diferença (VITA, 2000, p. 256).

Rawls efetivamente assenta sua teoria sob um certo *modo de consideração* (não se trata de nada parecido com uma descrição ou de um argumento sobre a natureza de nossos talentos ou da nossa capacidade para o livre arbítrio) que toma qualquer fator – o uso dos talentos, juízos, esforço pessoal – como moralmente arbitrário. Ele poderia considerar, alternativamente, que alguns desses fatores são efetivamente arbitrários, *outros não*. Iremos argumentar que esta sua posição é tanto crucial (para a *sua* concepção da justiça) quanto *implausível*, e de cuja crítica nascerá a concepção alternativa que iremos apresentar. Nesta análise, em particular no capítulo 1.2, surgirá um dos temas centrais para a fundamentação desta concepção: como considerar adequadamente a idéia de responsabilidade individual na modulação da teoria da justiça.

⁵ Em que pese Rawls sintetize sua concepção de justiça na conhecida formulação dos dois princípios da justiça, pode-se perfeitamente apresentar a teoria (talvez de modo mais adequado) estruturada em três princípios (respeitando o ordenamento lexicográfico rawlsoniano), a saber: os princípios assegurando liberdades iguais, oportunidades equitativas e o princípio da diferença. Podemos ir adiante e seccionar o segundo princípio do ordenamento lexicográfico em duas partes, a primeira assegurando uma *igualdade negativa de oportunidades* e a segunda uma *igualdade plena de oportunidades*. A primeira assegura um sistema de oportunidades formalmente abertas a todos, enquanto a segunda garante o provimento dos recursos necessários para que cada um efetivamente possa usufruir das oportunidades formalmente asseguradas (sigo aqui a terminologia sugerida por Nagel – Cambridge Companion p. 78/79). Há a possibilidade de identificarmos ainda um quinto princípio no ordenamento rawlsoniano, que prevê a garantia de um mínimo social cobrindo as necessidades básicas para que cada cidadão possa *compreender e exercitar plenamente os direitos e liberdades*. Este princípio é apresentado por Rawls com lexicamente prioritário relativamente ao primeiro princípio (RAWLS, 1993, p. 7), mas julgamos que não afeta o raciocínio pensar que a cobertura de tais necessidades básicas (podemos imaginar, pela garantia de um mínimo social, estema incluídas no âmbito dos direitos e liberdades fundamentais).

O capítulo 1.5 é dedicado a uma rápida análise dos aspectos associados à idéia da *precisão* da teoria da justiça escolhida. Rawls argumenta que uma das razões para que as partes, na posição original, escolham o princípio da diferença, diz respeito a sua maior precisão e objetividade relativamente à teorias rivais, em particular às chamadas teorias mistas sobre a justiça. Teorias mistas (as que são escolhidas por Rawls como alvos para comparação) incluem, sempre, variantes do princípio da utilidade. Argumentaremos que, se é possível mostrar que o princípio da diferença apresenta uma nítida vantagem sobre estas variantes do utilitarismo, o mesmo não pode ser demonstrado, ao menos não com a nitidez pretendida por Rawls, relativamente relatos sobre a justiça próximos, por assim dizer, no terreno liberal igualitário. Será o caso da concepção apresentada nesta tese.

Veremos como a justiça rawlsoniana contém *áreas de indeterminação* bastante evidentes, iniciando pelo modo de hierarquização dos princípios, em particular quanto à maneira de compreender a passagem da primeira parte para a segunda parte do segundo princípio da justiça. Problemas de indeterminação também surgem, e serão analisados, quando o princípio da diferença é interpretado sob as exigências do que chamamos de *variável tempo*. Igualmente serão analisados aspectos de indeterminação associados a dois elementos fundamentais no relato rawlsoniano: o conceito dos menos favorecidos (incluindo-se o impacto da revisão do conceito feita por Rawls, após *A Theory of Justice*) e a noção dos bens primários. Quanto a este último aspecto, terá relevo a crítica formulada por Amartya Sen, ainda que não exclusivamente.

Estes temas serão tratados, dados os objetivos deste trabalho, apenas muito rapidamente. Nossa solução dirá que teorias sobre a justiça enfrentam, em regra, problemas de indeterminação. As partes poderão, quando muito, ponderar que algumas soluções apresentam zonas de imprecisão mais acentuadas e, com isso, favorecer a escolha de princípios alternativos sobre a justiça. Na segunda parte da tese, argumentaremos que também este critério favorecerá a concepção que apresentamos, reconhecendo que este não será um argumento decisivo para a escolha das partes.

A segunda parte desta tese será dedicada a apresentar os argumentos que levam à concepção alternativa sobre a justiça. O ponto de partida de nossa argumentação será buscar uma resposta ao que chamamos de *problema da relevância moral*. Apresentamos as respostas dadas a este problema

no argumento igualitarista (conforme o definimos), na lógica maximinista rawlsoniana e na alternativa apresentada por Frankfurt, que associa a justiça à idéia de suficiência. Diremos que alguma variante da idéia de suficiência tem sido a resposta ética de fato pretendida, muito frequentemente, no debate liberal, sob a *forma* de argumentos diversos, dentre os quais as noções da igualdade e do maximilismo.

De certo modo, o argumento central desta tese surgiu da observação do que poderíamos identificar como um acerto e um erro do Professor Álvaro de Vita, em seu excelente *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. Referindo-se ao raciocínio implicado no princípio da diferença, Vita afirmou que o que importava avaliar era “se o quinhão de recursos que cabe a cada um é suficiente para que cada pessoa possa se empenhar na realização de seu próprio plano de vida e concepção do bem” (2000, p. 256). A frase parecia correta no que pretendia expressar (uma idéia da justiça associada à suficiência), como elemento ético, mas estava errada na interpretação que apresentava da regra rawlsoniana.

Dizer que *A deve ter uma quantidade suficiente de recursos* não é o mesmo que dizer que *A deve ter a maior quantidade possível de recursos, dadas (todas) as opções distributivas disponíveis*. A diferença parecia evidente e permitia vislumbrar com clareza duas visões sobre o significado da justiça. Vita parecia estar buscando uma justificação razoável para o sentido da justiça rawlsoniana, enquanto que o que fazia, efetivamente, era orientar-se na direção oposta. O que esta tese busca é exatamente perseguir esta *direção oposta*.

O capítulo 2.2 apresentará, de modo sucinto, em que consiste a concepção alternativa. Uma forma de definir esta concepção é a associar ao que Sen denomina de *propostas pluralistas*, que combinam critérios distintos no espaço definido como basal (SEN, 2001, p. 205). A justiça rawlsoniana é pluralista. A concepção alternativa introduz novas variáveis (entre elas, claramente as noções de agência e responsabilidade individual) como categorias de importância basal na definição do que é justo. Tentaremos mostrar que esta concepção apresenta uma solução mais satisfatória para lidar com o problema da provisão coletiva. Este é um problema central para qualquer teoria da justiça *distributiva*. Uma maneira de abordar o tema é perguntar que teoria pode gerar modelos institucionais capazes de incentivar esforços produtivos e concentrar a oferta das transferências

públicas aonde estas são de fato exigidas pela justiça, de maneira menos incontroversa. Neste âmbito, tentaremos responder à questão: qual a concepção capaz de gerar instituições menos vulneráveis à ação do *free rider*?

No capítulo 2.3, apresentaremos com algum detalhe o que chamamos de processo de escolha *em movimento*, na posição original. Mostraremos como a escolha *conservadora*, representada pelo princípio da diferença, é apenas *uma dentre escolhas conservadoras* possíveis naquela situação. Não, certamente, a mais racional. A partir da introdução de um elemento definidor da concepção alternativa, diremos que as partes não mais veriam sentido no mandamento maximizador inscrito naquele princípio. Talvez seja apropriado dizer que a melhor posição conservadora, a partir de certo momento da deliberação, na posição original, seja arriscar ganhos maiores ao invés de preservar o foco na posição maximínima. Também procuraremos demonstrar que a igualdade quanto ao básico é também uma boa resposta, talvez em melhor sintonia com nosso senso moral, para o problema da reciprocidade social, tal como proposto por Rawls.

O capítulo 2.4 nos permitirá ainda aprofundar a análise sobre o procedimento nas condições da posição original. Para isto, faremos um exercício distinto do realizado por Rawls, ainda que, por assim dizer, provocado por ele. Ocorre que na posição original, os agentes escolhem tendo como base uma lista de concepções alternativas sobre a justiça. Rawls, por diversas vezes, enfatizou que, se a lista fosse ampliada, ou caso obtivéssemos uma lista completa (hipótese que considerou plausível), nada asseguraria que os princípios da justiça como equidade prosseguiriam sendo escolhidos pelas partes (Rawls, 1971, p. 581). No modelo de argumentação que adotamos, aceitamos o desafio rawlsoniano e ampliamos a lista das concepções sobre a justiça que se apresentam à escolha das partes.

Em *Justice as Fairness – a restatement*, Rawls respondeu à crítica formulada por Robert Nozick, em seu *Anarchy, State and Utopia*, quanto à não inclusão da alternativa libertariana, dizendo que sim, que uma alternativa como esta deveria ser incluída na posição original. Acrescentou que não considerava que isto iria alterar a escolha das partes. Não deixa de ser um raciocínio algo enigmático. Quando apresentou a lista das alternativas, no parágrafo 21 de *A Theory of Justice*, Rawls fora enfático ao dizer que “se mudarmos a lista, o argumento terá de ser, em geral,

diferente” (1971, p. 126). Como deveríamos interpretar isto? Novas alternativas alteram ou não o raciocínio das partes? Apenas alternativas *relevantes* deveriam ser consideradas? É o caso da alternativa nozickiana? Valeria o mesmo para outras alternativas no terreno liberal igualitário (imaginemos, a concepção da igualdade quanto a recursos, de Ronald Dworkin)? O objetivo do exercício realizado no capítulo 2.5 não é propriamente *testar* a alternativa nozickiana, mas perceber que, se *expandimos* o elenco de argumentos e considerações no complexo sistema de deliberação envolvido na posição original, isto é, se alteramos (de modo adequado, esperamos), certas *premissas* do argumento, podemos obter um resultado mais promissor do que o formulado pelas partes rawlsonianas.

No capítulo 2.6 esboçamos o que chamamos de uma teoria complexa dos talentos. A formulação da concepção alternativa não depende propriamente da aceitação ou não da plausibilidade desta teoria. O objetivo é (a) oferecer uma alternativa à visão rawlsoniana sobre o impacto do aspecto *dotações naturais* no raciocínio que conduz a passagem da primeira parte para a segunda parte do segundo princípio da justiça como equidade. Nesta passagem, o aspecto *talentos* ou *dotações naturais* desempenha um papel central. Se considerarmos plausível uma das vias de compreensão de Rawls sobre esta questão, que esperamos apresentar adequadamente neste capítulo, o projeto da concepção da igualdade quanto ao básico estará seriamente comprometido. Caso esta via de compreensão, por sua vez, falhar, é o princípio da diferença que terá perdido um importante ponto de apoio à decisão das partes, na posição original.

No capítulo 2.6, apresentamos uma imagem e uma definição final que eventualmente possa traduzir corretamente a idéia de igualdade subjacente à concepção alternativa que apresentamos nesta tese. Ela contém uma tentativa de aproximação, ao mesmo tempo em que traduz nossa crítica à noção genérica da igualdade quanto a oportunidades. A concepção alternativa é um caso do liberalismo associado a oportunidades. Ele busca responder à questão bem posta por Scanlon, do *que devemos uns aos outros*. Esperamos oferecer uma resposta adequada a esta questão.

1 CRÍTICA

1.1 Escolhas

Neste primeiro capítulo, apresentaremos o modo de construção do argumento que leva ao princípio da diferença. Identificaremos um problema neste modo de construção. Rawls, em toda sua argumentação, sempre evitou considerar o aspecto “escolhas” como um elemento moral definidor de sua concepção mais fundamental sobre a justiça. Isto introduz um ingrediente de implausibilidade na teoria. O presente capítulo objetiva explicitar em que consiste este ingrediente. Na discussão que será feita, uma comparação (ainda que rápida) com as idéias de Ronald Dworkin é realizada. Dworkin sustenta uma posição sobre a justiça que, em muitos aspectos, pode ser tomada como próxima à posição rawlsoniana. No aspecto focalizado neste capítulo, porém, ambos apresentam visões exemplarmente distintas.

Iniciaremos apresentando o modo como Rawls fundamenta sua teoria da justiça e explicando por que consideramos deficiente este modo de fundamentação. Deste exercício crítico surgirá, ao longo da tese, a formulação de uma concepção alternativa para a justiça distributiva. Desde logo, é importante estabelecer que nosso foco analítico será concentrado na investigação, na crítica e, ao final, na substituição do princípio da diferença, com base na formulação definitiva dos princípios, apresentada em *Political Liberalism*:

- a) Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos
- b) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e a segunda é que

devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 1993, p. 291).

O princípio da diferença é, sob diversos aspectos, o traço distintivo da concepção da justiça rawlsoniana. Em particular, é o principal aspecto distintivo de sua concepção relativamente a formulações alternativas no interior da tradição liberal-igualitária. O princípio da diferença recebeu sua formulação definitiva a partir da publicação de *Distributive Justice*, em 1967. Rawls manteve sua formulação essencialmente inalterada nas três décadas que se seguiram, tendo o princípio sido objeto de diferentes modos de justificação ao longo deste período. Em *Política Liberalism*, Rawls apresenta aquela que acreditamos ser a formulação que melhor sintetiza o modo de fundamentação do princípio:

Segundo que princípios pessoas morais livres e iguais podem aceitar o fato de que desigualdades econômicas e sociais são profundamente influenciadas pelo acaso social e pelas contingências históricas e naturais? Uma vez que as partes consideram-se como tais pessoas, o ponto de partida óbvio para elas é supor que todos os bens primários, incluindo rendas e riquezas, devem ser iguais: todos devem receber uma mesma porção. Mas elas devem levar exigências organizacionais e eficiência econômica em conta. Assim, não é razoável parar na divisão igual (1993, p. 281).

Trata-se de uma sentença definidora do argumento rawlsoniano⁶. O raciocínio que leva ao princípio da diferença obedece a dois estágios bem-definidos:

- a) um primeiro estágio em que as partes deliberam a igualdade absoluta como regra distributiva;
- b) um segundo estágio, em que, atendendo a um raciocínio estratégico, as partes admitem autorizar *diferenças*⁷ econômicas e sociais, desde que para a maior vantagem da posição menos favorecida.

O sentido do segundo estágio é dado pelo primeiro. Ele expressa isso que chamaremos, ao longo deste trabalho, de *teoria profunda* da justiça rawlsoniana, consubstanciada na concepção do igualitarismo democrático. Ela pode ser apresentada, assim como o que julgamos ser suas deficiências, a partir do seguinte raciocínio:

⁶ Ela expressa a forma geral do argumento. Rawls irá argumentar que, sob a lógica do princípio da diferença, apenas os bens primários polivalentes, como rendas e riquezas, variam assimetricamente. Para todos os efeitos, é este o tema que nos interessa analisar.

⁷ Daí o nome dado ao princípio (RAWLS, 2001, p. 163).

- a) desigualdades que emergem de diferenças sociais entre as pessoas são arbitrárias de um ponto de vista moral e devem ser anuladas;
- b) dada a condição obtida em “a”, desigualdades irão emergir em virtude das diferenças naturais (quanto a talentos e habilidades) entre as pessoas;
- c) Sendo essas igualmente arbitrárias de um ponto de vista moral, as desigualdades obtidas em “b” devem ser anuladas.

Seria possível ir adiante, estipulando-se, ato seguinte a “c”, que desigualdades, em um mundo em que todas as diferenças sociais e naturais fossem anuladas, ainda poderiam surgir legitimamente a partir do esforço de cada pessoa em desenvolver seus talentos e fazer um bom uso dos recursos sociais que recebeu. Teríamos:

- d) dada a condição obtida em “a” e “c”, desigualdades irão emergir em virtude das diferenças quanto ao caráter e o esforço de cada pessoa.

Duas sentenças de Rawls dão conta de sua posição quanto a isso: “mesmo a disposição (*willingness*) para fazer um esforço, para tentar, e então ser merecedor, no sentido comum da expressão, depende em si mesmo de certas circunstâncias familiares e sociais favoráveis.” (1971, p. 74).

Não alteraria o sentido da sentença se lhe fosse acrescentada, ao final, a expressão *e certas dotações naturais*. Ele prossegue:

é problemática a questão de saber se merecemos o caráter superior que nos possibilita fazer o esforço de cultivar nossas habilidades; pois este caráter depende em grande parte de circunstâncias familiares e sociais felizes no início da vida, às quais não podemos alegar que temos direito (RAWLS, 1971, p.111)

Chamaremos a idéia contida nesta sentença de *suspeita rawlsoniana* quanto ao caráter e ao esforço individual. Rawls não afirma que esforço e caráter (ou, de maneira ampla, tudo que permite a alguém *fazer diferença* a partir do uso de seus talentos e sua posição social) derivam

necessariamente de fatores arbitrários. Ele apenas julga *problemático* dizer o contrário. Dada esta *suspeita*, segue-se que:

- e) sendo estas também arbitrárias de um ponto de vista moral, desigualdades obtidas em “c” devem ser anuladas;
- f) dados “a”, “c” e “e”, obtêm-se a absoluta igualdade distributiva.

Se interrompêssemos a seqüência nos postulados “a” e “b”, chegaríamos ao que Rawls (1971) chamou de concepção da igualdade liberal, associada é idéia das carreiras abertas aos talentos. Na passagem de “b” para “c” chegamos à concepção do igualitarismo democrático. Não há mais razão, afirma Rawls, “para permitir que a distribuição de rendas e riquezas seja dada pela distribuição de dotações naturais do que pelas contingências sociais e históricas” (1971, p. 74). Aqui, não se trata de uma *suspeita*. É evidente que dotações naturais são imerecidas⁸ Daí, evidentemente, não se segue que as *desigualdades* originárias nas diferenças quanto a talentos sejam mais ou menos condenáveis. Esta é a forma como o argumento rawlsoniano toma, dadas as premissas que adotou⁹. Esforço e caráter são postos na conta de elementos imerecidos com alguma dose de insegurança. *Suspeitar* significa admitir que possamos estar enganados relativamente àquilo que se põe como objeto de suspeita. Rawls não se estende explicando por que inclui esforço e caráter da órbita dos fatores arbitrários. Podemos perfeitamente admitir que sejam. Que tudo que possa ser pensado como formando nosso caráter, nossa personalidade, nossa maneira de agir em relação a nós mesmos, nossos recursos, nosso tempo, e também em relação aos outros, seja resultado de contingências sociais e naturais. A pergunta a ser feita é: se considerássemos a hipótese contrária? Dividimos meio a meio. *Em parte* debitamos nossa capacidade de realizar esforços aos fatores arbitrários e, *de outra parte*, a fatores não arbitrários (não é essa a nossa suspeita?), sobre as quais reconhecemos um elemento de mérito. Isso afetaria a passagem de “e” para “f”? Note-se: a premissa rawlsoniana era

⁸ Merecimento moral supõe algo que resulta de um esforço consciente, de um ato intencional, da vontade (RAWLS, 2003, p. 105).

⁹ Poucos definiram esta premissa com mais veemência do que o Professor Álvaro de Vita, nesta sentença: “Para os que têm sentimentos igualitários, a desigualdade social fundada em diferenças de talento e qualificação é ainda mais odiosa do que as desigualdades de renda e de riquezas consideradas em si mesmas” (VITA, 2000, p. 247). Vita parece imaginar estar se referindo a um requisito da igualdade social em si mesma. Não está. Trata apenas de um postulado da concepção do igualitarismo democrático. Melhor teria se tivesse dito que para aqueles que comungam dos sentimentos igualitários associados às crenças do igualitarismo democrático, são odiosas as desigualdades oriundas dos talentos.

de que era preciso anular os efeitos das desigualdades, a cada passagem, *porque* elas surgiam de fatores que eram moralmente arbitrários. Agora que, por hipótese reconhecemos um fator que (ao menos em parte), não é arbitrário, podemos manter a seqüência? Podemos exigir a anulação dessas desigualdades (todas elas?). A pergunta é relevante porque, se não pudermos manter a seqüência, a absoluta igualdade distributiva não é obtida, e o primeiro movimento que leva à escolha do princípio da diferença não pode ser concebido.

Podemos ir adiante. Imaginemos a introdução de ainda mais uma passagem, antes da conclusão expressa em “f”. A nova versão se “f” estipularia que

- f) dadas as condições obtidas em “e”, as desigualdades irão surgir como resultado das diferentes de *escolhas* feitas pelas pessoas.

Pergunta-se: seria possível ainda manter a seqüência? Imaginemos:

- g) sendo também arbitrárias de um ponto de vista moral, as desigualdades que emergem em “g” devem ser anuladas.

Rawls jamais se coloca esta questão. Em sua construção, desigualdades surgem do uso dos talentos, das capacidades, das circunstâncias sociais mais ou menos felizes, da sorte e do azar, nunca das escolhas que as pessoas fazem ou deixam de fazer¹⁰. Podemos imaginar duas razões do porquê desta desconsideração rawlsoniana:

- a) porque as escolhas são também, como a capacidade de realizar um esforço e o caráter, dependentes dos fatores dados em “a” e “b”;
- b) porque, mesmo que não o fossem, não faria diferença para o argumento.

A alternativa “a” não parece razoável. Dificilmente Rawls manteria em relação a *escolhas* as mesmas suspeitas que manifestou relativamente à capacidade para realizar um esforço. Pessoas com capacidades semelhantes podem escolher de maneiras distintas, segundo fins pessoais, segundo as responsabilidades que decidem (ou não) assumir, segundo os riscos que decidem correr, segundo o ônus de adiar um pouco ou muito a realização de um desejo ou satisfação. Não precisamos ir longe

¹⁰ Por ex., RAWLS (1971, p. 74-75); RAWLS (2003, p. 78). Este ponto foi apontado por Nozick (1974, p. 214).

aqui. Ninguém seriamente *considera* que não esteja envolvido aí um elemento de autonomia individual¹¹. Não parece razoável imaginar que uma teoria sobre a justiça seja construída, desde a sua fundamentação, sobre a idéia de que não há elemento algum de mérito nas escolhas que um indivíduo realiza, ao longo da vida (que possua um significado moral a ser considerado na formulação do argumento), e que tudo pode ser debitado na conta de fatores moralmente arbitrários. Isso sem que seja necessário ingressar no terreno escorregadio, certamente impróprio para a teoria política, de argumentar a favor da existência de algo como uma *vontade livre*. Lidamos simplesmente com modos de consideração razoáveis¹² (reconhecidos na cultura pública) não parecendo que Rawls possa concluir sobre a *escolha em si* o mesmo que concluiu sobre a *capacidade* para realizar um esforço. Talvez mesmo pudéssemos fazer a distinção ainda anterior entre a *capacidade* de realizar uma escolha (quanto a realizar um certo esforço, por exemplo) e o ato, em si, da escolha¹³. Há um elemento irreduzível a circunstâncias, talvez, ocupando um pequeno espaço daquilo que molda nossas decisões, e quanto a isto é razoável considerar que tenhamos um mérito.

Quanto à alternativa “b”, bastaria perguntar: se fazia diferença, para o argumento, que os fatores envolvidos em “a” e “b” fossem arbitrários de um ponto de vista moral, porque isto também não faria diferença relativamente ao fator *escolhas*?

O que estamos dizendo é que: se levarmos a sério as próprias premissas que Rawls estipulou, na fundamentação de seu argumento levando à concepção do igualitarismo democrático, não

¹¹ Podemos ir um pouco mais além: um elemento de autonomia individual que possui um significado moral a ser considerado ao nível do argumento de fundamentação de uma teoria sobre a justiça. Nozick apontou um problema bastante específico na formulação de Rawls dizendo que “se nada de moralmente significativo flui do que era arbitrário, então nenhuma vida em particular pode ser tomada como tendo um significado moral, visto que é arbitrário de um ponto de vista moral (ao que sabemos) que este e não algum outro espermatozóide tenha fertilizado o óvulo” (1974, p. 226).

¹² Dworkin apresentou um modo de consideração quanto a isto, dizendo que “nós podemos nos imaginar persuadidos, intelectualmente, pela tese filosófica de que as pessoas não possuem uma vontade livre, e de que não somos mais responsáveis pelo nosso destino quando este resulta de nossas escolhas do que quando ele deriva de certas vantagens concedidas ou da distribuição da riqueza pela sociedade. Mas não podemos conduzir uma vida a partir dessa convicção filosófica” (2002, p. 232).

A sentença é exemplar e expressa um modo de consideração do tema na presente tese: definimos razoavelmente aspectos de uma concepção política, considerando as conseqüências esperadas (quanto às atitudes das pessoas e o desempenho das instituições) destas mesmas definições.

¹³ De maneira clara: há uma diferença substancial entre as capacidades que temos ou que adquirimos para fazer escolhas e as escolhas como tais. Harry Frankfurt assinalou, de maneira convincente, que mesmo que eu não possa ser capaz de fazer o contrário, disso não se segue que não me possa ser atribuída a responsabilidade pelo que fiz. O fato é mesmo que Frankfurt não tenha razão e que somente podemos ser responsabilizados pelo que fazemos se efetivamente pudermos fazer o contrário, ainda assim restaria um espaço incomensurável aberto ao reconhecimento do mérito das escolhas. Isto devido ao fato trivial de que, em regra, temos *n* chances de fazer o contrário para cada escolha que realizamos.

chegaremos às conclusões apresentadas por Rawls. Ou ainda, que é bastante plausível *concluir o argumento de modo diferente*. Poderíamos dizer que não julgamos que a passagem de “f” para “g” esteja em perfeito *equilíbrio reflexivo*¹⁴. *Levar a sério* as premissas estipuladas por Rawls, aqui, significa conduzir seu empreendimento de investigar *até o fim* (isto é, a lista completa dos fatores que produzirão as desigualdades, incluindo as escolhas) a natureza (arbitrária ou não arbitrária) daquilo que produz as desigualdades sociais e econômicas e que irá determinar, em boa medida, a modelagem do princípio distributivo adotado. Rejeitando-se a passagem de “f” para “g”, deveríamos aceitar uma conclusão do seguinte tipo: todas as desigualdades (obtidas em “a”, “c” e “e”) devem ser anuladas, com exceção das que são (inequivocamente) obtidas em “f”. Ou ainda, dados “a”, “c”, “e”, menos “f”, obtêm-se a absoluta igualdade distributiva. Esta última formulação não parece fazer muito sentido na linha de raciocínio que Rawls apresenta, no primeiro estágio do argumento que leva ao princípio da diferença.

Dizer que não faz sentido na linha da argumentação rawlsoniana não implica que uma formulação como a apresentada acima não faça sentido para diferentes versões do liberalismo. Dworkin (2000) construiu uma clara distinção quanto a isso, em seu *Sovereign Virtue*, estabelecendo uma distinção entre o que chama de teorias sobre a justiça *eticamente sensíveis* (ou contínuas) e *eticamente insensíveis* (ou descontínuas). As primeiras vinculam ganhos a atitudes; as segundas supõem a desconexão entre a distribuição dos recursos sociais e as escolhas realizadas pelas pessoas.

O argumento rawlsoniano corresponde a esta segunda modulação, o mesmo valendo para o utilitarismo. À primeira formulação pertencem o argumento libertariano e as teorias associadas ao chamado *liberalismo de oportunidades*. São teorias eticamente sensíveis, uma vez que consideram claramente a relevância, na constituição de um argumento sobre a justiça política, do reconhecimento de um conteúdo ético nas escolhas que as pessoas fazem. Dworkin identifica sua própria teoria como pertencendo a este modo de consideração.

¹⁴ A seqüência do argumento que leva à concepção final do igualitarismo democrático parece exigir a inclusão da idéia das escolhas, ao mesmo tempo em que não sobrevive à inclusão desta mesma idéia. A par disso, a noção de que não há nenhum elemento de mérito em nossas escolhas é contra-intuitiva.

O destino de alguém, diz Dworkin, é o resultado de suas escolhas e circunstâncias. Suas escolhas, afirma, “refletem sua personalidade, ela mesma formada por dois ingredientes: ambição e caráter”. Caráter inclui “energia, industriiosidade, renúncia e capacidade de trabalhar por resultados remotos” (DWORKIN, 2000, p. 322). Dworkin não hesita em situar o caráter de uma pessoa como um elemento pertencente à esfera da autodeterminação individual. Rawls, conforme vimos anteriormente, desloca a noção de *caráter* para o universo do que Dworkin chama de *circunstâncias*, isto é, para a esfera das razões moralmente arbitrárias.

A formulação de Dworkin representa um caso típico de liberalismo associado à idéia genérica da igualdade quanto a oportunidades. Não será nosso objeto a análise de sua concepção sobre a justiça. Interessa-nos apenas mostrar com clareza a distinção relativamente à tese rawlsoniana. Dworkin fala em uma teoria complexa da justiça econômica, fundada sobre dois princípios. Segundo estes dois princípios, é justo que,

(a) as pessoas tenham, em qualquer ponto de suas vidas, quantias diferentes de riqueza na medida em que as escolhas genuínas que fizeram tenham sido mais ou menos dispendiosas ou benéficas para a comunidade, de acordo com o que as outras pessoas querem para as suas vidas. O mercado parece indispensável a esse princípio.

(b) as pessoas não tenham diferentes quantias de riquezas só porque têm diferentes capacidades inatas para produzir o que os outros querem, ou porque são favorecidas de maneira diferente pelo acaso. (2000, p. 309)

Poder-se-ia argumentar que a posição de Dworkin é, afinal, semelhante à de Rawls, visto que a aplicação do princípio da diferença exige a preservação de um sistema de incentivos, capaz de gerar o melhor resultado para os pior situados. Um sistema de incentivos que demanda, por certo, a preservação da regra de mercado. E poder-se-ia dizer igualmente que as exigências distributivas da concepção rawlsoniana seriam uma boa forma de responder à postulação do segundo princípio de Dworkin (afinal, não é exatamente isto que Rawls pretende: mitigar os efeitos do acaso e da distribuição arbitrária das capacidades?)

A semelhança é apenas aparente. Dworkin (2000) reconhece a posse assimétrica de bens materiais como um direito das pessoas, relacionado às *escolhas genuínas que fizeram*, e não como uma regra abstrata, justificada por um imperativo externo e independente às ações dos indivíduos,

qual seja, a maximização das expectativas dos menos favorecidos. Subsiste claramente, na teoria, a noção de um elemento de merecimento associado às escolhas individuais (em um sentido difuso, isto é, que não pode ser identificado nas ações de cada indivíduo, mas que cumpre um papel essencial ao nível da fundamentação do argumento sobre a justiça). Rawls não poderia cancelar a idéia dworkiniana, segundo a qual “qualquer versão defensável da igualdade deve permitir que a origem das desigualdades remonte às escolhas que as pessoas fizeram quanto ao tipo de trabalho exercer, que tipo de riscos correr e que tipo de vida levar” (DWORKIN, 2000, p. 327). Em uma sociedade rawlsoniana, a posição de *cada indivíduo* (ao menos em certa medida), variará segundo as razões indicadas na sentença acima. São razões instrumentalmente requeridas para que se obtenham os efeitos esperados do princípio da diferença. Ao nível da fundamentação da teoria, Rawls não apenas considera defensável como advoga exaustivamente uma *versão da igualdade* que, rigorosamente, silencia sobre o tema das *escolhas* (na verdade desconsiderando-as, ao colocá-las à sombra da idéia de *esforço ou caráter*). Em uma de suas mais reveladoras sentenças, Rawls diz que

o objetivo (da teoria), não é eliminar as contingências da vida social, pois algumas delas são inevitáveis. Mesmo se uma distribuição igual das dotações naturais parece mais condizente com a igualdade entre pessoas livres, a questão da redistribuição destas dotações (se isto fosse concebível) não se colocaria, uma vez que é algo incompatível com a integridade da pessoa (1993, p. 283).

A sentença é reveladora porque, inevitavelmente, nos conduz à questão: e se tais contingências da vida social fossem evitáveis, elas deveriam efetivamente ser eliminadas? Imaginemos: depois de eliminar todas as contingências da vida social (e, em seqüência, podemos supor, também as contingências naturais), com que tipo de pessoa poderíamos contar?¹⁵. Veremos como a teoria admite, efetivamente, que se eliminem muitas contingências da vida social cuja

¹⁵ Aqui valeria perguntar em que consiste exatamente a *integridade das pessoas*. Rawls insiste que as partes, no segundo estágio de deliberação na posição original (considerando racionalmente vantajoso admitir desigualdades que venham em benefício de todos, na forma do princípio da diferença), autorizarão que os *melhores dotados* usem seus talentos, para seu próprio benefício, desde que tragam a contribuição funcional aos menos favorecidos. Pois bem, vamos supor a engenharia genética nos permita, em alguns anos, melhorar a qualidade genética das pessoas (através da manipulação genética pré-natal, evitando doenças futuras, melhorando o desempenho físico e intelectual, assim como o *caráter* das pessoas). Fazer isto não implicaria em extrair ou reduzir as dotações de nenhuma outra pessoa, ainda que produzisse assimetrias quando às dotações naturais entre as pessoas artificialmente construídas e derivadas de seu maior acesso a recursos tecnológicos e, presumivelmente, sua melhor condição social e econômica. Pergunta-se: as instituições rawlsonianas, ordenadas segundo os princípios de justiça, autorizariam variações quanto a estas dotações (cultivadas artificialmente), desde seu cultivo resultasse em um maior benefício aos menos favorecidos? A justiça rawlsoniana teria um bom argumento contrario a esta possibilidade, que parece nos incomodar intuitivamente? Veremos como a concepção alternativa, na segunda parte deste trabalho, pode responder a esta questão de maneira mais adequada).

supressão, em uma sociedade democrática, dificilmente seria aceita (a propriedade sobre bens produtivos, por exemplo). O aspecto central é que, novamente, Rawls parece estipular *talentos* como *instância limite* da esfera das contingências sociais, o que nos faz retornar à fragilidade apontada no argumento. Mesmo que, por hipótese, equalizássemos as dotações naturais de todas as pessoas e, ao final deste processo, concedêssemos a cada um a liberdade de escolher o que fazer, teríamos novamente todos os problemas que se encontram na base da teoria. As pessoas escolheriam diferentemente como aplicar e pelo que permutar seus recursos, e mesmo que todos tivessem a mesma quantidade inicial de talentos e habilidades, novas assimetrias na posse de recursos iriam emergir.

Poderíamos apresentar este raciocínio por um ângulo inverso: ao invés de imaginarmos pessoas com dotações iniciais desiguais, pensemos em indivíduos que simplesmente apresentam diferentes vocações. Isto é, pessoas que direcionam suas habilidades e seu esforço em direção à realização de fins diversos e contraditórios. Em determinados contextos, um conjunto de habilidades tende a ser mais valorizado na escala de preferência das pessoas do que em contextos alternativos. Neste sentido, igualar os dotes naturais nas pessoas, mesmo que isto pudesse ser feito sem ferir a *integridade* de cada indivíduo, não resolveria o problema da justiça rawlsoniana: as desigualdades renasceriam desde que as pessoas continuem *escolhendo*.

1.2 Responsabilidade individual

A idéia de responsabilidade individual, ou ainda, a idéia de que uma concepção sobre a justiça deve ser sensível ao princípio da responsabilidade individual, desde seu modo de construção, é um dos aspectos centrais da discussão feita nesta tese. Uma teoria sobre a justiça deve assumir uma clara posição quanto a esta questão. Seguindo nosso método, perguntaremos: qual a posição da justiça rawlsoniana sobre a responsabilidade individual? Em que sentido ela utiliza e em que sentido ela desconsidera esta idéia? Aqui, a crítica de Robert Nozick cumprirá algum papel. Este tema tem sido objeto de uma longa controvérsia no debate liberal-igualitários e procuramos apresentar a nossa visão sobre ele. Caso não pudermos demonstrar que nossa visão, neste tema, com respeito à

justiça como equidade, é pertinente, teremos um problema na formulação da concepção alternativa.

Há um nexos entre a idéia de *insensibilidade a escolhas* e o tratamento dado ao tema da responsabilidade individual, na teoria rawlsoniana. Este nexos é dado pelas seguintes proposições:

- a) Rawls constrói um argumento insensível ao aspecto escolhas, que (por isso) conduz à exigência da absoluta igualdade distributiva, no primeiro estágio do raciocínio que leva ao princípio da diferença;
- b) Isso faz com que as partes estejam *autorizadas*, no segundo estágio, a desconsiderar o aspecto *responsabilidade individual*, quando são convidadas a formular o princípio distributivo.

No segundo estágio, as partes decidem abandonar a divisão igual das parcelas distributivas. O fazem porque levam em conta as exigências organizacionais e a eficiência econômica. As partes determinam que as instituições sejam ordenadas de modo a produzir o maior benefício possível (dentre todos os arranjos institucionais possíveis). No parágrafo 48 de *A Theory of Justice*, Rawls apresenta suas razões para esta visão estritamente instrumental da introdução das assimetrias sociais. O objetivo é “cobrir os custos de treinamento e educação, atrair indivíduos para funções e associações onde são mais necessários socialmente.” (1971, p. 281)¹⁶. *Variações de renda e salários*, acrescenta, “tem como foco otimizar a obtenção de resultados eficientes e justos” (1971, p 315). Nenhuma sensibilidade ao tema da responsabilidade individual se apresenta¹⁷. Philipp Van Parijs define adequadamente a posição rawlsoniana:

A concepção de justiça que (Rawls) defende implica uma divisão social das responsabilidades: enquanto a sociedade aceita a responsabilidade de manter a igualdade

¹⁶ Ver também parágrafo 26, TJ, 1971, p. 251.

¹⁷ A expressão inglesa nos parece mais simples e precisa: o princípio da diferença é uma concepção sobre a justiça *not responsibility-friendly*. Rawls não considera a idéia de responsabilidade individual como moralmente significativa para afetar a formulação do princípio distributivo (a forma como o padrão distributivo esperado referente aos bens primários será obtido). A idéia de responsabilidade individual ganha sentido apenas *quando já estão definidos os princípios de justiça*, quando os cidadãos são convidados a assumirem as responsabilidades sobre o uso que fizerem (que *cada um fizer*, obtendo resultados distintos em termos de bem estar) dos bens primários que receberam. Trata-se, grosso modo, da afirmação do viés anti-utilitarista da justiça como equidade.

equitativa de oportunidades e das liberdades fundamentais e de fornecer a cada um uma parte equitativa dos outros bens primários, os cidadãos e as associações aceitam a responsabilidade de modificar e ajustar seus fins em função dos bens primários com os quais podem contar (PARIS, 1977, p. 71).

Uma sociedade rawlsoniana não está obrigada, por exemplo, a fornecer maiores recursos a pessoas que apresentem gostos mais exigentes ou hábitos mais caros (de modo que elas possam obter níveis de bem-estar que outros obtêm com menos recursos). Rawls mantém o foco na crítica ao princípio da utilidade como regra distributiva (ver JOHNSTON, 1994, p. 123). A teoria determina, efetivamente, que um determinado *padrão distributivo* seja obtido a partir da aplicação do princípio da diferença. As instituições organizam as relações de mercado para atingi-lo. Tudo o mais, que possa ser interpretado como respeitando limites dados pelos dois primeiros princípios, na ordem lexicográfica, será sacrificado para que o padrão desejado seja obtido.

Poderíamos resumir esta questão do seguinte modo: (a) há um padrão distributivo esperado afetando a parcela de bens primários com os quais cada um *poderá contar*¹⁸. Dado o padrão, (b) pessoas ajustam seus fins (e, supomos, suas deliberações, atitudes, apostas, etc). Isto, (c), não obstante, *não afetará* o padrão distributivo finalmente obtido, o qual, (d) por sua vez, afetará a parcela de recursos com os quais cada um *poderá contar*. As pessoas *internalizam* sua responsabilidade sobre o *bem estar* obtido, mas *externalizam* responsabilidade¹⁹ relativamente a *recursos* recebidos (no caso, bens primários). Relativamente ao segundo aspecto, isto é assim (em alguma medida) em qualquer modelagem institucional que incorpora a idéia de justiça distributiva. Os recursos são distribuídos segundo o padrão escolhido²⁰. Aí chegamos ao nosso ponto: o padrão escolhido *poderá ou não* levar em consideração o aspecto responsabilidade individual. Não é o caso da justiça rawlsoniana.

“A” é cidadão menos favorecido rawlsoniano e recebe sua parcela de bens primários (pode-se imaginar *n* mecanismos de transferência. Eles *terão* de existir. Pode-se imaginar também *n*

¹⁸ Este padrão, isto é importante, é dado pelo princípio da diferença e (sua implementação) é de “responsabilidade coletiva”. Rawls diz que a sociedade assume a responsabilidade de “assegurar a cada um uma parcela justa de bens primários” (RAWLS, 2001, p. 261), dada por aquele padrão.

¹⁹ Adoto aqui a conceituação utilizada por David Schmitz (SCHMIDTZ, 1998, p. 8-9).

²⁰ Aqui concordamos com Nozick. Parece mais plausível dizer que os recursos são “redistribuídos” (Nozick, 1974, p. 149).

mecanismos de tributação e restrição à propriedade. Eles também terão de existir). A partir daí, “A” deve atuar com *responsabilidade*. A teoria é indiferente a suas *preferências* (isto é, não distribuirá mais ou menos recursos para “A” segundo este critério). A teoria perguntará se “A” está ou não situado entre os “menos favorecidos” (veremos este ponto com algum detalhe no capítulo 1.5). Menos favorecido é um conceito associado a *estados finais* distributivos. Tendo feito ou não um uso responsável de seus recursos, “A” prosseguirá titulado ao pacote de recursos que corresponde a sua condição. O *padrão* é insensível à idéia de um *uso responsável* no que concerne a recursos (adequadamente definidos na lista dos bens primários).

Este tema será abordado, sob diferentes aspectos, ao longo desta tese. Uma teoria eticamente insensível *autoriza* a exclusão da responsabilidade individual da formulação da concepção de justiça e, logicamente, do funcionamento das instituições. Isto sem prejuízo de que a idéia de responsabilidade individual desempenhe algum papel institucional por razões de eficiência (ela pode cumprir um papel motivador e tornar mais eficiente a alocação de recursos públicos). Este tema, de maneira sucinta, será abordado na segunda parte deste trabalho.

Uma teoria eticamente sensível, não obstante, será *necessariamente* levada a enfrentar o que Dworkin chama *problema estratégico* da justiça: “como a teoria irá traçar a diferença entre as influências sobre o destino de um agente sobre as quais ele deve assumir responsabilidade e aquelas que a comunidade tem a responsabilidade de mitigar?” (DWORKIN, 2002, p. 324). Uma resposta evidente seria dizer, como faz o próprio Dworkin, que os indivíduos deverão assumir responsabilidade sobre resultados desagradáveis que resultarem, de algum modo, de escolhas realizadas, e que terão direito a compensações ou o suporte da provisão coletiva relativamente a resultados obtidos a partir da sorte bruta (*brute luck*), isto é, como conseqüência de fatores para os quais não contribui com seu julgamento ou deliberação consciente (DWORKIN, 2002).

Vamos evitar aqui considerar os evidentes problemas de *indeterminação* que este tipo de solução apresenta. Sustentamos aqui que não faz o menor sentido desmerecer o problema ético envolvido na resposta ao problema estratégico formulado por Dworkin, a partir da idéia de que não podemos, efetivamente, distinguir, a cada momento e para cada curso de vida de uma pessoa, o que deriva, ainda que de modo distante, de suas escolhas e o que não deriva. Isso não faria nenhum

sentido. Teríamos de imaginar a possibilidade de algo como um *teste de responsabilidade* (tomo a expressão de DANIELS, em *Rawls's Complex Egalitarianism*, 2003, p. 254), em que as instituições teriam de identificar *caso a caso* a raiz e, pois, a legitimidade de cada petição à provisão pública. Daniels cita o problema da indeterminação (e suas supostas decorrências negativas sobre a liberdade e privacidade individual, além dos custos e dificuldades de administração) para concluir que mesmo que exista algum apelo intuitivo para considerar a responsabilidade, ela não desempenharia (frente a outras considerações) um papel central em uma teoria da justiça (DANIELS, 2003)²¹. Daniels não explica exatamente o porquê desta conclusão.

O que uma concepção sobre a justiça pode fazer é tentar expressar, em sua formulação (das regras que asseguram direitos e/ou especificam um padrão distributivo), o *significado moral* que atribui, em abstrato, à idéia da responsabilidade individual. Não é um bom argumento dizer que, uma vez que não possamos discernir certos tipos de fatores, que afetem ou deixem de afetar a geração de desigualdades (permissíveis ou não permissíveis, segundo a concepção que adotarmos), não podemos considerá-los adequadamente na formulação dos princípios de justiça.

Há uma ampla literatura crítica relativamente à desconsideração rawlsoniana, quanto ao tema da responsabilidade individual, como um aspecto que deve, em abstrato, afetar a formulação do princípio de justiça distributiva. Que razões levam a esta desconsideração? Ela é plausível? Enfatizamos ao menos duas ordens de razões que levam a esta desconsideração:

- a) razões relacionadas à forma do argumento mais fundamental sobre a justiça;
- b) razões relacionadas à maneira de interpretar adequadamente os elementos da cultura política pública e os fatos gerais da vida social e econômica que serão tomados como relevantes (e em que medida) na condução da escolha, pelas partes, na posição original.

²¹ Ele diz que “*para manter as pessoas agindo como cidadãos iguais, os igualitaristas democráticos atendem a suas necessidades independentemente de como elas tenham surgido, uma vez que capacidades podem ser prejudicadas tanto pela má sorte bruta como pela má sorte opcional*” (DANIELS, 2003, p. 255). Ora, manter pessoas funcionando, dispondo de uma base adequada de capacidades para conduzir a vida, nada tem a ver com a definição de um certo padrão distributivo esperado do arranjo social. Um princípio distributivo pode, ao mesmo tempo, incorporar uma idéia forte de responsabilidade individual e oferecer a garantia de uma base adequada de capacidades. Este é um ponto importante no desenho do argumento final desta tese. Esta oposição desenhada por Daniels é própria de um equívoco que identificamos no argumento do igualitarismo democrático, que leva a um outro equívoco na formulação do princípio da diferença.

Relativamente à primeira ordem de razões, diremos que qualquer teoria que busca vincular exigências quanto à igualdade a problemas derivados do argumento da arbitrariedade moral, dificilmente terá como deixar de enfrentar o *problema estratégico*, tal como formulado por Dworkin. Rawls, ao mesmo tempo, vincula aquelas exigências e recusa-se a enfrentar problema.

Relativamente à segunda ordem de fatores, diremos que:

- a) instituições ordenadas a partir de um enunciado sobre a justiça distributiva que desconsidera o aspecto responsabilidade individual podem incentivar um tipo de comportamento passivo por parte dos cidadãos e apresentam maior vulnerabilidade à ação do *free rider*²².
- b) instituições ordenadas desta forma apresentam um aspecto contra-intuitivo. De fato, nossa cultura pública considera razoavelmente que as parcelas distributivas devam variar, de uma forma relevante e apropriada, segundo as ações e omissões das pessoas; segundo os estilos de vida que cada um adota para si e segundo a disposição de realizar esforços determinados e agir com prudência.

Não iremos longe nesta análise. Nosso objetivo é simplesmente identificar em que sentido Rawls desconsidera o tema da responsabilidade individual e porque isto constitui um problema para uma teoria da justiça distributiva. Talvez ajude a esclarecer ainda nossa posição recorrer a conhecida classificação formulada por Nozick quanto às teorias da justiça distributiva. Segundo Nozick (1974), essas podem ser padronizadas ou não padronizadas. As teorias padronizadas dividem-se ainda em dois tipos: as padronizadas e históricas (imaginemos uma distribuição segundo o mérito moral, que exige a observação das ações passadas dos indivíduos) e padronizadas e a-históricas (imaginemos uma distribuição segundo o Q.I.). As teorias não padronizadas (ou históricas) não estipulam um certo padrão distributivo (mesmo que a distribuição final possa ser vista como a combinação de

²² Um dos elementos definidores da idéia rawlsoniana de justiça, a noção de reciprocidade, pode estar ameaçada a partir da idéia de que o padrão distributivo esperado é obtido sem estar associado à idéia de necessidades dos cidadãos e sem uma atenção à idéia da responsabilidade individual. Em uma sociedade rawlsoniana, os menos favorecidos, diz David Johnston, *receberiam um presente da sociedade como um todo e não seriam chamados a assumir uma responsabilidade em prover nada em troca, mesmo se estivessem aptos para tanto* (JOHNSTON, 1994, p. 123). Estes aspectos receberão alguma atenção na segunda parte desta tese.

múltiplos pequenos princípios distributivos). Os princípios da aquisição e transferência nozickianos são um bom exemplo desta modalidade de justiça.

Pois bem, o conceito de responsabilidade individual pode ser bem-compreendido quando analisado *em relação* a estes diferentes modelos de teorias distributivas. Assim, teríamos: uma teoria histórica pode ser compreendida como favorecendo uma concepção *plena* da responsabilidade individual. Respeitados os princípios da aquisição e transferências (e supondo que não tenhamos direito a nenhuma reparação por infrações passadas a estes princípios), nos consideramos plenamente responsáveis pelos estados de coisas distributivos (em amplo sentido) que viermos a obter, sejam estes derivados ou não de escolhas que realizamos.

Para uma teoria padronizada e a-histórica, contrariamente, é rigorosamente irrelevante o aspecto responsabilidade individual. Fatores contingentes (sejam escolhas, sejam fatores arbitrários) não afetarão a distribuição final dos recursos. Basta que cada um identifique sua posição no *ranking* dado pela variável escolhida e reivindique seu quinhão distributivo da provisão coletiva.

Em uma teoria padronizada e histórica, um padrão distributivo será obtido independentemente das ações passadas de cada agente individual, mas a *posição* de cada um no interior deste mesmo padrão, isto é, a distribuição em si mesma, será dada segundo a performance de cada pessoa (referente à variável v escolhida). Os agentes individuais assumirão a responsabilidade, caso se desviem de v , e terão um maior crédito junto à provisão coletiva sempre quando melhorarem sua posição no ranking dado por v .

A classificação de Nozick nos ajuda a compreender a idéia de responsabilidade individual, mas ainda é incompleta. Uma classificação mais completa poderia incluir a idéia de que uma teoria distributiva pode se situar em um terreno intermediário entre a padronização (plena) dos estados finais alcançados (seja esta padronização sujeita a variações internas quanto à posição de cada indivíduo) e a completa ausência de um padrão distributivo esperado. Um caso modelo desta posição seria uma teoria que, aceitando os princípios nozickianos da aquisição e transferência, fixasse um mínimo social, cobrindo as necessidades essenciais das pessoas. A distribuição final é indiferente a qualquer padrão, desde que limitada à garantia do mínimo social. Teríamos aí uma teoria

parcialmente padronizada da justiça. Para além do padrão definido (neste caso, um padrão bastante limitado), nada é devido a cada um como provisão coletiva.

A idéia de uma teoria parcialmente padronizada da justiça será importante na construção da concepção alternativa da justiça, que tentaremos apresentar na segunda parte deste trabalho. Por ora basta observar que uma teoria assim modelada pode oferecer um adequado equilíbrio, em abstrato, entre as idéias de responsabilidade individual e responsabilidade coletiva, traduzindo uma resposta possível ao *problema estratégico* formulado por Dworkin.

1.3 Igualitarismo Democrático

Faremos agora uma (muito rápida) análise e crítica do igualitarismo democrático e seu lugar na formulação da justiça rawlsoniana. O tema será abordado, sob diferentes aspectos, ao longo da tese. O igualitarismo democrático é a concepção moral substantiva da justiça rawlsoniana. Ele confronta diretamente concepções alternativas sobre a justiça (e, por certo, interpretações alternativas sobre os elementos constitutivos relevantes de nossa cultura política pública) bem representadas na concepção da liberdade natural e da igualdade democrática. Argumentaremos que o igualitarismo democrático contém elementos contra-intuitivos e que pode melhor ser compreendido como uma concepção moral em sentido forte, da qual derivam as pesadas exigências distributivas dadas na formulação do princípio da diferença, do que um ponderado argumento político voltado a servir de base a um sobre-consenso entre as diversas concepções morais (que envolvem valores que podem ser expressos em crenças políticas e não políticas) em nossas sociedades democráticas. Diremos também que o impacto do igualitarismo democrático sobre a justiça rawlsoniana não deve ser buscado diretamente na definição dos aspectos definidores centrais da posição original, mas em certas restrições que chamamos não definidoras e na indução do comportamento das partes que leva, ao cabo, à escolha do princípio da diferença como regra distributiva.

O que é e qual o lugar ocupado pela concepção do igualitarismo democrático na justiça rawlsoniana? Há muitas maneiras de responder a esta questão. Rawls claramente apresenta o

igualitarismo democrático como a idéia mais profunda de reciprocidade social implícita na formulação do princípio da diferença (RAWLS, 2003). Em boa medida, as duas sessões anteriores nos permitiram já delimitar os aspectos básicos desta concepção. Trata-se de uma concepção erguida sobre três idéias fundamentais:

- a) talentos, capacidades, caráter, assim como as condições sociais de partida de cada pessoa, são arbitrários de um ponto de vista moral²³;
- b) não é justo que ninguém obtenha vantagens que surjam da posse dessas propriedades²⁴;
- c) elas (estas propriedades) devem ser consideradas como um bem comum a ser partilhado (os dois estágios do raciocínio, que levam ao princípio da diferença especificarão como e por que razões será feita esta partilha).

A igualdade democrática distingue-se a um só tempo da concepção da liberdade natural (bem-representada pelo libertarianismo nozickiano) e pela concepção da igualdade liberal (associada à idéia genérica da igualdade quanto a oportunidades, cujo foco é mitigar as influências arbitrárias das circunstâncias sociais de partida dos indivíduos, permitindo que as partes distributivas possam variar segundo o modo como cada um escolhe lidar com suas dotações naturais).

Tudo isto é bastante conhecido e não é importante que nos estendamos nestas definições. Desde a publicação de *A Theory of Justice*, até seus últimos escritos, Rawls insistiu que esta era sua posição substantiva sobre a justiça, adequadamente refletida na formulação do princípio da diferença (RAWLS, 2003).

A pergunta que fazemos é: qual exatamente o papel desempenhado pelo igualitarismo democrático na definição da concepção da justiça rawlsoniana? Trata-se de uma doutrina que resulta de uma adequada leitura de nossa cultura política pública – perfeitamente *não abrangente*,

²³ Ver Rawls (1971, p. 102). Vimos como este raciocínio pode ser estendido a qualquer fator que produza alguma vantagem a partir de diferenças entre as pessoas).

²⁴ Na formulação de Nagel: este imperativo (o princípio da diferença) depende do postulado moral segundo o qual não é justo que pessoas sofram ou beneficiem-se diferentemente em razão de diferenças entre elas que não são de sua responsabilidade (NAGEL, 2003, p 71). Vimos como Rawls não tentará reconstruir, na formulação do princípio, uma idéia de justiça sensível à responsabilidade individual.

nos termos rawlsonianos, e, pois, própria a fundamentar uma concepção estritamente política da justiça?

Logo na primeira conferência de *Political Liberalism*, Rawls (1993) distingue as idéias de uma *doutrina moral abrangente* e de uma *concepção política da justiça*. Essas últimas caracterizam-se por três elementos: têm seu foco na estrutura básica da sociedade; envolvem a aceitação (em maior ou menor escala), de valores e crenças *não políticas* (sobre a vida, a virtude, o caráter das pessoas, etc) e não são formuladas com base em nenhuma doutrina abrangente (sustentadas por aqueles tipos de valores), mas com base em uma adequada leitura de valores implícitos em nossa cultura política pública (das sociedades democráticas).

As doutrinas morais podem ser classificadas segundo o *grau de abrangência* que apresentem. Podem ser plenamente abrangentes (imaginemos uma doutrina religiosa, cujos ensinamentos se estenda para todos os campos da vida humana e dos valores da vida pública) ou apenas (muito ou pouco) parcialmente abrangentes (RAWLS, 1993). Essas últimas o são quando “envolvem certos (mas não todos) valores não políticos e virtudes e sua articulação é menos precisa” (RAWLS, 1993, p. 13)

Pois bem, diremos que a concepção do igualitarismo democrático:

- a) dificilmente poderá ser vista como refletindo adequadamente traços compartilhados em nossa cultura política pública;
- b) poderá ser vista como uma doutrina moral parcialmente abrangente.

Quanto ao primeiro aspecto, não parece razoável dizer que seja um traço compartilhado de nossa cultura política pública a idéia de considerar a distribuição de talentos e dotações naturais como um *bem comum*, ao menos não da forma como que Rawls apresenta esta idéia. Nozick observou adequadamente que, em uma sociedade de mercado, nossos talentos já são um bem para a comunidade (uma comunidade livre), a ser partilhado pelas outras pessoas (NOZICK, 1974). Rawls faz uma interpretação muito particular desta idéia: não temos nenhum direito *prima-face* (considerado ao nível da fundamentação da teoria), sobre estes direitos. Daí a tese de que

deveríamos mesmo socializar os talentos naturais, se isso fosse possível ou compatível com a integridade individual²⁵. Rawls vai ainda mais longe, conforme analisamos na primeira sessão desta tese, retirando qualquer significado moral da idéia de escolha individual (aqui há um duplo problema: considerar *escolhas* como um fator moralmente arbitrário e extrair um componente de mérito que possa ser também considerado ao nível da fundamentação da teoria). Por fim, conforme analisamos na segunda sessão desta tese, desconsidera a idéia de responsabilidade individual na formulação do princípio distributivo. Possivelmente (ainda que seja difícil demonstrar diretamente esta vinculação) em função desses três elementos fortemente contra-intuitivos, que a teoria considerará plausível a autorização de modelos institucionais, que não apresentem qualquer garantia quanto à propriedade sobre bens produtivos, conforme veremos na quarta sessão desta tese (autorização esta igualmente que dificilmente poderia ser referida razoavelmente como *não estando* em confronto com uma bem consolidada percepção intuitiva presente na *cultura pública* de nossas sociedades democráticas).

Quanto ao segundo aspecto, é sugestiva a menção feita por Rawls (1971), no parágrafo 17 de *A Theory of Justice*, à idéia de que o princípio da diferença traduz uma adequada interpretação do *princípio da fraternidade*. A característica central deste princípio é constituir-se em *conceito menos especificamente político*. Ele não especifica nenhum *direito democrático*, mas envolve apenas “certas atitudes mentais e formas de conduta sem as quais nós perderíamos o sentido dos valores expressos por esses direitos” (p. 106). Rawls reconhece que o ideal da fraternidade muitas vezes apresenta-se como exigindo “laços e sentimentos irrealistas de se esperar entre membros da grande sociedade, mas que não se trata de uma concepção impraticável, se interpretado como incorporando as exigências do princípio da diferença” (p. 106).

Poderíamos perguntar por quê? Sendo genérica e *menos especificamente política* a idéia de fraternidade, seria possível imaginar que ela pudesse estar expressa em diferentes modelos liberal-igualitários. Rawls teria de especificar quais elementos exatamente compõem esta sua noção de fraternidade, que a teoria democrática tem desconsiderado, que parecem tão implausíveis quando pensamos nas sociedades abertas, mas que encontram no princípio da diferença uma modulação

²⁵ Ver Walzer (2003): anular o acaso das dotações naturais põe a filosofia radicalmente em confronto com a moralidade comum.

praticável (nas condições dessas mesmas sociedades). São questões que permanecem em aberto na teoria.

Rawls vai mais adiante e identifica o princípio da diferença como correspondendo a um significado *natural* da idéia da fraternidade: que ninguém espere maiores vantagens a menos que elas venham em benefício dos que estão em pior situação. Por que uma idéia como esta traduziria um sentimento natural quanto à fraternidade? Oferecer um mínimo social garantido, cuidando-se para que ninguém viva abaixo de uma linha razoável de dignidade, também não traduziria uma boa idéia de fraternidade? Rawls parece *escolher* uma certa interpretação da idéia e imaginar que ela possa dizer alguma coisa – da forma dada pelo princípio da justiça escolhido – para os cidadãos vivendo em sociedade, não em uma comunidade vinculada por sentimentos morais fortes.

Como se fosse esperada a alusão a um tipo de comunidade como este, Rawls faz alusão à família (como modelo de instituição em que esse tipo de vínculo moral preside as relações entre as pessoas). Efetivamente, na família, consideramos razoável que alguém ganhe tanto quanto os demais mesmo tendo cometido erros em sua conduta e tenha se esforçado menos, ou coisas parecidas. Talvez seria possível dizer que princípios muito distintos de solidariedade e fraternidade regulem as relações nos distintos modelos de famílias, o mesmo não ocorrendo com *sociedades democráticas*. Nozick observou acertadamente que “mesmo pensado como principio ordenador dentro de uma família de pessoas que amam umas às outras, o princípio da diferença parece inadequado” (1974, p.167). Isso porque não autorizamos, em família, o progresso dos filhos mais bem-sucedidos, esforçados ou estudiosos se e somente se seu progresso contribuir para melhorar (o mais possível) a posição dos que tiverem menos sucesso. O que fazem as famílias, efetivamente, não é buscar a melhor formação possível aos filhos para que eles possam, a partir de um certo momento, conduzir com liberdade e da melhor forma a vida que escolheram levar? Ora, talvez haja aqui um ensinamento intuitivo: poderá um princípio que não serve, por exigente, nem mesmo às famílias, servir de regra distributiva para a *grande sociedade*?

É interessante observar como Rawls abandona essa alusão ao princípio da fraternidade, bem como essa associação à instituição da família, na justificação do princípio diferença, em *Political Liberalism*. O foco, aqui, passa a ser o de apresentar a teoria estritamente como objeto de um

sobreconsenso entre concepções morais abrangentes razoáveis, em uma sociedade democrática, e não como compartilhando, ela mesma, elementos constitutivos de uma concepção daquela espécie. Efetivamente, o modo de argumentação é distinto, permanecendo intacta, não obstante, a formulação do princípio distributivo.

Aqui, podemos voltar à questão: em que medida a justificação do princípio distributivo rawlsoniano estará comprometido, em sua fundamentação, se (ao menos em parte) pudermos razoavelmente considerar que o igualitarismo democrático (1) *de fato* apresenta elementos contra-intuitivos nos ingredientes que recolhe de nossa cultura pública e; (2) *de fato* envolve exigências morais menos ou não *políticos* (e, como tais, impróprias para ordenar instituições na *grande sociedade*, aqui concebida em oposição a modelos de comunidades mais restritas e com vínculos morais fortes)?

Diremos: em boa medida. Não esperamos, ao longo desta tese, demonstrar que não seria possível extrair, das condições postas na posição original, a solução escolhida pelas partes rawlsonianas. Diremos que, do mesmo desenho produzido por Rawls para a posição original (em seus elementos definidores), poderíamos imaginar diferentes escolhas feitas pelas partes. Neste sentido, nos parece uma solução exageradamente simplista dizer, como faz Nozick, que Rawls *desenha* a posição original a partir de sua concepção substantiva sobre a justiça (e, poderíamos acrescentar, indo além, de modo a obter, como resultado, os seus princípios da justiça, em especial, o princípio da diferença), de modo a obter, como resultado, os princípios da justiça (e em especial, o princípio da diferença). Esses elementos dizem respeito ao tipo de informação disponível às partes (a noção do véu da ignorância); sobre o tipo de racionalidade (auto-interessada e mutuamente desinteressada), sem a afecção de *psicologias especiais* (a inveja, a aversão ao risco) e sobre o objeto da escolha das partes (princípios para a estrutura básica da sociedade).

O papel desempenhado pelo igualitarismo democrático parece ser bastante mais sutil. Ele parece orientar a ação das partes com mais *discrição*, seja introduzindo aspectos e exigências *não definidores* daquele procedimento de escolha (como a restrição da lista de opções alternativas quanto à justiça a serem consideradas na escolha das partes, acrescida da restrição que obriga as partes a escolher uma *dentre* as opções disponíveis), seja a partir de uma certa interpretação dos elementos da

cultura política pública das sociedades democráticas, que afetarão o entendimento das partes sobre as exigências quanto à publicidade, reciprocidade e estabilidade da justiça, que devem estar atendidos no princípio escolhido. Aqueles aspectos e estes elementos podem variar, também com alguma sutileza, e orientar as partes em outras direções, na sua escolha final.

1.4 Propriedade

Neste capítulo, veremos uma das decorrências da visão mais fundamental da justiça rawlsoniana, analisada no capítulo anterior. Ela se expressa no conceito de propriedade subjacente à justiça como equidade. As partes, na posição original, deliberam garantir, como um direito fundamental, tão somente a propriedade sobre bens de natureza pessoal. A garantia sobre a posse dos bens produtivos é matéria para deliberação posterior, nos estágios constitucional e legislativo. Com esta postulação, Rawls abre espaço para compatibilizar sua teoria com formas variadas do chamado socialismo de mercado, modelo de organização social que preserva a regra de mercado não obstante vetando a propriedade individual sobre os meios de produção. Rawls lança mão de um argumento contextualista para firmar esta posição: a garantia de um direito mais amplo à propriedade depende de uma adequada leitura das “tradições e das instituições sociais de cada país” (1993, p. 338). À luz de uma leitura mais ampla de nossa evolução histórica como civilização moderna, tão-somente a garantia da propriedade sobre bens pessoais, argumenta Rawls, pode ser tomada como essencial à afirmação da independência e auto-estima dos cidadãos.

Tentaremos mostrar que, mesmo que esta afirmação pudesse ser feita (e de fato suspeitamos que não o possa, por contra-intuitiva e rejeitada à luz de uma leitura ponderada desta mesma tradição política moderna), Rawls não consegue demonstrar que a tese oposta, de que também uma garantia mais ampla do direito à propriedade (alcançando os bens produtivos), não possa ser compreendida, à luz desta tradição, como essencial à afirmação da auto-estima e independência dos cidadãos. Novamente, a posição substantiva que fundamenta a

teoria, o igualitarismo democrático, parece conduzir à escolha das partes na posição original.

Vimos, no capítulo anterior, alguns traços do que chamamos *teoria profunda* do igualitarismo rawlsoniano. Sua análise e seu impacto sobre a escolha dos princípios da justiça, pelas partes, serão abordados em diversos momentos ao longo desta tese. Ela foi definida de maneira algo ligeira, ainda que não de todo fora de propósito, pelo historiador Richard Pipes, em seu *Propriedade e Liberdade: Rawls vai além dos mais radicais teóricos comunistas*, diz Pipes, “desejando socializar talentos naturais, ou seja, negar aos indivíduos mais talentosos os benefícios que seus talentos lhes trazem” (2001, p. 85). A primeira parte da sentença é retórica. A segunda, não. A teoria *desconfia* dos talentos, das escolhas, da riqueza (veremos) e não o seria diferente relativamente à propriedade. Aqui temos um elemento – o tratamento rawlsoniano do direito à propriedade - a mais na lista do que julgamos claramente se apresentar como um elemento contra-intuitivo da teoria.

Podemos resumir a questão da seguinte maneira: ainda que Rawls pudesse cancelar plenamente a máxima lockeana, segundo a qual *cada um tem uma propriedade em sua pessoa*, não se verifica, na justiça como equidade, a conexão entre as propriedades que uma pessoa tem em si mesma (propriedades aqui tendo um sentido bastante amplo, incluindo seus talentos e capacidades) e as propriedades (sobre coisas) que pode obter, ao longo da vida, como decorrência do uso dessas propriedades. Da propriedade de si não segue um direito à titularidade sobre as propriedades que derivam de si²⁶. Rawls esclarece sua posição com respeito ao tema na oitava conferência de *Political Liberalism*, na qual estipula a distinção entre a propriedade sobre bens pessoais e a propriedade sobre bens produtivos. Na visão que desenvolvemos neste trabalho, trata-se de uma das construções mais frágeis da teoria rawlsoniana, estreitamente vinculada ao tema exposto anteriormente, do tratamento dado pela teoria à questão da responsabilidade ou do mérito individual. Sobre a conexão Rawls (1993) afirma que, entre os direitos fundamentais protegidos pelo primeiro princípio, das liberdades iguais, encontra-se somente a propriedade privada sobre bens pessoais. O objetivo de oferecer uma tal garantia é assegurar a cada indivíduo uma “base de condições materiais suficiente para promover um sentido de auto-respeito e independência pessoal” (RAWLS, 1993, p.

²⁶ Rawls diz que “com certeza, os mais afortunados têm um direito a seus dotes naturais, como qualquer outra pessoa; esse direito é coberto pelo primeiro princípio da liberdade básica, que protege a integridade da pessoa” (1971, p. 111).

298). Rawls não está dizendo que a teoria veta um direito mais amplo à propriedade, que poderia incluir o direito à herança e à aquisição de propriedades sobre recursos naturais e meios de produção. Está dizendo apenas que a proteção a tais direitos mais amplos fica fora do escopo de deliberação dos agentes na posição original, não estando protegido como um direito fundamental, pelo primeiro princípio da justiça.

Esta distinção demanda, evidentemente, uma série de especificações, tendo sido particularmente objeto da crítica libertariana. Rawls realiza, neste aspecto, uma das escolhas essenciais de sua formulação teórica: toda propriedade que vai além da posse de certos bens de uso pessoal não se encontra protegida como uma liberdade ou direito básico. Dizemos que se trata de uma *escolha* da formulação rawlsoniana, uma vez que seria perfeitamente plausível incorporar, a partir do relato da posição original, elementos de proteção mais ampla do direito à propriedade. Incorporar, por exemplo, a noção de que o sistema de regras públicas deveria buscar proteger a liberdade econômica, em algum nível, como parte essencial da idéia de liberdade individual. A ausência de qualquer movimento neste sentido separa a tese rawlsoniana da maior parte dos teóricos mesmo pertencentes à tradição *liberal* norte-americana.

Essa distinção rawlsoniana entre a propriedade em sentido restrito (sobre bens pessoais) e em sentido amplo (sobre bens produtivos), permite-nos imaginar situações bastante curiosas. Ela poderá significar, por exemplo, que um cidadão, estando protegido em seu *direito fundamental* de comprar um automóvel para uso pessoal, não está, entretanto, da mesma forma protegido, se decidir utilizar o automóvel (suponha-se que seja um funcionário público, após o horário de expediente) como um táxi. Imaginemos outra situação: a proteção mais fundamental do direito de alguém acumular uma enorme quantidade de propriedades para uso pessoal contrastado ao veto de alguém instalar uma pequena oficina de equipamentos mecânicos em sua garagem; ou de alguém aplicar seus recursos na aquisição de títulos do governo (presumivelmente não considerados pela teoria como bens produtivos), e viver de seus rendimentos, mas não poder adquirir ações no mercado de renda variável. A teoria não esclarece esses problemas, estabelecendo apenas que ambos direitos – sobre propriedades pessoais e sobre meios de produção – podem ser compatíveis com a justiça como equidade, apenas obedecendo a distintos modos de fundamentação. Enquanto a primeira ordem de direitos constitui-se em um conjunto intangível dos direitos fundamentais, a última é transferida à

órbita da deliberação constitucional e legislativa. Neste âmbito, Rawls considera dois sistemas de propriedade como compatíveis com a teoria: a propriedade privada (*private property system*) ou coletiva (*socially owned property system*) dos meios de produção e recursos naturais (RAWLS, 1993, p. 298). O primeiro sistema, por sua vez, pode tratar de modos diversos o direito de herança.

Com esta distinção, a teoria procura manter-se, por assim dizer, a um degrau acima do debate – se é que tal debate faz algum sentido neste século XXI – entre o capitalismo (entendido como sistema que admite a propriedade privada sobre os meios de produção) e o chamado socialismo de mercado, no qual o sistema produtivo é organizado – sob a lógica do sistema de preços - a partir de empresas socializadas nas quais, na expressão de Rawls, os “gerentes são eleitos pelos trabalhadores” (1997, p. 300). Interessa a Rawls, neste ponto, firmar sua posição em defesa do sistema de mercado em oposição às chamadas economias centralmente planejadas. O faz seja por razões morais (o mercado é mais consistente com o respeito às liberdades e oportunidades asseguradas pelos dois primeiros princípios) ou por razões de eficiência (“a competição perfeita é um procedimento perfeito no que se refere à eficiência” - RAWLS, 1997, p. 300).

Está fora do âmbito deste trabalho aprofundar particularmente este tema. Nosso interesse reside no argumento teórico oferecido por Rawls, para a recusa da inclusão daquelas concepções mais amplas sobre a propriedade no âmbito de deliberação da posição original. Rawls diz que, “essas concepções mais amplas não são utilizadas porque elas não podem, penso, ser consideradas como necessárias para o desenvolvimento e para o exercício das capacidades morais “ (1993, p. 298).

Rawls justifica a rejeição da inclusão das teses mais amplas sobre a propriedade da órbita da posição original simplesmente à luz do argumento mais geral da teoria: de que os agentes, na posição original, representam tão-somente os interesses de pessoas livres e iguais. Ora, o que leva os agentes a saberem que a garantia da propriedade sobre meios de produção – ou, em outros termos, a garantia da preservação, pelas instituições públicas, de algum nível que seja de liberdade de iniciativa econômica individual - *não é* condição para o desenvolvimento dos indivíduos como pessoas morais livres e iguais – possuidoras das duas capacidades morais e, simultaneamente, que a propriedade sobre bens pessoais *é* uma tal condição? Formulando a questão de outro modo: por que, nas condições (genericamente conhecidas na posição original) da vida em sociedade, precisaríamos

mais de nossos bens particulares (por suposição: casa, automóvel, mobiliário, vestuário, etc) do que dos bens produtivos, no sentido de realização de nossos planos de vida, sejam eles quais forem? A resposta apresentada por Rawls, tanto no texto de 1971 como em *Political Liberalism*, lança mão do ingrediente contextualista da teoria, estipulando que as definições mais amplas sobre o sistema de propriedade a ser adotado dependem “das tradições e das instituições sociais de cada país, seus problemas particulares e circunstâncias históricas” (RAWLS, 1993, p. 338).

É plausível que se considere as tradições e circunstâncias históricas como um argumento válido para mensurar a significação que têm, para cada sociedade, em um dado período de seu desenvolvimento, os diferentes tipos de propriedade sobre os meios de produção. Não parece plausível, porém, que este mesmo argumento não possa ser usado como justificação à igual variação no que diz respeito à propriedade privada sobre bens pessoais. Determinadas sociedades poderiam, seguindo o argumento, dadas certas tradições e circunstâncias, minimizar o valor da posse dos bens pessoais (relativamente à posse de bens produtivos) como ingredientes necessários à independência e à auto-estima das pessoas (Na percepção de Rawls, auto-estima e independência pessoal são os ingredientes ofertados aos indivíduos com a garantia da posse dos bens pessoais. Tais ingredientes, por sua vez, são componentes essenciais ao desenvolvimento, por parte de cada um, das capacidades morais). Ainda assim a propriedade pessoal manteria o *status* de um direito fundamental, protegido na formulação do primeiro princípio. Por outro lado, e em sentido oposto, o que pensar se, dadas as tradições, a formação histórica e as instituições de um determinado país, a proteção da liberdade econômica e da propriedade, entendida em sentido amplo, for considerada como um bem fundamental para assegurar auto-estima e independência individual? Uma avaliação deste tipo alteraria a *escolha* rawlsoniana na posição original?

Recorrer a uma justificação contextualista, neste aspecto, parece um modo bastante frágil de argumentar, e um tanto difícil de compatibilizar com um argumento de tipo essencialista como o é a tese do igualitarismo democrático, exposto anteriormente. O argumento posto na tese do igualitarismo democrático não parece passível de oscilações contextuais quando diz que não é justo chancelarmos, ao nível das instituições, estados de coisas – quanto à distribuição da propriedade – que derive de um estado de coisas ainda anterior, moralmente aleatório, que é a desigual distribuição original dos talentos. Observemos a sentença de Rawls:

o que justifica uma concepção da justiça não é o ser verdadeira frente a uma ordem antecedente e dada para nós, mas sua congruência com o nosso entendimento mais profundo de nós mesmos e de nossas aspirações, bem como nossa compreensão de que, dadas a nossa história e as tradições embebidas em nossa vida pública, esta é a mais razoável doutrina para nós (RAWLS, 1993, p. 519).

O elemento contextualista diz respeito à razoabilidade da teoria e sua congruência com *nosso entendimento mais profundo de nós mesmos*. Então a teoria está dizendo que, dado este entendimento, é plausível a defesa de uma teoria da justiça – na contramão da tradição lockeana – que não inscreve a garantia da propriedade privada – para além dos bens de uso pessoal – como um direito fundamental. O ponto a ressaltar aqui é que não se está tratando de um juízo normativo da teoria, mas sim de um diagnóstico rawlsoniano sobre o que é *razoável*, dadas as tradições e instituições de nossa sociedade, que seja aceito no que diz respeito à proteção à propriedade. É duvidoso que Rawls faça, nesta *escolha* essencial da teoria, de alocar na órbita das liberdades básicas asseguradas pelo primeiro princípio não mais do que a proteção da propriedade sobre bens pessoais, algo além da simples afirmação de uma suposição derivada do argumento mais fundamental do igualitarismo democrático, e cuja congruência com a formação histórica da sociedade moderna seja apenas uma hipótese não testada, não argumentada e, pois, com pouco ou nenhum sentido na teoria.

Observemos a descrição rawlsoniana dos estágios de deliberação pública relativos à formulação e aplicação da teoria da justiça. Os três estágios são, em seqüência, a posição original, a assembléia constitucional e o parlamento. A cada estágio, a deliberação de agentes racionais é subordinada a certas condições razoáveis de escolha. Tais condições consistem em

- | | |
|-------------------------------|--|
| 1 - posição original | o véu da ignorância |
| 2 - Assembléia Constitucional | os princípios da justiça |
| 3 - Parlamento | os princípios da justiça
os preceitos constitucionais |

O esquema não tem a pretensão de servir como uma prescrição acerca de como deve funcionar uma democracia. O propósito é simplesmente delimitar aquilo que é essencial e aquilo que não é essencial para a teoria da justiça. Dizendo-se de um outro modo, entre aquilo que é e aquilo que não é matéria de deliberação na posição original. Pode-se dizer que o esquema reproduz uma clássica distinção da teoria contratualista, entre as idéias de contrato e de pacto constitucional, na medida em que passamos de um estágio a outro, e a deliberação se volta a questões mais específicas. Rawls diz que "os constrangimentos do razoável se tornam mais fortes e o véu da ignorância se torna menos espesso" (1993, p. 340). A idéia de um véu da ignorância crescentemente *menos espesso* quer dizer simplesmente que, enquanto na posição original dispomos apenas de um conhecimento geral sobre fatos econômicos e sobre a psicologia humana, tendo como horizonte a formação da civilização moderna ocidental (o que nos impede de, presumivelmente no horizonte da época moderna, estabelecermos juízos de preferência temporal), no estágio constitucional sabemos que pertencemos a uma determinada comunidade nacional, herdeira de uma tradição histórica particular e possuidora de certas aspirações como sociedade.

No estágio legislativo conhecemos os fatos específicos de cada setor social desta comunidade nacional e sua evolução ao longo do tempo. O que Rawls está dizendo é que há um construtivismo histórico suposto em cada um dos três estágios: enquanto a posição original representa, por assim dizer, um construtivismo de longa duração, abrangendo os desenvolvimentos de nossa civilização desde a reforma protestante (a reforma protestante e as guerras de religião postas pela teoria como contexto originário do ciclo evolutivo que conduz ao próprio liberalismo político (RAWLS, 1993, p. xxiv), os estágios seguintes supõem a relatividade das histórias nacionais e tradições locais. E mais: que, à luz do primeiro, as partes não irão escolher assegurar aos cidadãos um direito mais amplo do que à mera propriedade pessoal. O enigma permanece.

Encontramos uma via segura de compreensão da posição rawlsoniana sobre a propriedade privada quando observamos a cisão inscrita no modo de fundamentação da teoria, entre aquilo que somos, isto é, entre as propriedades que cada um tem em *si mesmo* (ou capacidades), e as propriedades sobre *coisas*. No parágrafo 17 de *A Theory of Justice*, Rawls diz que "os mais afortunados têm um direito aos seus dotes naturais, como qualquer outra pessoa, esse direito é coberto pelo primeiro princípio da liberdade básica, que protege a integridade da pessoa" (1997, p.

111). Conforme vimos acima, tal cobertura se estende igualmente à proteção da propriedade sobre bens pessoais, necessários à proteção da *integridade* da pessoa.

Em seqüência, Rawls diz que “os mais favorecidos têm um direito a qualquer coisa que possam obter de acordo com as regras de um sistema eqüitativo de cooperação social” (RAWLS, 1997, p.111). Aqui, quando lemos “os mais favorecidos”, poderíamos estar lendo *qualquer pessoa*, bem entendido. É como se Rawls estivesse dizendo que a garantia de um determinado tipo de propriedade – de si e de certas coisas (bens pessoais) – expressa algo essencial a nossa identidade como pessoas livres e iguais, segundo certos traços congênitos da cultura pública da moderna sociedade democrática, devidamente ponderados no argumento da posição original (RAWLS, 1993). Mesmo que isso derive de uma leitura de nossas tradições como civilização, consubstanciada no que chamamos de um construtivismo histórico de longa duração, é possível aceitar a idéia de que a defesa desses direitos tenha, na teoria, o mesmo *status* que tem, na doutrina lockeana, a defesa do direito à propriedade como um *direito natural*. Por um mesmo *status* compreende-se que cumprem, em ambas teorias, a função precípua de limitar as deliberações a serem tomadas nos estágios constitucional e legislativo. Trata-se, evidentemente, apenas de uma semelhança funcional, visto que ambas construções respondem a modos sabidamente distintos de fundamentação.

O argumento rawlsoniano é: somos *proprietários* de nós mesmos, nossos talentos e capacidades. Simultaneamente, estes talentos e capacidades devem ser considerados como um *bem comum* (RAWLS, 1997). Esta proposição substantiva (derivada do paradigma do igualitarismo democrático) autoriza Rawls a excluir direitos mais amplos à propriedade no âmbito das liberdades asseguradas pelo primeiro princípio. Nozick, em seu livro de 1974, questionou a plausibilidade dessa idéia segundo a qual alguém possa ser considerado como tendo uma propriedade da qual não possa dispor.

O que Rawls parece estar dizendo é que, em que pese ninguém possa reivindicar mérito algum em ser o que é, a sociedade não pode tomar suas capacidades diretamente para o uso comum (supondo que isso fosse possível). Pode fazê-lo, sim, com aqueles bens que resultarem do uso dessas capacidades. O ponto enfatizado aqui é de que há uma conexão necessária entre o veto à inclusão de uma proteção mais ampla à propriedade, na órbita do primeiro princípio, e a exclusão da noção da

responsabilidade individual (conforme o conceito exposto anteriormente), do modo de fundamentação do princípio da diferença.

Thomas Nagel, em seu *Rawls and Liberalism*, acentuou esta conexão entre a dupla rejeição rawlsoniana: “esta rejeição da liberdade econômica como um valor em si mesmo é um elemento da visão rawlsoniana que tem ensejado oposição, juntamente com a idéia muito próxima da rejeição do merecimento individual como um valor politicamente fundamental” (2003, p. 68). Nagel utiliza a idéia de liberdade econômica na acepção comum do conceito: o direito que tem um indivíduo de dispor dos frutos do trabalho e dos ganhos alcançados em relações econômicas consentidas (NAGEL, 2003). O direito à propriedade, na tese rawlsoniana, desloca-se da esfera dos direitos fundamentais, onde se encontrava na tradição lockeana, para o terreno movediço da escolha pública estratégica segundo o conceito de justiça. Ultrapassada a fronteira limitada da propriedade sobre bens pessoais, ele está aí para ser ajustado, no ponto de optimalidade do princípio da diferença.

1.4 Problemas de precisão

Neste capítulo, iremos apresentar considerações críticas relativas aos aspectos que envolvem a precisão do argumento sobre a justiça rawlsoniano. Uma teoria exageradamente vulnerável a problemas de precisão comprometeria a estabilidade da concepção da justiça escolhida (que certamente é um tema importante para o argumento rawlsoniano). Rawls alega vantagens da justiça como equidade sobre outras concepções rivais, quanto a este aspecto (menor vulnerabilidade a problemas de imprecisão ou indeterminação). Perguntamos: esta alegação é plausível? Em que exatamente consiste a imprecisão de uma teoria da justiça? Sob quais aspectos, relativamente a este aspecto, a concepção da justiça como equidade apresenta maior vulnerabilidade?

*Iniciaremos verificando como a teoria pode apresentar tensões no sistema de hierarquização dos princípios. Para este raciocínio, será importante perceber de que modo Rawls apresenta, a partir de *Distributive Justice* (1967) a formulação definitiva do princípio da diferença.*

Tentaremos mostrar como, da idéia de um grupo menos favorecido, como sujeito exclusivo da justiça, surgem evidentes problemas relativamente aos chamados setores médios da sociedade. Estes problemas, novamente, dirão respeito ao tema da responsabilidade individual.

*Finalmente, veremos como podemos compreender as posições de Rawls relativamente aos bens primários, nos escritos posteriores à publicação de *A Theory of Justice*.*

Uma das vantagens que Rawls reivindica para a escolha do princípio da diferença é seu aspecto mais preciso relativamente às concepções alternativas concorrentes sobre a justiça. Ele diz que “os dois princípios apresentam uma maior vantagem na maior clareza de suas exigências e do que é preciso fazer para satisfazê-las”(RAWLS, 1971, p. 321). Rawls concentra seu exercício comparativo com as chamadas *concepções mistas da justiça*, que substituem o princípio da diferença pelo princípio da utilidade média, feitas certas restrições (veremos isto, ainda que rapidamente, na segunda parte desta tese). De qualquer modo, sua crítica a estas concepções são essencialmente endereçadas à regra utilitarista. Rawls observa que *a vagueza da idéia de bem-estar total (ou médio) é problemática*. Alguns, afirma, “podem alegar que os ganhos de um grupo compensam as perdas de outro, enquanto os outros podem negar tal fato“ (RAWLS, 1971, p. 320). A definição de uma medida padrão para agregar bem estar será sempre problemática e sujeita problemas de informação de difícil solução. Não iremos analisar este ponto aqui. De modo geral, esta tese endossa a crítica feita por Rawls a regra utilitarista, no aspecto precisão.

O que buscaremos argumentar é que, se é possível afirmar, como faz Rawls, que o princípio da diferença apresenta elementos de indeterminação menos acentuados do que os que caracterizam as concepções mistas (que lançam mão do princípio da utilidade), o mesmo não pode ser dito relativamente a outras variáveis próximas no âmbito do debate liberal (seja a variantes do chamado *liberalismo de oportunidades*, seja relativamente à alternativa libertariana). Diremos que a posição rawlsoniana particularmente apresenta elementos de imprecisão associados a três variáveis, a saber: (a) a adequada definição de *quem são* os menos favorecidos; (b) a conceitualização dos bens primários e (c) a adequada interpretação do princípio da diferença quando referido ao que chamamos

de *variável tempo*. De um modo muito amplo, diremos que teorias da justiça apresentam *zonas ou áreas de imprecisão*²⁷, e que isto não parece ser diferente com a concepção rawlsoniana traduzida no princípio da diferença.

Ainda antes de ingressar na análise do que chamamos de *áreas de imprecisão* da teoria, é importante observarmos que mesmo na modulação do argumento, em um de seus aspectos mais fundamentais, que é o sistema de hierarquização dos princípios de justiça, a teoria apresenta problemas que, nos estágios constitucional e legislativo, poderão originar fontes de instabilidade para a concepção escolhida. Referimo-nos à pergunta que como compreender a prioridade que deve ser oferecida, segundo o mandamento rawlsoniano, à primeira parte do segundo princípio sobre a segunda parte (o princípio da diferença).

Há dois aspectos (seriam, efetivamente, dois princípios?) envolvidos na redação da primeira parte do segundo princípio. De um lado, a afirmação formal de um sistema de oportunidades abertas a todos; de outro, a exigência da oferta de meios para a garantia de uma igualdade equitativa quanto a estas mesmas oportunidades. No texto ainda anterior à *A Theory of Justice, Distributive Justice: Some Addenda*, de 1968, temos uma boa interpretação destes dois aspectos:

O raciocínio aqui é de que as posições não devem apenas estar abertas para todos em um sentido formal, mas que todos devem ter uma chance equitativa de alcançá-las...supondo que a analogia com os jogos é apropriada, nos podemos dizer que aqueles com habilidades e talentos semelhantes devem ter chances de vida semelhantes. (RAWLS, 2001, p. 161)

O conceito chave aqui é o de *chances equitativas*. Chances de vida semelhantes. Certamente temos aí a idéia de uma sociedade fortemente igualitária, *restrita ao aspecto pontos de partida*. Rawls *não* está dizendo que a justiça exija para essas pessoas igualdade de resultados em algum sentido possível – quanto à renda, poder, realização pessoal, bem-estar ou outro critério que se possa pensar. Suponha-se um individuo A, nascido em uma família pobre, e um individuo B, nascido em uma família de classe média alta. Ambos apresentam um excepcional talento musical e disposição para estudar. As instituições de uma sociedade rawlsoniana estariam obrigadas a suplementar a

²⁷ No utilitarismo precisamos de uma medida para comparações interpessoais; nas teorias que asseguram um mínimo precisamos definir *necessidades essenciais*; na abordagem das capacidades precisamos definir – tomemos a abordagem de Nussbaum - precisamos de um acordo sobre quais são “as capacidades humanas básicas ou centrais” (NUSSBAUM, 2000, p. 71).

oferta de oportunidades que a família de A não pode prover para o desenvolvimento desse seu talento. O raciocínio é tão simples quanto ambicioso: Rawls sustenta a idéia de uma sociedade que elimina o impacto da condição social de partida dos indivíduos – sua *classe social*, na expressão utilizada no texto de 1968, na configuração de seu sistema de oportunidades de realização pessoal.

O argumento rawlsoniano, neste ponto, requer que a teoria faça uma distinção rigorosa entre desigualdades oriundas de contingências *naturais* e *sociais*. No argumento que conduz a formulação dos princípios da *justiça como equidade*, a primeira parte do segundo princípio trata dessas últimas, enquanto as primeiras terão seus efeitos disciplinados pelo princípio da diferença. Thomas Pogge, em seu *Realizing Rawls*, observou um princípio de contradição entre essas duas orientações. Estará Rawls, pergunta Pogge,

requerendo uma igualdade estatística rigorosa entre pessoas nascidas em classes diferentes e que são similarmente dotadas e motivadas, ou admite-se que a estrutura básica gere desigualdades desde que incremente a posição sócio-econômica dos menos favorecidos, em termos absolutos? (1989, p. 167)

Ora, se as expectativas dos indivíduos similarmente dotados não podem ser afetadas por sua condição social, como é possível defender a idéia, subjacente ao princípio da diferença, de que são justificáveis diferenças de perspectivas de vida entre aqueles pertencentes à *classe empresarial* e à classe dos “trabalhadores desqualificados” (RAWLS, 1971, p. 78), desde que venham em benefício desses últimos? Se observarmos o conjunto da argumentação rawlsoniana, não resta a menor dúvida que os arranjos institucionais que – não obstante não oferecerem uma estrita igualdade equitativa de oportunidades, entendida como a eliminação do arbítrio das contingências sociais sobre o sistema de oportunidades das pessoas – produzirem como resultado uma vantagem maior, no devido prazo, à posição menos favorecida, não serão vetados. Em *A Theory of Justice*, Rawls, explicitou este raciocínio com clareza:

(o princípio da diferença) não exige que a sociedade tente contrabalançar as desvantagens como se fosse esperado de todos que competissem em um corrida em bases equitativas. Mas o princípio da diferença alocaria recursos na educação, por exemplo, a fim de melhorar as expectativas dos menos favorecidos a longo prazo (RAWLS, 1971, p. 101).²⁸

²⁸ Observamos que a segunda frase apresenta o tipo de objetivo, a rigor, bastante mais modesto do que o determinado, rigorosamente, pelo princípio da diferença. Veremos isto ao longo da tese. A frase parece expressar mais o sentido

Qual exatamente a diferença entre o sentido posto na expressão *a fair basis* e a expressão a *fair equality opportunity* (como rege o princípio)? Uma corrida disputada em *bases eqüitativas* (BE) não será uma corrida disputada em condições de *igualdade eqüitativa de oportunidades* (IEP)? Não parece possível dizer: O indivíduo “A” não deve concorrer sob BE, mas deve (concorrer) sob IEP. Isto se torna plausível se, ao cabo, IEP seja uma condição *dada* pela aplicação do princípio da diferença. A filosofia política requer algum rigor. O que ocorre, em realidade, é a uma inversão do princípio lexicográfico: o princípio da diferença passa a ser prioritário em relação à primeira parte do segundo princípio. Isso se verifica a menos que abandonemos a exigência substantiva – de uma igualdade eqüitativa de oportunidades, tal como definida por Rawls – e restrinjamos a exigência de compatibilidade e prioridade do princípio das oportunidades abertas a seu aspecto meramente formal.

A questão que diz respeito ao tema aqui tratado, da precisão exigida para a concepção de justiça, é: como deverão agir os legisladores em uma sociedade rawlsoniana? Eles irão respeitar o ordenamento lexicográfico estipulado definido pelas partes ou farão um *ajuste* posterior, para dar conta deste princípio de contradição? Caso decidam seguir a risca a deliberação das partes, as instituições permitirão que as expectativas associadas à posição menos favorecida sejam rebaixadas simplesmente de modo a assegurar a continua vigência de um estado de estrita igualdade eqüitativa de oportunidades. Isso poderia significar, por exemplo, impedir que famílias abastadas oferecessem uma educação superior a seus filhos, que por suposição não estaria disponível aos filhos das famílias de trabalhadores menos qualificados, mesmo que aquela melhor educação recebida pelos “de cima” contribuísse para a expansão dos sistemas de oportunidades dos menos favorecidos. Isso estaria em contradição com o princípio da diferença, que admite este modelo de desigualdade precisamente para incrementar as expectativas dos menos favorecidos (mensuradas em bens primários, incluindo *oportunidades*).

genérico da justiça rawlsoniana (incrementar o valor das liberdades dos indivíduos), do que aquilo que de fato se depreende da formulação do princípio da diferença.

Caso decidam *ajustar* a concepção da justiça ao que parece mais razoável, na vida em sociedade, os legisladores poderiam estabelecer um sistema básico igual de oportunidades para todos e permitir variações, segundo o princípio da diferença, que se ponham para além deste sistema básico. Seria uma solução criativa, sem dúvida, mas a exigir a introdução de um princípio não previsto nem autorizado pelas partes rawlsonianas, na posição original. A solução sugerida por Pogge (1989) é admitir que a aplicação do princípio da diferença suponha atenção ao requisito formal da igualdade de oportunidades e de uma atenção *grosso modo* (no limite máximo socialmente tolerável) ao preceito de uma equitativa igualdade de oportunidades, relativa em particular ao incremento das oportunidades de acesso à educação, ao treinamento e à cultura, em amplo sentido.

Há outras soluções imagináveis. Pode-se mesmo conceder uma prioridade absoluta ao princípio da diferença. De fato, Rawls parece oferecer uma prioridade deste tipo, respeitados os limites dados por uma adequada igualdade formal de oportunidades e o atendimento os requisitos do princípio das necessidades básicas para todos. Seja qual for a solução adotada, há um espaço *indeterminado* de escolha, na interpretação do princípio, na determinação das condições que asseguram uma igualdade equitativa de oportunidades e as desigualdades que serão admitidas, quanto a estas mesmas condições, para que o sistema ofereça as maiores vantagens aos menos favorecidos. O princípio não fornece um bom indicativo de qual seja a opção preferencial da justiça como equidade.

Em *Political Liberalism*, quando analisa o problema dos elementos constitucionais essenciais (*constitutional essentials*), Rawls apresenta uma posição bastante menos segura quanto à clareza e à precisão do princípio da diferença, relativamente a variantes alternativas do debate sobre a justiça distributiva. Ele reconhece mesmo que há um problema de precisão que impede o princípio da diferença de ser concebido como um *Constitutional Essential*. Rawls diz que, enquanto é relativamente visível quando os elementos constitucionais, que salvaguardam liberdades fundamentais, estão satisfeitos diante dos arranjos constitucionais e em seu modo de funcionamento prático, o mesmo não ocorre com os princípios que cobrem as desigualdades econômicas e sociais, que são muito mais difíceis de verificar. Ele diz: “essas questões estão quase sempre sujeitas a grandes diferenças de opiniões razoáveis; elas envolvem complicadas inferências e juízos intuitivos que requerem de

nós a avaliação de informações sociais e econômicas complexas sobre tópicos mal compreendidos” (RAWLS, 1993, p. 229).

Temos aí uma espécie de inversão de raciocínio. Uma inversão que, é verdade, não qualifica diretamente como mais ou menos preciso nenhum dos princípios associados às concepções alternativas, mas que nos permite uma indicação: ao mesmo tempo que exclui o princípio da diferença do leque dos elementos constitucionais essenciais, Rawls inclui, entre esses mesmos elementos, a determinação de um mínimo social que abarque as necessidades básicas dos cidadãos. Não deixa de ser surpreendente. Aqui, por efeito da lógica, a noção do mínimo social é incluída no rol dos elementos constitucionais essenciais, presumivelmente por que, sim, consistia em uma idéia mais *verificável*, mais precisa e menos controversa, como devem ser esses elementos. Rawls termina por reconhecer que um adequado *estado de coisas* (como é o mínimo), vinculado a certas exigências por certo controversas (as necessidades básicas, imaginemos) pode apresentar mais clareza do que a regra arbitrada pelo princípio da diferença. Este pode ser um ingrediente importante da argumentação que iremos apresentar na segunda parte deste trabalho.

1.5.1 Menos favorecidos, setores médios

Rawls apresenta com algum detalhe sua definição de quem são os *menos favorecidos* no parágrafo 16 de *A Theory of Justice*. São apresentadas duas possibilidades de enquadramento. A primeira compreende este grupo como associado à posição representativa do trabalhador não especializado; a segunda compreende os menos favorecidos como a parcela dos cidadãos que dispõe de menos do que a metade da renda média da população. Ao definir os menos favorecidos, Rawls parece menos confiante quanto à *precisão* de seu argumento. Observa que parece impossível “evitar uma certa arbitrariedade nesta definição” (RAWLS, 1997, p. 104) e, adiante, que “qualquer procedimento tem que ser, numa certa medida, *ad hoc*” (RAWLS, 1997, p.105). De fato, é difícil imaginar como as partes, na posição original, fariam a escolha entre esses dois enquadramentos (ou entre modelos alternativos). A diferença de renda e perspectivas entre o trabalhador não especializado e os que recebem abaixo da média pode ser enorme. Em um país com a renda *per*

capita alta e com um nível de escolaridade elevado, o salário médio pode ser várias vezes superior ao que recebe o trabalhador não qualificado. Em um país pobre e com baixa escolaridade, o trabalhador não qualificado pode dispor, eventualmente, de uma renda equivalente ou mesmo superior à média. Neste caso, os cidadãos que parecem representar, de fato, a posição menos favorecida, são os que vivem em situação de pobreza²⁹.

Rawls oferece, efetivamente, uma definição bastante *aberta*, passível de um amplo exercício de interpretação *ad hoc*, da identidade dos menos favorecidos. Se poderia argumentar que é exatamente assim que deve ser. A teoria fornece uma caracterização adequadamente geral, e um critério de identificação (cujas concentrações, veremos, e dada sobre o aspecto renda³⁰), deixando para o debate público posterior as definições mais *precisas*. Pois bem, este *também* poderia ser um argumento em defesa de uma concepção que utiliza o princípio da utilidade. Não seria possível delegar ao debate público de cada sociedade a escolha do critério para uma função coletiva de utilidade? O problema da indeterminação da concepção de justiça é dado pelo quanto ela espera que seja arbitrado, do que é fundamental para a própria concepção, pelos legisladores que irão produzir instituições a partir dos princípios escolhidos.

Nosso argumento é de que a definição sobre os menos favorecidos é tem crucial para o *tipo de escolha* que fazem agentes rawlsonianos, na posição original, e que a vagueza desta definição constitui-se no que chamamos de uma *zona de imprecisão* da teoria. Essa crítica é compartilhada por Dworkin, ao cancelar a idéia de que a determinação do grupo menos favorecido é demasiadamente maleável. Ele afirma que,

²⁹ Podemos supor, o padrão internacionalmente reconhecido pelo PNUD, das Nações Unidas, que define a linha da pobreza absoluta como a disposição de menos de um dólar por dia.

³⁰ Rawls concentra de fato a identificação dos menos favorecidos no critério *rendas e riquezas*. Diversos fatores arbitrários estarão entre as *causas* que levam os indivíduos a integrarem o grupo menos favorecido. Eles podem dizer respeito ao pertencimento de classe social, origem familiar, dotes naturais e sorte (RAWLS, 1997, p. 98). A teoria abre mão de lidar com estas variáveis. (e, por suposição, com as múltiplas variáveis correlatas). O critério de identificação se concentrará no aspecto *desigualdade econômica*. Rawls toma os indivíduos representativos especificados a partir dos níveis de renda e riquezas e pressupõe *que estes bens primários* “são suficientemente correlacionados com os diferentes níveis de poder e autoridade de modo a evitar um problema de índice.” (RAWLS, 1971, p. 97). O argumento é decisivo: uma melhor posição na esfera econômica determina (em regra) uma melhor posição na demais esferas (vamos imaginar, política, acadêmica ou artística). Instituições justas distribuem o maior quinhão possível de renda aos menos favorecidos, e dispensam a consideração de qualquer outra variável. Como veremos, uma parte importante da crítica à concepção dos bens primários rawlsonianos concentra-se neste exercício de redução.

medidas que melhoram as perspectivas do decil menos favorecido da sociedade, por exemplo, podem desagradar aqueles pertencentes ao quintil mais pobre, que inclui muito mais trabalhadores mal remunerados, e também pode prejudicar as perspectivas dos que se situam entre os 1% menos favorecidos – os gravemente deficientes e permanentemente desempregados – porque um programa feito apenas para eles iria presumivelmente ajudá-los mais (2000, p. 330).

O que Dworkin parece estar dizendo, na linha do argumento que estamos desenvolvendo, é que, nas condições reais da vida em sociedade, deixar uma questão crucial como esta em aberto, torna uma tese sobre a justiça bastante vulnerável sujeita a um leque sem fim de controvérsias, a interpretações produzidas à luz dos interesses de grupos sociais, que podem fazer valer seus argumentos com base simplesmente no peso relativo de que dispõe no sistema político e no aparelho do Estado. E isso é evidentemente problemático para uma teoria que envolve exigências distributivas bastante severas, como é a justiça rawlsoniana. Rawls acerta em apresentar a *exigência* de clareza e simplicidade para seu argumento distributivo. Definir a identidade dos menos favorecidos, desta forma parece ser uma condição para convencer os que se situarem acima da margem escolhida (que separa os mais e menos favorecidos), de que eles terão de assumir os encargos que lhes correspondem. Terão de aceitar a idéia de que, aconteça o que acontecer, aquelas pessoas merecem receber os maiores benefícios. É natural que sua identificação deva ser apresentada como a menos controversa. Não parece, não obstante ser este o caso.

A questão que ora apresentamos, sobre a relativa imprecisão da definição rawlsoniana sobre os menos favorecidos, afeta diretamente a posição dos chamados *setores médios* no sistema. Se tomássemos em consideração apenas a segunda versão do critério definidor dos menos favorecidos, que arbitra pertencerem a este grupo, os indivíduos com menos que a renda média, teríamos a curiosa situação de seccionarmos indivíduos e famílias que, integrando um amplo extrato social situado – por exemplo – entre o quinto e o sexto decil de renda, apresentam uma posição social e um padrão educacional e cultural bastante similares. Se imaginarmos que esses dois decis de renda compreendem o que costumeiramente chamamos de *extratos sociais médios*, teríamos de aceitar como justa a oferta das maiores vantagens apenas para os situados na metade de baixo deste segmento.

A justiça rawlsoniana é binária. Não se trata de dizer: o grupo “A” merece as maiores vantagens porque apresenta as seguintes características (imaginemos: é integrado por portadores de

deficiências comprovadas, pessoas que sofrem discriminações por motivos de raça ou encontram-se abaixo da linha de pobreza). Não há, rigorosamente, critério algum que não, grosso modo, rendas riqueza. Talvez tivéssemos uma equação mais plausível se as partes, na posição original, estipulassem uma distribuição gradativa de responsabilidades e vantagens, entre grupos sociais, segundo sua posição na estrutura das desigualdades. As partes rawlsonianas não cogitam esta possibilidade. Elas simplesmente depositam sobre o grupo mais favorecido a responsabilidade pela realização das transferências que darão conseqüência à justiça e silencia quanto às responsabilidades dos menos favorecidos.

Aqui, conforme observamos no capítulo segundo, será preciso verificar como a teoria de Roberto Alejandro bem observou que esta equação tende a contaminar aquela que é uma das peças-chave da teoria: a idéia da reciprocidade. A

ausência de responsabilidade por parte dos mais desfavorecidos combina-se com a responsabilidade que a justiça rawlsoniana exige dos membros mais favorecidos da sociedade. Aqueles, diz, não precisam justificar suas perdas, ou nenhuma perda em sua condição, mesmo quando são diretamente responsáveis pela situação” (1997, p. 82).

Rawls discute este tema no parágrafo 17 de *A Theory of Justice*. O argumento é de que o sentido do princípio da diferença é assegurar a obtenção de benefícios mútuos entre os mais e menos favorecidos. É preciso observar que estamos tratando de uma sub-lista determinada da relação dos bens primários, associada a rendas e riquezas. Benefícios recíprocos, pois, devem ser entendidos neste plano. Não se trata de garantir liberdades e oportunidades. Então é fácil reconhecer plausibilidade na equação rawlsoniana desde o ponto de vista dos menos favorecidos. Sendo “B” o indivíduo representativo do grupo mais bem situado e “A” o representante do grupo pior situado, a partir de um certo nível de transferências impostas a B, “A” estará em uma posição ainda pior do que estaria se estes encargos não fossem autorizados. Isto é perfeitamente claro. O contrário, porém, não se dá. Como justificar a obrigação imposta a B? Que reciprocidade oferecem os menos favorecidos? Rawls diz que:

Para começar, é claro que o bem estar de cada um depende do sistema de cooperação social sem o qual ninguém poderia ter uma vida satisfatória. Em segundo lugar, só podemos pedir pela boa vontade de todos em cooperar apenas se os termos do sistema forem razoáveis. O

princípio da diferença, pois, parece ser uma base adequada a partir da qual os melhor dotados, os mais afortunados pelas circunstâncias sociais, podem esperar a colaboração dos outros (1971, p. 103).

A resposta é *sistêmica*. Os mais favorecidos recebem como retribuição ao cumprimento de suas obrigações a adesão dos menos favorecidos ao sistema. Podemos entender isso como uma forma adequada de compensar desigualdades presumivelmente derivadas de fatores estruturais, também presumivelmente muito além do controle de cada indivíduo, ou como a simples aquisição da lealdade dos *de baixo*. Neste plano, a resposta rawlsoniana parece supor responder a um raciocínio de tipo estratégico: ou é assegurado um certo estado de coisas, ou o sistema é *sabotado*. Não se trata de uma questão de justiça, mas de prudência: sem transferências, merecidas ou não, sob qualquer critério, haverá violência contra o sistema. A justiça como equidade não deixa explícito esse raciocínio. Ele é apenas subentendido, e por certo compatível, com a teoria.

Interessa-nos observar que, objetivamente, o princípio não exige contribuição alguma por parte dos menos favorecidos. Não há, para além daquela razão sistêmica, nenhum benefício recíproco assegurado. Isso decorre daquela idéia, genericamente suposta na visão normativa rawlsoniana, que compreende as rendas e propriedades dos cidadãos como uma espécie de fundo comum sob a administração do Estado. Cada um tem direito a sua renda, riqueza e propriedades *porque* as instituições autorizam. Assim, pode-se compreender por que a melhor condição econômica dos *de cima*, que em nada provém de transferências realizadas desde os *de baixo*, possam sem consideradas como uma *vantagem recíproca*. Em *Distributive Justice*, de 1967, Rawls possivelmente tenha dado a melhor definição dessa idéia de reciprocidade, ao afirmar que, enquanto os mais pobres beneficiam-se das contribuições originárias dos ajustes no sistema, por suposição realizados pelo Estado, os mais bem situados “ganham por serem *autorizados* (grifo nosso) a ter a sua vantagem” (RAWLS, 1967, p. 139).

A resposta sistêmica oferecida por Rawls parece plausível quando imaginamos o ponto de vista dos estratos superiores, em um nível algo impreciso, do grupo mais favorecido, na equação binária da justiça como equidade. Imaginemos: os ricos ou muito ricos. Essa é, afinal, a consideração intuitiva que move boa parte das ações relacionadas à benemerência e àquilo que hoje se associa ao conceito de *responsabilidade social*. A noção de que o sucesso de um indivíduo ou de uma

organização provém, em última instância, da sociedade funcionando de modo adequado. Ou a idéia intuitiva de que temos uma certa obrigação de retribuir aos *de baixo* por que afinal *recebemos tanto* e a vida nos foi tão *generosa*. Esta percepção do senso comum, que parece fazer sentido quando pensamos nesses indivíduos e organizações situados entre os mais ricos, perde plausibilidade na medida em que fazemos a análise migrar para os extratos médios da sociedade.

O tema dos setores médios é desconfortável para a tese rawlsoniana, como modelo de uma teoria sobre a justiça insensível à escolha, ao esforço e à idéia de responsabilidade individual. Essas coisas costumam integrar amplamente o modo de ascensão social de indivíduos e famílias de classe média e de trabalhadores de baixa renda. São pessoas sobre as quais há dificuldade em dizer que tenham sido particularmente beneficiadas pela sorte, pela loteria natural e por circunstâncias sociais especialmente favoráveis. Seguramente muitas serão encontradas, em uma sociedade rawlsoniana, vivendo em um horizonte próximo da linha que separa os mais e menos favorecidos. Para essas pessoas, não seria consignada prioridade, na posição original, na distribuição das maiores vantagens sociais. Elas teriam encargos e nada estariam autorizadas a exigir, como contrapartida, aos menos favorecidos, vizinhos seus muito próximos na escala social. Dworkin expressou com felicidade esse modo de raciocínio ao dizer que:

parece injusto ignorar completamente o impacto de um sistema de bem estar sobre as pessoas que não pertence ao grupo menos favorecido, seja como este for definido, mas não obstante precisam lutar para garantir uma vida decente para suas famílias, e não surpreendentemente sentem-se ressentidas quando parte de seu salário duramente conquistado é tomado, via impostos, e transferidos para aqueles que não trabalham (2000, p. 331)

Dworkin refere-se ao conhecido problema da *estabilidade* da concepção da justiça. Este problema será considerado pelas partes na posição original. A concepção escolhida da justiça terá força para obter suporte dos indivíduos representativos, nas condições da vida normal em sociedade? Nesta perspectiva, os interesses de n grupos sociais representativos terão de ser considerados, e a equação binária da justiça parece perder sua força. Podemos imaginar o subconjunto dos setores médios no interior do grupo mais favorecido (+ f(m)). Podemos imaginar ainda uma subdivisão deste último grupo entre aqueles indivíduos e famílias, que alcançaram uma renda típica dos setores médios partindo de uma condição social bastante desfavorável. Sua ascensão deveu-se ao esforço

(e). Sua posição difere daqueles que, alcançando o mesmo nível de renda, tinham boas condições sociais (*s*) de partida.

Temos, então, uma distinção entre os grupos $+f(m)e$ e $+f(m)s$. No que diz respeito ao problema da estabilidade da concepção de justiça, pouco importa se *de fato* o primeiro grupo ascendeu socialmente em virtude do esforço, se é possível associar a isso algum tipo de *merecimento natural*, ou se esta é apenas uma forma de representação cultural da moralidade ordinária. O que Dworkin parece dizer é que haverá um veto, por parte de $+f(m)e$ a qualquer modelo de justiça distributiva *eticamente insensível*, em que a variável *e* é irrelevante, como é o caso do princípio da diferença. Resta saber qual o peso que será atribuído, se é que algum peso o será, à posição de $+f(m)e$ no processo de deliberação na posição original.

A posição de Dworkin relativamente a este problema parece bastante clara, e evidencia uma exigência da justiça crucial na modelagem da posição alternativa, que será esboçada neste trabalho. Em outra passagem, ele havia dito que nós poderíamos ser intelectualmente persuadidos pela idéia de que não somos mais ou menos responsáveis pelo nosso destino, seja ele resultado ou não de nossas escolhas, mas que “não podíamos conduzir uma vida a partir dessa convicção filosófica” (DWORKIN, 2000, p. 323). Agora, ele parece estar dizendo que também uma sociedade não pode conduzir a si mesma, isto é, não pode ordenar as suas instituições básicas e orientar as suas políticas mais fundamentais, desconsiderando esta diferença de atitudes das pessoas diante da vida. O preço a pagar pode ser bastante alto. De um lado, a passividade dos *de baixo*: eles recebem as maiores vantagens sem a exigência de reciprocidade. De outro, o ressentimento dos *de cima* (talvez não o ressentimento dos mais bem-situados dentre os *de cima*, mas daqueles estratos médios).

Efetivamente, uma sociedade rawlsoniana, ao concentrar exclusivamente o sentido da justiça na maximização da posição menos favorecida, poderia perfeitamente conviver com situações distributivas em que (a) os mais favorecidos progridem rapidamente, beneficiados por certos incentivos tributários oferecidos para assegurar dinamismo à vida econômica, (b) os menos favorecidos recebem as maiores vantagens comparativas, sendo presumivelmente isentos de tributação; recaindo (c), a carga tributária relativamente mais elevada para os setores médios, cuja renda poderia crescer a um ritmo bastante lento, ou não apresentar crescimento algum. Em certos

momentos históricos, é plausível imaginar, este tipo de modelo pode não apresentar oposição por parte dos indivíduos e organizações sociais. Presumivelmente seria o caso de períodos de segura expansão econômica. Em épocas de retração econômica ou de fortes mudanças estruturais, como as vividas nas últimas três décadas, sob a égide do processo que ficou conhecido como *crise do Estado*, que comprometem a capacidade de contribuição das famílias, se reascenderia a pergunta sobre a justiça de instituições insensíveis ao problema das escolhas e da responsabilidade individual.

Dworkin observa como um certo discurso conservador, que apela aos valores da classe média operosa e critica o paternalismo e a ineficácia dos programas sociais, nasce precisamente daquele sentimento de justiça cujo fundamento é dado pela noção da responsabilidade individual. Trata-se de um discurso que dá voz, na expressão de Dworkin, a um “amplamente disseminado instinto de justiça” (2000, p. 331). Esta crítica encontra-se também em Sheffler³¹ e terá alguma importância na construção da concepção alternativa, na segunda parte desta tese.

Havíamos observado anteriormente que o tema das relações entre o princípio da diferença e as exigências associadas à responsabilidade individual constitui um matéria controversa. Conforme vimos no segundo capítulo, sustentamos a visão, nesta tese, seguindo, grosso modo, as posições de Dworkin (2000), Johnston (1994), Arneson (1997), Alejandro (1998), entre outros, de que o princípio da diferença expressa é um princípio insensível à responsabilidade individual. Rawls, em *A Kantian Conception of Equality*, texto de 1975, apresentou o que foi considerado como uma reformulação da descrição dos menos favorecidos, relativamente à descrição feita em *A Theory*. Esta reformulação foi apresentada como uma espécie de correção de rumos no argumento geral da justiça como equidade, em um giro objetivando oferecer uma resposta mais plausível ao tema da responsabilidade individual³². Rawls diz que os menos favorecidos são definidos, grosso modo, como

³¹ Sheffler enfatiza a proximidade da justiça como equidade e o utilitarismo enquanto teoria holística da justiça distributiva. Ambas têm em comum elementos – dentre os quais essa rejeição de qualquer idéia independente, ou posta ao nível da fundamentação da teoria, de merecimento individual, que irá autorizar a desconsideração da noção de responsabilidade individual – que “vai na contramão de uma tendência profundamente enraizada de nosso pensamento moral” (2003, p. 448).

³² Trata-se, por exemplo, da posição de Roy Weatherford (1983, p. 45)

a sobreposição entre aqueles que são menos favorecidos em cada uma dos três principais tipos de contingências. Assim, este grupo inclui pessoas cujas famílias e origens de classe são mais desvantajosas do que outras, cujas dotações naturais levaram-nas a competir em pior condição e cuja sorte lhes têm sido relativamente menos favorável (RAWLS, 2001, 259)

Trata-se de uma mudança aparentemente relevante e que não poderia ser desconsiderada em uma tese que sustenta uma posição crítica em relação à justiça rawlsoniana precisamente porque esta sua insensibilidade à responsabilidade individual. Caso esta interpretação estiver errada, ou caso Rawls tenha efetivamente revisado sua teoria, após a publicação de *A Theory of Justice*, uma parte importante do argumento que levará à posição alternativa estaria comprometida. E há que se registrar que, de fato, Rawls concentra a identificação dos menos favorecidos não mais apenas pela sua posição social e econômica *mas pelo modo como* as pessoas chegaram a esta condição. A contraface deste argumento seria dizer que, pessoas que terminaram entre os menos favorecidos por conta de fatores *não contingentes*, ou, talvez melhor, não arbitrários de um ponto de vista moral, seriam colocados na conta do grupo mais favorecido. Não se trata de uma mudança qualquer. Rawls dirige-se na direção oposta daquilo que argumentamos ser o aspecto central do igualitarismo democrático e um aspecto definidor de sua concepção da justiça.

Ocorre que efetivamente não nos parece que Rawls tenha efetivamente alterado sua posição. Em primeiro lugar, os menos favorecidos permanecem classificados segundo a métrica dos bens primários. Então temos um problema na modulação do argumento:

- a) A é um menos favorecido dado que atende aos três requisitos rawlsonianos;
- b) B não o é visto que não atende a estes mesmos requisitos;
- c) Ocorre que A e B apresentam uma mesma condição social e econômica;
- d) Como o único critério que a teoria dispõe para identificar quem é e quem não é um menos favorecido é a condição social e econômica;
- e) A e B são (identificados como) menos favorecidos e recebem as parcelas correspondentes de bens primários;

Caso a idéia fosse efetivamente introduzir a idéia de fatores não moralmente arbitrários afetando a definição da concepção de justiça (quais poderiam ser? Fatores não *contingentes*?

Esforço, escolhas?), eles deveriam ser explicitados e afetar o modo de fundamentação da teoria. Isto não ocorre. Caso a idéia fosse introduzir a idéia de responsabilidade individual, isto deveria gerar alguma conseqüência no modo de formulação do princípio de justiça, o que tão pouco ocorre. A teoria preserva o modo de *descrição* dos menos favorecidos, e a concepção geral do argumento parece não ter sido alterada. A reformulação rawlsoniana em *A kantian Conception of Equality* é semelhante a muitos movimentos realizados por Rawls respondendo a críticas e reformulando pontos específicos da teoria da justiça como equidade. Diversos ajustes são admitidos (veremos com um desses ajustes será a caracterização dos bens primários), mas nenhum que de fato sirva para alterar de maneira substancial a concepção final da justiça escolhida.

A rigor, a formulação do princípio da diferença (assim como o modo de descrição dos menos favorecidos), permaneceu a mesma desde a apresentação de sua formulação definitiva, em 1967, no artigo *Distributive Justice* (RAWLS, 2001, 138). Desde então, Rawls utilizou diferentes estratégias de argumentação em favor de sua escolha, na posição original. Esta tese argumentará que esta não será a melhor escolha a disposição das partes. Mostrar isto de maneira convincente é essencial para o sucesso deste empreendimento. Então vale a pena investigar, ainda que rapidamente, de que maneira ele surge e como, já em sua primeira formulação, o problema dos setores médios aparece como uma preocupação rawlsoniana. Ele diz: “a interpretação estrita do princípio da diferença precisa ser respeitada, e qualquer desigualdade deve ser ordenada em benefício do menos favorecido, mesmo se algumas desigualdades não tragam benefícios daqueles situados em posições intermediárias”. (RAWLS, 2001, p. 139).

Esta preocupação com a sorte dos indivíduos pertencentes aos estratos médios faz sentido quando se volta ainda um pouco mais para trás e se observa qual havia sido a formulação original da regra distributiva. Esta formulação havia sido apresentada em *Justice as Fairnes*, texto seminal publicado em 1958. Neste artigo, Rawls apresenta a arquitetura geral da concepção de justiça, a partir da idéia subjacente e da modelagem da posição original, bem como a formulação dos princípios da justiça. Ele afirma que:

(...) o segundo princípio estabelece que uma desigualdade é autorizada apenas se existir motivos para acreditar que a prática com a desigualdade, ou dela resultante, contribuirá para a vantagem de todas as partes nela envolvidas . Aqui é importante enfatizar que todas as partes devem ganhar com a desigualdade (grifo do autor) (RAWLS, 1958, p. 50).

Observe-se em particular a última sentença. Não é preciso ir adiante demonstrando a diferença resultante desta para a formulação definitiva do princípio. Essa idéia é mantida ainda na primeira parte de *Distributive Justice*, de 1967. O que faz Rawls mudar a formulação do princípio, concentrando o foco da justiça exclusivamente na *maximização* das expectativas dos menos favorecidos? Uma resposta pode ser encontrada em *Distributive Justice*, quando é apresentada a idéia da *conexão em cadeia* (*chain connection*). A idéia, reapresentada posteriormente em *A Theory of Justice*, é a de que “se uma desigualdade faz crescer as expectativas da pior posição, ela faz crescer as expectativas de todas as posições intermediárias” (RAWLS, 1967, p. 139; 1971, p. 80).

Conforme vimos anteriormente, uma definição apresentada por Rawls para o grupo menos favorecido é a de que este é composto pelos trabalhadores desqualificados (*unskilled laborer*). Então a tese é de que, se as instituições autorizam o crescimento das expectativas do tipo representativo do (grande) empresário, de um modo tal que faça crescer correspondentemente as expectativas dos trabalhadores desqualificados, isto fará com que “também cresçam aquelas dos (trabalhadores) semi desqualificados” (RAWLS, 1967, p. 139). Por decorrência lógica, parece supor-se também que também cresceriam as expectativas dos trabalhadores devidamente qualificados (imaginemos professores secundaristas, enfermeiros, bibliotecários, profissionais com a exigida formação superior, mas que apresentem, em regra, uma remuneração típica dos setores sociais médios).

A idéia parece bastante frágil. Um sistema pode perfeitamente tributar pesadamente a classe média para sustentar programas sociais, que transfiram renda para os mais pobres, de modo que nenhum efeito em cadeia se verifique, como parece imaginar Rawls. Isso é, que o tipo representativo da posição *semi desqualificados*, situado, presumivelmente, fora da linha que identifica o grupo menos favorecido, não receba benefício algum daquele arranjo institucional que favorecia o tipo representativo desta última posição. Ao contrário: se a suposição do argumento é de que os mais favorecidos devam contribuir para o financiamento das maiores vantagens para a posição menos favorecida, é mais plausível supor que, para que o tipo representativo dos trabalhadores não qualificados melhore sua posição, maiores encargos sejam atribuídos, pelo sistema, sobre os trabalhadores semi-qualificados. Isso porque a justiça rawlsoniana não sugere uma gradação nos encargos a serem atribuídos aos mais favorecidos. Trata-se, como vimos, de uma justiça binária, cuja

formulação mais elementar aparece em *Distributive Justice*, de 1967, onde se lê que “aqueles que tiverem sido favorecidos pela natureza...podem ganhar a partir de sua boa fortuna apenas em termos que melhorem o bem-estar daqueles que tiverem perdido” (RAWLS, 1967, p. 140). Nesta equação, os trabalhadores semi-qualificados pertencem, inequivocamente, ao grupo dos que podem *ganhar a partir de sua boa fortuna*, conclusão que soa algo problemática para quem pretende que uma teoria sobre a justiça seja passível de justificação e suporte público em uma sociedade democrática.

Rawls não demonstra nem desenha nenhum argumento para defender sua suposição, segundo a qual a referida *conexão em cadeia* de fato ocorra. Efetivamente, ele reconhece que ela pode *não acontecer*. Neste caso, simplesmente estabelece que “os mais bem situados não devem ter um (direito a) veto sobre as vantagens oferecidas aos menos favorecidos” (RAWLS, 1967, p. 139). O corolário desse raciocínio é a afirmação transcrita acima sobre as *posições intermediárias*. Resta uma impressão de que a passagem do princípio distributivo rawlsoniano, isto é, seu nascimento, é afinal sustentado por um raciocínio bastante frágil e dependente de suposições pouco argumentadas. Ele ganhará relevância, é preciso dizer, mais como a tradução de sua premissa moral substantiva, (conforme vimos na análise do igualitarismo democrático, no capítulo terceiro), do que como resultado de uma decisão racional tomada pelas partes (seguindo-se a modelagem da posição original, com seus elementos formadores devidamente ponderados). Dworkin traduziu uma idéia bastante próxima ao dizer que,

Rawls jamais explicou satisfatoriamente porque os membros de sua posição original, ignorantes de seu status futuro, escolheriam o princípio da diferença a partir de seu próprio auto-interesse, e o problema do Estado do bem estar (the politics of the welfare problem) revela a debilidade prática dessa deficiência teórica. (2002, p. 331)

Setores médios, responsabilidade individual, reciprocidade dos *de baixo*. São sintomas do “problema do Estado do bem estar”. É preciso ressaltar que o aspecto central aqui não é propriamente do da atenção concedida por Rawls à posição menos favorecida, mas à idéia da *maximização* das expectativas dessa posição como *foco exclusivo* da justiça distributiva. Seria diferente simplesmente afirmar uma concepção de justiça que ofereça alguma prioridade à *proteção* dos menos favorecidos. Haveria diversas maneiras de expressar esta idéia de prioridade. Uma delas (sem dúvida modesta) seria associá-la simplesmente à garantia de um mínimo social. Esta tese apresentará um argumento que vincula a justiça à garantia de um estado de coisas seguramente mais exigente que o mínimo, e

que pode perfeitamente ser compreendida como uma forma de expressar uma atenção prioritária aos menos favorecidos socialmente.

1.5.2 A variável tempo

Em seqüência a esta análise relativa à precisão do princípio da diferença, é preciso considerar sua aplicação subordinada à variável tempo. Ou vejamos: as partes, na posição original, não apresentam preferência temporal. Representam simetricamente os interesses supostos dos indivíduos de qualquer geração, do passado para o presente. Esta suposição deriva da noção de que, tal como a propriedade de um certo talento ou condição de nascimento, pertencer a esta ou aquela geração é apenas um fato natural, arbitrário de um ponto de vista moral e, pois, irrelevante do ponto de vista da justiça social.

As sociedades humanas, não obstante, são sociedades no tempo. O raciocínio estratégico que apresentamos anteriormente é bem uma demonstração neste sentido. As sociedades são também formadas de pessoas e grupos que apresentam escalas de preferência temporal distintas. Nestas circunstâncias, qual a melhor maneira de compreender a aplicação do princípio da diferença? No parágrafo 44 de *A Theory of Justice*, Rawls diz que:

À primeira vista, pode parecer que o princípio da diferença exige um mínimo muito alto. Naturalmente imaginamos que a maior riqueza dos que estão em melhores condições deve ser diminuída até que, por fim, todos tenham aproximadamente a mesma renda. Mas isto é uma concepção equivocada, embora possa funcionar em circunstâncias especiais. Ao aplicarmos o princípio da diferença, a expectativa adequada é de que as perspectivas a longo prazo dos menos favorecidos se estenda às gerações futuras (1971, p. 315).

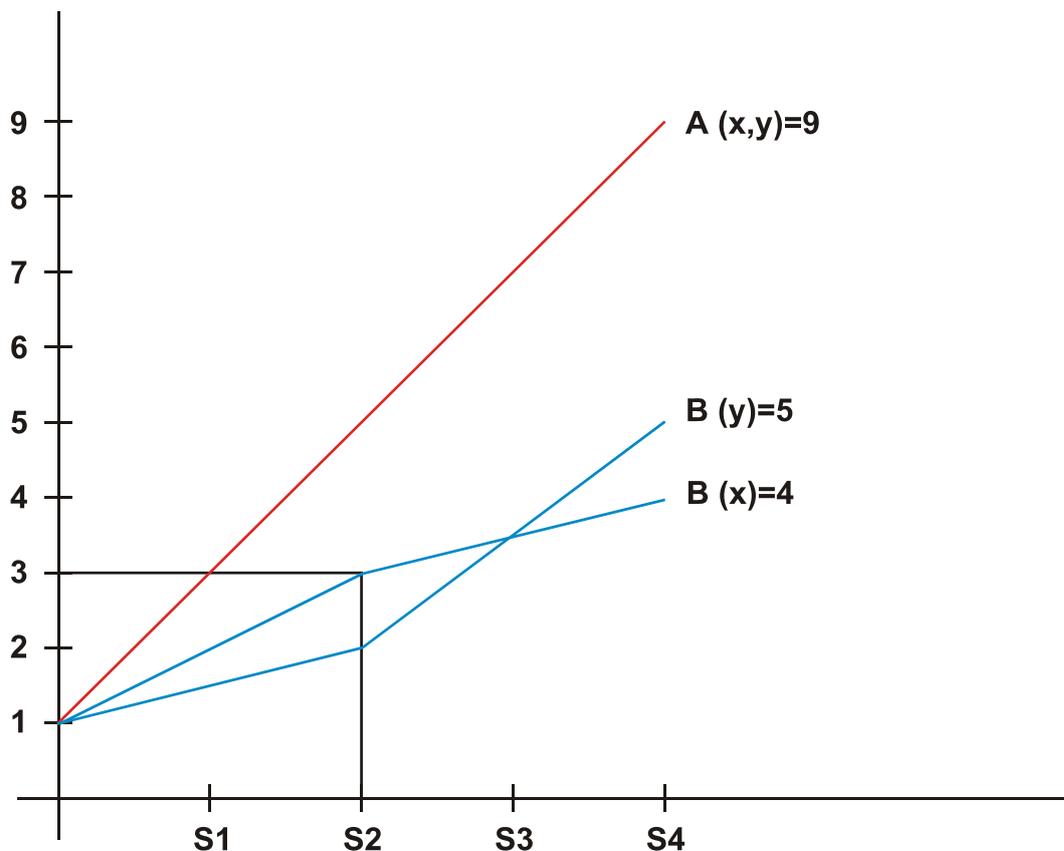
Rawls apresenta uma espécie de preferência de tempo racional: o modo mais plausível de conceber a maximização das expectativas do grupo menos favorecido, assim os progressos da igualdade social e econômica, é no longo prazo, vinculado à justiça intergeracional. Rawls não esclarece por que a melhor expectativa de aplicação do princípio é o longo prazo. As indicações que oferece nos reportam, em regra, para o tema da eficiência da relação produtividade/poupança X transferências/distribuição. Considerando o caso clássico em que a política distributiva é operada a

partir de transferências financiadas pela receita tributária, e nos quais aumentar o mínimo social supõe um aumento relativo da fração da renda ou do consumo tributados, Rawls diz que

Podemos presumir que, na medida em que essa fração se torna maior, chega-se a um ponto limite, além do qual acontece uma dessas duas situações: ou a poupança adequada não pode ser feita ou os maiores impostos interferem tanto na eficiência econômica que as perspectivas dos menos favorecidos da geração presente deixam de melhorar e começam a cair. Em qualquer um dos dois casos, o mínimo correto foi atingido. O princípio da diferença foi satisfeito, e não se exige um aumento maior (1971, p. 316b).

Rawls parece procurar precaver-se contra possíveis interpretações que identifiquem o princípio da diferença com alguma modalidade de distributivismo de curto prazo ou de igualitarismo econômico. No sistema rawlsoniano, interessa, do ponto de vista dos menos favorecidos, preservar a eficiência econômica do sistema.

A noção de uma preferência racional pelo longo prazo, ligada ao imperativo da eficiência econômica, não obstante, não resolve o problema da relação entre o princípio da diferença e a variável tempo. Utilizando-se de uma suposição simplificada, imaginemos que estejamos analisando dois modelos alternativos, x e y, de ordenamento das instituições (sistema produtivo, sistema fiscal) em uma sociedade. Os modelos oferecem diferentes expectativas, no decorrer do tempo, relativamente ao benefício a ser obtido pelos grupos A, mais favorecido, e B, menos favorecido. Supõe-se, adicionalmente, que ambos modelos cumprem os requisitos estabelecidos pelo princípio da poupança. Um mínimo social razoável, em qualquer das hipóteses, está assegurado. Vejamos:



Na suposição, os ganhos de B correspondem ao mínimo social. Adicionalmente, para efeitos de simplificação, supomos que, em ambos modelos, a taxa de crescimento das expectativas de A é constante e relativamente similar. Pois bem, em que alternativa encontrar o ponto de eficiência do princípio da diferença? Em x, o grupo B apresenta um crescimento relativamente acelerado até s2, ao custo de uma redução correspondente da taxa de poupança e investimentos. Isto determina uma relativa redução do ritmo de crescimento do mínimo social até s4.

Em y, alternativamente, os benefícios de B avançam a uma taxa moderada de crescimento até s2, permitindo um investimento mais intensivo em bens de capital e pesquisa tecnológica, criando as condições para um crescimento mais acelerado até s4. Os mínimos sociais configuram-se da seguinte maneira:

	B (s2)	B (s4)
(x)	3	4
(y)	2	5

A interpretação preferencial de Rawls parece inequívoca: a aplicação mais adequada do princípio da diferença conduz à escolha de y, em que se obtém o mínimo social mais elevado. Neste âmbito, porém, tal interpretação é pouco relevante, uma vez que o enunciado do princípio é compatível com ambos arranjos. Teríamos um problema se estipulássemos uma terceira alternativa em que o grupo B, ocupando a posição 1 ou inferior a 1 em s2, estivesse em uma posição superior a 5 em s4. A tese rawlsoniana parece vetar uma alternativa deste tipo, visto que, até s2, o grupo “A” prossegue maximizando sua posição, em detrimento das expectativas de “B”, que permanecem estáveis ou declinam. A alternativa, porém, parece perfeitamente plausível, desde que os atores sociais concedam prioridade a s4, feitas certas restrições. Podemos imaginar que esta terceira alternativa tipifica, nas posições g1 e g2, um processo de ajuste econômico marcado pelo corte de impostos e programas sociais e redução do tamanho do Estado.

O processo reduz as expectativas de camadas sociais mais desprotegidas, determinando, não obstante, um crescimento mais acelerado no período seguinte, dada a expansão da atividade econômica. As perdas registradas anteriormente serão amplamente compensadas em g3 e g4. Dworkin trata de um caso modelo como este, dizendo que “a tese não poderia ser contraditada, é claro, se todos que perderam por causa das políticas restritivas agora estivessem em melhor situação” (2000, p. 312). Se ao menos uma pessoa tiver suas expectativas reduzidas de modo irreversível, o raciocínio é vetado. Tratar-se-ia de um argumento de tipo utilitarista: as expectativas de alguns, no caso, de muitos, são promovidas ao custo das expectativas de outros (aqui, supostamente, de poucos), o que é incompatível com a perspectiva do liberalismo baseado na igualdade. O veto de Dworkin é condicional a uma análise das conseqüências da aplicação da política distributiva. A posição de Rawls encaminha-se no mesmo sentido. O ponto a enfatizar é: variações quanto à preferência temporal e considerações sobre a eficiência do sistema podem determinar a escolha de diferentes pontos de optimalidade, a cada momento, na curva de reciprocidade rawlsoniana. Esta escolha será, necessariamente, fonte de imprecisões e de tensionamentos da estabilidade da concepção da justiça.

1.5.3 A crítica à concepção dos bens primários

Um dos traços essenciais da concepção rawlsoniana dos bens primários pode ser apreendido na comparação com a concepção utilitarista. Rawls compreende o utilitarismo como uma forma de *monismo moral*. Segundo esta interpretação, o utilitarismo, na versão clássica, supõe a idéia de que é possível um acordo, entre pessoas racionais e bem-informadas, no reconhecimento da existência de um bem racionalmente desejável, qual seja, o bem-estar compreendido como um estado de *satisfação mental*³³.

Na concepção utilitarista, segundo Rawls, a sociedade é percebida como uma espécie de associação finalística, na qual as pessoas são recompensadas “segundo o valor da sua contribuição para a sociedade como um todo ou para os fins daqueles que já a integram” (RAWLS, 1993, p. 42). No liberalismo político rawlsoniano, não há o reconhecimento de qualquer fim em relação ao qual mensurar as contribuições de cada indivíduo. O propósito da justiça é mais modesto: prover os cidadãos dos meios necessários para realizar fins autodeterminados, desde que razoáveis. Este é, segundo Sen, o mérito do argumento dos bens primários: deslocar o tema da justiça do foco na *realização de fato conseguida* pelo agente (ênfase utilitarista, como vimos acima), para o foco na *liberdade para realizar*. Trata-se de um elogio, é bem verdade, que poderia ser feito à posição libertariana – afinal, a garantia dos direitos formais (que expressam as *liberdades negativas*), concentram precisamente seu foco nessa idéia de liberdade-meio em oposição a algum desenho de estados finais desejáveis. O elogio também serviria a variantes do liberalismo igualitário, como a tese da igualdade quanto a recursos, de Dworkin, ou ainda à formulação de Ackerman apresentada em *The Stakeholder Society*.

É útil aqui analisar a crítica de Sen à concepção dos bens primários. Ela diz essencialmente respeito problema da “conversão de recursos e bens primários em liberdades”. (SEN, 2001, p. 71). Em certa medida, há uma raiz comum na crítica de Sen aos bens primários e na crítica de Rawls ao

³³ Utilizo aqui a definição de David Johnston (1994, p. 112).

utilitarismo. Ambas referem-se ao reconhecimento e à relevância que se decide dar, no argumento sobre a justiça, ao que se poderia chamar de *fato da diversidade humana*, aspecto que tem especial relevância na abordagem de Sen e que descrevemos sinteticamente a seguir.

Em *Desenvolvimento como Liberdade*, Sen identificou cinco fontes de “variações entre nossas rendas e as vantagens – o bem estar e a liberdade – que delas obtemos” (2000, p. 90). Essas variações dizem respeito a heterogeneidades pessoais; diversidades ambientais; variações no clima social (acesso a serviços públicos, educação, segurança, etc); diferenças de perspectivas relativas (que diz respeito a padrões de comportamento) e distribuição na família (relativa ao modo como os recursos são administrados no ambiente intrafamiliar).³⁴ Imaginemos que, para cada uma dessas variações, estabeleçamos uma escala de 1 a 10, em que cada ordinal representa um decil da população, vamos supor, do Brasil – do decil menos favorecido, segundo os critérios próprios a cada variação, ao mais favorecido. Dado o mesmo pacote de bens primários para um cidadão *A*, situado no segundo decil, nas cinco variações, e para um cidadão *B*, situado no oitavo decil, também nas cinco variações, teremos que os resultados de *B* serão significativamente superiores aos obtidos por *A*. Podemos imaginar tais resultados em termos de liberdades substantivas, ou em *funcionamentos* disponíveis ao indivíduo, na expressão de Sen, ou, na linguagem rawlsoniana, no sentido do incremento do *valor da liberdade* que cada um terá de realizar seu plano de vida. E observe-se: os resultados – isto é, desigualdades potencialmente significativas em termos de chances reais de realização dos planos de vida - variarão devido a razões que são inteiramente *arbitrárias de um ponto de vista moral*. A conclusão é que a abordagem de Rawls apresenta uma evidente limitação em um aspecto que é particularmente caro à própria teoria.

³⁴ Isaiah Berlin também apresenta sua lista de variações associadas aos problemas de conversão de recursos em liberdades. A lista de Berlin, que define *extensão da liberdade* de alguém, pode depender de fatores como: “quantas possibilidades estão abertas para mim (embora o método de contar estas possibilidades nunca possa ser mais do que impressionista.; o nível de facilidade ou dificuldade de atualização de cada uma dessas possibilidades; quão importantes são em meu plano de vida, dados meu caráter e circunstâncias, essas possibilidades, quando comparada umas com as outras; até que ponto elas são abertas e fechadas por atos humanos deliberados; Que valor não simplesmente o agente, mas o sentimento geral da sociedade em que ele vive, coloca nas diversas possibilidades” (citado por GRAY, 2000). Com a possível exceção do item *d*, os demais podem ser tomados por coincidentes entre as listas de Sen e Berlin. Por *extensão da minha liberdade* não é difícil compreender o valor que a liberdade tem no sentido da realização dos planos de vida de cada pessoa. Os bens primários são os recursos que Rawls julga apropriados a esta tarefa.

Podemos ser mais claros quanto a isso. Imaginemos dois indivíduos representativos. “A” é oriundo de uma família cujo padrão de renda a inscreve-se entre os menos favorecidos rawlsonianos. É um indivíduo que dispõe de certas capacidades (podemos imaginar iniciativa e disciplina pessoal, fácil sociabilidade e elevada auto-estima). Sua família tem renda relativamente baixa, mas lhe ofereceu uma boa formação. “B”, contrariamente, recebeu uma formação de menor qualidade. O conjunto de capacidades que desenvolveu é claramente inferior ao de “A”, mas é oriundo de uma família de maior renda, acima do limite estipulado por Rawls para definir o grupo menos favorecido. Na posição original, o agente rawlsoniano decide favorecer “A”, determinando que sua posição, mensurada nas variáveis *rendas e riquezas*, seja maximizada. O agente *sabe* que representa “A” e “B”. Isso não é alterado pela hipotética decisão de favorecer a “A”.

Na discussão que se estabelece na posição original, o agente, assumindo por um instante a posição de “B”, dirá que este fora, sim, desfavorecido no ponto de partida social devido a contingências moralmente arbitrárias (para lembrarmos, este era o foco original da teoria: a correção das assimetrias nos pontos de partida devido às contingências moralmente arbitrárias (RAWLS, 1971). Dirá que sua posição fora prejudicada dado um conjunto de contingências moralmente arbitrárias (dentre as quais não se encontra, no seu caso, a variável renda), que não serão corrigidas, visto que o agente rawlsoniano determina que a correção dos pontos de partida se dê unicamente no espaço do *subconjunto renda*. O argumentador rawlsoniano responderá que a variável renda é mais apropriada porque é regulada pela forma de ordenamento das instituições básicas da sociedade (RAWLS, 1971). É uma variável controlável e prática. Não ficará claro porque outras variáveis são excluídas, dado o critério controle ou regulação via instituições básicas.

O agente dirá que, realizadas as transferências ordenadas pelo princípio da diferença, com os efeitos esperados sobre a renda de “A”, (e, por via de decorrência, sobre os resultados alcançados, dada a combinação capacidades-renda), é plausível supor que uma geração após, este se encontre em um patamar de renda bastante superior, fora do grupo menos favorecido. Dirá que este é precisamente o sentido de justiça aplicada às instituições básicas: fazer com que os cidadãos, continuamente, transitem do grupo menos para o mais favorecido, produzindo pontos de partida mais favoráveis a cada nova geração. B reagirá dizendo que, de sua parte, teme apenas terminar por fazer o movimento inverso: partindo de uma boa posição quanto à variável renda, combinada a uma

má posição, nas outras variáveis, terminar entre os menos favorecidos rawlsonianos. Com base neste raciocínio, dirá que as partes, em sua escolha final, devem favorecê-lo. Elas não farão uma escolha conservadora? Aceitarão o risco de “B” (afinal, um *seu* representado) ser *deixado para trás*? O argumentador rawlsoniano dirá que uma boa posição de partida no aspecto renda lhe permitirá desenvolver as capacidades necessárias para fazer boas escolhas e que isso é tudo que a justiça tem a oferecer.

B reagüirá que no, momento em que tiver de fazer escolhas, ao menos de um modo responsável, boa parte de suas capacidades (pensemos nas virtudes de A, por exemplo) estarão já formadas. Dirá, exemplificando, que há formas de estimular o desenvolvimento futuro da inteligência, desde que certas atitudes forem adotadas pelos pais até uma idade ainda precoce, e que ele aceitaria ver seu campo de possibilidades pessoais sujeito ao arbítrio de pais desinformados, ainda que dispondo de uma boa renda. Lembrará que mesmo Rawls admitiu a idéia de que uma *maior inteligência* é um bem primário (RAWLS, 1971)³⁵. Um pouco mais confiante, B sugerirá que as partes substituam o princípio da diferença pela abordagem das capacidades, de Sen. O agente rawlsoniano descartará esta hipótese, informando que a alternativa seniana não está entre as concepções sobre a justiça disponíveis para a análise das partes na posição original.

O tema das alternativas em discussão na posição original será retomado adiante. Rawls de fato não considera a hipótese de um debate como o esboçado acima, na posição original. Importa observar aqui que uma variável como *maior inteligência* (que afeta as perspectivas de vida dos indivíduos; é distribuída assimetricamente na sociedade sem relação direta ou necessária com a variável renda e cuja distribuição desigual pode ser corrigida, ao menos em parte, pelas instituições, a partir da disseminação de informação adequada) não é considerada na regra rawlsoniana. Há apenas a suposição de que a maximização da oferta de rendas e riquezas à posição pior situada determinará um incremento correspondente nas demais variáveis (o pacote de talentos de que dispunha A, por exemplo), e que este incremento maximizará as chances de cada um perseguir o tipo de vida que deseja para si³⁶. Isso não significa que as instituições de uma sociedade rawlsoniana não

³⁵ A passagem foi suprimida na edição revisada de *A Theory of Justice*.

³⁶ Ver RAWLS, 1993, p. 326

realizarão a distribuição de rendas e riquezas atuando *instrumentalmente* sobre variáveis como a oferta de educação, bens culturais.

Sen afirma que *há um elemento de fetichismo no argumento rawlsoniano* (2000). Os bens primários não são, conclui, um índice adequado para julgar vantagens pessoais. Há uma contradição com o projeto original da teoria – que inscrevia os bens primários como *meios* para a liberdade - na medida em que esses são percebidos como incorporando uma *vantagem* para a pessoa. Esta mesma crítica é endossada por Brian Barry ao dizer que: “para Rawls, uma libra esterlina é uma libra esterlina e está acabado. É irrelevante se alguns indivíduos necessitam de mais libras esterlinas que outros a fim de chegar ao mesmo lugar. (BARRY, 1993, p. 63).

A conclusão de Barry é de que, se não se toma em consideração as diferentes significações que têm para cada indivíduo o acesso aos bens primários, obteremos precisamente aquele resultado que indicamos acima: toda a sorte de vantagens individualizadas, obtidas a partir da diversidade das capacidades e sistemas de preferências das pessoas, simplesmente tomam a forma de desigualdades arbitrárias.

Robert Ehman (1991) corrobora a crítica de Barry, acentuando a contradição interna, no sistema rawlsoniano, entre o foco nos bens primários e a aceitação da competição e do mercado como mecanismos organizadores da vida econômica. O raciocínio de Ehman diz que o valor dos bens primários, sem exceção, depende daquilo que cada um pode adquirir com eles. Se utilizamos tão-somente o acesso a certos bens primários como medida de comparação entre as pessoas, sem perguntar sobre o estado da oferta dos bens secundários e serviços da preferência de cada um (bens e serviços secundários são aqueles que cada um pode adquirir, segundo *n* variáveis, a partir da posse de uma determinada quantidade de bens primários, como rendas e riquezas), terminamos por ignorar desigualdades bastante significativas entre as pessoas. Se um indivíduo qualquer dispõe dos recursos necessários para adquirir um ingresso para o teatro (o exemplo é de Ehman), supondo que queira frequentar o espetáculo, mas não encontra, em sua região, teatro algum, dizemos que o resultado que obtém o faz um *worst off* relativamente a outro indivíduo que, dispondo dos mesmos recursos, tem acesso mais fácil a esse mesmo bem, suposto como igualmente desejado. Poderiam ser muitos os exemplos. Ehman está dizendo apenas que, deixada ao sabor da lei da oferta e da procura a alocação

de bens secundários e serviços para os indivíduos, o resultado que cada um obterá do uso dos bens primários será incerto e, em especial, arbitrário de um ponto de vista moral. Ehman faz, em seqüência, duas afirmações e uma pergunta:

- 1 – os mercados competitivos permitem que o bem-estar das pessoas (dado um certo pacote de bens primários) seja determinado de um modo *arbitrário de um ponto de vista moral*;
- 2 – Para Rawls, os bens primários polivalentes – rendas e riquezas, relacionados ao princípio da diferença - não devem ser distribuídos de um modo moralmente arbitrário;
- 3 – Por que, então, Rawls confia ao mercado competitivo a oferta dos bens e serviços secundários, se esses afetam o valor que tem para cada pessoa aqueles bens primários? (EHMAN, 1991)

O que Ehman está dizendo é que uma teoria da justiça distributiva como a é a rawlsoniana, ao estipular um certo conjunto mais ou menos estável e determinado de recursos como *distribendum*, estará sujeita a enfrentar esses *problemas de conversão*, que resultam da relação deste agregado de recursos com a capacidade de resposta a estes mesmos recursos de que dispõe cada indivíduo.

A crítica à exagerada rigidez na determinação dos bens primários rawlsonianos é objeto de uma ampla literatura. Ela é feita Bernard Willians aproxima-se, neste aspecto específico, da crítica de Walzer. Referindo-se ao procedimento de escolha na posição original:

As preferências que as pessoas têm em uma situação social dependem em grande medida do que é o sistema social (fato que será conhecido por detrás do véu da ignorância, dado tratar-se de uma verdade geral), e o que é o sistema social depende da escolha estratégica. O argumento de Rawls deveria ser sensível a este ponto...mas ele deixa isto de lado mantendo constante suposições substantivas relativas a preferências entre bens primários por sobre as diferentes alternativas, (2005, p. 99).

O ponto de partida do raciocínio de Willians é: necessariamente, haverá uma variação no modo como os indivíduos estabelecem o *ranking* entre os recursos que integram a lista dos bens primários rawlsonianos, em cada sociedade que pudermos imaginar, resultando da escolha estratégica feita na posição original. As partes sabem que a escolha que irão fazer afetará as chances das pessoas que representam e, necessariamente, favorecerá certos tipos de preferências, que – em alguma medida – serão definidas a partir do próprio modo de ordenamento das instituições a partir

dos princípios escolhidos. Elas sabem que os cidadãos que representam estarão sujeitos às variações representadas nas listas, apresentadas anteriormente, de Sen e Berlin, e que tais fatores afetarão decisivamente suas chances de vida.

Nessas condições, seria razoável estabelecer uma *breve lista de bens essenciais*³⁷ como o objeto de escolha apropriado à justiça distributiva? As partes aceitariam correr o *risco* que este procedimento apresenta para os cidadãos? Lembremos: o risco maior diz respeito à completa insegurança sobre o tipo de pessoa que as partes trabalham, na posição original, para bem representar.

Não diremos que em nenhuma hipótese as partes aceitariam estabelecer de antemão uma lista de bens essenciais a ser distribuída. Ou que aceitariam participar em boa fé em uma situação de escolha, como a posição original, em que lhes fosse apresentada previamente uma lista em relação a qual não poderia haver recurso ou que não pudesse sofrer algum ajuste. Willians argumenta que a definição prévia da lista e o constrangimento que isso impõe às partes “compromete o resultado” (2005, p.96) alcançado na escolha dos princípios.

A crítica de Willians parece menos convincente quando ele considera que a forte preferência apresentada, no sistema rawlsoniano, pela liberdade (como o primeiro de seus bens primários) seja uma função de seu conceito de pessoa como “seres autônomos” (p.96). Ora, a defesa da liberdade pode ser feita, e é assim no argumento rawlsoniano, estritamente como uma condição necessária para que faça sentido esta idéia normativa da *escolha* de um certo tipo de vida que está aberta a cada indivíduo em uma sociedade marcada pelo *fato do pluralismo*. O mesmo pode ser dito quanto às *oportunidades*. As partes não conhecem a identidade da pessoa que é cada cidadão que representam. Logo evitarão qualquer risco de obstaculizar o florescimento de tipos diversos e razoavelmente aceitáveis de preferências. Oportunidades abertas e um certo *quantum* de recursos para que estas oportunidades seja adequadamente usufruídas nos parece uma aquisição amplamente reconhecida e pouco controversa nas democracias.

³⁷ Uso aqui a expressão de Michael Walzer (2003, p. 3)

O mesmo não pode ser afirmado em relação à definição dos *bens polivalentes*, como rendas e riquezas. Aqui parece haver um evidente bloqueio para que as partes façam o melhor pelos cidadãos que representam. Rendas e riquezas são, é plausível supor, ingredientes essenciais a garantir as melhores condições para que os indivíduos representados na posição original realizem as escolhas substantivas na sociedade em que irão viver. São *tão essenciais quanto alguns outros tipos de bens* que mesmo Rawls (2001) já ponderou e que poderiam ser listados. Este raciocínio nos levará novamente ao ponto original: Como Rawls responde à crítica seniana e a outras formulações, que em síntese considera a lista dos bens primários demasiada rígida para dar conta do fato da diversidade humana?

Em *Polítical liberalism*, Rawls (1993) apresenta uma sensível atenção à crítica seniana e enfatiza que a lista dos bens primários é flexível e *pode ser ampliada, se necessário*. Como exemplos possíveis de ampliação da lista, cita o já referido caso da inclusão do tempo livre e “a introdução de certos estados mentais como a libertação da dor física” (1993, p. 182). As flexibilizações na lista dos bens primários não são, é verdade, uma novidade de *Political Liberalism*. É possível mesmo que a interpretação da obra de Rawls tenha exagerado no *fechamento*, por assim dizer, do *distribendum* rawlsoniano. Ou ainda que o próprio Rawls tenha contribuído para isso com a maneira como apresentou o tema em *A Theory of Justice*. É interessante perceber que, já em *Distributive Justice: Some Addenda*, de 1968, Rawls incluía, além dos canônicos liberdades e oportunidades, rendas e riquezas, a *saúde* e a “inteligência cultivada” (*educated intelligence*) (RAWLS, 2001, p. 158). Caso tivesse mantido estas inclusões na lista dos seus bens primários nos escritos posteriores, muito da crítica que Sen faria à teoria mais adiante teria perdido o sentido. É interessante observar igualmente que, se reunirmos todos os elementos que Rawls, ao longo de sua construção argumentativa, admitiu integrar a lista, não será difícil perceber como sua teoria aproxima-se, intuitivamente, da idéia de um padrão distributivo referente ao que é básico para que os cidadãos possam agenciar adequadamente seus planos de vida. Isso poderá ser importante para o argumento alternativo sobre a justiça apresentado no último capítulo.

À parte as inclusões acima referidas, Rawls faz uma afirmação importante: diz, concordando com Sen, que “o uso dos bens primários deve sempre ser avaliado à luz das suposições acerca dessas capacidades” (RAWLS, 2001, p. 183). O sentido dessa afirmação é dizer que, no caso de cidadãos que se encontram abaixo da linha que identifica pessoas dotadas das capacidades básicas que lhes

permitem atuar como seres plenamente cooperativos da sociedade, os bens primários podem apresentar uma deficiência. Rawls reage a este reconhecimento de maneira curiosa. Diz simplesmente: “não posso discutir este tema agora” (RAWLS, 2001, p. 185) e recoloca a questão à responsabilidade do *estágio legislativo*, em que o sistema político pode deter a quantidade de informação suficiente para lidar com questões como a das deficiências físicas ou mentais das pessoas, ou ainda, para corrigir uma eventual deficiência quanto à abordagem, à aplicação ou ao ajuste dos bens primários. O foco, de qualquer modo, é claro: orientar os esforços para fazer com que as pessoas possam se afirmar como membros plenamente cooperativos da sociedade. Na medida em que o tema não é aprofundado por Rawls na seqüência de seu argumento, e verificando-se que a lista dos bens primários não é *de fato* ampliada, supõe-se que a teoria deposite uma boa dose de confiança no *estágio legislativo* para dar conta de uma série de variações ambientais sugeridas por Sen e outros críticos da formulação dos bens primários. Conforme observamos anteriormente, é exatamente a isto que se relaciona o conceito de imprecisão ou indeterminação de uma teoria da justiça distributiva: o quanto ela transfere aos estágios constitucional e legislativo em matérias sujeitas a controvérsias e indefinições.

A pergunta finalmente a ser feita é: uma lista passível de ampliações sucessivas (sujeita a um nível crescente de imprecisão, portanto) não termina por comprometer a idéia original da própria teoria, de contar com um conjunto reduzido e bem definido de bens capaz de servir como uma *base objetiva* (RAWLS, 1997) para a justiça? Base objetiva entendida como um conjunto simples e universalizável de bens, capaz de dar conta da aplicação prática de uma regra maximizadora como é o princípio da diferença.

Consideremos que os bens primários associados à operação do princípio da diferença (os meios polivalentes, em especial rendas e riquezas), servem a dois propósitos: como *coisa a ser distribuída* e como medida para gerar o ranking que irá definir os indivíduos pertencentes aos grupos mais e menos favorecidos. Mesmo na reformulação do critério de identificação do grupo menos favorecido, a partir de *A Kantian Conception of Equality*, de 1975, Rawls mantém os bens primários como critério de classificação (RAWLS, 2001, 259). Imaginemos: caso as partes, na posição original, deliberassem distribuir capacidades senianas ao invés de bens primários rawlsonianos, seria possível produzir uma adequada classificação entre grupos mais e menos favorecidos? Presumivelmente, os

problemas de identificação e hierarquização das múltiplas variáveis envolvidas (saúde, deficiências, variáveis ambientais, isolamento cultural, informação, segurança – basta imaginar as variáveis associadas à lista de Sen) inviabilizariam a aplicação prática do princípio.

Rawls precisava de um tipo de *distribendum* apropriado ao modelo distributivo que adotou, a partir da escolha das partes. Um tipo de focalização como o utilizado na abordagem das capacidades tende a ajustar-se com mais propriedade a modelos de igualitarismo associados à garantias oferecidas indistintamente a todas as pessoas³⁸. Capacidades não geram (ao menos não facilmente) *rankings* genéricos e universalizáveis de grupos sociais, como se exige na tese rawlsoniana. Esta é uma indicação que poderá ser útil na construção da concepção alternativas, na segunda parte desta tese. Ela não terá como foco a priorização de um grupo, nem demandará a escolha de um *distribendum* rígido como o definido por Rawls. Preservamos aqui o adjetivo *rígido* pela razão simples de que, mesmo com as flexibilizações admitidas, em nada a lógica ou a fórmula do princípio distributivo foi alterada.

2 UMA CONCEPÇÃO ALTERNATIVA

2.1 O que é moralmente relevante?

Neste capítulo, esboçamos o primeiro movimento que leva à concepção alternativa da justiça. Trata-se de investigar e responder à questão do que é (ou ainda, do que consideramos razoavelmente) como relevante, de um ponto de vista moral, para a definição de uma teoria da justiça. Discutiremos, de maneira bastante rápida, três alternativas possíveis (certamente existem muitas outras) para responder a esta questão. Podemos considerar a igualdade (entendida em seu sentido econômico, conforme veremos), como um bem em si e lhe atribuir um significado independente para a justiça. Podemos responder à maneira de Rawls e utilizar a lógica maximinista, dizendo que o que é moralmente relevante é maximizar continuamente os ganhos

³⁸ A lista das capacidades humanas centrais, de Martha Nussbaum, são bem um exemplo disso (NUSSBAUM,2000, p.78-80).

associados à posição menos favorecida. Podemos, alternativamente, considerar a hipótese apresentada por Frankfurt, segundo a qual a resposta ao problema da relevância moral, para a justiça, é dada pela idéia de suficiência. Veremos como, em diversos momentos do debate liberal, era esta a idéia que se encontrava subjacente à argumentação a favor de uma das duas primeiras posições. Veremos, em particular, com isto se verifica, ainda que de maneira rápida e pouco perceptível, na formulação do Professor Álvaro de Vita, em seu excelente A Justiça Igualitária e seus Críticos. Este é um tema que terá grande importância na definição da concepção alternativa que procuraremos esboçar nesta tese. Uma teoria ética aplicada à justiça deve explicitar claramente sua posição relativamente à igualdade e à suficiência. Por certo, também o deve fazer relativamente à regra rawlsoniana. É isto que procuramos fazer nesta seção.

O objetivo deste capítulo é esboçar uma concepção alternativa sobre a justiça distributiva. Não se trata de uma concepção completa sobre a justiça, mas um ajuste à concepção rawlsoniana, especificamente relacionado ao modelo distributivo dado pelo princípio da diferença. O argumento compartilha com Rawls, a exemplo do que se passa com boa parte das teorias associadas ao chamado liberalismo igualitário, contemporaneamente, a idéia de uma absoluta prioridade do princípio das liberdades iguais e da igualdade eqüitativa de oportunidades. Esses dois princípios expressam uma adequada interpretação das noções de liberdade e igualdade presentes na tradição moderna e sua escolha, pelas partes, na posição original, parece bastante incontroversa.

Podemos nos aproximar do raciocínio que levará à formulação da concepção alternativa recorrendo ao argumento desenvolvido por Bernard Williams, em seu *In the beginning was the deed: realism and moralism in political argument*. O chamaremos de *argumento da ladeira escorregadia de Williams*. O argumento, de um modo simples, diz que, se levarmos efetivamente a sério a idéia da igualdade de oportunidades, necessariamente terminaríamos por confundi-la com a noção da igualdade absoluta. A suposição parte do raciocínio comum segundo o qual a oferta da igualdade diante da lei encontra-se bastante distante das exigências que usualmente associamos à justiça. A justiça requer *ir mais adiante* na correção de variáveis ambientais que afetam os sistemas de oportunidades dos indivíduos, “de modo que a defesa da igualdade formal diante da lei seja algo

mais do que um exercício de cinismo” (WILLIAMS, 2005, p.110). Trata-se de uma crítica conhecida e presente na própria gênese do igualitarismo liberal.

A imagem da ladeira escorregadia ganha forma quando Williams demonstra que, uma vez posto em movimento, o processo de correção das variáveis ambientais leva a conseqüências que dificilmente estaríamos dispostos a aceitar. Ele observa que

O uso mais conservador da noção da igualdade de oportunidade, se for sincero, age para abstrair o indivíduo de certos efeitos ambientais. Vimos que há boas razões para forçar isto a ir adiante, e admitir que os indivíduos cujas oportunidades devam ser iguais devam ser abstraídos de mais variáveis associadas a sua origem social e familiar. Onde isto deve parar? Isto deve parar mesmo nas fronteiras da hereditariedade? (2005, p. 112)

O raciocínio é claro: oferecemos igual acesso formal de todos a postos de trabalho. A igualdade formal de oportunidades (IFO). Alguns, dentre os mais pobres, não podem assegurar as condições adequadas de treinamento aos seus; então, avançamos no sentido de uma igualdade positiva de oportunidades (IPO), assegurando, podemos supor, o acesso universal à educação pública. Se oferecemos escolas estatais, permitimos aos mais ricos matricularem os filhos em escolas privadas de maior qualidade; se oferecemos *vouchers*, permitindo a livre escolhas das escolas por parte dos pais, permitimos aos últimos suplementarem o seu valor, contratando melhores estabelecimentos ou horas de estudo complementar. Se descobrimos um modo de *corrigir* todos esses fatores, e logramos assegurar a cada um uma formação rigorosamente igual, elementos genéticos combinados a n variáveis – associadas aos sistemas de preferências das pessoas, por exemplo – levarão a resultados fortemente desiguais. O ponto de Williams não é de que seja injusta a obtenção de uma sociedade em que os resultados finais obtidos sejam assimétricos, nem que o sejam *mais ou menos assimétricos*. O ponto é que o mesmo princípio que é usado, e que consideramos moralmente plausível, para realizar o primeiro movimento da IFO para a IPO, perde progressivamente sua plausibilidade ética quando levado efetivamente a sério e conduzido a suas últimas conseqüências. Aqui retorna a questão: *onde isso deve parar?*

Efetivamente, agride nosso senso ético interditar o direito das famílias realizar o melhor por seus filhos e, ainda mais, ingressar no universo da fabricação genética da igualdade ou da distribuição uniforme das preferências na sociedade – supostamente necessárias para que todos os

talentos pudessem obter a mesma recompensa. Isso seria levar o igualitarismo ao limite do absurdo e o próprio debate liberal ao *nonsense*. Não é preciso ir muito adiante aqui. Se, numa palavra, *perdemos o controle* do processo equalizador das variáveis associadas à idéia de *oportunidades*, seremos levados a admitir doses de controle e *programação* sobre a liberdade e identidade pessoal cujo choque com valores essenciais do liberalismo são evidentes. *Nessas circunstâncias*, dirá Willians, “quando tudo sobre uma pessoa é controlável, igualdade de oportunidade e igualdade absoluta parecem coincidir; e isto em si mesmo ilustra algo sobre a noção da igualdade de oportunidades” (2005, p.112).

O problema posto no argumento da ladeira escorregadia de Willians aparece com rara nitidez na crítica estipulada por Hayek ao ideal da igualdade de oportunidades. Hayek inicia admitindo a plausibilidade de um certo nível de intervenção governamental – por exemplo, assegurando a educação dos jovens *ainda não cidadãos plenamente responsáveis* – com o estrito objetivo de oferecer efetividade à noção – tão cara ao liberalismo clássico – das *carreiras abertas aos talentos*. Logo em seguida, acrescenta a seguinte formulação:

Mas tudo isto ainda estará muito longo de criar uma real igualdade de oportunidades, mesmo para as pessoas que possuem as mesmas habilidades. Para alcançar este ideal, o governo seria obrigado a controlar em sua totalidade o ambiente físico e humano que envolve todas as pessoas, e deve buscar oferecer no mínimo chances equivalentes para cada um; e quanto mais o governo for bem sucedido neste processo, mais forte se tornarão as exigências para que, com base no mesmo princípio, qualquer desvantagem ainda restante seja removida – ou compensada depositando-se um custo extra aos ainda relativamente favorecidos. Isto terá de prosseguir até que literalmente controlar cada circunstância que poderia afetar o bem estar de qualquer pessoa. Atraída em um primeiro momento, a idéia de igualdade de oportunidades, na medida em que é estendida para além dos serviços que por outras razões devem ser providos pelo Governo, torna-se um ideal inteiramente ilusório, e qualquer tentativa concreta de realizá-lo é passível de tornar-se um pesadelo (HAYEK, 1978, p. 84).

Poderíamos chamar de princípio da implausibilidade ética marginal crescente da idéia da igualdade de oportunidades. A cada nova reivindicação equalizadora, contrapõe-se uma reivindicação conflitante que julgamos mais relevante de um ponto de vista moral. Proibir o direito à herança contrapõe-se ao direito de propriedade; impor uma educação igual para todos contrapõe-se ao direito das famílias. É possível pensar uma lista extensa, em um procedimento bastante complexo para atribuir pesos relativos a cada reivindicação; isso não é importante aqui.

O aspecto que enfatizamos é: a progressão equalizadora que leva da plausibilidade (da primeira reivindicação), ao *pesadelo* (a partir de um dado momento, sobre o qual Hayek nos oferece apenas uma tênue indicação), é feita *com base no mesmo princípio*. O que isso pode nos dizer sobre a relevância deste princípio?

Uma forma de tratar o problema é dizer que precisamos de uma *rota de fuga* da ladeira escorregadia de Willians. A *rota de fuga* será o princípio da justiça. Ela se localiza em meio à ladeira, em algum ponto que seremos levados a arbitrar entre o enunciado original (IFO) e o fim lógico (a igualdade absoluta) da noção de igualdade de oportunidades. No momento que este ponto for designado, terão sido atendidas as exigências da justiça e ninguém poderá reivindicar nada razoavelmente nesse sentido. A construção de Willians nos serve como uma moldura na qual podemos situar diferentes perspectivas sobre o que é justo. Ela nos permite perceber o quanto a justiça é atraída e, ao mesmo tempo, o quanto é estranha, e deve se opor, à igualdade. A própria idéia de uma igualdade de oportunidades surge como implausível e, em certa medida, irrelevante. Se o foco é oferecer *a cada indivíduo* uma igualdade quanto a oportunidades, sabendo-se que, ao cabo, serão atingidos resultados desiguais, que, por sua vez, produzirão novas assimetrias quanto a oportunidades, e sabendo-se que não será admitida uma progressão equalizadora que agrida o universo das liberdades individuais (cujo desenho meramente esboçamos acima e que diz respeito às exigências associadas à noção de *integridade* pessoal), a única conclusão possível é de que é preciso renunciar à idéia de uma igualdade de oportunidades. Podemos, quando muito, permanecer sensíveis à noção de que é moralmente relevante oferecer uma certa igualdade nos pontos de partida, associada ao acesso de todos a um certo *quantum* de chances de realização pessoal. De qualquer modo, a moralidade política supõe algum nível de rigor, que nos obriga a renunciar à idéia de uma igualdade de oportunidades. Não é outra coisa que faz Rawls com o enunciado do princípio da diferença³⁹. Reconhecendo a irracionalidade envolvida na escolha da igualdade na distribuição dos *bens polivalentes*, a teoria opta pela escolha maximinista. Retornaremos a este ponto adiante.

³⁹ Rawls apresenta esta questão com clareza no parágrafo 77 de *A Theory of Justice*. Reconhecendo que a instituição da família tenderá sempre a solapar a consecução do ideal da igualdade de oportunidades, Rawls pergunta: “deveríamos então abolir a família? Sua resposta não é direta. Admite que aquele ideal inclina-se nesta direção mas que, no contexto da teoria, há muito menos urgência em tomar esta direção” (1971, p. 511). A seguir reafirma o princípio da diferença como aquele que *redefine* adequadamente o sistema de desigualdades sociais. O ponto de fuga rawlsoniano da ladeira escorregadia de Willians..

Uma forma de responder ao problema colocado pelo argumento da ladeira escorregadia de Willians é perguntar, afinal de contas, o que consideramos como *moralmente relevante* para a justiça. Ao critério da relevância, é útil observar, subordina-se o critério de *plausibilidade*. Dizemos que uma certa exigência moral *A* não é eticamente plausível porque incompatível com uma exigência *B* que consideramos ainda mais relevante. Podemos iniciar perguntando como nos posicionamos diante da questão de considerar ou não a igualdade, bem entendido, aqui, a *igualdade econômica*, como tendo um valor em si mesma. Recorremos à construção de Harry Frankfurt, que definiu o igualitarismo econômico como “a doutrina segundo a qual é desejável para todos e cada um possuir a mesma quantidade de rendas e riquezas – para resumir, dinheiro” (FRANKFURT, 2005, p.134). É evidente que, levada ao extremo e tratada rigorosamente, dificilmente encontraríamos alguém argumentando a favor desta posição. A questão, porém, é perguntar se reduzir ou manter as desigualdades econômicas sob certo padrão – estando já assegurados direitos iguais sob a lei, incluindo-se o pacote completo da igualdade formal de oportunidades – entre as pessoas deve ser considerado como um bem desejável em si mesmo. Ou um valor a afetar a escolha da concepção de justiça a ser adotada. Seguiremos Frankfurt e chamaremos, para resumir, de *igualitarismo* à posição que responde positivamente a esta questão.

Em síntese, nosso argumento, aqui, ponderará três respostas ao problema da relevância moral, tal como formulado acima. Uma delas é dada pela posição igualitarista; outra pelo maximinismo rawlsoniano; e a terceira pela postulação do *princípio da suficiência*, de Frankfurt, cuja análise, em cotejo com as duas primeiras posições, nos ajudará a esclarecer o raciocínio que leva à concepção alternativa ao princípio da diferença que esboçamos nesta tese.

Frankfurt concebe a posição igualitarista como tipicamente representada na sentença de Nagel, quando este estabelece a igualdade como um recurso para assegurar a obtenção de um determinado *estado de coisas* – a igualdade política, por exemplo -, mas que também pode ser defendido como uma “idéia moral de grande importância, cuja validade produziria uma razão independente favorecendo a igualdade econômica como um bem em si mesmo” (FRANKFURT, 2005, p. 134). O aspecto central desta posição é considerar que a igualdade econômica ainda seria um bem valioso a ser defendido mesmo que pudesse ser demonstrado – o que definitivamente não é

o caso - que sua preservação ou incremento em nada favorece a proteção dos direitos iguais e das liberdades civis e políticas (NAGEL, 2000).

A posição rawlsoniana, expressa na formulação do princípio da diferença, constrói-se em um sentido diametralmente oposto a esta idéia da igualdade econômica como um bem em si mesmo. Na posição original, as partes, raciocinando do ponto de vista da posição menos favorecida, não admitiriam o *trade off maiores vantagens X maior igualdade econômica ou social*. Rawls simplesmente confia que uma sociedade ordenada segundo seus dois princípios da justiça não produzirá desigualdades intoleráveis, mas isto não é assegurado pelo princípio da diferença. O seu foco é maximizador, não igualitário. Não se trata de buscar a igualdade seja nas *condições de realização*, seja na realização de fato alcançada pelos cidadãos. De um modo direto, o princípio da diferença é estranho seja à igualdade de resultados, seja à chamada *igualdade positiva de oportunidades* (uso a expressão de NAGEL, 1991, p. 119). O objetivo é maximizar as expectativas associadas à posição menos favorecida, mensurada em termos de bens primários. Não há um critério externo que se interponha ao processo maximizador, regulando-o. Mesmo a idéia de que haja uma tendência à igualdade, no longo prazo, deve ser compreendida como uma expectativa razoável, e não um critério *ad hoc*, uma vez posta em funcionamento a engrenagem institucional erguida a partir dos princípios da justiça.

Mesmo sendo esta a idéia constitutiva da própria matriz que dá sentido ao princípio da diferença, este é repetidamente apresentado como um princípio da natureza fortemente igualitária (NAGEL, 2000). Este tipo de equívoco pode representar, por curioso que pareça, uma boa demonstração da fragilidade do argumento que envolve a defesa da idéia da igualdade econômica. Isso porque é fácil constatar, muito freqüentemente, em nosso debate público, que a defesa de *n* critérios sobre a justiça apresentam-se encobertos sob a idéia genérica da igualdade econômica.

Frankfurt refere-se a um equívoco semelhante na defesa que Dworkin faz da idéia da igualdade. Na interpretação de Frankfurt, Dworkin primeiramente apresenta uma defesa da igualdade na conhecida sentença segundo a qual ela requer um “sistema econômico no qual nenhum cidadão tenha menos que uma parcela igual dos recursos da comunidade apenas para que outros possam ter mais daquilo que lhe falta” (1985, p. 206). Em um segundo momento, quando esta

posição é desenvolvida, Dworkin migra efetivamente para uma crítica da pobreza⁴⁰. Não é necessário explorar detalhes da tese dworkiniana. A idéia da igualdade de recursos não é, rigorosamente, uma defesa da igualdade econômica. Sua conhecida formulação diz que “se as pessoas começam com quantias iguais de riqueza e têm aproximadamente níveis iguais de habilidade inicial, uma distribuição de mercado asseguraria que ninguém poderia reclamar com razão que tem menos que os outros, ao longo de toda a sua vida” (DWORKIN, 2000, p. 308).

Ora, uma sociedade que autoriza distribuições via mercado, a partir de uma condição igual nos pontos de partida – e aqui podemos abstrair da pergunta sobre o que exatamente pode significar isso – seguramente não é uma sociedade igualitária, no sentido estipulado por Frankfurt. Poder-se-ia perguntar se, na linha de raciocínio adotado por Dworkin, o aspecto moralmente relevante para a justiça é dado pela obtenção de um certo estado de coisas nos *pontos de partida* dos cidadãos (que lhes permite viver “uma vida de escolha e valor” (FRANKFURT, 2005, p.148), ou pela distância que separa a quantidade de recursos econômicos que cada um tem nesses mesmos pontos de partida. Caso a resposta positiva seja esta última, estaria configurada uma forma de defesa *per si* da igualdade econômica, mesmo que vinculada a um aspecto específico desta noção (*os pontos de partida*). Neste caso, seria necessário equalizar a riqueza e os recursos socialmente disponíveis a cada cidadão a cada nova geração. O absurdo desta hipótese novamente nos recomenda certo cuidado com o uso da idéia da igualdade de oportunidades.

A mesma crítica que Frankfurt faz ao argumento *igualitarista* de Dworkin pode ser feita ao argumento de Álvaro de Vita relativamente ao raciocínio maximinista de Rawls. Vita diz

O que importa é avaliar (referindo-se ao raciocínio implicado no princípio da diferença) se o quinhão de recursos que cabe a cada um é suficiente para que cada pessoa possa se empenhar na realização de seu próprio plano de vida e concepção do bem e, dessa forma, desenvolver um sentido de auto-respeito (2000, p. 256).

⁴⁰ Dworkin apresenta sua crítica do estado de coisas vivido pela sociedade norte-americana, cuja realidade encontrar-se-ia distante do ideal da igualdade econômica. *Uma minoria substantiva de americanos*, diz, *estão cronicamente* (FRANKFURT, 2005, p. 148). O ponto de Frankfurt é: Dworkin preocupa-se não com a igualdade, mas com o fato de que os membros dessa minoria não recebem uma vida decente. O aspecto moralmente relevante, nesta equação, diz respeito a alguma variante da idéia de suficiência. Aqui, uma pequena correção na interpretação de Frankfurt poderia ser útil. O que preocupa verdadeiramente Dworkin é que aquelas pessoas não dispõem dos recursos requeridos (oportunidades e capacidades) para realizar o esforço (trabalhar o necessário) para obter a suficiência (viver uma vida decente). A idéia dworkiniana de suficiência aproxima-se da noção da obtenção da condição de agência, não na garantia da obtenção de um certo *estado de coisas desejável*. De qualquer modo, o aspecto focal não é a igualdade.

A sentença é generosa e possivelmente compatível com o sentido geral da teoria rawlsoniana, de oferecer a cada pessoa as melhores condições para o desenvolvimento e a consecução de seu projeto de vida ou, na expressão do filósofo, incrementar o *valor da liberdade* de cada cidadão. Tecnicamente, porém, as desigualdades sociais e econômicas não são avaliadas, aplicando-se o princípio da diferença, tomando-se por critério a *suficiência* de um determinado pacote de bens primários. Isso se mantém mesmo quando estabelecemos a restrição aos *gostos excêntricos e dispendiosos* e lembrarmos do princípio da responsabilidade individual, tal como apresentado por Rawls. A idéia de suficiência pode levar efetivamente alguém a requerer uma quantidade de recursos muito superior aos outros – em relação à média do que seria razoável requererem as pessoas para a consecução de seus planos de vida - sem que isso necessariamente implique exigências associadas a *gostos excêntricos*. A teoria é insensível a esses aspectos e estipula apenas que os indivíduos, sendo racionais, preferem mais e não menos bens primários. E mesmo que pudéssemos arbitrar um certo parâmetro médio capaz de dar conta, de um modo bastante genérico, àquilo que pode ser tomado como *suficiente* para que um cidadão-típico possa realizar um plano de vida-típico, não seria o caso de uma tal aplicação ao argumento rawlsoniano. Ocorre que, mesmo se, por algum critério razoável, descobríssemos que todas as pessoas, em uma sociedade, já superaram um hipotético grau de suficiência média quanto à posse dos bens primários, o princípio da diferença prosseguiria a prescrever a maximização das expectativas do grupo menos favorecido da sociedade.

O ponto é que Vita argumenta a favor da solução maximinista de Rawls, quando está, de fato, defendendo um critério inteiramente distinto, associado à noção de *suficiência*. O que parece um equívoco de natureza exegética pode ser efetivamente compreendido como a oferta de uma resposta bastante precisa ao problema da relevância moral. Vejamos a formulação proposta por Frankfurt: “Com respeito à distribuição dos bens econômicos, o que é importante, do ponto de vista da moralidade, não é que todos devem ter o mesmo, mas que cada um deve ter o *suficiente (enough)*”. (FRANKFURT, 2005, p. 134)

Frankfurt desenvolve raciocínio idêntico ao argumento da suficiência, de Vita. Trata-se de um argumento que se opõe tanto à concepção igualitarista, que tem alguma expressão, para Frankfurt, nas visões de Nagel e Dworkin, e à concepção maximinista de Rawls. Frankfurt

argumenta a favor da idéia de suficiência nos seguintes termos: considerar a igualdade econômica como valor em si é alienante (2005, p. 136). Trata-se de um argumento individualista. Só há sentido em uma preocupação com a igualdade se ela mostrar-se decisiva para a obtenção de certas condições para a competição entre os indivíduos, na sociedade. Se a consecução do plano de vida de alguém, como de fato geralmente ocorre, depende da obtenção de um certo recurso escasso (uma bolsa acadêmica, por exemplo), ao qual ele terá acesso em um processo competitivo, é evidente que a idéia de suficiência deve integrar, em algum nível, um juízo comparativo. Seria preciso perguntar: o que é suficiente para que eu possa atingir certos resultados esperados, segundo meu plano de vida, considerando as condições que são oferecidas aos demais? Alguém poderia dizer que corremos o risco, a partir daí, de perder novamente o controle e deslizar na ladeira escorregadia. De fato, Frankfurt parece deixar “uma porta entreaberta neste sentido” (2005, p. 136). No argumento que apresentamos neste capítulo, mesmo esta porta deve ser fechada. Se exigirmos igualdade nas condições competitivas, ingressaremos necessariamente no argumento sem fim da igualdade de oportunidades. A força do argumento da suficiência é que ele nos permite pensar a justiça econômica e social desvinculada da idéia da igualdade entendida como a comparação entre quantidades de recursos de que cada um dispõe, e concentra seu foco na idéia do igual direito ao acesso, de cada um, a certo *estado de coisas desejável* (o que é suficiente)⁴¹.

Poderíamos nos perguntar em que consiste exatamente a suficiência, na concepção de Frankfurt. Ele nos dá alguma indicação ao dizer que se trata de uma situação em que “a pessoa não pode (ou não pode razoavelmente) considerar qualquer coisa insatisfatória ou aflitiva em sua vida como devida ao fato de que tenha pouco dinheiro” (FRANKFURT, 2005, p. 152). Dinheiro aqui é tão-somente utilizado como sinônimo de rendas, riquezas ou recursos econômicos (o mesmo do que trata o igualitarismo econômico). A justiça assegurará que se obtenha certo estado de coisas a partir do qual ninguém poderá (ou não poderá razoavelmente) reivindicar mais recursos econômicos – poderíamos dizer, transferências – da sociedade. É uma leitura possível. Frankfurt não nos oferece

⁴¹ Scanlon identifica esta distinção, dizendo que diferentemente do que ocorre no raciocínio que leva ao princípio da diferença “diversos princípios morais concentram-se na provisão de formas específicas de garantias e proteção...e que o patamar das pessoas nos diferentes níveis de bem estar não parecem ter relevância” (SCANLON, 2000, p. 223). Também David Johnston, em seu *The Idea of a Liberal Theory* advogou uma idéia próxima à suficiência dizendo que “o princípio da diferença deve ser substituído por um princípio estipulando que todos os membros da sociedade, incluindo os menos favorecidos, deveriam receber parcelas adequadas de recursos ao invés de determinar que as parcelas dos menos favorecidos devessem ser maximizadas” (JOHNSTON, 1994, p. 127).

uma indicação segura de que concordaria com esta derivação. Seu argumento aproxima-se do raciocínio utilitarista: uma pessoa satisfeita, diz “considera ter mais dinheiro como *não essencial* para que se mantenha contente com sua vida” (FRANKFURT, 2005, p. 153-4). Há, aqui, fortes razões para se desconfiar da razoabilidade da idéia de satisfação aplicada à idéia de suficiência, se queremos que este conceito tenha alguma relevância como critério de justiça. Isso porque basta considerarmos a hipótese de pessoas vivendo em condições de forte vulnerabilidade, mas que se mantêm, não obstante, satisfeitas, devido à redução de suas expectativas dado que sua *experiência de vida* ter sido tão somente associada à pobreza. Pessoas em situação de extrema carência material podem se contentar com muito pouco, e isto não parece razoável para fundar uma idéia de justiça.

Frankfurt mesmo reconhece este problema ao estipular que a *suficiência*, na sua concepção, é mais exigente do que alguma idéia de *mínimo social*. Afirma que “pessoas não estão, em geral, satisfeitas em viver na margem”(2005, p. 152). Na *margem* significa viver no estreito limite da sobrevivência, em que alguém prossegue vivendo, eventualmente de modo decente, mas não é capaz de realizar a aspiração dworkiniana, de *levar uma vida de escolha e valor*, ao menos, segundo um critério *razoável*.

Essa última exigência lembra que estamos tratando de estabelecer critérios que possam ser publicamente reconhecidos. Sem isso nenhum debate sobre a justiça é possível. Frankfurt reconhece esta distinção entre *ter muito pouco* e *ter o suficiente*, mas não oferece um critério claro e seguro para definir em que consiste exatamente este último estado de coisas. Seu argumento dirá que não é racional imaginarmos que alguém deve se mover sempre buscando maximizar sua quota ou propriedade sobre recursos econômicos, visto que esta é apenas uma forma possível, entre tantas outras formas, de levar uma boa vida. Portanto, não haveria sentido na lógica maximizadora, utilizada por Rawls, na posição original. É razoável imaginarmos que o desejo de levar uma boa vida implique mais a busca de “uma quantidade satisfatória de bem-estar do que a busca permanente da maximização do bem-estar” (2005, p. 155).

Este, em resumo, é o ponto de Frankfurt: o princípio da suficiência está associado à obtenção de um *nível satisfatório de bem-estar*. Intuitivamente, em nada lhe importa (contrariamente à lógica posta em movimento pelo princípio da diferença) a desigualdades entre os prósperos e os ricos. Ele

diz que “nossa preocupação com o fato de que os primeiros estão em uma posição substancialmente pior do que os últimos não nos traz nenhum desconforto moral” (FRANKFURT, 2005, p.147). Uns como os outros estão (esperamos) muito acima do nível satisfatório esperado. A concepção de justiça indica que não lhe devemos nada.

Aqui, diremos que, para que um argumento como o de Frankfurt funcionar como uma teoria sobre a justiça, é necessário vincular a idéia de um *nível satisfatório de bem-estar* a um critério mais *preciso*, que pudesse ser reconhecido como razoável em uma sociedade marcada pelo fato do pluralismo. Aqui chancelamos a crítica rawlsoniana ao aspecto *vago* da idéia de calcular bem estar médio ou total (RAWLS, 1971, p. 320). Trata-se de uma crítica conhecida e que não nos importa aprofundar nesta tese. Uma vez designado um critério mais objetivo (por exemplo, poder-se-ia vincular a idéia de um *nível satisfatório* à oferta de renda, saúde e educação básicas a todos. As possibilidades seriam muitas), o debate sobre a justiça, que iniciara sujeito a um elemento tradicional da moralidade utilitarista (satisfação ou bem-estar individual), desloca-se para a identificação de um conjunto adequado de recursos (cuja *conseqüência* será a produção do bem-estar, nos termos em que isto pode ser pensado em uma sociedade *pluralista*). Devendo esses recursos apresentar uma ampla polivalência, de modo a atender requisitos gerais associados à ampla variedade dos modelos de boa vida supostos na grande sociedade, terminaríamos muito próximos do tipo de discussão que conduz à determinação dos bens primários ou dos recursos básicos cuja distribuição igualitária ou universal imagina-se associada à justiça. O recurso à idéia de satisfação, aqui, termina por ter pouca utilidade, no debate da justiça. Frankfurt efetivamente avança pouco no sentido de explicar a que critério objetivo vincula a sua noção de *nível satisfatória de bem-estar*, por sua vez associado à idéia de suficiência.

Contrariamente a Frankfurt, Vita oferece um critério mais claro para sua idéia de suficiência: a obtenção do quinhão de recursos é suficiente “para que cada pessoa possa se empenhar na realização de seu próprio plano de vida e concepção do bem e, dessa forma, desenvolver um sentido de auto-respeito” (VITA, 2000, p. 256). A definição parece clara e precisa, ainda que diretamente contrária à lógica da construção rawlsoniana. A *suficiência de Vita* afasta-se do conceito homônimo de Frankfurt, uma vez que não apela à idéia de satisfação ou bem-estar individual. Ela se concentra, tal como Rawls, em sua noção dos bens primários, nos *meios de realização*, e não na satisfação final

obtida. O aspecto central é oferecer recursos suficientes para que cada um possa *se empenhar*. Esta dualidade - de um lado algo que é devido socialmente ao indivíduo (o quinhão suficiente de recursos), e de outro o que é devido pelo indivíduo (*empenhar-se*) - nos diz algo sobre a concepção da justiça, que está ainda por ser modelada. Vita afasta-se de Rawls porque seu enunciado requer o que chamamos acima, em referência à tese de Frankfurt, de um *ponto de suficiência*. Ele é, porém, mais preciso do que Frankfurt ao definir os critérios para a sua determinação.

Podemos dizer que Vita responde diferentemente, em relação a Rawls, à questão do que é moralmente relevante para a justiça. Para Rawls, é moralmente relevante maximizar indefinidamente as expectativas dos menos favorecidos (sendo irrelevante se isso significar a obtenção da suficiência, ou a maximização muito além deste ponto). Para Vita, é moralmente relevante assegurar o suficiente (o princípio da diferença podendo representar, para tanto, uma fórmula apropriada). Ambos consideram moralmente irrelevante a idéia da igualdade econômica considerada em si mesma, nos termos definidos por Frankfurt, anteriormente apresentados.

Aqui é possível imaginar-se uma interessante inversão deste raciocínio. Estamos dizendo que Vita, ao argumentar em favor do princípio da diferença, argumenta efetivamente a favor do princípio da suficiência, mas reconhecemos que ele o faz em nome do *espírito* da regra rawlsoniana. Agora podemos especular se este pequeno lapso cometido em seu argumento não deriva efetivamente de um equívoco do próprio Rawls na formulação do princípio da diferença. Observemos a seguinte passagem: “A estrutura básica da sociedade está organizada de tal maneira que maximiza os bens primários à disposição dos menos favorecidos para que eles utilizem as liberdades básicas que estão à disposição de todos” (RAWLS, 2000, p. 177)

Logo antes, no mesmo texto (*As Liberdades Básicas e sua Prioridade*), Rawls descreve os movimentos de escolha que, na posição original, levam à definição dos princípios de justiça. São dois momentos de escolha. O primeiro define as liberdades básicas iguais (e, por certo, o sistema formal de oportunidades abertas para todos). Rawls refere-se a ele como o cumprimento da *meta inicial* da justiça. O segundo refere-se à escolha do princípio da diferença e atende à seguinte justificação: “Mas a isso (o cumprimento da meta inicial) se pode objetar legitimamente que não considere as disposições necessárias para garantir os meios materiais que permitam às pessoas fazer

avançar o seu bem” (RAWLS, 2000, p. 175). Que disposições necessárias são essas? Rawls é claro ao explicar, adiante, que elas surgem da “ignorância e da pobreza, e da falta em geral de meios materiais” (2000, p.175).

O argumento parece revelador. Rawls faz em relação ao princípio da diferença precisamente o que Dworkin fazia, na leitura de Frankfurt, em relação ao igualitarismo. Ele advoga o princípio da diferença, e sua *ratio* maximinista, quando o que deseja efetivamente é garantir os meios necessários para que as pessoas possam efetivamente fazer um bom uso de suas liberdades. Em outras palavras, assegurar o *suficiente* para que os indivíduos levem adiante, cada qual, sua visão da vida desejável. Rawls está efetivamente criticando a pobreza e a privação dos meios materiais necessários para que cada pessoa, na expressão de Vita, *possa se empenhar na realização de seu próprio plano de vida e concepção do bem*. Neste caso não é Vita que está advogando o princípio da diferença, enquanto defende, efetivamente, o princípio da suficiência. É Rawls que formula o princípio da diferença, tendo como objeto – isto é, como questão moralmente relevante a responder – , de fato, a suficiência.

O igualitarismo, o maximinismo rawlsoniano, e as duas versões da noção de suficiência, tal como esboçadas por Frankfurt e Vita, representam visões alternativas para a *rota de fuga* da ladeira escorregadia de Willians. São respostas muito diferentes ao problema da relevância moral. Por ora é importante sublinhar que, enquanto o igualitarismo e o maximinismo representam posições antitéticas com respeito ao valor a ser atribuído, na justiça, à igualdade econômica; os argumentos da suficiência supõem a delimitação de uma esfera muito específica na qual a igualdade econômica adquire alguma relevância moral, a saber, na obtenção de um *estado de coisas desejável*. Que estado de coisas é este, como é possível fundamentá-lo e que implicações ele apresenta, é o que buscaremos apresentar a seguir, ao apresentar o argumento sobre a justiça que designaremos como concepção da *igualdade quanto ao básico (ou basal)*. Ela segue de maneira muito próxima e procura dar uma *forma* à noção expressa intuitivamente por Vita. Ela não será, entretanto, como fez este último, apresentada como uma defesa da posição rawlsoniana, e sim como o que ela efetivamente é: uma concepção alternativa ao princípio da diferença.

2.2 Igualdade basal

Neste capítulo, apresentaremos a concepção da igualdade quanto ao básico, como uma tradução da idéia de suficiência. Ela é uma concepção alternativa ao princípio da diferença que integra as idéias da oferta do básico referido à obtenção da condição de agência; da responsabilidade individual (no exato sentido em que esta idéia é excluída da formulação rawlsoniana, conforme vimos na primeira parte deste trabalho e voltaremos a ver, ainda que rapidamente) e da garantia de uma apólice de seguro contra situações extremas. Na seqüência da exposição dos princípios que integram a concepção alternativa, argumentaremos o porquê de uma sociedade baseada na idéia de responsabilidade individual, da forma como definida nesta concepção, seria escolhida, pelas partes, na posição original. Mais especificamente, porque ela seria compreendida como correspondendo de modo mais adequado aos interesses dos cidadãos ali representados. Porque eles não escolheriam uma sociedade em que o padrão distributivo rawlsoniano, determinando as maiores vantagens aos menos favorecidos, estivesse de uma vez por todas definido? Argumentaremos que uma sociedade ordenada segundo o princípio da diferença é mais vulnerável à ação do free rider quando comparada a uma sociedade ordenada segundo a igualdade basal. As partes, na posição original, conhecem os fatos gerais da vida econômica e tem interesse em favorecer um certo tipo de sociedade, capaz de incentivar esforços produtivos e alcançar um nível ótimo de eficiência na alocação dos recursos provisionados coletivamente. Elas sabem como o free rider atua. Elas preocupam-se igualmente com a estabilidade da concepção de justiça escolhida, e isto determinará, em particular, a atenção ao tipo de reação ao modelo institucional apresentada pelos setores médios da sociedade.

A concepção alternativa procura seguir o sentido geral do projeto liberal-igualitário. Esse projeto está bem-expresso na idéia de que um ordenamento institucional que proteja liberdades fundamentais, que elimine privilégios⁴² originários do *status* das pessoas, bem como quaisquer

⁴² Privilégio significa aqui uma restrição formal ao acesso igual por partes dos cidadãos a posições e cargos na estrutura social, econômica e política da sociedade. Uma sociedade de castas representa um caso modelo desse tipo de restrições.

discriminações relativas à religião, pensamento, gênero, raça e outras tantas, ainda assim pode preservar e promover severas desigualdades entre as pessoas, desigualdades essas dificilmente justificáveis de um ponto de vista moral. Este modo de raciocínio levou, historicamente, ao que Nagel (2000) chamou de *impulso igualitário*, que ganhou expressão em variantes expressivas do liberalismo contemporâneo. Isso foi perfeitamente traduzido por Rawls na formulação da idéia da estrutura básica e na definição do *problema fundamental* da justiça distributiva:

a estrutura básica do sistema social afeta as perspectivas de vida (*life-prospects*) dos indivíduos representativos em função de seu lugar inicial na sociedade, isto é, as diversas classes de renda nas quais cada um nasce, ou em função de certos atributos naturais, como quando as instituições geram discriminações entre homens e mulheres ou permitem que determinadas vantagens sejam obtidas por aqueles que possuem maiores habilidades naturais. O problema fundamental da justiça distributiva diz respeito às perspectivas de vida que se originam dessa maneira (RAWLS, 1967, p. 138).

Em grande medida, essa formulação sintetiza as preocupações do liberalismo igualitário. Ela poderia ser ampliada, mencionando-se outras fontes de discriminações, mas não seria alterado fundamentalmente o problema da justiça distributiva ao qual se refere. Observe-se que Rawls concentra sua ênfase nos chamados *pontos de partida* da competição social. Eles têm um efeito profundo sobre as chances de vida das pessoas e de seus descendentes. A par disso, e principalmente, dado a que se referem ao lugar inicial das pessoas na sociedade, têm sua concentração naqueles fatores que estão para além do controle de cada um. São fatores heterônomos. É difícil não reconhecer que este tem sido o foco que concentra as exigências quanto à justiça na tradição do liberalismo igualitário. Um amplo leque de *fatores heterônomos* afeta o valor da liberdade que cada indivíduo tem para escolher adequadamente e conduzir o seu plano de vida. Afeta aquilo que chamamos a sua *condição de agente*. A concepção alternativa, que ora apresentamos, incorpora esta noção: é na oferta, a cada indivíduo, das condições necessárias e suficientes para que alguém possa realizar sua *condição de agente* que reside a principal atribuição da justiça distributiva.

Ela reconhece que, em certo momento da vida de cada pessoa – do nascimento aos anos de formação – nossa sorte depende de fatores que estão, em amplo sentido, fora de nosso controle. Eles dizem respeito à garantia de um crescimento sadio, educação, formação cultural, uma estrutura de

O conceito origina-se na exigência formulada por Rawls na primeira parte do segundo princípio, dizendo respeito tão-somente à idéia de uma igualdade formal de oportunidades para todos.

valores, auto-estima e um leque o mais amplo possível de oportunidades para realizar escolhas de vida. Assegurar aos cidadãos o acesso a esses recursos é uma condição para qualquer concepção de justiça que leva a sério a idéia de que “cada um tem uma vida valiosa para viver”⁴³. Se de fato levamos a sério esta idéia, e se supomos que ela se encontre adequadamente representada na posição original, a noção da obtenção da condição de agente aparece como o primeiro resultado esperado de uma concepção da justiça social e política ⁴⁴.

Condição de agente expressa a noção padronizada encontrada no senso comum: dizemos que alguém é agente, ou foi *agenciado*, quando está titulado a executar uma determinada missão ou um plano para o qual está incumbido. Indivíduos que se consideram livres e iguais são pensados, nesta acepção, como agentes de seus próprios planos de vida. São livres para desenvolver e revisar valores que a um tempo expressam, determinam ou resultam de *escolhas* que cada um faz sob certas condições. A justiça não consiste na determinação desses valores, na escolha desses projetos, ou na garantia dos resultados que cada um irá obter. Ela consiste na disposição do melhor ângulo, por assim dizer, para que as boas escolhas sejam feitas.

Amartya Sen definiu com precisão o conceito dizendo que “a realização da condição de agente de uma pessoa refere-se à realização de objetivos e valores que ela tem razão para buscar, estejam eles conectados ou não ao seu próprio bem-estar” (SEN, 2001, p. 103). Em outro momento, referiu-se a ela como a condição de “alguém que age e ocasiona mudança e cujas realizações podem ser julgadas de acordo com seus próprios valores e objetivos” (2000, p. 33). Sen acentua este

⁴³ O argumento contratualista, que serve de base à concepção alternativa, organiza-se a partir da idéia de que *cada um tem uma vida valiosa para viver*. Na posição original, as partes estão constrangidas a agir segundo esta suposição e tratam de representar da forma mais adequada possível os interesses das pessoas que representam. A sentença incorpora igualmente a idéia de *igual consideração*, tal como expressa por Dworkin. Sob o véu da ignorância, não há razões para que possamos considerar que algumas pessoas ou classes de pessoas possam reivindicar alguma espécie de valor moral substantivo superior aos outros. Podemos designar isto como o *fato da igualdade moral*, elemento incontroverso da cultura política pública nas sociedades modernas, sobre o qual não divergem liberais igualitaristas e libertarianos.

⁴⁴ Nagel seguiu esta mesma direção, referindo-se à idéia da igualdade moral como o reconhecimento da “importância primária igual da vida de qualquer um” (NAGEL, 1991, p. 131). Disso não se segue que tenhamos que considerar que as pessoas sejam iguais em nenhum outro aspecto. *Elas não são*, diz Nagel, *e uma cultura complexa amplifica sua desigualdade e diversidade permitindo um amplo leque de realizações e o florescimento de diferentes talentos. Na medida em que nos ocupamos de indivíduos, devemos nos concentrar em buscar o desenvolvimento de cada um à luz de suas habilidades naturais* (1991, p. 131). Nagel estabelece esta conexão entre igualdade moral e o imperativo de *buscar o desenvolvimento de cada um*, conexão nuclear para a concepção da igualdade basal. Dworkin (2006) argumentou no mesmo sentido.

elemento da irreduzibilidade das escolhas individuais a qualquer tipo de critério externo, cultural ou coletivamente determinado. Adicionamos a idéia de que a concepção de agência, assim definida, supõe necessariamente a noção de responsabilidade. Somos responsáveis por aquilo que agenciamos e pelas conseqüências das ações que empreendemos. Uma sociedade justa é aquela que oferece as condições adequadas para que cada indivíduo possa ser tomado como um agente responsável pelas suas escolhas e ações.

O ponto em que esta idéia de responsabilidade individual pode ser legitimamente exigida nos conduz à idéia da igualdade basal. Igualdade basal significa a oferta, a cada cidadão, dos recursos que lhe facultem obter sua *condição de agência*. Podemos definir esses recursos nos termos dos bens primários rawlsonianos, ou ainda optar por uma concepção mais abrangente e flexível, como a representada pela abordagem das capacidades, de Sen. Vimos no capítulo anterior como essas abordagens podem se aproximar em certa perspectiva. De qualquer maneira, cada sociedade definirá em que conjunto de recursos ou capacidades consiste precisamente o *básico*⁴⁵. O aspecto central é: devemos o básico a todos, para que possamos dar por cumprida (ao menos provisoriamente), nossa obrigação coletiva em relação a cada cidadão. Adiante veremos em que sentido é *provisório* o atendimento desta responsabilidade coletiva que temos uns em relação aos outros. O importante é fixar a idéia de que a partir do momento em que a sociedade realizar o seu provisionamento e cada cidadão tiver acesso ao *básico*, a sua *condição plena de agência* será obtida e cada um será *considerado como* responsável pelos estados de coisas que vier a obter, respeitados os limites que iremos definir a seguir.

Não é difícil encontrar aproximações com a idéia intuitiva da igualdade basal na teoria política contemporânea. Em certa medida, os argumentos de Sen, Dworkin e Nagel orientam-se neste sentido. Em boa medida, a força intuitiva da idéia de uma igualdade quanto ao básico provém de sua conexão com a noção da responsabilidade individual. Rawls aproximou-se dessa idéia em

⁴⁵ A formulação de Martha Nussbaum, em sua conhecida lista apresentando as capacidades humanas centrais básicas, aproxima-se, sob muitos aspectos, da idéia do básico. A lista traduz uma idéia de suficiência. A lista expressa um “mínimo social decente” (NUSSBAUM, 2000, p. 75). Seu foco é a obtenção de uma clara idéia de agência. *Nós vemos as pessoas*, diz Nussbaum, *como tendo atividade, fins e projetos*. “Como alguém assustado com o andar mecânico da natureza, e ainda carente do suporte para a realização de muitos objetivos centrais” (2000, p. 73). A lista inclui direitos, capacidades, recursos e virtudes e poderia servir como uma adequada (e sem dúvida exigente) plataforma a partir da qual uma sociedade, nos estágios constitucional e legislativo, poderia definir adequadamente o básico.

Political Liberalism, quando introduziu um *quarto princípio da justiça*, ainda anterior e lexicamente prioritário ao primeiro princípio, cuja exigência é a oferta, a cada cidadão, de um pacote de recursos capaz de cobrir suas *necessidades básicas*, pacote este definido como o necessário para que cada um “compreenda e seja capaz de usufruir plenamente do exercício daqueles direitos e liberdade” (previstos no primeiro princípio) (RAWLS, 1997, p. 7). Mais adiante Rawls vincula este pacote de recursos à idéia de um mínimo social e especifica seu conteúdo como “um certo nível de bem-estar material e social e de educação e treinamento” (1993, p. 166).

Não estamos, de qualquer modo, afirmando que o mínimo social rawlsoniano é equivalente à igualdade quanto ao básico. Esta última concepção é seguramente mais exigente. Mas há evidentes aproximações. Em primeiro lugar, tanto quanto o básico, o mínimo rawlsoniano não é maximizador ou destinado a produzir um estado de maior igualdade social. É, da mesma forma, socialmente definido. Rawls diz que devemos “considerar de que sociedade estamos tratando” (1993, p. 166). A idéia subjacente é de que muito poderia ser requerido para que as pessoas possam *compreender e usufruir* seus direitos e liberdades. Rawls é tão flexível neste aspecto quanto o é na amplitude que admite, em *Political Liberalism*, ao escopo de seus bens primários. O ponto central é perguntar qual mínimo social seria requerido para que os cidadãos pudessem efetivamente fazer valer seus direitos. Tal como o básico, o mínimo é passível de ser estabelecido constitucionalmente. Rawls debita ao princípio que cobre as necessidades básicas dos cidadãos, como um elemento essencial da constituição, uma tarefa muito ampla de dar consequência real à idéia da sociedade como um “sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais” (1993, p.166). Trata-se de dar consequência ao projeto original de toda a teoria. Dizemos que se trata de uma aproximação intuitiva da justiça como equidade à idéia da igualdade basal. Esta última pode ser simplesmente compreendida como uma ampliação das exigências associadas ao mínimo rawlsoniano até o ponto em que se compreendam como razoavelmente satisfeitos os requisitos requeridos pela obtenção da *condição plena de agência*, definida como critério para o básico na concepção alternativa. Outra maneira de compreender a questão seria simplesmente associar a idéia de *condição de agência* à noção de uma condição plena de usufruto das liberdades e por parte de pessoas *livres e iguais*. Em ambos casos, chegar-se-ia à idéia da igualdade basal como foco da justiça, sem os inconvenientes associados à formulação do princípio da diferença, anteriormente analisados.

Se as idéias da igualdade quanto ao básico e da responsabilidade individual constituem os dois primeiros princípios da justiça, segundo a concepção alternativa, há ainda um terceiro princípio. Existem diversas maneiras de chegar até ele, como freqüentemente ocorre em relação aos preceitos sobre a justiça, na teoria política. Uma dessas maneiras é recordar o aspecto comum que a concepção da igualdade basal apresenta relativamente aos chamados argumentos *eticamente sensíveis* quanto à justiça, na expressão antes analisada, de Dworkin. Observemos a sentença de Richard Arneson:

Num *slogan*, a proposta é que os indivíduos devam ser tomados como responsáveis por suas escolhas, mas não pelas circunstâncias involuntárias nas quais as escolhas são feitas. O problema é que, dentre as mais importantes deficiências em talentos que as pessoas apresentam, está sua capacidade de fazer escolhas e perseverar nas escolhas realizadas (1997, paper)

Arneson apresenta sua posição e ao mesmo tempo a problematiza, ressaltando o tradicional problema da impossibilidade efetiva de discernir escolhas de circunstâncias. Trata-se de um paradoxo da justiça igualitária: é preciso considerar esta distinção, e ao mesmo tempo reconhecer que ela não pode ser feita com precisão. A igualdade basal acredita apresentar uma resposta razoável a este paradoxo, mas reconhece os riscos exagerados e, assim, considera a implausibilidade de se depositar integralmente no imperativo da recompensa às escolhas feitas pelos indivíduos a idéia de justiça, mesmo quando o exercício dessas escolhas é precedido pela oferta de um pacote *razoável* de recursos básicos, capaz de assegurar a obtenção da condição de agência de cada cidadão. É possível imaginar que a capacidade de: (1) tomar decisões apropriadas; (2) dar conseqüência a essas decisões com disciplina e persistência e (3) dispor da auto-estima e confiança em si mesmo para levar em frente um certo plano de vida, sejam dotações - em boa medida - com as quais os indivíduos nascem ou desenvolvem durante seu período de amadurecimento, da infância ao início da vida adulta, e pelos quais não podem ser considerados responsáveis. A igualdade quanto ao básico, ajustando os pontos de partida dos indivíduos na sociedade, seria ao cabo uma solução incerta para enfrentar esses problemas. Deficiências como estas são dificilmente detectáveis no processo de formação dos indivíduos e podem mesmo esconder diversas formas de imprevidências livremente consentidas. A solução é arbitrar alguma forma de garantia que os cidadãos estão dispostos a financiar para o amplo e impreciso problema das más escolhas feitas no mercado.

Podemos imaginar esta questão modelada da seguinte maneira. Nas condições da posição original: as partes aceitariam direcionar uma parte das rendas das pessoas que representam, adquirindo uma apólice de seguro contra situações adversas advindas de más escolhas e/ou circunstâncias inesperadas, que eventualmente as levassem a situações extremas de privação e exclusão social. Relativamente à escolha representada pelo princípio da diferença, elas aceitariam uma alternativa de maior risco: maiores expectativas para os de cima, sob o critério da responsabilidade individual, asseguradas as condições da igualdade basal (eliminando-se a exigência da oferta permanente dos maiores benefícios aos menos favorecidos). O que temos é um *trade off*: mais liberdade e menos segurança, representada pelo desaparecimento da rede protetora sobre os resultados obtidos pelos menos favorecidos que a equação do princípio da diferença representa.

As partes sabem que os indivíduos que representam podem obter mais, mas sabem, da mesma forma, que tais indivíduos, tendo recebido os benefícios da igualdade basal, podem escolher mal, ou sofrer revezes inesperados, e terminar em situações muito desfavoráveis. As partes então aceitam esse *trade-off* se e somente se puderem adquirir uma *apólice de seguro* contra casos extremos de privação. A concepção alternativa tem aí a sua versão de um *mínimo social garantido*. Esta decisão é apoiada pela idéia de que é razoável não desejarmos viver em uma sociedade em que os outros experimentem situações extremas de privação. Observe-se:

S1 4 5 6 7 8
 Progressões (I)
 4 7 8 9 10
 PD 5 6 7 8 9
 Progressões (II)
 1 9 10 11 12
 IB 2 8 9 10 11

Partindo-se de uma situação distributiva qualquer (S1), podemos imaginar dois modelos distributivos: um deles supondo uma escolha pautada pelo princípio da diferença (I), outro pela noção da igualdade basal (II). Cada um deles exigirá uma comparação entre progressões distributivas. Na progressão representada pelo princípio da diferença (PD), a alternativa escolhida é

aquela a qual estão associadas as maiores expectativas para os menos favorecidos. Supondo que estamos tratando da distribuição de pacotes com os *bens primários polivalentes*, basta observar que 5 é superior a 4 e escolher esta alternativa. Não importa considerar que caem as expectativas associadas às demais posições. Na progressão representada pela igualdade basal, (IB), observa-se um crescimento das expectativas associadas às posições mais favorecidas. Como contrapartida, temos que o pacote (p) de recursos associados à posição pior situada é menos exigente. Presumivelmente, em (II), o mínimo social corresponde a $p=2$. A justiça segundo a igualdade basal veta arranjos distributivos cujas conseqüências levem a uma hipótese distributiva em que (p) é inferior a 2. Trata-se de um parâmetro estabelecido no debate público e fixado constitucionalmente.

É também possível pensar na noção de um mínimo social garantido como expressando uma idéia de *compaixão*. Compaixão entendida como o sentimento que alguém é capaz de nutrir desinteressadamente em relação aos outros⁴⁶. Simplesmente nos identificamos e somos tocados pelo sofrimento dos outros, e nos dispomos a ajudar sem perguntar sobre as razões e a responsabilidade que alguém tem por estar nesta situação com a qual nos compadecemos. Dizemos que o sentimento de compaixão tem um “significado social” – na expressão de Walzer (2003, p. 432) – e deve integrar, da maneira adequada, a nossa concepção sobre a justiça⁴⁷. Walzer observa que

Quando damos alimentos, realizamos diretamente o objetivo de dar: o alívio da fome. Os famintos não precisam fazer uma apresentação artística, passar em exame nem ganhar eleições. Essa é a lógica intrínseca, a lógica social e moral da provisão. Quando a comunidade se compromete a prover algum bem necessário, deve fornecê-lo a todos os membros que dele precisam, em proporção às necessidades. A distribuição será limitada aos recursos disponíveis, mas todos os outros critérios, além da própria necessidade, são considerados distorções, e não limitações, do processo distributivo. (2003, p. 100)

Temos dois critérios: (1) a necessidade. Tratamos de necessidades básicas. Levar uma vida descente, segundo aquilo que for estabelecido socialmente. (2) A inexistência de exigências quanto à reciprocidade. Trata-se do princípio menos controverso dentre os três princípios que compõem a

⁴⁶ Tomamos a definição de Hume, segundo a qual a “compaixão é uma preocupação com a infelicidade alheia...sem que nenhuma amizade ou inimizade ocasione essa preocupação (...)” (2000, p. 403)

⁴⁷ A idéia de assegurar um mínimo social como apólice de seguro é uma escolha racional nas condições da posição original. As partes concentram a oferta do básico nos pontos de partida, assegurando a obtenção da condição plena de agência, e oferecem uma garantia menos exigente relativamente aos estados finais efetivamente alcançados pelos cidadãos. A idéia de expressar o sentimento da compaixão, intuição bem estabelecida em nossa cultura política pública, oferece suporte à decisão das partes.

concepção de justiça da igualdade basal. É neste sentido que argumenta Thomas Scanlon, com seu *princípio de resgate* (*rescue principle*). Scanlon (2000) afirma que é razoavelmente difícil de rejeitar a oferta de ajuda nos casos em que nos deparamos com pessoas vivendo em condições de grande escassez, privação ou no estrito limite da subsistência. Nesses casos, deve valer a regra segundo a qual devemos algo aos outros quando podemos “evitar algo bastante ruim de acontecer, ou aliviar a situação de alguém em apuros, fazendo apenas um leve (ou mesmo moderado) sacrifício” (SCANLON, 2000, p. 224). Na concepção da igualdade quanto ao básico, esta exigência está adequadamente modelada na escolha que as partes fazem na posição original, e traduz-se no valor das contribuições ou do custo que os agentes decidirão pagar para assegurar a garantia representada pelo mínimo social. Podemos imaginar que as partes considerarão racional contratar a *apólice de seguro*, oferecendo uma pequena contribuição a mais relativamente ao que já fora autorizado para a efetivação das transferências exigidas pelo básico.

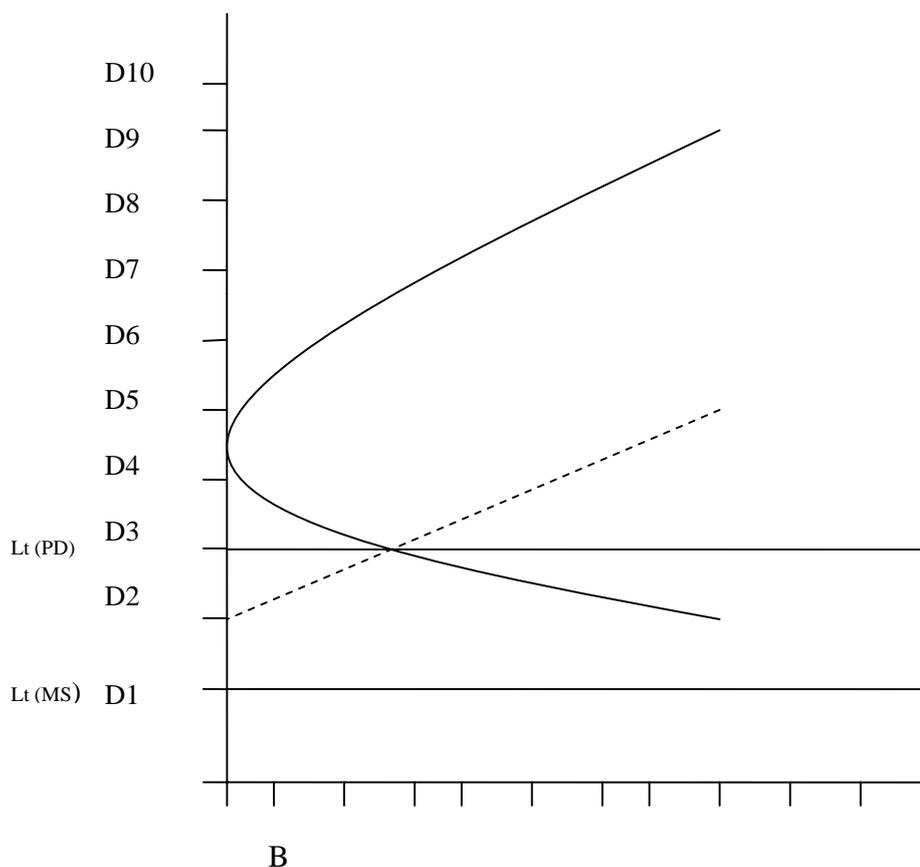
As partes aceitam autorizar esta contribuição uma vez que o benefício esperado (estar livre de situações de privação extrema, em caso de má sorte ou más escolhas) compensa o custo das contribuições exigidas. As partes escolhem uma concepção da justiça para a estrutura básica, destinada a servir como objeto de um amplo consenso na sociedade, e é razoável supor que as exigências envolvidas no estabelecimento do mínimo social não sejam elevadas. Pode-se imaginar diversos tipos de mecanismos associados a uma rede de proteção social e a mecanismos de renda mínima. Um instituto como o da prestação de benefícios continuados, como existente no Brasil, que garante, a partir dos 70 anos, que qualquer cidadão socialmente vulnerável quanto ao aspecto renda, tenha direito a receber um salário mínimo, é um exemplo possível, ainda que modesto, de aplicação desse princípio. Cada sociedade deverá especificar isso; portanto, não é preciso ir adiante aqui.

Podemos perceber com clareza a distinção entre a escolha rawlsoniana e a escolha representada pela igualdade basal recorrendo novamente a uma formulação de Arneson. Esse autor imagina dois indivíduos, Smith e Jones, nascidos e criados em famílias de mesma condição social e tendo recebido uma formação cultural e educacional muito semelhante. A questão é: seus *pontos de partida* na sociedade são semelhantes. Ocorre que Smith define um plano de vida e conduz suas escolhas de modo tal que, a uma certa altura da vida, encontra-se entre os extratos com maior renda na sociedade. Podemos imaginar que se encontra entre a classe média, ou entre os mais ricos. Isto

poderá fazer alguma diferença no raciocínio que faremos adiante. Jones, diferentemente de Smith, optou por um estilo de vida que, ao cabo, a levou a situar-se entre os indivíduos menos favorecidos da sociedade, com o rendimento médio de um trabalhador não especializado, para seguir a terminologia rawlsoniana. Ocorre que ambos vivem em uma sociedade rawlsoniana, dotada de uma série de mecanismos institucionais que irão transferir sistematicamente recursos do grupo que inclui Smith para o grupo que inclui Jones. Jones, observa Arneson,

decidiu livremente perseguir objetivos de vida que não envolviam a maximização de suas posses materiais, seja porque, dados os seus valores, a prudência não a levou a escolher essa forma de maximização, seja porque escolheu perseguir objetivos outros que não os ditados pela prudência (por exemplo ... sacrificar perspectivas de rendimentos em favor de servir a uma causa nobre). Em ambos casos, as transferências recomendadas pelo princípio da diferença são injustas (1997, paper).

Observe-se que estamos tratando de escolhas de estilos de vida. Estamos tratando da definição de determinados planos de vida cujas conseqüências tanto Smith quanto Jones podiam presumivelmente prever. Elas receberam os recursos básicos que lhes permitiam fazer estes prognósticos e escolheram livremente. Por ser inteiramente insensível a este tipo de escolha, o princípio da diferença implica em uma distribuição injusta. O caso de Jones pode ser muito diferente da situação de “n” indivíduos que se encontram entre os pior situados porque seus pontos de partida eram muito desfavoráveis. A justiça rawlsoniana é incapaz de fazer essa distinção. A igualdade basal trataria o tema de modo muito diferente: as instituições são ordenadas de modo que Smith *deva* transferências a esses “n” indivíduos, mas não deva nada a Jones – além do seguro para as situações extremas. Esse raciocínio vale igualmente se considerarmos simplesmente as más decisões tomadas pelos indivíduos – vamos imaginar Smith definindo o mesmo plano de vida que definiu no exemplo de Arneson, mas o executando de modo displacente e errático. Ele simplesmente se *esforçou* menos, no sentido em que Nagel (1991) emprega a expressão. A concepção alternativa dirá que, tendo recebido os recursos relativos à igualdade basal, ele deve ser considerado responsável e arcar com as conseqüências de suas escolhas. A concepção não esclarece se ele é *de fato* responsável – não cabe à teoria responder a esta questão - , mas afirma que é uma concepção plausível, dados os nossos juízos ponderados, e que expressa a idéia de um certo tipo de atitude diante da vida que gostaríamos que as instituições favorecessem. Observe-se o seguinte gráfico:



No vértice estão representados *decis* de renda e, na base, a evolução da posição de Smith e Jones. Podemos considerar que nos três primeiros *decis* encontram-se representados os menos favorecidos rawlsonianos. Qualquer indivíduo abaixo de D3 pertence a este grupo e ganha direito ao pacote de recursos que integra as maiores vantagens arbitradas pelo princípio da diferença. Podemos considerar, neste mesmo raciocínio, que no primeiro *decil* encontram-se representados os cidadãos que têm direito a retirar a apólice de seguro contratada segundo a concepção alternativa. Qualquer indivíduo abaixo de D1 faz jus ao pacote de recursos, que compõe o mínimo social, segundo esta concepção. Podemos chamar D3 e D1 de *linhas de transferência*. À justiça rawlsoniana corresponde a primeira; à justiça baseada na concepção igualdade basal, a segunda.

Então, supomos que Smith e Jones, partindo da mesma posição D4, alcancem, em T8, respectivamente D9 e D2. Podemos imaginar as razões axiológicas de Arneson ou podemos imaginar simplesmente que Smith acertou mais em suas escolhas e foi mais disciplinado que Jones. Situando-se em D2, Jones pode requerer, em T8, os maiores benefícios rawlsonianos, financiados com as transferências do grupo ao qual Smith pertence. Dissemos antes que o princípio da diferença é injusto porque Smith vetaria razoavelmente esse arranjo. Ela poderia simplesmente imaginar que Jones mantém-se em D2, deliberadamente, levando a vida que decidiu levar, e não compreende por que é obrigada a financiar um certo estilo de vida, cuja legitimidade não discute, mas que não percebe por_que deveria ser financiado com os *seus* recursos. Pergunta-se: Smith poderia vetar razoavelmente um arranjo alternativo, em que a linha de transferência fosse deslocada de D3 para D1? Em um certo sentido, as mesmas razões que ela teria para vetar o sistema de transferência para os que se situam abaixo de D3 poderiam ser levantadas contra as transferências para aqueles posicionados abaixo de D1. Afinal, essas últimas também não desconsideram as escolhas feitas pelas pessoas. E ainda, supondo que estamos raciocinando a partir da concepção alternativa, eles não receberam os recursos básicos? Não haviam assegurado sua *condição de agente*? Na perspectiva rawlsoniana, já não haviam recebido a cobertura de suas necessidades básicas, garantidos direitos e liberdades, e assegurado uma igualdade equitativa de oportunidades?

É possível considerar que, de uma maneira bastante geral, uma igualdade quanto ao básico possa corresponder a essa série de exigências contidas na formulação dos três primeiros princípios rawlsonianos. Na medida em que os princípios operam segundo uma prioridade lexicográfica, é possível desconsiderar metodologicamente os dois primeiros e concentrar a atenção em uma possível equivalência da idéia de (1) uma igualdade quanto ao básico e (2) a idéia de uma igualdade equitativa de oportunidades para todos. Os princípios (1) e (2) poderiam levar a modelos institucionais muito parecidos. Podemos imaginar uma sociedade oferecendo as melhores condições para que Smith e Jones façam uso de oportunidades sempre mais amplas. Na lógica rawlsoniana, os estados distributivos finais produzidos com este arranjo serão *corrigidos* pelo princípio da diferença. A justiça rawlsoniana aceitaria, ao cabo, a troca de uma mais completa igualdade equitativa de oportunidades por maiores vantagens aos menos favorecidos, sem menção a este *anátema* da teoria, que são as escolhas feitas por esses últimos. Teríamos a inversão da prioridade léxica, entre o princípio da diferença e o princípio de uma igualdade *equitativa* de oportunidades. Na igualdade

basal, o foco na obtenção de agência e sua *contraface*, o respeito ao princípio da responsabilidade individual, só é perturbado pela exigência do mínimo social, devido para os que se situam abaixo de D1.

Poder-se-ia considerar uma distinção: é muito mais fácil imaginar Jones agindo como um *free rider* abaixo de D3 do que abaixo de D1. É bastante improvável que permanecer abaixo de D1 possa corresponder a uma opção de vida livremente realizada, ou que possa vir a ser o resultado de uma série de escolhas livremente realizadas. Além disso, é igualmente bastante improvável que alguém venha a sentir-se confortável vivendo em uma comunidade, em que pessoas vivam abaixo de D1 do que em uma comunidade em que pessoas vivam abaixo de D3. Esta seria apenas uma consideração secundária, de muitas que se poderiam fazer, para sustentar uma maior plausibilidade das razões que teria Smith para considerar razoável um ordenamento institucional que o constranja a transferir renda a Jones abaixo de D1, na hipótese da adoção da concepção alternativa.

Estamos tratando de uma escolha, afinal, bastante sutil, entre um arranjo que determina transferências para qualquer cidadão abaixo de D3, sem que se pergunte pelas razões dessa sua condição, e outro arranjo, orientado por um princípio que determina que sejam asseguradas condições adequadas de partida para todos, e outro princípio que ofereça uma garantia de dignidade às pessoas, incondicionalmente, abaixo de D1. A decisão tende a favorecer aquela posição contra a qual pode ser lançado um menor número de objeções razoáveis. Julgamos que este procedimento favorece a igualdade basal.

Para sustentar esta posição, podemos ainda lançar mão de uma hipotética derivada B do curso de vida de Smith, representada na linha pontilhada. Nesta hipótese, Smith representa um cidadão que parte de D2 e atinge D5 em T8. Ele pertence à classe média. Ele não se considera especialmente favorecido pelo sistema e presumivelmente concebe sua posição como o resultado das boas escolhas que fez. Ele tem, sem dúvida, razões mais fortes do que teria Smith em D9 para apresentar uma particular rejeição a qualquer arranjo institucional que desconsiderasse, em seus sistemas de transferências, as escolhas das pessoas. Já abordamos este aspecto quando da análise do problema dos setores médios. O importante é considerar que, na posição original, as partes sabem que o gráfico comporta linhas com traçados diversos, que influenciam a sensibilidade moral que os

indivíduos de fato apresentam diante da justiça distributiva. As partes levarão em conta esses modos diversos de consideração moral na formulação de um juízo ponderado quanto aos princípios.

Há ainda uma segunda pergunta a ser feita: a informação de que a linha de transferência seria deslocada de D3 para D1 produziria alguma alteração no comportamento de Jones? Para que a resposta a esta pergunta possa ser dada e nos ajude a apresentar um aspecto importante do argumento em favor da concepção alternativa, podemos por um momento abstrair das razões que levaram Jones a situar-se, em T8, entre os menos favorecidos rawlsonianos. Podemos partir da indicação de Arneson segundo a qual esses últimos são, de fato, “um grupo bastante heterogêneo” (ARNESON, 1997, paper). Suponhamos dois tipos, *A* e *B*, e aceitemos a cláusula rawlsoniana de que se trata de cidadãos capazes de serem plenamente cooperativos, e que não apresentem qualquer deficiência física ou mental grave. *A* corresponde à descrição clássica: nasceu entre os mais pobres e sua família não assegurou a ele boas condições de educação e treinamento. Ele simplesmente sobreviveu, ajustou suas perspectivas a horizontes bastante limitados e agora – imaginemos, em T8 – situa-se em D2, na condição de um trabalhador desqualificado. *B*, contrariamente, tinha uma boa condição de partida, recebeu uma boa educação e outros recursos necessários para conduzir a vida. Ele terminou entre os menos favorecidos devido a *n* razões:

(B1) Realizou más escolhas. Seu plano era mais ambicioso. Talvez fosse semelhante ao de Smith, mas ele simplesmente fez as apostas erradas;

(B2) Terminou por enfrentar contingências adversas. Fez boas escolhas, escolheu um certo estilo de vida que não poderia situá-lo em D6, talvez D7 ou D8, mas sofreu algum tipo de revés, um acidente talvez, pelo qual ele definitivamente não pode ser responsabilizado;

(B3) Realizou uma escolha *substantiva* de vida cujas conseqüências envolvem terminar, em T8, situado desta maneira.

Quem é maioria dentre os menos favorecidos rawlsonianos: *A* ou *B*? É possível imaginar que haja uma certa maioria representada por *A*, mas é ingenuidade imaginar que possamos teoricamente *contar* com essa resposta. A concepção alternativa apenas reconhece que *A* e *B* compõem o grupo menos favorecido, que não é justo que ambos grupos sejam tratados da mesma forma e que as

instituições sociais deveriam evitar realizar transferências a *B* para além do básico e do que estaria assegurado na apólice de seguros contratada.

B1 tinha presumivelmente todas as condições para acertar. Ele recebera o básico e tinha as condições de cercar-se das precauções devidas ao fazer suas escolhas. Ele não pode, agora, em T8, reivindicar que seja tratado da mesma forma que o cidadão representativo de *A*. Reconhecemos que sempre haverá controvérsias nesta questão. Já nos referimos ao caso especial de supor-se um déficit nas dotações naturais associadas à *capacidade para escolher*. A teoria política não terá como oferecer uma resposta precisa a esse problema e terá de fazer a escolha que parece mais plausível. A concepção alternativa dirá que para esses casos especiais, que de fato podem ser imaginados, é oferecida a apólice de seguro. Não alteraria, não obstante, o argumento da igualdade basal dizer que devemos algo mais do que o mínimo social às pessoas portadoras de necessidades especiais. Nesse sentido, a concepção alternativa segue a lógica rawlsoniana, observando tratar do problema da justiça tal como ele se apresenta entre pessoas que se reconhecem como dotadas das capacidades básicas necessárias a uma vida *plenamente cooperativa*.

Respondendo parcialmente à questão antes formulada (a informação de que a linha de transferência seria deslocada de D3 para D1 produziria alguma alteração no comportamento de Jones?), é possível imaginar que os indivíduos agiriam com mais prudência se dispusessem claramente dessa informação, mas esta é apenas uma hipótese bastante genérica e que não desempenha um papel significativo no argumento que sustenta a concepção alternativa. Veremos isso rapidamente adiante.

A B2 aplica-se um raciocínio semelhante a que se aplicou a seu colega representado em B1. Ele tinha as condições de ter adquirido um seguro privado contra infortúnios. O ordenamento institucional indicava claramente que essa era uma responsabilidade sua. A apólice de seguros pública, a que todos terão direito, será oferecida tão-somente nos limites do mínimo social. Sua imprevidência pode ser entendida apenas como uma *má escolha*, que ele poderia ter evitado. Neste sentido, B2 é apenas um subcaso de B1.

B3 é bem-representado por Jones, no exemplo de Arneson. Ele fez a escolha substantiva por um estilo de vida. Decidiu servir como voluntário em programas de caridade ao invés de esforçar-se para melhorar sua própria renda; ou decidiu levar uma vida desregrada, dedicada a prazeres mundanos e com pouca dedicação ao trabalho. Termina constantemente desempregado, em D2. As razões e o mérito que cada um encontra para justificar a vida que leva pouco importam. Na posição original, as partes não aceitariam favorecer em particular a escolha substantiva de um estilo de vida em detrimento de outros. A escolha das partes não recai sobre alguma idéia da perfeição moral ou da vida desejável. Sobre isso não há controvérsia. Rawls também reconhece isso em seu conceito de responsabilidade individual. Recebido seu pacote de bens primários, cada um deve arcar com as conseqüências das escolhas que fizer, relativas ao tipo de vida que decidir levar. A concepção alternativa apenas não considera, como faz a justiça rawlsoniana, que essas responsabilidades evaporam quando o indivíduo cruza a linha que separa – em nosso modelo – o indivíduo pior situado em D4 e o melhor situado em D3.

Podemos voltar à questão antes formulada: haveria alguma alteração no comportamento de B se ele dispusesse da informação de que a linha de transferência foi deslocada para D1? A pergunta pode dizer respeito às três variações supostas do comportamento de B. B1 e B2 teriam mais cuidado em suas escolhas? B3 alteraria, ou ao menos aceitaria realizar alguns ajustes, em sua escolha substantiva de vida, porque dispõe agora daquela informação? Podemos imaginar aqui uma subdivisão em B3. Alguém (B3a) cuja escolha por um certo tipo de vida é bastante sólida e não apresentará variações significativas e alguém (B3b) que vive de um modo displicente – eximindo-se de contribuir da maneira como poderia – só porque sabe que – na hipótese rawlsoniana - está titulado a receber certas vantagens associadas às transferências abaixo de D3. Outra forma de expressar essa idéia, e que remete ao aspecto que nos interessa acentuar aqui é: teriam incentivos para realizar um maior esforço produtivo apenas aqueles indivíduos que agem como *free riders* sob um ordenamento institucional rawlsoniano. É preciso observar que o *free rider* não está representado apenas em B3b. Possivelmente este seja seu tipo mais característico, mas, conforme observamos, ele pode esconder-se por detrás das más escolhas e da imprevidência apresentada por B1 e B2. Este aspecto é menos relevante aqui. Concentramos nossa análise em dois postulados: (1) a justiça rawlsoniana é exageradamente vulnerável à ação do *free rider* e (2) ele é um tipo moral inaceitável. As partes, na

posição original, conhecem sua forma de agir e buscariam um antídoto para o seu desenvolvimento. As instituições ordenadas segundo a concepção alternativa representam um antídoto deste tipo.

A temática do *free rider* é conhecida e não iremos aprofundar sua descrição aqui. Trata-se de um tema clássico na teoria política. Ela foi apresentada no terceiro livro do *Tratado da Natureza Humana*, quando Hume argumenta sua concepção sobre a obediência civil. Será útil observar a sentença humeana:

Dois vizinhos podem concordar em drenar um prado que possuem em comum, porque é fácil para cada um saber o que o outro pensa; e cada um deve perceber que a consequência imediata da falha na execução de sua parte é o abandono e todo o projeto. Mas é muito difícil, e na verdade até impossível, que mil pessoas se ponham de acordo em uma ação desse tipo; pois é difícil conceberem juntas um plano tão complicado, e ainda mais difícil executá-lo, quando cada uma busca um pretexto para se livrar do trabalho e dos custos, e gostaria de jogar toda a carga sobre as outras. (HUME, 1978, p. 538)

Hume trata de duas questões que informam nosso argumento diretamente. O *caroneiro* aparece sempre que há um problema de *provisão coletiva*. Ele surge quando a ação coletiva é complexa e, envolvendo *milhares de pessoas*, permite que alguns se beneficiem dos recursos provisionados pelos outros não obstante abstenendo-se de oferecer sua contribuição. Suas implicações dizem respeito à eficiência e à justiça. Um resultado x , igual à soma das contribuições equivalentes $c = x'$ de n participantes, sempre exigirá, com a ação do *caroneiro*, uma contribuição $(c > x')n$. Preservar o valor de x exigirá um incremento das contribuições de n inversamente proporcional à omissão do *caroneiro*. A justiça distributiva é um caso clássico de provisão coletiva e o raciocínio não é diferente. Se as instituições favorecem o comportamento do *caroneiro*, um ônus ou custo mais elevado será distribuído entre os demais agentes da equação cooperativa, sejam os *de cima*, sejam os *de baixo*. Tudo isso é sabido pelas partes, na posição original. Elas sabem que podem representar o *caroneiro*. Mas elas atribuirão um certo peso ao custo da admissão e mesmo do incentivo ao *caroneiro*, pelos outros e para as gerações subsequentes.

Imaginemos agora que Jones age efetivamente como um *free rider*. Ele recebe as transferências e, podendo melhorar seu desempenho e oferecer uma maior contribuição, não o faz porque se sente confortável dada a provisão coletiva que recebe. Um arranjo institucional ordenado, segundo a igualdade basal, simplesmente retira Jones de seu esconderijo. Lembremos a sentença de

Hume: o arranjo cooperativo entre os dois vizinhos era transparente a ambos. O caroneiro vive nas *zonas cinzentas* da cooperação social. O deslocamento da linha de transferência de D3 para D1 simplesmente desmascara o comportamento de Jones. Não há como pegar carona do sistema público de transferências acima de D1. Havia uma quantidade “x” de recursos que Jones extraía do sistema. Ele agora está constringido a realizar um esforço produtivo “y” para compensar a perda de “x”. Ele de fato tinha condições de realizar esse esforço e podemos supor que $y = x$ (ou ainda que $y > x$). A perda de “x” é, de qualquer modo, compensada por “y” e não há perda – é o mínimo a dizer – para o sistema nesta operação.

Ocorre que aqueles recursos que eram aplicados em Jones, nosso hipotético *free rider*, agora são (1) direcionados para ajustar as condições de partida de “n” cidadãos, presumivelmente, mas não exclusivamente, representados em “A”, favorecendo sua *condição de agente*, e (2) direcionados a melhorar as condições associadas ao mínimo social, devido indistintamente a A e B. “n” cidadãos terão agora uma chance maior de empreender esforços produtivos. Afinal, eles receberão aquela parcela de recursos que antes era aplicada para sustentar a posição de Jones. Esses cidadãos, por sua vez, receberão a mesma informação que Jones recebeu e saberão que *só terão uma segunda chance* em D1. A parcela que, dentre eles, agiria como *free rider*, será desincentivada a fazê-lo, como o foi Jones. Isso, ao seu tempo, permitirá ao sistema aplicar nos requisitos da igualdade quanto ao básico e do mínimo social uma parcela de recursos que de outro modo seriam utilizados para prover sustento à sua posição de *free rider*, protegida pelas transferências abaixo de D3.

Temos um ciclo virtuoso simplesmente associado a um provisionamento público mais eficiente das transferências sociais. Dizemos então que a eficiência encontra a justiça: incentivando esforços produtivos daqueles que agiam como *free riders*, isto é, que poderiam oferecer uma certa contribuição e não o faziam, e incrementando as condições associadas à igualdade basal e ao mínimo social, é possível concluir que, em um prazo razoável, uma sociedade fundada sobre a idéia da igualdade basal produzirá, de maneira eticamente mais plausível, os melhores resultados que poderiam ser esperados com a aplicação do princípio da diferença. Neste caso, alguém poderia objetar observando que a igualdade basal é tão-somente uma formulação mais eficiente de aplicação ou de tradução institucional do princípio da diferença, e não um princípio alternativo. Poder-se-ia responder argumentando que mesmo um ordenamento nozickiano poderia ser apresentado dessa

forma. As garantias quanto à propriedade, a segurança jurídica, combinadas com a ação fraterna voluntária dos indivíduos, não levaria à obtenção de melhores resultados, no longo prazo e nos termos postos por Rawls, aos menos favorecidos? Em certo sentido, não é isso que parece demonstrar a experiência histórica do ocidente? Prosseguir-se-ia dizendo que uma alternativa fundada na igualdade básica, assim como uma alternativa nozickiana, não *assegura* a obtenção daqueles *melhores resultados*. Não é possível assegurar que os pior situados estariam em melhor condição do que em arranjos alternativos. Os resultados são incertos e espera-se que os indivíduos tenham uma postura mais ativa para assumir responsabilidades sobre o provimento dos recursos de que necessitam. Na justiça basal, o sistema assegura apenas que concentrará seus esforços na oferta das melhores condições de partida para os cidadãos e que cada um e todos contarão com uma cláusula de segurança representada pelo mínimo social.

Vale, neste ponto, dar mais alguma atenção ao argumento dos incentivos. Teremos formulado um bom argumento em favor da igualdade basal se pudermos demonstrar com alguma clareza que uma sociedade fundada nesta concepção é capaz de incentivar esforços produtivos em um grau superior ao que seria razoável esperar de uma sociedade ordenada segundo o princípio da diferença, e que isto permitiria – em tese – maximizar a alocação de recursos onde a justiça *de fato* exige que isto seja feito. O raciocínio envolvendo o *free rider* busca demonstrar isto.

De um modo geral, a suposição que orienta este raciocínio encontra-se formulada pelo próprio Rawls em seu *Distributive Justice: some addenda*:

Nós estamos buscando estruturar um sistema justo e viável, e desde que um tal sistema vai ele mesmo afetar os desejos e preferências que as pessoas irão desenvolver, estes não podem ser pensados como dados. Ao contrário, devemos escolher entre sistemas sociais em parte de acordo com os desejos e necessidades que eles geram e encorajam (2001, p.157).

A suposição é de que as partes são sensíveis ao problema dos incentivos. Elas têm suficiente informação sobre os fatos gerais da vida econômica e sabem que os indivíduos agem, em grande medida, a partir dos incentivos que são criados por um determinado ordenamento institucional. O mesmo ocorre relativamente em relação aos esforços produtivos.

Dissemos anteriormente que, sob certas circunstâncias, poderíamos imaginar a Jones como um *free rider*. As partes examinam n configurações institucionais possíveis, representando variações da hipótese rawlsoniana e variações da igualdade basal, e concluem que, se Jones recebe a informação de que não terá direito a certos benefícios originários de transferências públicas acima de D1, ele saberá que, para preservar sua posição em D2 ou D3, será preciso realizar um esforço produtivo superior ao que seria exigido em uma hipotética sociedade rawlsoniana. Diremos que $(e)IB > (e)R$.

Neste plano, o problema do *free rider* estipula, para uma teoria da justiça, duas questões:

- 1- a eficiência do sistema relativamente às contribuições efetivamente realizadas pelos cidadãos;
- 2- a plausibilidade moral de um sistema mais vulnerável à ação do *free rider*, comparativamente a um sistema alternativo que as partes poderiam escolher, na posição original.

A primeira questão pode ser abordada a partir da idéia explicitada por Hayek, no segundo volume de *Law, Legislation and Liberty*:

Efetivamente, poucas circunstâncias terão maior efeito em tornar uma pessoa eficiente e plena de energia do que a crença de que depende essencialmente dela alcançar ou não os objetivos que ela própria estipulou. Por esta razão, tal crença é em geral incentivada na educação e na cultura pública (1976, p. 74).

Para efeitos da questão aqui analisada, consideramos que tal suposição só é válida no caso modelo dado em B3b, apresentado anteriormente: o indivíduo, podendo realizar um certo esforço produtivo, não o faz em virtude da modelagem institucional que proteja a sua posição sem exigir nada em troca. Observemos que a suposição hayekiana não ingressa na discussão sobre aquilo que, de fato, determina um certo tipo de escolha de vida por parte dos indivíduos, o sobre aquilo que, em última instância, produz bons ou mau resultados segundo o plano de vida que cada um decidiu conduzir. Ele efetivamente inverte a questão, perguntando sobre as conseqüências que podem ser esperadas, na sociedade, se cada pessoa for convidada a agir segundo a crença de que *depende essencialmente dela alcançar ou não os objetivos que ela própria estipulou*. Hayek oferece de

imediatamente sua resposta. Dirá que a generalização desta crença, em uma sociedade, trará amplos benefícios para as pessoas que nela vivem.⁴⁸ Os indivíduos, diz, *terão uma dívida para com aqueles que se guiam por tal crença, e produzem importantes avanços materiais e morais* (1976, p. 74). Dworkin aproxima-se de Hayek, neste aspecto, apresentando o mesmo problema de modo mais dramático. Conforme vimos anteriormente, ele diz que

Podemos nos imaginar persuadidos, intelectualmente...de que não somos mais responsáveis pelo nosso destino quando este resulta de nossas escolhas do que quando ele deriva de certas vantagens concedidas ou da distribuição da riqueza pela sociedade. Mas não podemos conduzir uma vida a partir dessa convicção filosófica (DWORKIN, 2002, p. 232).

Não voltaremos a este tema aqui. Não analisaremos se é plausível estabelecer o veredicto dworkiniano, tal como posto na sentença final. Mas sua formulação orienta-se no exato sentido da inversão hayekiana antes observada. A pergunta sobre *se somos* ou não responsáveis dá lugar à pergunta sobre as *decorrências* dessas convicções sobre nossa maneira de viver. Hayek é mais modesto e podemos imaginar que concordaria que uma sociedade ordenada segundo o princípio da responsabilidade individual produziria um estado de coisas capaz de incentivar um certo tipo de *pessoa eficiente e plena de energia*. É possível dizer que, neste ponto, a teoria apresenta certa congruência com um argumento de tipo perfeccionista. As instituições dirão que traduções diversas dos modos de vida que podem ser representados no comportamento do *free rider* são *indesejáveis*. Na posição original, as partes terão de tomar a difícil decisão de favorecer ou não estes modos de vida. Se a ponderação hayekiana for tomada em consideração, elas o farão no estrito interesse das partes que representam. De qualquer modo, sua deliberação, na posição original, não terá sido afetada em nenhum sentido pela argumentação perfeccionista. Elas ponderarão os benefícios que um certo grupo de indivíduos terão na adoção desses modos de vida, e os custos envolvidos nesta decisão, desde o ponto de vista dos demais cidadãos, e farão sua escolha.

⁴⁸ Evitaremos ampliar a discussão deste tema aqui. Esta é uma posição defendida por muitos autores, além de Hayek. David Schmidtz, por exemplo, argumenta em favor da tese de que há uma clara conexão entre a prosperidade que uma sociedade alcança e o seu grau de compromisso (na forma de ordenamento das instituições) com a noção da responsabilidade individual. “Eu introduzo a idéia”, diz Schmidtz, “da internalização da responsabilidade como uma das vias de explicação para o que se passa em sociedades em que as pessoas tendem a prosperar”. Schmidtz ingressa em um tema que poderia ser diretamente associado ao argumento central desta tese, que é utilização do conceito da *internalização da responsabilidade* tanto para a esfera individual quanto para a esfera coletiva, vinculada às associações voluntárias. “Nessas sociedades”, continua, “embora voluntariamente as pessoas assumem responsabilidade sobre si mesmos, como indivíduos, elas também toma responsabilidade voluntária e reciprocamente sobre elas enquanto famílias, associações de negócios, associações religiosas e assim por diante” (Schmidtz, 1998, p.9)

A segunda questão diz respeito à estabilidade da concepção da justiça. Na posição original, as partes não farão a escolha de uma sociedade virtuosa. Como vimos acima, os argumentos do tipo representativo do *free rider* poderão ter algum peso na decisão a ser tomada. A escolha das partes dependerá então de uma série de ponderações. Poderão considerar o argumento de Hayek e oferecer alta prioridade para o critério esforço, no desenho das regras de justiça. Poderão, por outro lado, apresentar uma rigorosa indiferença em relação a este critério. Podemos chamar esta atitude como a tese da indiferença quanto ao esforço (TIE). De um modo geral, podemos dizer que, se TIE for adotada, na posição original, teremos um forte argumento em favor do princípio da diferença. Se TIE for rejeitada, teremos um bom argumento em favor da igualdade basal. É interessante perceber que, neste aspecto, o argumento rawlsoniano aproxima-se da justiça nozickiana. Ambos são compatíveis e seriam favorecidos pela adoção de TIE na posição original. Ambos, por sua vez, dariam vazão a tipos diferentes de ressentimentos sociais danosos à estabilidade da concepção da justiça adotada. Uma sociedade nozickiana, gerando o ressentimento dos de baixo, visto não disporem de certas condições equitativas de competição social, simultaneamente observando a tendência à concentração da riqueza entre os *de cima*; uma sociedade rawlsoniana, gerando o ressentimento dos *de cima*, que eventualmente concebem a si mesmo como tendo atingido esta condição como resultado do esforço próprio, e observam os *de baixo* recebendo as *maiores vantagens*, sem uma clara proteção contra a ação do *free rider*.⁴⁹

Aqui, novamente, a concepção da igualdade quanto ao básico aparece como uma solução de menor custo para a estabilidade do sistema institucional derivado da escolha das partes. Na figura apresentada na página 97 estipulamos uma distinção em relação à atitude que Smith teria relativamente aos sistemas de transferências sociais caso representasse o caso modelo dado pela linha D4-D9, e, alternativamente, caso estivesse representado na derivada B, dada na linha pontilhada D2-D5. Nossa suposição é de que as partes sabem que este último tipo representativo do hipotético Smith apresentaria uma especial aversão a modelos institucionais vulneráveis à ação do

⁴⁹ Falamos em formas distintas de ressentimento social, na acepção que Rawls oferece ao conceito de ressentimento. No parágrafo 80 de *A Theory*, o ressentimento é definido como um sentimento moral, em oposição a certas propensões psicológicas destrutivas, como a inveja e o ciúme. Na formulação que oferecemos acima, estes dois sentimentos poderiam estar formalmente associados aos sentimentos morais descritos, respectivamente relativos aos modelos institucionais nozickianos e rawlsonianos. A semelhança, porém, é meramente formal. Tratamos de sentimentos morais justificáveis, sendo plausível aos queixosos explicá-los como “decorrências de instituições sociais injustas” (RAWLS, 1997, p. 593).

free rider. Pode-se ampliar este raciocínio e estipular uma distinção entre os pontos de vista representados no interior do grupo mais favorecido. Imaginemos dois subgrupos. O primeiro é integrado pelos mais favorecidos devido a fatores sociais diversos, como a herança familiar, boa condição de nascimento e condições sociais favoráveis. Chamar-se-á este grupo de (+fav)*s*. O segundo é formado por aqueles que, tendo partido - podemos imaginar - das posições D2 ou D3, progridem socialmente devido a razões facilmente identificáveis como associadas ao esforço próprio. Chamar-se-á este grupo de (+fav)*e*.

Pergunta-se: as partes farão esta distinção na posição original? Na descrição seminal das *partes*, feita em *Justice as Fairness*, aparece a idéia de que os agentes pressionam uns contra os outros. As partes se vêem como “representantes de interesses que merecem que sejam considerados” (RAWLS, 2001, p.57). A indicação rawlsoniana é útil aqui. O modo de ascensão social expressa um tipo interesse que merece ser representado, na escolha dos princípios de justiça? Na posição original, valeria a pena considerar apenas o ponto de vista dos tipos representativos de cada nível de renda e riqueza, como acentua Rawls (1997) ou levar em consideração outra base de critérios? A atitude de alguém relativamente a sistemas de transferências públicos pode ser estimada segundo sua posição no *ranking* de renda e riqueza? Teria alguma importância o modo como uma certa posição neste mesmo *ranking* foi atingida? Isto diz alguma coisa sobre o problema dos incentivos? Pensamos que as partes responderão positivamente a esta última questão, ao menos no que concerne aos temas relativos à estabilidade da concepção da justiça escolhida. De um modo geral, os tipos representativos de (+fav)*e* tenderão a rejeitar - com intensidades diferentes, a depender da posição que ocupem na estrutura social, pode-se supor - qualquer princípio de justiça, utilizando-se a expressão de Dworking, eticamente insensível, e que apresente, nos termos da questão cuja resposta concluímos aqui, maior vulnerabilidade à ação do *free rider*. Nada teriam a opor, não obstante, a um ordenamento social fundado sobre concepção da igualdade basal, cujo objetivo é oferecer a cada um as condições sociais de partida que permitam com que a variável *esforço* possa afetar significativa e legitimamente os resultados que os indivíduos alcançarão.

2.3 Maximin, Maximax

Neste capítulo, apresentamos com algum detalhe o que poderíamos chamar de raciocínio feito em movimento na posição original. A posição original é uma escolha feita em condições de incerteza. As partes, nos ensina Rawls, estão impossibilitadas de realizar estimativas de probabilidade e estão de tal modo situadas que preocupam-se muito pouco pelo que podem ganhar acima do assegurado pela regra maximínima, sabendo que soluções diferentes (da escolha maximínima) podem levar a resultados intoleráveis (RAWLS, 1971, p. 154). Nossa primeira tarefa será definir adequadamente qual o papel da regra maximínima na escolha das partes, dadas aquelas condições. Em seguida, argumentaremos que, na medida em que se processa a escolha dos princípios, pelas partes, as condições que faziam racional utilizar a regra maximínima rigorosamente desaparecem. Neste processo, especulamos que a igualdade quanto ao básico desempenharia um papel (que não é, evidentemente, desempenhado no argumento rawlsoniano). Argumentaremos que a escolha rawlsoniana pelo princípio da diferença traduz uma visão muito particular do que é uma escolha conservadora, nas condições da posição original, visão esta que seria efetivamente rejeitada pelas partes. Para isto, uma série de considerações intuitivas poderão servir como suporte. Dentre elas a idéia de que, em geral, mudamos nossas perspectivas e aceitamos correr riscos maiores, quando nos sentimos seguros de que um padrão mínimo adequado está assegurado. Veremos como a insistência com a escolha maximinimalista, na posição original, levando ao princípio da diferença, pode trazer sérios comprometimentos para uma teoria comprometida com pluralismo, entendido como a neutralidade diante das concepções, por certo, permissíveis da vida desejável. Por fim, argumentaremos que igualdade basal pode responder tão o mais adequadamente do que o princípio da diferença às exigências estipuladas por Rawls para justificar este último, em seus últimos escritos, em particular no que diz respeito à idéia de oferecer uma boa solução para o tema da reciprocidade social.

É possível esclarecer o raciocínio que leva à idéia da igualdade basal utilizando-se de algumas comparações com escolhas realizadas na construção do argumento rawlsoniano. Podemos partir da idéia originária que apresenta o princípio da diferença como uma *escolha conservadora*, nas condições da posição original. Não há dúvida de que se trata de uma escolha conservadora, dentre *outras escolhas conservadoras possíveis*. Rawls extrai dos escritos de William Fellner as conhecidas três condições que fariam racional o uso da solução maximínima na posição original. A

primeira delas é a impossibilidade de realizar, naquela situação, estimativas de probabilidade; a segunda estipula que as partes, das palavras de Rawls, “preocupam-se muito pouco, se é que o fazem, pelo que podem ganhar acima do estipêndio mínimo que elas podem, efetivamente, assegurar seguindo a regra maximínima” (RAWLS, 1971, p. 154); a terceira dá-se uma vez que concluímos que outras concepções de justiça, se escolhidas, levariam a resultados (instituições) “que as partes considerariam intoleráveis” (p. 154).

Fixemo-nos, por um momento, na segunda condição. O que Rawls está dizendo? Que as partes desinteressam-se por ganhos acima do assegurado pela vigência dos dois princípios prioritários na ordem lexicográfica, ou que não mostram interesse por ganhos acima do que for garantido na aplicação do princípio da diferença? ⁵⁰ Mesmo que haja certa proximidade formal entre a regra maximínima e o enunciado do princípio da diferença, e mesmo que a idéia de *estipêndio* possa acentuar a impressão de que se trata da segunda alternativa, consideramos que a melhor resposta é dada pela primeira. Rawls (1985), nos escritos posteriores à *Theory of Justice*, reconheceu que o uso da regra maximínima, na posição original, não era utilizada no raciocínio que levava ao princípio da diferença, a despeito da semelhança formal que a regra e o princípio apresentam. Discutir esta questão específica não é nosso foco aqui. O ponto é acentuar que há duas interpretações sobre a segunda condição, que poderiam ser expressas do seguinte modo:

1 - o desinteresse das partes além do mínimo satisfatório, *m*, decorre da suposição do valor marginalmente decrescente dos bens primários (rendas, riquezas) distribuídos pelo princípio da diferença. Bens “não libertarianos”, na feliz expressão de Blocker e Smith (1980, p. 27)

2 – as partes não tem interesse, dada sua concepção do bem, em obter nenhuma vantagem a mais, na margem, em termos de bens não libertarianos (bnl), que represente a perda de um bem libertariano (bl).

⁵⁰ Blocker e Smith sustentam esta última opção, dizendo que a suposição, dada na segunda condição, é “de que para além do mínimo, *m* (assegurado pelo princípio da diferença), o valor marginal dos bens não libertarianos caem tanto e tão rapidamente que as partes não precisam sequer considerar possíveis ganhos acima de *m*, uma vez que estejam certos de que atingiram este padrão.” (1980, p. 27).

A expressão *bens libertarianos* poderia causar alguma confusão, mas refere-se simplesmente a bens associados às garantias formais ligadas ao primeiro princípio e à primeira parte do segundo princípio da justiça rawlsoniana. Pode-se acrescentar que a equação requer a garantia da igualdade equitativa de oportunidades, cuja oferta transcende a esfera restrita dos bens libertarianos. Ela integra o pacote de recursos assegurados na primeira parte do segundo princípio da justiça rawlsoniana, e pode perfeitamente ser tomada como compondo sua noção daquilo que é *mais importante* para o indivíduo. A interpretação que se adotou indica claramente o acerto da segunda alternativa. Rawls oferece inúmeras indicações neste sentido. A idéia de um *mínimo satisfatório* diz respeito, simplesmente, à última vantagem que as partes lograriam assegurar a seus representados que pudesse ser compatível com a garantia do sistema de iguais liberdades e de igualdade equitativa de oportunidades. O mínimo assegurado pelos dois princípios na ordem léxica, diz Rawls, “não é algo que as partes desejariam pôr em perigo em busca de maiores vantagens sociais e econômicas” (RAWLS, 1971, p.156).⁵¹

Então temos que o desinteresse das partes não diz respeito a vantagens que poderiam obter a mais do que o máximo mínimo, caso terminassem, retirado o véu da ignorância, na pior posição. Seu interesse era obter o máximo, desde que, na hipótese de um seu representado terminar na pior posição, não tivesse posto em risco os bens libertarianos. Este raciocínio, com certeza, não conduzirá à escolha do princípio da diferença, mas é um raciocínio perfeitamente compatível com as condições estipuladas por Rawls para a posição original.

Vejamos o que nos oferece a concepção da igualdade quanto ao básico. Ela define o básico, referido à condição de agência, como um *mínimo satisfatório* (*m*), e atende integralmente à condição rawlsoniana: as partes não apresentam um interesse maior por vantagens além de *m*. Isso não significa que os *indivíduos que elas representam* não farão exigências além deste ponto. Em parte, esta questão não tem sentido, visto estarmos, na posição original, sob o véu da ignorância. O aspecto a enfatizar é esta distinção entre exigências públicas e a racionalidade dos indivíduos. A deliberação das partes diz respeito àquilo a que cada um terá direito como cidadão. A partir da oferta de *m*, não

⁵¹ Trata-se de uma idéia exhaustivamente repetida por Rawls. No mesmo parágrafo 26, lê-se: “A prioridade da liberdade significa que, sempre que as liberdades básicas podem ser efetivamente estabelecidas, não é permitido trocar uma liberdade menor ou desigual por uma melhoria do bem-estar econômico” (1971, p 151).

dizemos que cada vantagem, na margem, tem um valor decrescente. Dizemos que a *justiça social já fez sua parte*, e isto aparece, na figuração da posição original, como um *desinteresse* das partes nos ganhos além daquela posição. Rawls argumentou, em defesa de sua concepção, que não valia a pena, para as partes, “buscar uma chance de uma vantagem a mais, especialmente quando pode vir a ocorrer que ele (o indivíduo que representa), perca muito do que é importante para ele” (RAWLS, 1971, p. 154). Não é racional arriscar mais porque o que está em jogo é muito grave – a perda de liberdades básicas, por exemplo. Mas se a decisão sobre o princípio da diferença é tomada quando o *que é importante para ele* (novamente, as liberdades básicas e a garantia de uma estrutura formal de oportunidades equitativas), *já está assegurado*, por que não seria racional arriscar mais? Por que ele não arrisca a vantagem seguinte em troca da possibilidade de perder alguma coisa no espaço que separa o *máximo* oferecido à posição mínima e o *básico*, referido à condição de agente?⁵² A única possibilidade de responder negativamente a esta questão é dizer que *o que é importante para ele* é receber sempre mais, *indefinidamente*, caso ele venha a ocupar, nas condições da vida normal em sociedade, a pior posição, qualquer que sejam as conseqüências para as demais posições (que ele tem, bem-entendido, uma chance igual de ocupar, dadas as condições estipuladas pelo véu da ignorância).

Imaginemos um indivíduo A, representativo da posição menos favorecida. As partes já deliberaram assegurar liberdades iguais e um sistema de oportunidades abertas a todos. Na ordem serial, o primeiro princípio e a primeira parte do segundo princípio estão assegurados. Vamos dizer que asseguraram o pacote “x”, dos *direitos formais* adicionados a um sistema presumivelmente favorável de *oportunidades equitativas*. Nesta deliberação, as partes fizeram uso da escolha maximínima. No movimento seguinte, as partes decidem tomar como critério absoluto a maximização da posição de A na distribuição dos *meios polivalentes*, como rendas e riquezas. Ou seja, dadas as condições rawlsonianas de escolha, “A” deve receber o *máximo*. Ora, dadas as condições rawlsonianas, e tendo já recebido o pacote “x”, não estariam igualmente atendidas as exigências rawlsonianas se “A” recebesse o *básico*? Teríamos aí igualmente a expressão de uma

⁵² Aqui a pergunta poderia ser bastante direta: por que ele não arrisca nada além do maximínimo? O ponto de obtenção da distribuição maximínima é o único capaz de expressar uma idéia de reciprocidade? Isso não parece plausível, veremos adiante. A insistência quase obsessiva na exigência maximínima não parece significar que as partes *escondem*, por assim dizer, em sua escolha, ainda um traço psicológico particularmente conservador? Precisamente o traço psicológico que Rawls explicitamente rejeita como característica da personalidade dos agentes na posição original? (RAWLS, 2003).

escolha conservadora e estariam atendidas as exigências estipuladas na justificação rawlsoniana. As partes permitiriam que uma sociedade de mercado, isenta de discriminações, de privilégios e posições arbitrariamente fechadas a indivíduos e grupos sociais definisse os resultados finais obtidos pelos indivíduos que representam, desde que fosse assegurado um *padrão razoável de igualdade* politicamente arbitrado, segundo a definição dada pela concepção da justiça escolhida.

Nesta formulação, as partes vetariam a hipótese de que a maximização dos interesses do indivíduo representativo de uma posição determinada, os menos favorecidos – imaginemos os trabalhadores desqualificados – fosse obtida às custas do sacrifício dos interesses do indivíduo representativo, vamos dizer, da posição imediatamente superior na escala social. Não se trata aqui de *assegurar a proteção* dos interesses mais fundamentais daqueles primeiros (o princípio das liberdades iguais e oportunidades abertas a todos além-se a esta tarefa), como está claramente estipulado na ênfase de Rawls, a partir da figura do inimigo escolhendo a sua posição, mas de obter as maiores vantagens, tornando as correspondentes vantagens (ou desvantagens) de todos os demais tipos representativos, simples função daquelas primeiras. É essa tradução específica da idéia do *conservadorismo* da escolha rawlsoniana que apresenta seu aspecto mais problemático. Seu desenho levou Roberto Alejandro a definir a justiça como equidade como “deontologia com uma inclinação utilitarista” (ALEJANDRO, 1997, p. 83). O princípio determina a maximização das expectativas de alguns em detrimento das expectativas de outros.

Rawls efetivamente não explica por que, uma vez já asseguradas as garantias associadas aos dois princípios prioritários na ordem léxica, as partes decidem manter a atitude de extremo conservadorismo que tinham no início do procedimento, quando as liberdades iguais estavam em jogo, e fazem, na expressão de Bernard Willians, *a escolha mais segura de que dispõem* (WILLIANS, 2005, p. 97). Willians fez uma suposição interessante, dizendo que esta atitude, de absoluta aversão ao risco, era devida a uma exigência particular estipulada por Rawls, segundo a qual as partes consideravam como integrando a esfera do auto-interesse das pessoas que representam um ativo interesse pelas futuras gerações. Isso seria transpor, na visão de Willians, a fronteira que separa o auto-interesse do altruísmo, representando uma forma de *moralização* da posição original. As partes não estariam mais propriamente representando seu interesse próprio, mas suas obrigações para com *terceiros* (a expressão é usada em *Distributive Justice*. RAWLS, 2001, p.133). Do ponto de

vista que orienta este trabalho, mesmo que um compromisso como este, com a posteridade, fosse reconhecido como integrando a esfera do auto-interesse das pessoas representadas na posição original, não se seguiria que o princípio da diferença representaria a melhor escolha. Analisamos anteriormente o problema do *free rider*. As partes poderiam ponderar o custo de financiar a posição do *free rider* geração após geração.

Podemos observar ainda as implicações da terceira condição, antes referida, estipulada por Rawls para a posição original. Seu enunciado é mais direto e funciona como uma decorrência lógica da segunda condição: as partes não autorizariam escolhas que levassem, na pior hipótese, a resultados intoleráveis. Resultados que envolvam *riscos graves* e que alguém dificilmente poderia aceitar. Observemos a sentença de Blocker e Smith: “Eu gostaria de sugerir que Rawls não demonstrou que concepções mistas que protegem liberdades e oportunidades básicas e asseguram um mínimo de renda e riqueza para todos ameaçariam o auto-respeito, imporiam compromissos inaceitáveis e produziram instabilidade” (1980, p.30).

A igualdade básica é uma concepção ainda mais exigente do que a sugerida nesta sentença. Poder-se-ia dizer, *mais conservadora*. Rawls não demonstra por que ela não poderia ser aceita na posição original. Em certa medida, conforme vimos quando da análise das teorias mistas, isso ocorre simplesmente porque Rawls concentra o debate de sua posição com as chamadas *teorias mistas* da justiça, que fazem uso do princípio da utilidade. Estas apresentariam, em determinadas circunstâncias, resultados inaceitáveis, em decorrência de sua dificuldade em salvaguardar adequadamente os *bens libertarianos*. Em circunstâncias especiais, poderia ser requerido que alguns indivíduos sacrificassem sua liberdade em troca de um forte crescimento do bem-estar geral (RAWLS, 1971). Em especial, Rawls faz restrições ao utilitarismo argumentando sobre os riscos que esta concepção apresenta para a promoção da auto-estima dos cidadãos. Rawls inclui a oferta de bases adequadas para a promoção da auto-estima como um bem primário, e não concebe a plausibilidade de um ordenamento institucional fundado na idéia de que “alguns devem renunciar a melhores perspectivas de vida em função dos outros” (RAWLS, 1971, p.180)⁵³. Está fora do âmbito

⁵³ Rawls faz aqui uma suposição crucial: faz parte do conhecimento que as partes têm da psicologia moral o reconhecimento de que há uma *base pública*, isto é, no modo como as instituições estão ordenadas, influenciando os níveis de auto-estima dos cidadãos. Ele diz: “se as partes aceitam o critério da utilidade, elas perderão a base para sua auto-estima oferecida pelo compromisso público dos outros de ordenar as desigualdades para a vantagem de cada um e

deste trabalho discutir estas questões aqui. Vale apenas registrar que temos aí alguns pontos que levam o argumento rawlsoniano a desconsiderar a escolha de uma alternativa envolvendo o princípio da utilidade, na posição original. Mas isto nada tem a nos dizer sobre a racionalidade do princípio da diferença. A concepção da igualdade basal responde adequadamente às duas restrições críticas rawlsonianas ao utilitarismo. Ela assegura as liberdades iguais e estipula que cada um é titulado a reivindicar o básico e obter a condição plena de agência. Ela não deixa espaços abertos a resultados intoleráveis e com isso responde adequadamente à terceira condição, da mesma forma que respondia relativamente às duas primeiras.

Pode nos ajudar a esclarecer o argumento que leva à concepção da igualdade quanto ao básico, aprofundar por um momento a pergunta sobre a racionalidade da escolha maximinista na formulação do princípio da diferença. Conforme já observamos, em seus escritos seminais, o princípio da diferença seguia a escolha maximínima (RAWLS, 2001, p. 138). Posteriormente, esta conexão é rejeitada, ainda que a *forma* do princípio, isto é, o imperativo da maximização da posição mínima, esteja preservada. Este recuo é sugestivo. Rawls, por vezes, permite uma interpretação, por assim dizer, *menos rígida* de sua regra distributiva. Em *Polítical Liberalism*, lemos a conhecida expressão segundo a justiça deve garantir que o sistema de desigualdades faça “uma certa contribuição funcional para as expectativas dos menos favorecidos” (RAWLS, 1993, p. 283). Ora, uma *certa contribuição* pode significar várias coisas, níveis bastante diferentes de transferência. O mínimo, o básico, o suficiente. Rawls pode perfeitamente estar apresentando uma visão sobre o que a justiça requer, a saber, fazer esta *certa contribuição* funcional para incrementar o *valor das liberdades* de cada cidadão. Esta prioridade moral pode estar aquém, não obstante, das exigências que a formulação do princípio da diferença contém. Isto nos leva à questão: Rawls estaria disposto a aceitar todas as conseqüências da aplicação de seu próprio princípio distributivo? Observemos a sentença de Blocker e Smith:

Requerendo muito das instituições sócio-econômicas, o princípio da diferença requer muito de nós. Aceitar um princípio que exige que o mínimo seja continuamente incrementado, não importando a que custo, e não importando o quanto alto ele já é, seria compreender a

para assegurar uma igual liberdade para todos” (RAWLS, 1971, p. 181). A força deste argumento dependerá de aceitarmos que a idéia (1) de que a reciprocidade seja efetivamente uma base ativa na obtenção da auto-estima dos cidadãos e (2) de que assegurar a obtenção da auto-estima seja uma tarefa da justiça).

sociedade como uma máquina monolítica trabalhando em busca de uma meta produtiva interminável (1980, p. 35).

A sentença é rigorosa e expressa com perfeição, ainda que com alguma dramaticidade, as implicações do princípio da diferença. Não é certo, porém, que Rawls aceitaria esta formulação. Ele poderia alegar que o *sentido* do enunciado do princípio não é exatamente este, que o foco é dado pela *contribuição funcional* antes mencionada, que há o problema dos incentivos – e que, portanto, os custos envolvidos em cada nova medida institucional criada para dar efeito ao princípio devem ser cuidadosamente avaliados em referência a seus impactos futuros nos resultados esperados à própria posição menos favorecida, etc. Poder-se-ia responder observando-se que, efetivamente, as sociedades são modelos exemplares de *work in progress*, que não temos como medir, de antemão, todos os efeitos futuros de um arranjo institucional; que podemos esperar demais das pessoas, em relação ao que julgamos que elas podem oferecer em termos de contribuição, à luz dos incentivos oferecidos. Neste debate, qual versão teria a adesão dos legisladores rawlsonianos. A versão rígida suposta na sentença de Blocker e Smith, ou a versão que – podemos imaginar – traduz mais adequadamente o *sentido original para o qual o princípio havia sido formulado*, que indica a idéia de uma *certa contribuição funcional* aos menos favorecidos? A formulação do princípio, rigorosamente, indica o acerto da primeira alternativa, ainda que ela possa ser *interpretada* à luz da segunda. São os problemas de precisão.

Na sentença de Blocker e Smith, acima transcrita, há dois elementos cruciais para a compreensão da regra rawlsoniana. Ela diz que os pior situados devem obter o *maximínimo não importando a que custo, e não importando o quanto alto ele já é*. Boa parte da crítica que este trabalho oferece à justiça rawlsoniana reside nestes dois pontos. No raciocínio estratégico implicado no princípio da diferença, os *custos* a serem ponderados são sempre variáveis da função maximizadora ordenada pela fórmula adotada. A regra rawlsoniana dirá que não é racional impor custos aos mais bem-situados se e somente se esses custos produzirem, como resultado, uma perda, na margem, para os pior situados.

A idéia de *custos*, aqui referida, tem um sentido inteiramente distinto. Ou vejamos. Para levar a sério o princípio rawlsoniano, o agente da escolha (a), na posição original, é convidado a fazer o

seguinte raciocínio: procedendo à comparação entre mundos possíveis(m)⁵⁴ (vamos imaginar, M(1),M(2),M(3).....M(y)), (a) considera que aquilo que é *muito importante* para o indivíduo que representa, ou, na expressão rawlsoniana, o que ele pode considerar como um “mínimo satisfatório” (RAWLS, 1971, p. 154-156), estará assegurado se e somente se M(y) for obtido (sendo M(y) o mundo possível em que as vantagens associadas à pior posição atingem o limite máximo). Rawls considera esta escolha racional mesmo se a passagem de M(y-1) para M(y) que, podemos supor, represente uma pequena vantagem a mais, venha a representar uma perda drástica de perspectivas associadas a uma certa *posição alternativa*, caso se confirme a hipótese de que ele venha a se encontrar, uma vez retirado o véu da ignorância, entre os mais favorecidos (vamos chamar de H(+fav)).

Pergunta-se: é efetivamente possível dizer que *apenas* a obtenção da posição maximínima, em M(y), protege os indivíduos representados por i(a) dos *resultados dificilmente aceitáveis*? (1980, p. 156) Em M(y-1), que oferece a i(a) uma parcela ligeiramente mais acanhada de *bens polivalentes*, sua posição apresenta algum risco apreciável, *não importando o quanto alto ele* (o maximínimo) já é? Que base há para esta suposição, se é que ela pode ser feita? Se, por hipótese, M(y-1) representa já a garantia de um nível de renda elevado – vamos dizer, muito acima do básico, ainda assim a (a) consideraria vital – nos termos rawlsonianos - a opção por M(y)?

Rawls parece supor que a escolha maximínima, que o obriga a perseguir obstinadamente M(n), não apresenta custos *cuja ponderação seja racional realizar* nas condições da posição original. Isso porque, para cada benefício, na margem, na comparação entre os mundos possíveis, ele deverá supor uma perda correspondente em H(+fav). O agente rawlsoniano recusa-se, ou se esquece, de ponderar este custo, em seu procedimento de escolha. O ponto aqui é bastante claro: é plausível supor que as partes tinham fortes razões para agir com extrema prudência, e fazer a escolha *mais segura*, quando estavam em jogo as coisas efetivamente mais importantes, que envolviam os *riscos graves* mencionados por Rawls. Eles diziam respeito à garantia das liberdades iguais; às oportunidades abertas para todos; à igualdade equitativa de oportunidades. Há aí uma gradação. Tudo isso é perfeitamente conhecido no modelo de Rawls, e perfeitamente aceitável. O que não parece compreensível é: porque (a) deve continuar maximizando o mínimo, quando os riscos

⁵⁴A alusão à comparação entre mundos possíveis, no argumento rawlsoniano, foi apresentada por Blocker e Smith: “aplicar o princípio da diferença não requer comparações interpessoais de utilidade. Requer comparações de perspectivas entre mundos. Pois devemos ranquear todos os arranjos possíveis da estrutura básica de acordo com o índice das expectativas associadas às respectivas posições representativas menos favorecidas”. (1980, p. 29).

envolvidos na escolha são já muito pequenos ou mesmo desprezíveis, e os custos envolvidos para as demais posições hipotéticas de $i(a)$ crescentes? Vejamos: ele já assegurou para $i(a)$ o pacote completo das liberdades e oportunidades formais. Já assegurou, podemos supor, em $M(y-n)$, uma excelente posição social e econômica. Pode-se pensar que obteve o básico, ou uma posição muito superior, não importa. Importa ponderar que o risco tornou-se muito pequeno. Perdeu sentido, para usar a figura rawlsoniana, os riscos envolvidos na suposição de que “seu inimigo escolheria seu lugar na sociedade” (RAWLS, 1971, p. 26). Pergunta-se: seu conservadorismo permanecerá inalterado nessas condições? Ou ele decidirá fazer uma aposta mais alta em favor dos interesses dos indivíduos que representa?

O aspecto central aqui é dado pela questão: a partir de um certo ponto, em que os riscos envolvidos na escolha são efetivamente baixos, e os custos elevados, supondo-se $H(+fav)$, não seria de fato imprudente prosseguir atribuindo prioridade exclusiva à maximização da posição mínima? Em uma expressão: a escolha imprudente, nestas condições, não tende a ser, progressiva e inversamente, a atitude conservadora? Nossa resposta é positiva, e argumenta que este *certo ponto* (o ponto de passagem, ou de inversão, em que o custo oportunidade da próxima escolha na margem favorecendo a posição maximínima pareceria alto a um agente racional) é dado pela igualdade basal. Até a obtenção do básico, há muitas razões para não arriscar. Após o básico, inverte-se o raciocínio: é como se o elemento de risco ultrapassasse a fronteira entre $H(-f)$ e $H(+fav)$, e o indivíduo passasse a considerar o *quantum* de suas chances de realização na hipótese de vir a se encontrar entre os mais favorecidos. Ele já tem o básico e sabe que terá chances de colher bons resultados. Ele aceitará ampliar o alcance de seus *pontos de chegada*, para usar uma expressão, uma vez que lhe foi assegurado um bom *ponto de partida*, na sociedade. Trata-se de um raciocínio fortemente intuitivo: mudamos nossas perspectivas e aceitamos correr riscos maiores, quando nos sentimos seguros de que um padrão mínimo está assegurado. Dizemos que, no momento que ocorre a escolha do princípio da diferença, na posição original, houve já um deslocamento no sentido do, na expressão de Rawls, *muito do que é importante para ele* (o indivíduo representado na posição original). A escolha rawlsoniana não percebe este deslocamento. Rawls não fez este raciocínio, e acabou por confundir a aplicação da regra maximínima com o princípio da diferença.

Observemos a figura apresentada por Rawls para simular a escolha maximínima, na posição original:

	Circunstâncias		
Decisões	C1	C2	C3
<hr/>			

d1	-7	8	12
d2	-8	7	14
d3	5	6	8

A figura apresenta os ganhos (g), mensurados em centenas de dólares, associados, nas diferentes circunstâncias (c), a decisões que as partes tomam na posição original. Seu desenho reconhece uma certa relação entre minimax e maximax. Obtido $g=5$ em C1, temos $g=8$ em C3. Imaginando-se a perda de 1,3 mil dólares na hipótese C1 (minimax), C3 (maximax) alcança $g=14$. Essas oscilações não são propriamente construídas a partir de decisões efetivamente tomadas na posição original. Elas apenas ilustram o tipo de escolha que, em uma situação como esta, de fato importa: a decisão que reconhece os custos da opção maximínima. A opção rawlsoniana por d3 só fazia sentido quando da escolha dos dois primeiros princípios da justiça na ordem lexicográfica. Os riscos eram muito altos, visto estarem em jogo as liberdades iguais e oportunidades abertas a todos, e as hipóteses C2 e C3, por assim dizer, cumpriam uma função meramente figurativa. Na ausência, porém, dessas circunstâncias muito especiais de escolha, não é lógico supor que C2 e C3 prossigam cumprindo aquele papel. As partes não fariam a transposição deste modelo de escolha para o princípio da diferença, que seria então rejeitado. Imaginemos a seguinte figura (2):

Decisões	Circunstâncias		
	C1	C2	C3
d1	4	8	10
d2	5	7	12
d3	6	6	8

Aqui supomos um modelo de *escolha em movimento*, na posição original. As partes escolhem passo a passo, cada um dos princípios do ordenamento lexicográfico. Podemos imaginar que, cumprida a *primeira etapa* (a expressão é de Rawls) do procedimento de escolha, a posição maximínima é dada por $g = 0$. A cada movimento de escolha vão sendo assegurados mínimos superiores. O próprio Rawls especula sobre um princípio cobrindo as necessidades básicas, e

especula sobre a garantia de um mínimo social. É plausível à justiça, como vimos, concentrar seu foco na obtenção de *um estado de coisas*, em oposição a algum princípio comparativo (seja a igualdade, seja o maximínimo). Isso será possível desde que se trate de uma escolha que possa ser adequadamente justificada, sob as condições da posição original.

Na figura 2, as partes arbitram que $g = 5$ representa o momento em que o básico foi obtido. Ninguém terá menos que uma igualdade quanto ao básico, considerando-se os pontos de partida na sociedade. Neste ponto, as partes sentem-se com segurança suficiente para ponderar os custos de cada escolha realizada, e passarão a observar os ganhos associados a C2 e C3 (aqui reconhecemos que a idéia rawlsoniana da atribuição de uma prioridade absoluta a C1 fazia sentido originariamente). Farão isso no estrito interesse dos indivíduos que representam: eles poderão requerer a possibilidade representada por $g = 12$ em C3. Admitir a hipótese $C3 = g(12)$ significa reconhecer que certas formas de realização humana podem exigir ganhos superiores aos admitidos caso a sociedade estivesse ordenada exclusivamente em função da maximização dos ganhos associados à hipótese C1. As partes evitam realizar juízos de valor, neste sentido. Elas dirão que, uma vez que cada um dispõe das condições apropriadas para perseguir seus planos de vida, seria difícil justificar o veto à hipótese $g = 12$ em C3, apenas para que a posição maximínima oscilasse de $g=5$ para $g=6$, o que equivaleria a dizer: que ela fosse melhorada indefinidamente ⁵⁵.

⁵⁵ A referência, aqui, à neutralidade das partes em relação a juízos de valor, tem um sentido bastante preciso. A teoria é *pluralista*. O ponto é evitar que a definição da concepção de justiça seja, por assim dizer, contaminada por uma certa visão negativa sobre a riqueza e sobre os estilos de vida que supõem ou dependem em graus variados do acúmulo de riquezas. Uma hipótese a considerar é que Rawls efetivamente preserve, em sua teoria, juízos de valor desta espécie, que podem estar na base desta idéia segundo a qual o acúmulo de riquezas deve ter, na sociedade, uma *função motivacional*: os mais bem-situados podem progredir para que, ou *desde que* possam justificar esta progressão aos pior situados, melhorando sua posição, nos termos definidos pelo princípio da diferença. No capítulo 44, de *A Theory of Justice*, Rawls faz uma declaração sugestiva neste sentido, afirmando que “é um erro afirmar que uma sociedade boa e justa deve aguardar a vinda de um alto padrão de vida. O que os homens querem é um trabalho pleno de sentido em livre associação com os outros...Para atingir este estado de coisas, uma grande riqueza não é necessária. De fato, além de um certo ponto, ela tende a ser positivamente um obstáculo, na melhor hipótese uma distração sem sentido, senão uma tentação para a indulgência (*indulgence*) e para o vazio” (RAWLS, 1971, p. 290). Trata-se de uma afirmação que, em boa medida, afronta a neutralidade do liberalismo rawlsoniano quanto às concepções permissíveis da boa vida. Dentre estas concepções, há certamente espaço para muito do que poderia ser inscrito sob a idéia de *distrações sem sentido*, não parecendo razoável que o liberalismo possa estabelecer compromissos com a defesa de modelos de vida virtuosos, para os quais a riqueza possa ser vista como um obstáculo. É quase surpreendente, mas pode lançar alguma luz sobre a fixação rawlsoniana na atribuição da prioridade absoluta, no ordenamento das desigualdades, à maximização da posição pior situada.

Acentuamos que, com $g = 5$ em C1, conforme vimos, as exigências rawlsonianas já estão atendidas. Riscos intoleráveis foram eliminados e os cidadãos já dispõem dos recursos suficientes para levar adiante sua visão da vida desejável. Isso porque as instituições realizaram a *contribuição funcional* que a justiça requeria. Perguntamos, então: por que Rawls insiste na idéia da maximização sem fim da pior posição? ⁵⁶.

Uma hipótese é supor que os custos crescentes associados à obtenção de mínimos sempre mais elevados, nos mundos possíveis, não se verifiquem. Nesse caso, a suposição é de que em $M(y)$, mundo possível em que se obtém a posição maximínima, também possa ser obtida a posição maximáxima. Neste caso, Rawls deveria inverter os números consignados a C2 e C3 na figura (3):

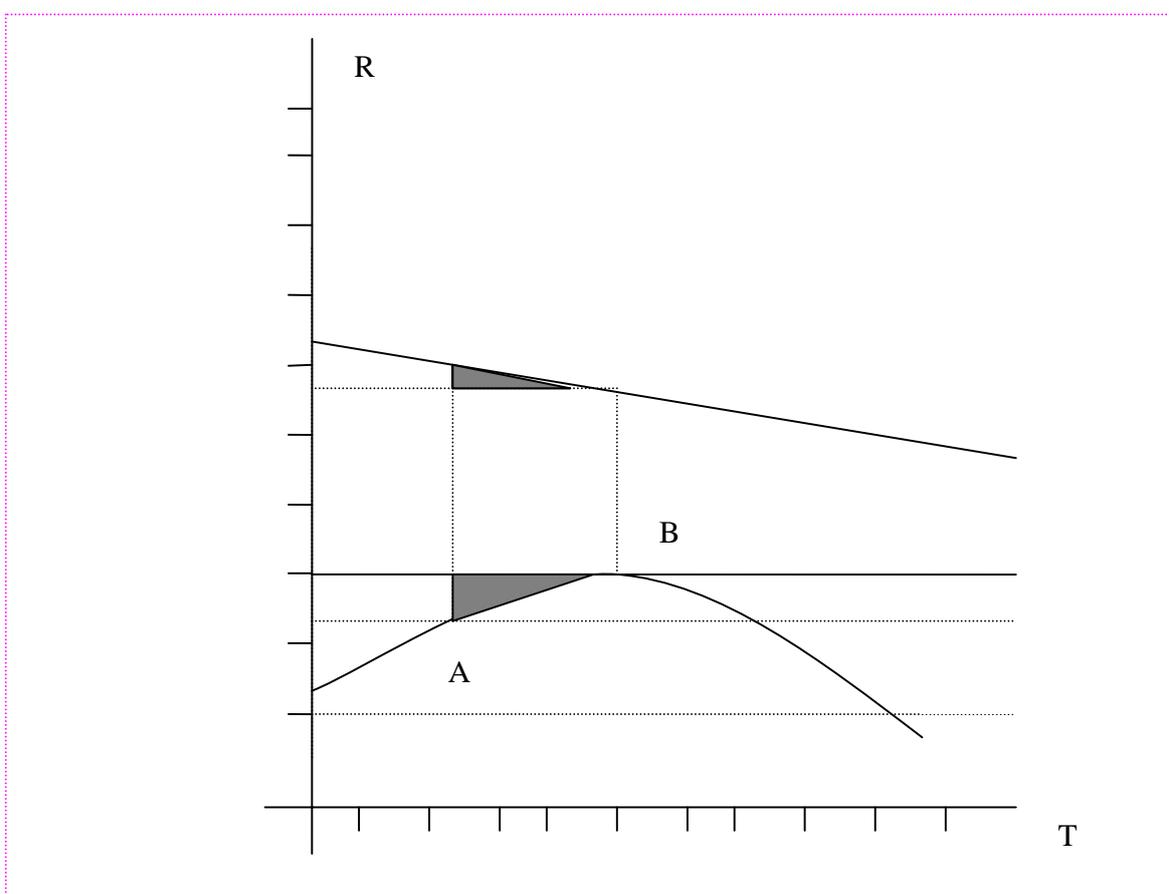
Decisões	Circunstâncias		
	C1	C2	C3
d1	-7	7	12
d2	-8	6	8
d3	5	8	14

Caso isso possa ser suposto, as partes não têm nada a perder ao fazer sua escolha. Elas escolhem d3 e asseguram, na hipótese H(-fav), o melhor mínimo, e na hipótese H(+fav), o melhor

⁵⁶ A figura 2 apresenta um típico dilema em que a regra maximínima parece conduzir a uma escolha irracional. Observemos a sentença de Dworkin: “as pessoas contratam o seguro com um olho em seu bem estar esperado; elas não querem estar em situação muito desfavorável se coisas ruins vierem a acontecer mas também não em situação muito pior, se coisas ruins não ocorrerem, do que elas estariam se elas não tivessem contratado a apólice de seguro” (2006, p. 116). A abordagem da apólice de seguro dworkiniana reflete um tipo de escolha perfeitamente adequada à realizada pelas partes na posição original. Pergunta-se: as partes aceitariam pagar um preço elevado (reduzir as expectativas de seu representado H(+fav) de 12 para 8, em C3, apenas para assegurar um máximo mínimo igual a 6, quando já sabem que já não há risco de que venham a *estar em situação muito desfavorável*?

Também Nagel responde de um modo distinto a Rawls ao dilema posto na figura 2. Na observação feita por Thomas Scanlon, na visão de Nagel, “a prioridade a ser dada aos menos favorecidos é uma questão de gradação: há casos em que devemos beneficiar aos menos favorecidos mesmo se pudéssemos oferecer uma maior vantagem para os outros, que já são mais favorecidos; mas se a diferença do benefício que podemos produzir para a vida dos mais favorecidos for suficientemente maior do que a passível de ser produzida para os menos favorecidos, então as reivindicações dos mais favorecidos podem ter uma maior força moral” (SCANLON, 2000, p. 226). É este o caso tipificado na figura 2. A regra rawlsoniana obriga a uma escolha oposta à sugerida por Nagel: após o básico, preferir-se uma pequena vantagem para os *de baixo* ao sacrifício de um grande benefício aos demais. Sendo as partes, na posição original, representantes de ambos, não parece haver plausibilidade nesta escolha.

máximo a seu representado. A suposição não parece plausível⁵⁷. Nas condições da vida em sociedade, a busca incessante de $M(y)$ terá necessariamente um custo, possivelmente bastante elevado, para as perspectivas dos mais bem-situados. Este é um aspecto crucial da concepção de justiça. Boa parte da plausibilidade de nosso argumento repousa na idéia de que, na posição original, as partes não autorizariam aportar *seus* recursos na oferta de maiores vantagens após o básico. Observemos a seguinte figura:



A linha representando a renda (R) de H(+fav) declina, enquanto a linha representando a renda de H(-fav) evolui em uma *curva de reciprocidade*. A figura representa o modo como as partes, na posição original, efetivamente concebem a variação de sua condição (levantado o véu da

⁵⁷ Rawls (2003, p. 177) efetivamente reconhece que esta hipótese é irrealista

ignorância), quando raciocinam ponderadamente a partir da concepção da igualdade basal e do princípio da diferença. Os custos de H(+fav) em ambos modelos serão distintos. Esta é a visão correta do tipo de escolha a ser feita na posição original. Em A considera-se que o indivíduo tenha já assegurada sua condição plena de agência. O indivíduo representativo do grupo mais favorecido $i(+F)$ realizou sua *contribuição funcional* ao sistema e o primeiro princípio da justiça, na concepção alternativa, foi atendido. Aplicando-se o princípio da diferença, prossegue-se maximizando até B, que representa o ponto de optimalidade rawlsoniano. A partir de B, a renda de $i(+F)$ cai a ponto de determinar uma correspondente perda das expectativas associadas a $i(-F)$. As áreas marcadas $C_i(+F)$ e $B_i(-F)$ representam, respectivamente, a contribuição exigida do indivíduo representativo do grupo mais favorecido para que $i(-F)$ recebesse um certo volume de benefícios para além da oferta dos recursos requeridos para a obtenção da condição plena de agência. Por que as partes aceitariam, na posição original, esta passagem de A para B, considerando racional que os cidadãos arquem com os custos necessários à oferta de benefícios suplementares para indivíduos que já tinham obtido plena capacidade de escolher livremente e perseguir seus planos de vida? ⁵⁸.

Talvez não exista outra resposta possível a esta questão do que aquela que é dada pela *teoria profunda* da justiça rawlsoniana, representada na concepção do igualitarismo democrático. Nesta concepção, na condição de pessoas livres e iguais, nós *merecemos* a igualdade. Em nome desta idéia, uma sociedade rawlsoniana admitiria avançar até a equalização das dotações naturais dos indivíduos, se isso fosse compatível com a integridade da pessoa (RAWLS, 1993, p. 283). Teríamos aí o que chamamos de a *mão invisível* da concepção moral substantiva da justiça rawlsoniana conduzindo, à sombra, a escolha das partes. Nessa perspectiva, a idéia da igualdade como o padrão a partir do qual a desigualdade deve ser admitida, sob o prisma da vantagem racional, torna-se uma idealização, própria para a posição original, com importantes conseqüências práticas. O aspecto moralmente relevante, que definirá o que é justo, é efetivamente compensar os menos favorecidos por uma distribuição diferente da igualdade (RAWLS, 2000, p. 177). A igualdade econômica absoluta é tomada como o padrão adequado. O princípio da diferença é simplesmente uma regra de compensação. Os de baixo autorizam os de cima a lucrarem mais desde que sua posição seja

⁵⁸ Obs: trata-se apenas de uma configuração possível a hipótese de que a aplicação do princípio da diferença determine exigências distributivas mais vigorosas do que aquelas que seriam requeridas pela aplicação da concepção da igualdade básica.

maximizada. Numa síntese: se e somente se a igualdade é o estado de coisas moralmente desejável, a regra maximínima levará a uma boa escolha na posição original e qualquer alteração das parcelas distributivas deve estar sujeita ao *poder de veto* dos menos favorecidos.

Outra forma de analisar a questão é, como vimos anteriormente, compreender o princípio da diferença apenas como uma regra cujo objetivo é oferecer um *valor* às liberdades formais asseguradas nos dois princípios prioritários do ordenamento lexicográfico (RAWLS, 2000, p 175-177). Nesta interpretação, a forma maximinimalista que o princípio assumiu, a partir de *Distributive Justice* (1967), é simplesmente um equívoco. Rawls terminou por formular uma regra maximizadora quando o que pretendia, de fato, era oferecer uma solução próxima da idéia de suficiência ou do básico.

Essas considerações, talvez demasiado exaustivas, são o reconhecimento da importância da justiça rawlsoniana para a definição da concepção alternativa, que apresentamos, resumidamente, nesta tese. Essa última preserva as condições de escolha desenhadas na posição original, divergindo da escolha final realizada, cujo resultado é o princípio da diferença. Apenas se for possível demonstrar que as partes não escolheriam este último princípio é que a concepção da igualdade basal, que nasce de sua crítica, poderá ser admitida. Uma forma de expressar o significado da concepção da igualdade basal é dizer que, uma vez assegurada a obtenção do básico, as desigualdades sociais e econômica devem estar ordenadas de modo a maximizar a posição *mais favorecida*. Isto significa que nenhuma interferência no sistema de normas públicas ou transferência social será requerida, em nome da justiça, para além do que for definido, no estágio constitucional, como estritamente necessário para o provimento dos dois princípios restritivos da justiça basal. As partes, na posição original, aceitam que os resultados finais alcançados por cada um sejam definidos pelo mercado, a partir das escolhas que cada um fizer e das circunstâncias com as quais vier a se deparar. Nesse sentido, a analogia com a escolha maximáxima é adequada. Ela indica que, obtido o básico, e assegurada a oferta da apólice de seguro, inverte-se a suposição rawlsoniana: é o indivíduo representativo do grupo melhor situado que adquire o *poder de veto* sobre o ordenamento das desigualdades sociais e econômicas.

A igualdade basal, desse modo, considera plausível que as partes ponderem o uso do raciocínio maximin e maximax a cada estágio de deliberação, na posição original. No primeiro estágio, sem recurso ao cálculo probabilístico, e estando em jogo as *questões mais importantes*, as partes fazem a escolha mais conservadora, e parece fazer sentido deliberar supondo que *o inimigo escolherá seu lugar na sociedade*. As partes, é útil observar, jamais imaginaram que *de fato* o seu lugar na sociedade pudesse ser escolhido por um inimigo⁵⁹. O lugar de cada um será determinado por um amálgama de razões associadas ao binômio *escolhas e circunstâncias*. O limite extremo do primeiro estágio é dado pela garantia do básico. No segundo estágio, as partes têm um conhecimento que lhes era inacessível anteriormente. Elas sabem que nada efetivamente grave está mais em jogo; que corresponde a zero a probabilidade de que terminem tolhidos das liberdades básicas iguais e do sistema de oportunidades requerido para a obtenção da condição plena de agência. Elas sabem que, a partir daí, é provável que suas escolhas passem a pesar mais do que suas circunstâncias na determinação dos estados finais alcançados, e que isso é um dado a ser considerado quando forem requisitadas a refletir sobre a estabilidade da concepção da justiça escolhida.

No segundo estágio, desaparecem as condições rawlsonianas que tornavam racional o uso de uma solução maximínima. Disso não se segue, evidentemente, que a única escolha possível passe a ser a escolha maximáxima. As partes sabem, porém, que qualquer outra escolha, que não esta última, significará estabelecer que a justiça requer algo além do básico. Na concepção alternativa, que ora apresentamos, a única abertura neste sentido é dada pela exigência da apólice de seguro para as situações extremas, representada na garantia do mínimo social.

Aqui pode ser interessante avançar mais um pouco no cotejo da opção rawlsoniana pelo princípio da diferença e a concepção alternativa, representada pela igualdade basal. Conforme

⁵⁹ Seguimos aqui a observação de Brian Barry: “(...) mas a nossos hipotéticos escolhedores de princípios não será designado lugar algum por parte de seus inimigos. De fato, eles sabem que a designação dos lugares dependerá (em proporções que eles desconhecem, de características pessoais e da sorte” (1993, p. 95). Barry pergunta se, uma vez que sabemos que nosso lugar na sociedade será (em grande medida), determinado por fatores aleatórios, é racional nos comportarmos como se ele fosse escolhido por nosso inimigo. Seria fácil responder dizendo que, por vezes, o acaso efetivamente age em relação a um indivíduo como o pior de seus inimigos. Parece claro em que sentido Rawls considera plausível esta analogia, nas condições de escolha da posição original. Nosso ponto é apenas enfatizar que o próprio raciocínio que leva Rawls a considerar plausível a escolha maximínima o obriga, adiante, a reconhecer a implausibilidade desta solução. O princípio da diferença aparece, neste raciocínio, como um *princípio fora do lugar*, ou uma regra cuja fórmula se manteve mesmo quando o argumento requerido em sua fundamentação havia já sido abandonado.

observamos antes, *apenas se for possível demonstrar que as partes não escolheriam este último princípio (o princípio da diferença) é que a concepção da igualdade basal, que nasce de sua crítica, poderá ser admitida*. A sentença é exigente e talvez não seja efetivamente possível demonstrar cabalmente que as partes efetivamente escolheriam a igualdade quanto ao básico em detrimento do princípio da diferença. Em um tipo de escolha como este, que depende, como bem expressou o próprio Rawls, de “um equilíbrio mais delicado de considerações menos decisivas” (RAWLS, 2003, p. 134), é possível imaginar que dificilmente se atingirá um grau de consenso semelhante ao que pode ser obtido na defesa dos princípios prioritários das liberdades iguais e oportunidades equitativas. De qualquer modo, um bom caminho já teremos percorrido em nosso argumento se conseguirmos demonstrar que a escolha da concepção alternativa atende de maneira adequada, e possivelmente de maneira *mais adequada*, aos requisitos apresentados por Rawls para a escolha do princípio da diferença.

Que requisitos são estes? Rawls os apresenta de modo didático em *Justiça como Equidade – uma reformulação*, publicado no Brasil em 2003. A concepção da justiça escolhida pelas partes terá de atender de maneira adequada às exigências associadas às condições de “publicidade, reciprocidade e estabilidade” (RAWLS, 2003, p. 170). O princípio da diferença em nada depende do uso da regra maximínima, pelas partes, na posição original (RAWLS, 2003, p. 133). A escolha maximínima, conforme vimos anteriormente, diz respeito à escolha dos dois princípios prioritários na ordem lexicográfica. Nosso ponto aqui é demonstrar, certamente de modo não exaustivo, que os próprios requisitos estipulados por Rawls como justificando a escolha do princípio da diferença podem perfeitamente ser apresentados como conduzindo à escolha da igualdade basal. Tomemos o aspecto da condição de publicidade. Ela diz respeito à modelagem da posição original, a partir de elementos expressando o “conhecimento, as crenças comuns da média dos cidadãos razoáveis” (RAWLS, 2003, p. 170). As partes escolhem sob o constrangimento de elementos estruturantes do senso comum ou da cultura política pública. Trata-se de um *acordo* sobre os termos que modelam a escolha a ser feita pelos agentes, cujo resultado será, *a posteriori*, objeto de um acordo sobre princípios e base para a concepção pública da justiça.

A pergunta a fazer é: o que pode ser efetivamente pensado como integrando as *crenças comuns* das pessoas? Em que acredita a média dos *cidadãos razoáveis*? Argumentamos, na primeira

parte deste trabalho, que Rawls exclui, na modulação do argumento que leva ao princípio da diferença, a atenção à idéia da responsabilidade individual (da forma como apresentamos o conceito). Agora perguntamos: tais *cidadãos razoáveis*, bem representados na posição original, aceitariam esta exclusão? A resposta que sustentamos ao longo desta tese é negativa.

Reconhecemos, como Rawls, que esta resposta é igualmente formulada sobre um “equilíbrio delicado entre considerações menos conclusivas” (RAWLS, 2003, p. 134). Não parece constituir-se em um empreendimento simples produzir um *ranking* dos elementos formadores do senso comum e modelá-los de maneira incontroversa na hipotética situação que constrange a escolha dos agentes morais. Nosso ponto aqui é apenas considerar que (1) Rawls excluiu, na formulação do princípio, um importante traço constitutivo da cultura pública, que é a atenção ao tema da responsabilidade individual e; que (2) as razões que podem ser apontadas como assegurando a superioridade do princípio da diferença sobre o princípio da utilidade restrita (que determina a maximização da utilidade média associada à garantia de um adequado mínimo social), não podem ser utilizadas relativamente à concepção da igualdade quanto ao básico. Dizer isso não justifica, evidentemente, porque esta última concepção responderia melhor aos requisitos da condição de publicidade do que a alternativa rawlsoniana. Aqui é preciso *disputar* uma certa leitura sobre os conteúdos do senso comum e sobre o modo de organizá-los na posição original.

Roy Weatherford formulou um interessante proposição referendo-se a este equilíbrio de considerações. Ele diz que,

Desde que os contratantes (na posição original) são racionais, seguindo a estratégia maximínima, eles podem consistentemente concordar em proteger (seus representados) da má sorte não merecida, aceitando os ônus que advenham das escolhas livremente realizadas. Isto iria gerar espaço e incentivo para a iniciativa individual, tão cara ao coração capitalista, ao mesmo tempo em que eliminar a mais injusta das condições sociais, que ofendem o (coração) socialista. (Weatherford, p. 44).

Weatherford sugere uma possibilidade de leitura do problema da sensibilidade social à responsabilidade individual associado ao tema da estabilidade da concepção da justiça. *Corações* socialistas e capitalistas expressam apenas ilustram formas de sensibilidade moral. Haveriam, é preciso dizer, muitas possibilidades. A concepção da igualdade basal busca um adequado equilíbrio

de considerações. Ele é distinto do equilíbrio alcançado na solução rawlsoniana e dirá que, assegurado o básico, não há um padrão distributivo final esperado, no ordenamento social. Indivíduos são tomados como capazes de escolher modos de vida, definir estratégias de previdência e arcar com as conseqüências do que vier a ocorrer, direta ou indiretamente como decorrência das escolhas que cada um realizou. Para atenuar os riscos envolvidos nesta deliberação, decidem contratar a apólice de seguro contra as situações extremas.

Talvez a filosofia política dependa aqui menos de uma descrição e mais de uma opção sobre tipos sociais. A que tipo de padronização dos estados finais obtidos na equação distributiva , Encontramos aqui um segundo elemento apontado por Rawls como integrando a idéia de publicidade, a saber, a noção de que a concepção de justiça que adotamos *cumpr*e uma função educativa (RAWLS, 2003, p. 172). Trata-se de reconhecer que a escolha desta ou daquela concepção de justiça incentiva certos tipos de atitudes sociais. Novamente julgamos que a concepção da igualdade basal atende de modo mais adequado às exigências desta tarefa pedagógica que se espera cumpram as instituições, a partir da aplicação da concepção da justiça escolhida. Tomemos a crítica de Roberto Alejandro, antes referida, segundo a qual “o paradigma rawlsoniano acaba por torná-los (os menos favorecidos) receptores passivos de benefícios, mais do que participantes ativos no esforço (social) coletivo” (ALEJANDRO, 1987, p. 82). Trata-se de uma conseqüência por certo indesejada, de instituições ordenadas segundo o princípio da diferença, e que simplesmente deixam de existir sob instituições ordenadas segundo a idéia da igualdade quanto ao básico, em que há muito menos segurança sobre os estados finais a serem alcançados na distribuição geral da riqueza na sociedade e uma mensagem bastante mais clara sobre as responsabilidades que cada um terá que assumir, uma vez tendo recebido o básico.

Relativamente ao tema da condição de reciprocidade, a defesa do princípio da diferença significa postular que qualquer ponto na *curva de reciprocidade* (que acompanha a evolução dos ganhos em bens primários associados à posição menos favorecida) diferente da posição maximínima representa na desatenção à condição de reciprocidade. Rawls reconhece que esta representação da idéia de reciprocidade (que expressa um tipo de escolha extremamente conservadora: as partes não considerariam correr nenhum risco, mesmo que já dispusessem das garantias associadas aos dois primeiros princípios, de um mínimo social ou do básico) “está implícita na idéia de considerar a

distribuição de talentos naturais um bem comum” (RAWLS, 2003, p. 175). Aqui temos novamente a *concepção profunda* que fundamenta a justiça como equidade, conduzindo o sistema de escolhas à posição original. A posição original é, afinal, o instrumento que organiza um certo conjunto de suposições e explicita um modo de escolha da concepção pública de justiça. Mas as partes, evidentemente, *não agem* considerando que talentos naturais pertençam a um estoque de bens comuns. Nem tampouco podem escolher imaginando que a média dos indivíduos, na sociedade, alimenta esta crença. Elas devem imaginar que uma boa parcela dos cidadãos compartilharão, em algum momento, da crença nozickiana, segundo a qual “as coisas já vêm ao mundo pertencendo a pessoas que têm direito sobre elas” (NOZICK, 1974, p. 160). Para que as escolhas feitas no experimento kantiano tenham força e produzam princípios de justiça capazes de alcançar algum nível de consenso, é preciso evitar que as partes atuem confiando demasiadamente na força ou no suporte oferecido socialmente por uma determinada concepção moral substantiva, como ambas concepções expressas nas sentenças acima mencionadas, de Rawls e Nozick.

Rawls afirma que a *idéia profunda de reciprocidade* subjacente à escolha do princípio da diferença é de que as instituições sociais não devem cancelar a distribuição desigual de recursos baseada nas vantagens que alguns levam na loteria social e natural (RAWLS, 2003, p. 175). Rawls jamais menciona – conforme observamos na primeira parte desta tese – o modo como as pessoas *escolhem* alocar seus talentos e lidar com suas circunstâncias. Poder-se-ia, em um raciocínio alternativo, dizer que a concepção da igualdade quanto ao básico atende a uma idéia de reciprocidade implícita na noção de que *apenas em parte* se pode considerar talentos naturais como um estoque de bens comuns. De *outra parte*, a concepção escolhida da justiça deve ser sensível, em sua formulação, à noção de que escolhas individuais *não integram* um hipotético estoque coletivo de bens comum a todos. A escolha das partes pode refletir, a partir desta noção, a idéia de que um certo *quantum* de propriedades (poder-se-ia dizer, propriedades sobre as quais alguém tem um *mérito*, no exato sentido que Rawls atribuiu ao conceito (RAWLS, 2003, p. 105-106), porque escolheu desenvolver uma certa habilidade, realizar um certo esforço, comprar ou vender um certo ativo ou, de um modo mais amplo, conduzir a vida de uma certa maneira que simplesmente não pode ser considerado como estando aí a disposição para ser distribuído como se, utilizando a expressão de Nozick, tivesse surgido “do nada ou de lugar nenhum” (NOZICK, 1974, p 228).

A concepção da igualdade quanto ao básico traduz uma idéia forte de reciprocidade, certamente sensível a esta percepção abstrata de um direito que emerge da escolha individual, em que todos são requeridos a oferecer sua contribuição para que cada um obtenha a garantia do básico. Nos termos rawlsonianos, está perfeitamente atendida a exigência de que os mais dotados são autorizados e estimulados a progredir, “desde que treinem seus talentos e os utilizem de modo a contribuir para o bem de todos e, em particular, para o bem dos menos aquinhoados” (RAWLS, 2003, p. 2003). Pergunta-se: por que deveríamos aceitar a idéia de que esta contribuição só se realiza no momento em que é obtida a posição maximínima? Podemos imaginar que esta idéia faça sentido quando tomamos exclusivamente a comparação do princípio da diferença com o princípio da utilidade restrita (de fato, é este o procedimento de Rawls). A idéia de que, dado o objetivo de maximizar a utilidade média, os interesses de uns (vamos imaginar: os mais pobres) são prejudicados de modo a favorecer aos interesses de outros (vamos imaginar: os mais aquinhoados), efetivamente não traduz idéia alguma de reciprocidade (assim como de igualdade), social (RAWLS, 2003, p. 173). A introdução da exigência de um mínimo social garantido, cobrindo as necessidades essenciais das pessoas, torna o princípio da utilidade restrita de algum modo mais próximo às conseqüências esperadas da aplicação do princípio da diferença. Oi ainda, se quisermos, torna-o presumivelmente mais *razoável* e próprio a obter aceitação social e oferecer estabilidade à concepção de justiça escolhida.

Rawls aponta duas objeções à idéia do mínimo, assim concebido (como cobrindo as necessidades essenciais): a primeira é algo curiosa: o mínimo poderia não ser *suficiente* para assegurar um consenso estável relativamente à concepção da justiça escolhida. Daí sobrevém a pergunta: a oferta do básico o seria? A idéia de suficiência cumpre algum papel no argumento rawlsonino? A resposta parece clara: nada abaixo da posição maximínima será, em hipótese alguma, suficiente, no constructo rawlsoniano. Rawls evita especular sobre quaisquer outros critérios que pudessem, de algum modo, apresentar uma idéia plausível de suficiência (vamos dizer: mais plausível que o mínimo cobrindo necessidades essenciais). Na próxima parte, apresentar-se-á a idéia da concepção de igualdade quanto ao básico como uma teoria mista da justiça, que desafia o argumento rawlsoniano neste sentido.

Ainda sobre o tema da reciprocidade, sobrevém a questão: qual a exigência de reciprocidade que é efetivamente feita aos menos favorecidos, a partir da aplicação do princípio da diferença? Não se trata de perguntar qual a exigência feita *a cada indivíduo*, em uma sociedade rawlsoniana. Isso seria uma saída fácil. Carlos e Roberto podem terminar a vida como moradores de rua, em uma sociedade em que a média dos cidadãos menos favorecidos claramente obtivesse, ao longo do tempo, as maiores vantagens. Isso parece não fazer sentido. Carlos e Roberto podem terminar sem renda alguma, enquanto Otávio e Alberto, dispendo da maior renda imaginável entre os cidadãos menos favorecidos, recebam, digamos, U\$ 1 milhão ao ano, desde que a média da renda do grupo tenha crescido no ponto de optimalidade do princípio? Teríamos reintroduzido aí um tipo de raciocínio utilitarista (a justiça é obtida mesmo que alguns, no interior da posição menos favorecida, ganhem às custas de grandes desvantagens para alguns outros. A justiça, para fazer sentido, deve dizer respeito a indivíduos e seus direitos. Em uma sociedade justa, o tipo representativo da posição menos favorecida deve receber um pacote de benefícios que expressa seu direito às maiores vantagens asseguradas pelo sistema, sem que lhe seja necessariamente exigido nada como contrapartida. Para receber estes benefícios não lhe é exigido oferecer nenhuma contrapartida. Não há, como já enfatizamos, exigência de reciprocidade dos *de baixo* no sistema rawlsoniano ⁶⁰.

Na concepção da igualdade basal, é irrelevante perguntar sobre obrigações e direitos dos grupos mais ou menos favorecidos. Cada cidadão tem direito ao básico e à apólice de seguro e supostos tipos representativos dos diversos estratos de renda estão submetidos aos mesmos direitos e obrigações⁶¹.

⁶⁰ Esta é a posição de Roberto Alejandro, em seu *The Limits of Rawlsian Justice*: “dado que a justiça rawlsoniana é cega em relação às escolhas e atitudes dos menos favorecidos e dado que eles receberão sempre os maiores benefícios, eles perseverarem em práticas que lhes façam permanecer menos favorecidos..., então o paradigma rawlsoniano acaba por torná-los receptores passivos de benefícios, mais do que participantes ativos no esforço (social) coletivo” (1987, p. 82).

⁶¹ Bruce Ackerman, em seu *The Stakeholder Society*, apresentou um modelo de justiça que usa uma idéia de justiça associada ao básico associada a uma clara idéia de reciprocidade, no sentido que a estamos utilizando aqui. Ackerman sugere instituir um programa que ofereça uma dotação de U\$ 80,000 a cada cidadão americano que completar 21 anos, tendo concluído a *high school*. Todos os cidadãos que tiverem recebido a dotação farão, ao fim da vida, uma contribuição no mesmo valor de U\$ 80,000. No longo prazo, o fundo é alimentado pelas contribuições dos próprios beneficiados (no início é financiado por uma taxa de 2% sobre a renda dos mais ricos). Está claro o sentido da regra de reciprocidade. Cada um contribui para os demais, ao final da vida, pelo benefício que recebeu no início de sua vida adulta. Os benefícios destinam-se a todas as pessoas. Ninguém pode alegar que esteja sendo discriminado. Mesmo a alegação de que os mais ricos não necessitariam da dotação é contrabalançada pelo fato de que são eles que, ao menos nas primeiras gerações envolvidas no processo, remuneram o fundo, com o acréscimo de 2% sobre seu imposto de renda.

A justiça diz claramente respeito aos direitos de que *cada* cidadão dispõe, não se imaginando como atribuir obrigações e responsabilidades distintas para os cidadãos representativos de diferentes grupos de renda e riqueza.

Rawls faz, em sua comparação com a utilidade restrita, uma crítica fundada no aspecto de *precisão* da concepção de justiça escolhida. Em que consistiria exatamente o mínimo e de que modo ele seria estipulado? Aqui as partes escolhem como se os cidadãos desconfiassem que, caso não garantam o maximínimo, qualquer outra medida de transferência (o mínimo, mas seguramente também o básico), poderá ser objeto de *sabotagem* dos *de cima*. Esses últimos, é plausível supor, deterão postos de autoridade e poder, e poderão modular a definição de qualquer medida distributiva de modo desfavorável aos pior situados, caso não esteja assegurado um direito à posição maximínima. Temos aí, influenciando a decisão das partes, uma certa leitura da cultura política pública, feita por Rawls: os cidadãos não confiariam em nenhuma medida de transferência que não o máximo para os menos favorecidos. Novamente, é preciso perguntar: é plausível esperar a mesma atitude de desconfiança caso seja assegurada claramente a oferta do básico? A concepção alternativa não tem como oferecer uma prova conclusiva quanto a isso, mas ainda menos plausível parece ser a sentença rawlsoniana segundo a qual apenas a garantia da posição maximínima obteria a confiança dos cidadãos.

Vimos, na primeira parte deste trabalho, como a formulação do princípio da diferença é bastante vulnerável quando ao aspecto *indeterminação*. *Maiores vantagens* podem ser compreendidas de diversas formas, em um raciocínio que supõe de qualquer modo uma interpretação que cada sociedade, em cada momento, terá de produzir. As partes podem perfeitamente considerar que é mais seguro estipular suas exigências distributivas a estados de coisas claramente definidos e associados a critérios identificáveis, do que a estados *em comparação* com hipotéticas situações alternativas, como estipula o princípio da diferença. De qualquer modo, não consideramos que a idéia de precisão seja um argumento decisivo a favor ou contra a concepção da justiça, quanto cotejamos o princípio da diferença à concepção da igualdade basal. Tanto a noção de *maiores vantagens aos menos favorecidos* quanto a de *básico associado à obtenção da condição de agência* supõem o exercício posterior de *interpretação* por parte dos atores institucionais, que traduzirão a concepção escolhida da justiça em regras e práticas sociais. Mesmo que julguemos que o argumento

da precisão favoreça a concepção da igualdade basal, esse não será decisivo para a escolha das partes.

2.4 Uma concepção mista ?

Neste capítulo, atenderemos a uma sugestão de Rawls e ampliaremos lista de concepções sobre a justiça à disposição das partes, na posição original. Há uma clara deficiência no argumento rawlsoniano: a omissão, dentre as concepções alternativas colocadas à disposição das partes, de concepções que reconheçam a idéia da responsabilidade individual, tal como apresentada na primeira parte desta tese. Em particular, Rawls exclui do procedimento de escolha uma alternativa nozickiana. Uma alternativa como esta por certo representa um posição fortemente representativa de nossas convicções sobre a justiça, presente na tradição política das sociedades democráticas, e não parece haver uma boa justificativa para sua exclusão do procedimento de escolha das partes. Rawls diz que “caso se objete que certos princípios não estão incluídos na lista, por exemplo, princípios libertarianos de justiça, esses princípios têm de ser acrescentados a ela. A justiça como equidade argumenta então que continuaria havendo acordo em torno dos dois princípios de justiça” (RAWLS, 2003, p. 117). Rawls não explica exatamente o porquê. Poderíamos imaginar que a regra libertariana é frágil para responder à uma das exigências rawlsonianas para a escolha das partes, segundo a qual não seriam aceitas alternativas que levassem a resultados intoleráveis, visto não oferecer sequer a garantia de um mínimo social para as situações de privação extrema (vamos imaginar, que atinjam crianças e pessoas idosas extremamente vulneráveis). Dizer, porém, que a alternativa nozickiana seria rejeitada, ao final, pelas partes, não responde à questão: terá ela alguma influência sobre esta escolha? As ponderações nozickianas, assim como ponderações de um argumentador dworkiniano (que igualmente foi excluído por Rawls), poderão não ser plenamente aceitas nas condições da posição original, mas estamos tranquilos para dizer que não determinarão nenhum abalo, por assim dizer, nas convicções das partes, alterando, ao final sua escolha dos princípios? Argumentaremos que sim. Que um diálogo com a posição nozickiana, em particular, pode ser imaginado como oferecendo suporte a uma escolha distinta pelas partes, levando à escolha da concepção da igualdade quanto ao básico.

Uma boa maneira de raciocinar sobre a concepção alternativa é pensá-la como integrando uma versão do que Rawls chama de *concepção mista* da justiça. A idéia das concepções mistas aparece no parágrafo 21 de *A Theory of Justice*, quando são apresentadas as concepções alternativas que compõem o raciocínio das partes, na posição original, que leva à escolha dos dois princípios de justiça e são discutidas em detalhe no parágrafo 49. Fazer este exercício, supondo um ajuste na escolha das partes segue a indicação de Rawls sobre um traço distintivo do argumento contratualista: pode-se concordar com a situação de escolha proposta e discordar da escolha realizada. A posição original representa, efetivamente, os termos gerais adequados de uma escolha imparcial de princípios de justiça. Ela reflete a idéia de *igual consideração*, definitiva na tradição moderna que moldou o pensamento liberal. Não é necessário nos estendermos sobre este ponto aqui. Rawls diz que as concepções mistas “se definem mediante a substituição do segundo princípio da justiça pelo padrão de utilidade e outros critérios” (RAWLS, 1997, p. 348). A idéia é que, mesmo introduzindo a regra da utilidade no lugar do princípio da diferença, a concepção prossegue sendo uma alternativa à visão utilitarista. Isso porque, na concepção mista, o sistema de liberdades básicas e oportunidades iguais não se define a partir do princípio da utilidade. Seu uso se restringe à distribuição dos meios polivalentes, como rendas e riquezas.

Nos termos apresentados no parágrafo 21, a escolha mais próxima à justiça como equidade, aberta às partes, na posição original, é dada pela alternativa B (3), em que o princípio da diferença é substituído pelo princípio da utilidade média, preservado o princípio da equitativa igualdade de oportunidades e preservado um adequado mínimo social (RAWLS, 1997, p. 134). O leque de alternativas considerado é formado por variantes do utilitarismo e do perfeccionismo. Rawls *não considera*, em momento algum, a hipótese de introduzir um princípio alternativo que incorpore a idéia de responsabilidade individual. Não considera, por exemplo, uma alternativa como a estipulada por Dworkin, na seguinte sentença: “Se as pessoas começam com quantias iguais de riqueza e têm aproximadamente níveis iguais e habilidade inicial, uma distribuição de mercado asseguraria que ninguém poderia reclamar com razão que tem menos que os outros, ao longo de toda a sua vida” (2000, p. 308).

Nosso foco, aqui, não é ponderar as diferenças que separam o argumento de Dworkin em relação ao de Rawls. A concepção da igualdade de recursos, desenvolvida pelo primeiro, pertence a um universo próximo à justiça como equidade, mas afasta-se desta última quando não reconhece a idéia da responsabilidade individual como constitutiva do argumento sobre a justiça. Nos importa aqui enfatizar que uma alternativa dworkiniana não é considerada na posição original. Rawls dirá que “uma vez fixado um mínimo pelas transferências, pode ser perfeitamente justo que o resto da renda total seja estabelecida pelo sistema de preços” (RAWLS, 1997, p. 305). Logo em seguida acrescentará o condicionante: a questão da justiça é saber se “a renda total dos menos favorecidos possibilita a maximização de suas expectativas a longo prazo” (RAWLS, 1997, p. 306).

Não há, evidentemente, equivalência entre a noção de um *mínimo distributivo* e a idéia reguladora de uma igualdade de riqueza e capacidades. Às partes, não obstante, não é dada a oportunidade de julgar se alguma concepção que estipule um certo padrão distributivo que possa servir como uma adequada representação da igualdade de recursos. Rawls não admite que esta ponderação seja realizada na posição original, e não parece oferecer boas razões para tanto.

Seria possível, na posição original, argumentar que a idéia da responsabilidade individual não seria escolhida porque não asseguraria nenhuma vantagem para os indivíduos representados na posição original. Eles não conhecem suas capacidades e sua condição de partida na sociedade. Do ponto de vista da justiça como equidade, a questão seria posta da seguinte maneira: por que alguém, representando a posição do indivíduo representativo do grupo pior situado, arriscaria receber menos, ou restringir seus ganhos ao básico, ao invés de assegurar – sem condicionantes – *as maiores vantagens*? Por que ele trocaria esta escolha segura em nome do respeito a uma idéia normativa, como a da responsabilidade individual?

Uma maneira de responder a esta questão seria dizer que simplesmente não é plausível reduzir as escolhas ao pondo de vista do indivíduo representativo da posição menos favorecida, desconsiderando os interesses dos outros. Poder-se-ia supor uma reação dos demais tipos representativos contra a idéia de ver a variação de suas posições apenas como uma função dos interesses do grupo pior situado. Esta objeção poderia recuperar o sentido original da justiça como equidade, que estabelecia, em *Justice as Fairness*, que “era importante enfatizar que todas as partes

devem ganhar com a desigualdade” (RAWLS, 1958, p. 50). Vimos como haveria boas razões para não depositar tanta confiança na idéia da *conexão em cadeia*, tal como apresentada por Rawls para justificar sua interpretação definitiva do princípio da diferença, a partir de *Justiça Distributiva*, de 1967. Essa objeção seria reforçada em função das exigências da estabilidade da concepção de justiça escolhida. Analisamos esses aspectos no capítulo anterior.

Uma outra forma de responder à questão seria ponderar que a admissão da responsabilidade individual na escolha das partes representa uma solução mais adequada à idéia de *igual consideração*, essencial em uma escolha feita por agentes que sabem representar pessoas que se reconhecem como *livres e iguais*. Escolhendo em uma situação de incerteza, as partes buscam assegurar a igualdade quanto ao básico. Não conhecendo seu lugar de partida na sociedade, nem suas habilidades e talentos, é racional que protejam os indivíduos que representam e garantam uma compensação e certas garantias aos que estiverem pior situados. Elas agem de um modo *conservador* quanto a isso. Sua escolha será, nas condições da vida normal em sociedade, congruente com aquela intuição constitutiva da nossa cultura política pública, tão fundamental na tradição do liberalismo igualitário, segundo o qual não são justas instituições que simplesmente reproduzam e transformem em direitos *certas* desigualdades arbitrárias de um ponto de vista moral (veremos adiante em que domínio é possível definir o âmbito dessas desigualdades).

Admitindo a introdução da idéia da responsabilidade individual, não obstante, para além desse espaço da igualdade quanto ao básico, as partes asseguram a congruência da concepção adotada, da mesma forma, em relação a um sentimento que se põe como contrapartida daquela intuição moral: de que não é justo um sistema que *concede recursos iguais a vidas diferentes*. A sentença introduz aquela idéia de que, afinal, pessoas deliberam sobre como conduzir suas vidas. Considerar esta idéia é uma escolha aberta a uma teoria sobre a moralidade política. Argumentamos anteriormente que desrespeitar este pressuposto poderia representar uma ameaça à estabilidade da concepção de justiça escolhida. Ela necessita estar em acordo com nossos juízos morais ponderados e isso é um limitador à escolha das partes. Um limitador que os agentes da escolha reconhecem no âmbito do interesse racional dos indivíduos que representam. Então, as partes introduziriam o critério da responsabilidade individual na definição da concepção de justiça escolhida e restringiriam o sistema de transferências à garantia da igualdade quanto ao básico. Para além desse espaço, o

mercado aparece como o mecanismo mais adequado à justiça. As partes escolhem, na expressão de Dworkin, uma concepção de justiça *eticamente sensível*, que significa, evidentemente, uma ruptura com o modo de raciocínio que leva ao princípio distributivo rawlsoniano em suas duas versões – na de 1958 e 1967.

Nosso esforço, até aqui, tem sido conduzir o argumento de modo que seja possível considerar a hipótese de um resultado alternativo em relação ao princípio da diferença. Explorar o raciocínio implícito nas concepções mistas é um bom exercício neste sentido. A posição original é um experimento mental em que é possível testar argumentos sobre a justiça. Em tese, um argumento que sobreviver a testes mais rigorosos sai, ao final do procedimento, mais fortalecido. É preciso ressaltar, concordando com Rawls, que mesmo que testássemos exaustivamente o argumento que leva à concepção escolhida da justiça, ponderando-o com todas as posições alternativas imagináveis, não teríamos aí nada parecido com um *prova*. Teríamos, na expressão que Rawls busca em Mill, apenas “considerações capazes de determinar o intelecto” (RAWLS, 1971, p.125). A observação é importante porque nos incentiva a uma certa abertura intelectual para *de fato* pensar alternativas ao princípio da diferença. Este deixa, de algum modo, de ser pensado como uma conclusão necessária de um experimento intelectual com as características da posição original.

É interessante recorrer, aqui, à distinção rawlsoniana entre prova e justificação. Uma prova, diz o filósofo, simplesmente demonstra relações lógicas entre proposições (RAWLS, 1971, p. 581). A posição original, tal como descrita por Rawls, torna plausíveis certos resultados. Isso é, dadas as informações acessíveis às partes, podemos considerar que Rawls *provou* que a escolha realizada era a mais racional. Isso não nos diz muito, não obstante, sobre a justificação de uma teoria sobre a justiça. Isto porque a justificação requer que aceitemos as premissas do argumento, antes de iniciar, por assim dizer, o procedimento lógico que nos poderá fornecer uma prova. Uma vez obtendo-se um acordo sobre as premissas, essa última se converte em uma *justificação*.

Uma das premissas essenciais do procedimento de escolha desenhado na posição original é a lista de concepções alternativas sobre a justiça que se apresenta às partes, para sua escolha. A outra, como veremos, é a autorização, ou não, para que a lista seja ajustada e uma concepção alternativa seja, eventualmente, formulada. Nosso argumento dirá que há um problema com a lista apresentada

por Rawls, como premissa de sua modelagem da posição original, e que isso torna problemática a concepção final da justiça escolhida. Este raciocínio está perfeitamente conforme a indicação de Rawls, quando este diz que, “se alteramos a lista (das concepções alternativas consideradas pelas partes, na posição original), o argumento, em geral, deve ser diferente” (1971, p 126). Podem ser diferentes, para deixar claro, tanto o argumento em favor de uma certa concepção sobre a justiça, como a concepção ela mesma. Não se trata de dizer que a *justiça como equidade* não oferece uma boa prova de que, dadas as informações disponíveis, as partes fizeram a melhor escolha. De fato, a escolha realizada parece a melhor possível, dadas às opções – ou ainda, dadas *àquelas* premissas - disponíveis. Estamos apenas dizendo que há uma deficiência na listas de opções – ou ainda, nas premissas do argumento e, pois, em sua justificação -, e isso fará uma enorme diferença na definição da concepção de justiça adotada.

Efetivamente, na lista apresentada na página 124 de *A Theory*, não constam argumentos que consideram as idéias associadas ao princípio da responsabilidade individual, tal como apresentado no presente trabalho. A rápida discussão esboçada nos parágrafos anteriores, em favor de uma alternativa dworkiniana, exemplifica um tipo de juízo vetado às partes, na posição original. Nozick diz algo muito semelhante: “o quadro que Rawls apresenta na página 124 listando as concepções da justiça consideradas na posição original não inclui o sistema da liberdade natural”. (NOZICK, 1974, p. 215). Não tendo sido incluída no diálogo entre as partes, na posição original, não se sabe ao certo, diz Nozick, por que a sua alternativa foi rejeitada (1974, p. 215).

Temos aí uma questão em aberto. Se as partes considerassem, na posição original, uma alternativa nozickiana, chegariam a um argumento diferente sobre a justiça? O procedimento na posição original é bastante claro: uma lista de *concepções tradicionais sobre a justiça* é apresentada às partes. Estas se encontram sob o véu da ignorância e, pois, não estão autorizadas a realizar juízos de valor, juízos substantivos sobre o mérito ou sobre as deficiências éticas de cada uma das teorias apresentadas. As partes agem buscando maximizar os interesses das pessoas que representam. Rawls diz que será solicitada uma escolha unânime “de uma dentre as opções apresentadas” (RAWLS, 1971, p. 122). Há aqui algo curioso: não poderiam as partes, terminada a apresentação da lista, escolher uma alternativa distinta em relação às que foram expostas? Um argumento que incorpore certos traços de uma e outra concepção, ou algo neste sentido? Poderiam as partes usar alguma

criatividade, no interesse de seus representados? Isso seria mais coerente com uma observação feita pelo próprio Rawls, segundo a qual “talvez algum conjunto de princípios, ainda não formulados, até o momento, seja ainda melhor (que a sua concepção escolhida)” (RAWLS, 1971, p.123). Ora, se as partes podem escolher apenas uma *dentre* as concepções alternativas previamente apresentadas, como seria possível descobrir este conjunto de princípios *ainda melhor*? E como explicar que, em uma situação de escolha com esta significação, sejam deixados do lado de fora da porta os expositores nozickianos e dworkinianos? Rawls diz que “sejam elas (as partes) cidadãos agindo como representantes de si mesmos ou estando representados por seus agentes (*trustees*), elas são livres para agir no melhor interesse de qualquer um de seus representados “ (2001, p. 334). Isso nos leva a perguntar se (1) limitar (ao menos sem uma justificação bastante razoável) a lista das alternativas e (2) condicionar a escolha a uma das alternativas apresentadas, não significaria tolher a liberdade das partes em bem realizar o seu trabalho? Esta pergunta será importante no contexto do argumento que procuramos expor neste trabalho, cuja idéia é precisamente que as partes possam considerar a escolha de uma solução alternativa para a justiça, solução esta que não estava adequadamente representada na lista imaginada por Rawls.

Alterar a lista de concepções que serão postas, na expressão de Rawls, “em discussão na posição original” (2001, p. 334) significa supor um certo redesenho dos pressupostos do procedimento de escolha dos princípios de justiça. Significa ampliar a oferta de informação para a decisão das partes e a expectativa razoável de que isso possa afetar o resultado final do acordo que será firmado. Aqui é importante fazer uma consideração sobre a identidade das partes e sobre o modo de deliberação, na posição original. Em *Justice as Fairness* (1958), Rawls introduz com rara clareza sua visão sobre a primeira dessas questões:

A justiça das práticas não se revela até que existam diferentes partes (é irrelevante se pensamos nelas como indivíduos, associações, ou nações e assim por diante) que pressionam uns aos outros por suas reivindicações, e que se consideram como representantes dos interesses que merecem ser levados em conta (2001, p. 57).

O pressuposto é bastante simples: há um problema de justiça em jogo visto haver um conflito entre interesses e reivindicações legítimas que os agentes fazem em nome dos cidadãos que representam. Representando interesses diversos e conflitantes, as partes encontram-se, não obstante, simetricamente situadas. Em *Some Reasons for the Maximin Criterion* (1974), Rawls explicita esta

idéia dizendo que “uma vez que todos estão neste sentido similarmente situados e ninguém pode saber como formular princípios que favoreçam sua posição em particular, cada um vai raciocinar do mesmo modo. Qualquer acordo alcançado é unânime e não há necessidade de votar” (2001, p. 226).

Esta posição levou o procedimento rawlsoniano a ser objeto de uma crítica expressa, *grosso modo*, da seguinte forma: nada havendo para negociar, uma vez que todos se encontram, rigorosamente, na mesma posição, por que falar em um *acordo* na posição original? (RAWLS, 2001, p. 249). A crítica encontra-se resumida no artigo escrito por Rawls, em 1974, em resposta ao *paper* de Alexander and Musgrave (RAWLS, 2001, p. 249). A resposta apela ao que Rawls chama de *condição contratual* à qual estão presas as partes, no processo de deliberação: chegar a um acordo na ausência de “um voto de compromisso (*binding vote*) não é o mesmo que imaginar todos chegando à mesma escolha” (2001, p. 249). Rawls não reintroduz a idéia de que algo seja votado na posição original, mas de que *esta hipótese deve ser considerada*, e de que isso afeta a decisão das partes. Afeta porque elas sabem que os cidadãos que representam irão sujeitar-se à deliberação realizada, que é irrevogável, e porque elas apresentarão, desde o início do processo de discussão dos princípios e de ponderação dos interesses que representam, argumentos que expressam uma sincera disposição de chegar a um *acordo por consenso*, isto é, um acordo ao qual se chega, e que é objeto de uma decisão unânime, porque havia uma disposição das partes neste sentido, mas cuja força é idêntica a de uma votação de fato realizada. Observe-se a sentença: “O fato de que as pessoas estão oferecendo seu compromisso pode afetar similarmente a deliberação de todos, de tal modo que o acordo resultante é diferente da escolha que todos de outro modo teriam realizado” (2001, p. 249).

As razões dessa diferença entre deliberações dentro e fora do âmbito da *condição contratual* referem-se ao compromisso que cada um assume a partir da condição de publicidade que preside a escolha dos princípios e sua preocupação em produzir instituições cujas conseqüências sejam aceitáveis a todos e possam gerar uma sociedade justa *estável*. As partes sabem que representam indivíduos que deverão honrar as decisões tomadas, uma vez retirado o véu da ignorância, e isso faz com que decidam com prudência, ponderando alegações dos diferentes tipos representativos. Não é preciso aprofundar este ponto aqui. O aspecto central é considerar que (1) há um debate na posição original e (2) os termos da argumentação oferecidos às partes são dados pelos debatedores representando as diversas concepções sobre a justiça consideradas (RAWLS, 1971, p. 139).

Devemos imaginar que uma alteração na lista dos debatedores muito provavelmente alterará, como em um debate qualquer, e em alguma medida, o resultado da escolha que vier a ser tomada. Rawls chega a dizer que duvida que seus princípios ainda seriam os escolhidos, caso fosse apresentada, às partes, algo como uma *lista completa* das concepções sobre a justiça (RAWLS, 1971, p. 581). Parece difícil imaginar o que seria esta *lista completa*, e se seria praticável um argumento que levasse em consideração, simultaneamente, todos os argumentos apresentados por todos os debatedores representando todas as posições. Não apresentar uma lista completa não significa, não obstante, que não se possa melhorar a lista em algum sentido, aperfeiçoando o modelo de escolha, uma vez que se incorpora uma alternativa a mais para a ponderação das partes.

Iremos supor a seguinte situação: a inclusão de um argumentador nozickiano na posição original. Iremos supor que as partes já ponderaram as alternativas estipuladas na lista rawlsoniana e escolheram os dois princípios da *justiça como equidade*. Quando tudo parecia resolvido, as partes, por assim dizer, decidiram atender à reclamação de Nozick e ponderar a escolha que realizaram à luz dos argumentos de um debatedor representando a posição libertariana. Ao admitir este procedimento, elas seguiram a própria indicação rawlsoniana, segundo a qual a argumentação a favor dos princípios sairia fortalecida “pela demonstração de que eles continuam sendo a melhor escolha numa lista mais abrangente” (1971, p. 581). Pode-se chamar este procedimento de *posição original expandida*, pois ele amplia, ainda que de modo limitado, o leque de escolhas das partes. Nela haverá a ponderação dos argumentos de “A”, o debatedor nozickiano, e “B”, o debatedor rawlsoniano.

A introdução do argumentador libertariano atende a alguns pressupostos bastante evidentes. De um lado, ele representa uma *doutrina tradicional* sobre a justiça, que remonta aos escritos de Locke e é representada contemporaneamente por uma longa lista de pensadores, como F. Hayek, cujos argumentos aparecerão muito rapidamente no raciocínio que iremos apresentar. De outro lado, ele representa uma posição contrária a do escolhedor rawlsoniano, nos termos da posição original⁶². Enquanto o agente rawlsoniano representa adequadamente uma escolha conservadora, expressa pelo princípio da diferença, ou ainda, a escolha que maximiza os resultados esperados da posição menos favorecida, e por isso a *mais conservadora* dentre as opções disponíveis, o agente nozickiano

⁶² Uma posição contrária ainda que referente a um mesmo ponto de vista normativo. Vide HAYEK, 1976, p. 100.

representa a escolha do jogador audacioso. Ele confia nos dados da sorte, na loteria natural, e no acerto de suas escolhas, e prefere o risco de uma sociedade destituída de redes de proteção. Se utilizarmos a simplificação rawlsoniana e imaginarmos uma sociedade dividida entre os grupos mais e menos favorecidos, podemos estipular que *A* raciocina supondo representar o primeiro grupo, tanto quanto *B* o último⁶³.

Pode-se clarificar de algum modo o procedimento dizendo que *A* e *B* terão de fazer a escolha dos princípios. Eles fornecerão alternativas e serão levados a negociar no interesse da posição que representam. Ao longo de todo o procedimento, pode-se imaginar a presença de um terceiro personagem, que serve como moderador e, ao mesmo tempo, reflete sobre a força de cada argumento. O moderador evita assumir um ponto de vista. Ele não supõe, como *A*, que terminará entre os de cima, nem como *B*, que terminará entre os de baixo. Sua dúvida, funciona como um convite para que *A* e *B* sejam convincentes. O moderador poderá intervir quando um dos debatedores lançar um argumento que fuja ao foco da discussão (a maximização dos interesses das partes), ou suponha algo que as circunstâncias de escolha na posição original não permitem.

Imaginemos, então, que *A* seja convidado a expor suas razões. As razões serão expostas ao escolhedor. Ele dirá que um sistema que assegure liberdades iguais e oportunidades formalmente abertas para todos é, por assim dizer, suficiente para a justiça. Argumentará que um sistema que ofereça segurança quanto aos contratos e direitos de propriedade, livre de estruturas governamentais - em regra ineficientes e custosas - exigidas para a efetivação de transferências sociais, é mais vantajoso desde o ponto de vista de cada um. Ele dirá que todos conhecem os riscos envolvidos no ingresso na *ladeira escorregadia*, conforme sugerida por Willians, e recomendará que se evite o primeiro passo na direção do ideal vago e enganador da igualdade de oportunidades. Argumentará

⁶³ *A* apresenta o comportamento do jogador audacioso em um sentido bastante específico, associado às decisões que afetam a distribuição dos bens sociais e econômicos. Ele é tão conservador quanto *B* na prioridade que atribuirá à garantia das liberdades formais. Pode-se dizer que a escolha maximínima fornece um bom modelo de escolha para a garantia dessas liberdades, e ambos aceitam os termos do primeiro princípio rawlsoniano (RAWLS, 1971, p. 72). Quando, porém, entram em jogo as escolhas relativas à distribuição dos meios polivalentes, ou aqueles recursos que, de um modo bastante genérico, estão associados à idéia da oferta das *liberdades substantivas*, *A* comporta-se como o jogador audacioso, sendo a melhor representação de seu comportamento dada pela analogia com a escolha maximáxima: nenhuma restrição à progressão das desigualdades será requerida, uma vez assegurados os direitos libertários. A solução maximáxima é um padrão utilizado na descrição do comportamento do escolhedor otimista, e isto está expresso, no raciocínio que aqui apresentamos, nesta suposição de que “*A*” age imaginando representar o tipo representativo do indivíduo mais bem-situado.

que a previsibilidade dos procedimentos institucionais permitirá que se evite intervenções caprichosas da esfera pública na liberdade dos cidadãos, e lembrará Hayek, argumentando que todos ganharão com uma sociedade de livre mercado, dada sua capacidade para estimular a autoconfiança dos indivíduos, a partir da clara informação, fornecida pelas instituições, de que cada um terá como recompensa a exata medida de suas escolhas e iniciativas (HAYEK, 1976, p. 74). Por fim, dirá que um sistema assim ordenado gera maior *estabilidade* à concepção da justiça escolhida, uma vez que expressa forte coerência com a idéia intuitiva que fora utilizada na definição do princípio das iguais liberdades e que, por decorrência, deveria também ser usada agora. Lembrará Friedman, afirmando a indissolubilidade das idéias de liberdades civis e políticas e liberdades econômicas. Ambas geram direitos que se sustentam mutuamente, sendo plausível destacar que devemos ser tanto intransigentes com a garantia de umas como de outras (FRIEDMAN, 1985, p. 17).

B reconhecerá que A tem boas razões e reconhecerá as dificuldades que o argumento da ladeira escorregadia de Willians demonstra, mas dirá que não há alternativa se não arriscar e dEr o primeiro passo. Seguirá o próprio Willians, dizendo que o resultado prático de uma sociedade libertariana é que só pessoas bem-educadas e com uma boa posição econômica podem usufruir efetivamente dos direitos que lhe são formalmente assegurados, e que “insistir que todos têm estes direitos, quando apenas aquelas pessoas podem garantir sua eficácia, é um discurso que beira ao cinismo” (WILLIANS, 2005, p.107). Prosseguirá afirmando que, para os indivíduos que vierem a se encontrar entre os menos favorecidos, interessa não apenas assegurar direitos abstratos, mas a *operatividade* (WILLIANS, 2005) desses direitos. O argumento insistirá na idéia de que, nas condições reais da vida em sociedade, a oferta de bens libertarianos supõe a oferta simultânea de bens não libertarianos. Ao contrário do que argumenta A, é esta a idéia que encontrará um suporte mais seguro entre o senso comum, uma vez que se reconhece que boa parte das razões que levam alguém a estar situado entre os *de baixo* são razões alheias à sua esfera de deliberação ou *vontade* (citaria as razões rawlsonianas, oferecidas em *A Kantian Conception of Equality*: herança familiar, dotações naturais ou sorte – RAWLS, 2001, p. 258), e que, pois, cancelar um sistema como este seria o mesmo que condenar um indivíduo ao insucesso sem lhe oferecer a devida chance de prosperar. Dirá que este não é um problema menor, visto colocar em questão o próprio valor que atribuímos à liberdade individual, de levar avante um certo plano de vida e obter uma *vantagem*. Dirá também que todos sairão perdendo, visto que cada um e todos deixarão de usufruir dos talentos

e da atividade criadora desses indivíduos postos fora do jogo, além de se verem obrigados a conviver com n patologias sociais derivadas do ressentimento dos *de baixo*.

A concordará com a gravidade das questões levantadas, mas argumentará que seria mais racional deixar sua resolução para o âmbito da ação privada dos indivíduos e associações voluntárias. Diria que todos conhecem as conseqüências previsíveis da admissão da gestão governamental dos sistemas de transferências: a captura de boa parte da renda devida aos menos favorecidas pelos agentes representando interesses concentrados no Estado e no sistema político. Lembrará a vulnerabilidade que o sistema público de transferências apresenta relativamente à ação do *free rider* e aos problemas conhecidos levantados pela escola da escolha pública. Apelará ao conhecimento que as partes têm dos fatos gerais da psicologia social e da vida em sociedade e ponderará que tanto mais o governo assume a gestão das políticas de transferência e efetivação da justiça (com a concomitante elevação da carga de tributos), tanto mais são desencorajadas iniciativas fundadas no altruísmo e na idéia da responsabilidade social dos indivíduos e organizações privadas. Lembrará que isso será apenas um incentivo para que uma maior intervenção governamental seja permanentemente requerida.

B dirá que a solução oferece um risco muito alto para os cidadãos que representa. Ele não sabe se eles viverão em uma sociedade com um adequado senso de responsabilidade cívica e que é possível que subsistam situações intoleráveis de privação e pobreza. Por que *B* optaria por correr um risco desta magnitude, tendo outras alternativas de escolha disponíveis? Por que seus representados considerariam, uma vez retirado o véu da ignorância, que ele tomara uma boa decisão? Por que se sentiriam constrangidos a manter o acordo firmado? À luz da condição de publicidade, a alternativa apresentada por *A* seria imediatamente rejeitada. *B* demonstraria certa impaciência dizendo que mesmo Hayek admite que o Estado, em uma sociedade libertariana, deva cumprir um papel mais ativo do que simplesmente preservar as liberdades formais. Ele diz que “não há razão para que o governo, em uma sociedade livre, não possa assegurar a todos a proteção contra privações severas na forma de um mínimo social garantido, ou um piso abaixo do qual ninguém deve cair” (HAYEK, 1976, p. 87). Trata-se de uma tarefa a ser cumprida no interesse de todos (HAYEK, 1976).

Sob a cláusula contratual, *A* sabe que deve ceder e percebe que a concessão do *mínimo social garantido* é, afinal de contas, pequena. Ele, então, cede e aceita assegurar o mínimo. O faz de um modo algo relutante, não tanto em função dos custos envolvidos – podemos imaginar que será assegurado a cada família em situação de miséria uma renda mínima e aos indivíduos abandonados vagas na rede de albergues do Governo. Sua preocupação é ter admitido o ingresso na ladeira escorregadia. Preocupa-o não o que tenha cedido, mas de que forma isso levará a novas concessões.

As preocupações de *A* faziam sentido. *B* responde, lembrando a sentença de Frankfurt, que “as pessoas em geral não estão satisfeitas em viver na margem” (FRANKFURT, 2005, p. 152). Esta última expressão queria dizer: uma vida marginalmente tolerável. *B* tinha poucas razões para considerar esta hipótese significativamente melhor do que a anterior, que confiava a justiça ao altruísmo privado. Em Hayek, *B* encontra um critério preciso que lhe permite ir adiante. “Há muito a ser dito, diz, citando Hayek, em favor do governo oferecer – em bases iguais – os meios necessários para a escolarização dos menores que ainda não são cidadãos plenamente responsáveis” (HAYEK, 1976, p. 84). O que interessa a *B*, na sentença de Hayek, é a definição de um objeto para a justiça: a educação dos cidadãos ainda não plenamente responsáveis. Trata-se de uma rigorosa inversão do critério representado pelo mínimo social. Este tinha seu foco em evitar as situações de miséria e privação extrema. Uma salvaguarda contra estados finais indesejáveis. Agora o foco era assegurar pontos de partida adequados, em *bases iguais*, universalmente.

B vai além em seu esforço para refutar a proposta da justiça vinculada ao mínimo, feita por *A*, e desenvolve o argumento sobre a consideração dos talentos como um bem coletivo. Recorre a Nozick, quando este diz que “os talentos e habilidades das pessoas são um bem para uma comunidade livre; outros nela se beneficiam com sua presença e ficam em melhor situação porque eles estão lá e não em outro lugar qualquer ou em lugar algum” (NOZICK, 1974, p. 228). *B* é direto: dificilmente pode-se imaginar que pessoas que vivam *à margem*, limitadas ao mínimo, desenvolverão seus *talentos e habilidades*. Em que medida isso afronta os interesses dos indivíduos representados na posição original? *B* parece desafiar diretamente o acerto de *A* na representação do indivíduo representativo da posição mais favorecida. Eles terão um interesse no florescimento daqueles talentos? É Nozick quem responde positivamente: os outros estarão em melhor posição *porque eles estão lá*.

Em um certo momento, *A* admitirá aceitar um sistema de transferências para atender ao critério hayekiano e garantir uma educação adequada no período de formação dos indivíduos, até o início da vida adulta. Deixará claro que se trata de uma concessão bastante precisa e limitada, uma extensão, em um certo sentido, do mínimo social. Fará a oferta com certa relutância (afinal, não era essa sua escolha original) e com a condição de que, asseguradas aquelas condições básicas, ninguém estaria titulado a exigir mais nada à provisão pública.

B tomará a concessão de *A* como um incentivo para prosseguir avançando. Dirá que a definição do básico, definido desta forma, é bastante vaga e claramente insuficiente para assegurar a igualdade nos pontos de partida. Seria mais prudente ordenar o sistema a partir da escolha maximínima, oferecendo aos pior situados o direito de veto sobre o sistema de desigualdades. *B*, então, advoga a passagem do básico ao princípio da diferença. Argumentará que mesmo Nozick admite o princípio da diferença como uma boa interpretação das exigências feitas pelo princípio da reparação (NOZICK, 1974, p. 231). Por fim, especulará que a distância entre o ponto de obtenção do básico e do princípio da diferença pode ser, efetivamente, muito pequena (de qualquer modo menor do que o risco representado pelas hipóteses alternativas), e que prudência recomendaria pagar o preço requerido nesta passagem.

A rejeitaria por completo a sugestão. Oferecer ao tipo representativo da posição menos favorecida um direito de veto sobre as desigualdades econômicas significa romper com a *cláusula contratual*⁶⁴. Significa introduzir, no debate travado na posição original, um princípio de unilateralidade. Lembrará que ele recuou de sua posição, que já fora assegurada a garantia da igualdade nos pontos de partida e que não compreendia por que se deveria prosseguir priorizando exclusivamente a posição menos favorecida, imaginando-se irrelevantes os custos que uma decisão como esta implicará para cada um e todos nas outras posições. Por fim, rebaterá a informação de que Nozick aceitaria o princípio da diferença como um bom instrumento de reparação, lembrando que este expressou com clareza a convicção de que “introduzir o socialismo como punição para nossos

⁶⁴ Rawls fala na *disposição para fazer um acordo*...

pecados seria ir longe demais” (NOZICK, 1974, p. 231) e que a justiça rawlsoniana é amplamente compatível com o *socialismo*⁶⁵.

B oferecerá um derradeiro argumento: dirá que, mesmo com a garantia do básico, muitos indivíduos farão más escolhas ou serão prejudicados pela má sorte. O básico oferece uma boa condição de entrada no sistema; porém, é necessário preservar ainda uma condição mínima aceitável de saída. Propõe então a apólice de seguro para as condições extremas. *A* pondera que já havia admitido o mínimo anteriormente e não havia por que recuar agora. Era plausível o argumento segundo o qual o mínimo funcionava como a contrapartida necessária para a admissão do básico como regra distributiva. Obter a *condição plena de agência* em nada garante os resultados finais alcançados. *A* sabe que *B*, ao admitir o básico, renunciara à segurança quanto aos estados finais que o princípio da diferença oferecia. Aceitara uma posição de maior risco e agora reivindicava uma cláusula de segurança mínima. *A*, então, concorda. Terá sido sua última concessão. O acordo está selado e concepção da justiça afinal estabelecida.

Por duas vezes, *A* cedeu e terminou por concordar com o sistema de transferências ordenado, segundo as exigências da igualdade básica e da garantia da apólice de seguro contra as situações extremas. Considerou que um sistema assim modulado pode equacionar de maneira adequada o problema da *reparação*. O princípio da reparação sustenta-se sobre o que poderíamos chamar de *argumento da dívida nozickiana*. Ele parte da admissão da idéia de que houve transgressões às operações de livre aquisição e transferências no passado. Apropriações indébitas, violência, trapaça, em um volume indeterminado. *A* sabe que existe uma boa chance de que esteja agindo, na posição original, em nome de pessoas cujos antepassados foram trapaceados. Pode-se ir adiante ao considerar que a violência foi a marca de boa parte da história vivida pelos indivíduos representados na posição original. *A* manteve-se fiel à *dívida nozickiana*, o que ajudou a manter-se aberto a concessões. *B* conhecia a dívida nozickiana, e tirou proveito disso. É parte da estratégia de um bom debatedor.

⁶⁵ Rawls diz que “de qualquer modo, em teoria, um regime socialista liberal pode também dar conta dos dois princípios da justiça. Devemos apenas supor que os meios de produção são propriedade pública e que as empresas são administradas por conselhos de trabalhadores, ou por agentes nomeados por eles” (1971, p. 280).

As injustiças passadas, diz Nozick, “podem ser tão grandes de modo a tornar necessário, no curto prazo, um Estado mais extenso, para que possam ser retificadas” (NOZICK, 1976, p. 231). É racional admitir a introdução de um princípio distributivo, nas condições de escolha da posição original. O princípio da diferença, porém, seria rejeitado porque não se limita a corrigir a injustiça *em um prazo determinado*⁶⁶ pensado a partir da lógica da reparação. Admiti-lo seria reintroduzir um princípio de intervenção contínua e permanente no sistema de livre escolha dos indivíduos. A concepção da igualdade quanto ao básico atende a esta função *permanentemente provisória de assegurar a justiça*. Ela é compatível com a idéia de que, em uma sociedade libertariana, em que as famílias cumprissem o seu papel, não seriam requeridas políticas distributivas ou faria sentido o conceito de *justiça social*⁶⁷. Em uma situação como esta, o Estado poderia prosseguir desempenhando um papel ativo no estímulo à excelência e ao que Dworkin chamou de *riqueza estrutural da vida cultural*⁶⁸, mas dificilmente tais interferências seriam justificadas à luz do que hoje consideramos como um problema de justiça social ou distributiva.

2.5 Uma teoria complexa dos talentos

Neste capítulo, o objetivo será apresentar uma visão distinta à visão rawlsoniana, relativamente ao impacto do aspecto talentos ou dotações naturais na definição da concepção de justiça. O Professor Álvaro de Vita definiu de maneira algo dramática, ainda que correta, a posição da justiça como equidade sobre a questão, ao dizer que “para os que têm sentimentos igualitários, a

⁶⁶ Esta formulação de Nozick não parece convincente. Também não parece plausível que o princípio da reparação simplesmente seja definido a partir das peculiaridades históricas de cada sociedade. Nozick parece admitir aí um raciocínio relativista. O que aconteceria se alguém, que representa a opinião majoritária em uma certa sociedade, ou detenha o poder por um certo momento, alegar que a retificação exige a suspensão, por um curto espaço de tempo – podemos imaginar, duas décadas – dos direitos libertarianos. Isso seria admissível à teoria? O absurdo da hipótese nos mostra que o princípio da retificação deve atender a alguns limites bem estabelecidos, dados pelas premissas mais fundamentais da própria teoria do direito a coisas (*entitlement theory*). Aqui, não estamos dizendo que a igualdade basal seja a única interpretação possível do princípio da reparação, mas que se trata de uma interpretação bastante plausível desta idéia, superior às alternativas oferecidas pelo igualitarismo, pela justiça rawlsoniana e pelo critério do mínimo social.

⁶⁷ Seguimos aqui a sugestão de Hayek (1976, p. 87).

⁶⁸ Dworkin defende os subsídios governamentais para a arte dizendo que *deveríamos tentar definir uma estrutura cultural rica, que multiplique possibilidades ou oportunidades de valor distintas e considerar-nos curadores, para proteger a riqueza de nossa cultura para os que viverão suas vidas nelas e depois de nós*. Trata-se de um argumento pluralista, na acepção que Berlin emprestou ao conceito.

desigualdade social fundada nas diferenças de talento e qualificação é ainda mais odiosa do que as diferenças de renda e riquezas consideradas em si mesmas” (VITA, 2000, p. 247). Para os que têm sentimentos igualitários associados à concepção alternativa que defendemos nesta tese, a sentença expressa tão somente a idéia implausível de que “sentimentos igualitários” (igualitários em si mesmos?) assim o são apenas quando traduzidos sob a prisma das crenças do igualitarismo democrático. Dentre essas crenças, uma das vias de argumentação (sustentada por Rawls) que conduz a passagem da primeira parte para a segunda parte do segundo princípio da justiça rawlsoniana. Diremos que esta via é equivocada e tentaremos apresentar uma via alternativa para o modo de compreensão da relação entre a justiça e as dotações naturais, que chamaremos de teoria complexa dos talentos. Se esta última via estiver correta, teremos obtido mais um suporte à concepção da igualdade basal.

A concepção da igualdade basal apresenta um modo distinto, relativamente à justiça rawlsoniana, de considerar a relação entre talentos – ou, de modo mais amplo, nossas dotações naturais – e as exigências que a justiça faz à igualdade. Somos diferentemente dotados pela natureza? De que maneira? Temos direito a nossos talentos? Em parte, essas questões foram abordadas ao longo desta tese. Mas é necessário que elas o sejam de maneira mais sistemática, ainda que resumida, de modo a introduzir a visão sobre a igualdade que concluirá nossa exposição da concepção alternativa da justiça.

A concepção da igualdade basal é insensível a desigualdades que possam surgir do uso que as pessoas fizerem dos seus talentos e capacidades. Desde o modo de fundamentação da teoria, isto não terá nenhum significado para definição da justiça. Talvez seria melhor dizer, de modo a fixar uma nítida distinção em relação ao relato rawlsoniano: a igualdade basal não corrobora a tese de que diferenças ou desigualdades quanto a talentos ou dotações naturais possam fazer alguma diferença

para a justiça⁶⁹. No capítulo 2.6, esboçaremos o conceito de igualdade que pode expressar adequadamente esta concepção. Ele diz que pessoas têm direito a estados de coisas (dados pelo básico e pelo mínimo social, conforme os princípios definidos no capítulo 2.2), porque estes estados de coisas traduzem uma idéia bem ponderada de nossos direitos *relativamente aos outros*. Eles traduzem uma idéia bem ponderada de igual consideração e seriam escolhidos na posição original (cujo desenho expressa adequadamente esta idéia). Imaginemos que as partes, na posição original, já tivessem escolhido a concepção da igualdade basal e lhes fosse dada a informação, na última hora, de que todos os cidadãos, na vida em sociedade, dispusessem de um nível muito elevado de talentos naturais (a idéia pode não ter um sentido preciso: vamos supor que todos tivessem o cérebro de Bill Gates para os negócios, o físico de Michael Jordan para os esportes e assim por diante). Isto alteraria a escolha realizada? Se, porém, elas já tivessem escolhido o princípio da diferença, a decisão seria mantida? No primeiro caso, não há dúvidas, a resposta é positiva. Razões diversas poderiam levar pessoas a se encontrarem, em muitos casos, abaixo da linha de suficiência determinada pelo básico e não faria diferença imaginar que essas pessoas dispunham de uma quantidade maior ou menor de talentos e capacidades.

O mesmo não ocorre com a concepção que leva ao princípio da diferença. Diremos que, dada àquela informação, as partes poderão preservar sua escolha, *mas terão perdido um importante ponto de apoio para sua decisão*. Os aspectos diferenças e desigualdades quanto a dotações naturais, conforme vimos na primeira parte desta tese, cumprem um papel decisivo no argumento rawlsoniano para a passagem da primeira para a segunda parte do segundo princípio, e uma informação como esta faria alguma diferença na escolha realizada. Em que sentido?

Rawls apresenta duas vias de compreensão do papel das dotações naturais na modelagem do raciocínio que leva ao princípio da diferença. Há, a rigor, uma oscilação da teoria com respeito a este aspecto. A primeira via concentra seu foco no aspecto *desigualdades quanto a talentos*; a segunda no

⁶⁹ A conhecida sentença rawlsoniana segundo a qual uma distribuição igual das dotações naturais parece ser mais adequada à igualdade entre pessoas livres (RAWLS, 1993, p. 283) não faz nenhum sentido na concepção da igualdade basal. Este não é um tema cuja discussão será desenvolvida nesta tese, muito embora possa ser um interessante ponto a ser desenvolvido em estudos posteriores.

aspecto diferenças quanto à *distribuição dos talentos* (numa aproximação evidente com a idéia de *oportunidades*).⁷⁰

Chamaremos a primeira via de *tese da desigualdade natural* (TDN). Ela efetivamente cumpre um papel na argumentação rawlsoniana, e requer que se construa, do ponto de vista da concepção da igualdade basal, uma via alternativa de interpretação, que chamaremos de *teoria complexa dos talentos* (TCT).

Rawls oferece inúmeras indicações de que efetivamente considera, na construção da tese da *igualdade democrática*, a idéia da existência de uma *desigualdade* na distribuição originária das dotações naturais, por efeito da loteria natural. No parágrafo 17 de *A Theory of Justice*, Rawls afirma, referindo-se ao princípio da reparação, que *a sociedade deve dar mais atenção àqueles com menos dotes inatos*. Na aplicação do referido princípio, prossegue, “maiores recursos devem ser aplicados na educação dos menos e não dos mais inteligentes” (RAWLS, 1971, p. 00-101). Mais adiante, no mesmo parágrafo, lê-se que “ninguém merece a maior capacidade natural que tem, nem um ponto de partida mais favorável na sociedade” (1971, p.102). Esta especificação das duas fontes primordiais da desigualdade em uma sociedade aberta e formalmente igualitária indica claramente que Rawls concebe uma espécie de ranking em que os indivíduos se posicionam, quanto às dotações naturais, à semelhança do que ocorre com os pontos de partida na estrutura socioeconômica.

A idéia dos dois *rankings* aparece com nitidez ainda adiante, quando se lê que “não merecemos nosso lugar na distribuição dos dotes inatos, assim como não merecemos nosso lugar inicial de partida na sociedade” (RAWLS, 1971, p. 104). Em *Distributive Justice: some addenda* (1968), Rawls explicita sua conhecida idéia do estado de coisas originado a partir da oferta de uma justa igualdade de oportunidades, dizendo que “aqueles que se encontram no mesmo *nível de talento e habilidades* e tem a mesma disposição para utilizá-los, devem ter as mesmas perspectivas de sucesso...” (RAWLS, 2001, p.161). A argumentação rawlsoniana parece de fato conceber uma certa estratificação abstrata dos talentos e dotações naturais entre as pessoas, suposição esta que deve afetar decisivamente o argumento sobre a justiça. O argumento rawlsoniano é compatível com a *tese*

⁷⁰ As duas vias apresentam-se na redação de *A Theory*, mas é possível dizer que a segunda foi *ênfaticada* nos escritos posteriores àquela obra. Em particular, esta interpretação é acentuada em *Justiça como Equidade – uma reformulação* (2003).

da desigualdade natural (TDN). Trata-se de uma idéia-chave para a justificativa da passagem da primeira parte para a segunda do segundo princípio da justiça.

Nosso argumento, neste capítulo, dirá que a tese da desigualdade natural é muito pouco plausível e nos parece bastante insatisfatória para fundamentar uma teoria da justiça. Podemos iniciar estipulando quatro questões:

1. é possível, de fato, afirmar que as pessoas são *desigualmente* dotadas, em talentos e capacidades, pela natureza?
2. temos uma obrigação, nós, sociedade, de compensar as pessoas que supomos menos talentosas, ou prejudicadas pela sua pior colocação no ranking das dotações naturais?
3. isto pode ser adequadamente *considerado* ao nível da fundamentação de uma teoria da justiça?
4. qual o impacto que isto produziria sobre a escolha das partes, na posição original?

A resposta a essas questões será, ao menos em parte, encontrada na discussão, que aqui será feita (de maneira ainda preliminar, ainda que bastante mais demorada do que a TDN é apresentada por Rawls) do que chamamos *teoria complexa* (TCT). TCT representa uma visão que consideramos adequada para fundamentar uma concepção sobre a justiça no aspecto *dotações naturais*. Daí sua importância.

O procedimento que adotamos para o desenho deste argumento não representa, rigorosamente, uma inovação no debate liberal igualitário. Rawls organizou seu argumento sobre os fundamentos da desigualdade a partir das noções de discriminação, classe e dotações naturais. Nagel partiu do modelo rawlsoniano, acrescentando um quarto elemento, *o esforço* (NAGEL, 1991, p. 103). A *teoria complexa* segue este modo de raciocínio, que procura ordenar as fontes da desigualdade social, de modo a justificar sobre quais dessas fontes, e por que razões, a concepção da justiça deve estar concentrada. A teoria parte do seguinte raciocínio: desigualdades sociais e econômicas são o resultado de um sistema que produz um número indeterminado de combinações entre quatro ordens de fatores:

1. um subsistema de dotações
2. um subsistema de preferências
3. um subsistema de oportunidades
4. um subsistema de escolhas.

Cada indivíduo pode ser pensado como dispondo de uma indeterminável quantidade de dotações. Dotações naturais, bem-entendido. Não importa se imaginamos que elas foram distribuídas por um Deus benevolente ou espalhadas na loteria natural. Elas estão aí. Mostramos destreza e habilidade para um sem-número de atividades humanas e podemos ponderar que, ao longo de uma vida, cada um se depara apenas com uma ínfima parcela das atividades para as quais poderia apresentar alguma *destreza*. Para buscar uma imagem, podemos dizer que a revelação das nossas dotações obedece a um movimento caleidoscópico. Na medida em que se produzem novas exigências, dadas por novos ofícios e afazeres, novas dotações são requeridas e uma imensa engrenagem de seleção das dotações individuais vai sendo posta em movimento. Pode-se imaginar que Bill Gates tenha um enorme talento como empreendedor na indústria da informática, e que esta sua dotação só seria revelada se, em sua juventude, estivessem se desenhando os primeiros contornos da economia digital. Podemos imaginar os pais de Gates sendo transferidos para o Brasil, ainda nos anos de sua infância, e ele terminando por lançar mão de seu talento empresarial no ramo da alimentação, em um restaurante em Salvador. A imaginação é livre aqui e pode recorrer a múltiplas combinações.

O aspecto central é reconhecer que a cada indivíduo pode corresponder, *prima facie*, um conjunto indeterminável de dotações. Pode-se imaginar que seja um conjunto finito, que um certo dia, posto diante de qualquer novo conjunto de exigências, de qualquer novo *afazer*, não demonstre mais nenhuma destreza. Sua quota de talentos esgotou-se. A hipótese não soa plausível.

Podemos ir adiante supondo razoavelmente que não há coincidência entre os subsistemas de dotações. A cada novo *afazer* posto diante de um número x de indivíduos, imediatamente se produzirá uma escala de desempenho. A cada novo *afazer*, as posições dos indivíduos se alteram. Dificilmente alguém conseguiria se manter no topo das escalas por muito tempo. As posições se alteram porque os subconjuntos de dotações não coincidem uns com os outros. Poderíamos

considerar, alternativamente, a invenção, em algum momento, de uma máquina capaz de calcular as posições de cada indivíduo em todas as sub-listas do subsistema das dotações. O indivíduo seria colocado na máquina e ela revelaria a sua posição no ranking das dotações. Revelaria, na expressão de Rawls, o *nosso lugar na distribuição dos dotes inatos*. Poderíamos chamá-la de *máquina rawlsoniana do talento*. Enquanto a máquina não for inventada, a hipótese mais razoável parece ser a de que os indivíduos simplesmente vão alterando suas posições nos rankings associados a cada uma das sub-listas que integram o subsistema das dotações⁷¹.

Paralelamente ao subsistema de dotações, encontramos um subsistema de preferências. A cada *afazer* diante do qual é colocado, o indivíduo obtém, como resultado, um certo quantum de satisfação pessoal. Em que pese possa haver uma forte inclinação no sentido de que o nível de satisfação pessoal seja mais elevado nas atividades e desafios associados àqueles setores para os quais ele apresente maior destreza, nada indica que não possa ocorrer uma considerável disjunção entre os subsistemas de dotações e de preferências. Pode-se considerar que existe mesmo uma fronteira tênue entre o que habitualmente tomamos por dotações e/ou preferências. É *problemático*, diz Rawls, na conhecida sentença, dizer que alguém “merece o caráter superior que lhe faculta fazer o esforço para cultivar suas habilidades” (1971, p. 105). A capacidade de realizar um certo esforço pode significar a propriedade sobre certos atributos, como a disciplina pessoal e um alto poder de concentração, atributos esses que podem bem expressar o gosto de alguém por um certo tipo de vida.

⁷¹ Trata-se de um truísmo afirmar que as diferenças – ou, se quisermos, as desigualdades em contextos restritos – quanto a talentos são *arbitrárias de um ponto de vista moral*. Isto significa pouco ou nada para o argumento da justiça. Nosso senso de justiça poderia ser afetado pela imagem de uma sociedade que condena pessoas à pobreza simplesmente por que o acaso fez com que todos (seria isto concebível?) os seus talentos não são ou o são muito pouco recompensados pelo mercado. Para que a imagem tenha sentido, temos que supor que todas as pessoas tiveram, nesta sociedade, acesso a uma boa educação e que, mesmo assim, alguns foram condenados à pobreza pela razão sugerida acima. Teríamos que imaginar algo como um estrato social formado por pessoas sem talentos *marquetáveis*, ou ainda sem a adequada combinação entre talentos e *preferências marquetáveis*. A imagem não parece plausível. Nosso argumento aqui aproxima-se da visão hobbesiana quanto à igualdade natural mais fundamental entre as pessoas. No capítulo XIII de *O Leviatã*, Hobbes diz que “A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele”. Hobbes não está dizendo que as pessoas são iguais em talentos e dotações. Está dizendo apenas que, “quando se considera tudo isto em conjunto”, a percepção da diferença ou desigualdade entre as pessoas não parece ser suficientemente forte para fundamentar um argumento para a justiça. Nos termos de TCT, “tudo isto em conjunto” significa considerar todas as posições ocupadas por cada qual em cada um dos rankings associados a todos os afazeres disponíveis. Certamente pessoas serão recompensadas diferentemente pelo mercado pelas suas distintas habilidades. Algumas obterão mais dinheiro, outras mais reconhecimento público, outras serão mais felizes. Em que exatamente isto afeta nosso senso de justiça? Diremos que nada, caso estejam asseguradas a cada um as condições estipuladas pela concepção alternativa.

Uma vida de treinamento e estudos sistemáticos, por exemplo, que é exigida para o desenvolvimento de certas habilidades.

Alberto tem um dom muito especial para a música. Seus professores sempre foram unânimes em assegurar que ele teria a segura perspectiva de tornar-se um concertista clássico de primeira linha. A vida de estudos que a obtenção deste resultado esperado exige, não obstante, lhe demanda uma enorme capacidade de renúncia e disciplina pessoal. Demanda um certo *caráter*, no sentido que Rawls empresta à expressão. Caráter aqui é uma forma de *dotação*), que ele definitivamente não possui. Alberto é dispersivo e aprecia certos prazeres mais imediatos. Pode-se dizer que ser um concertista clássico de grande expressão supõe uma certa *preferência temporal*. Acumula-se destreza, via treinamento, durante muito tempo antes de atingir algum reconhecimento público. *Preferência temporal* é apenas um elemento do subsistema de preferências. O aspecto central é que os resultados que Alberto obterá serão produto da combinação entre (1) seus diferentes tipos de dotações (ele é bem-posicionado no item *ouvido musical* e mal posicionado no quesito disciplina pessoal) e (2) entre dotações e preferências (é um hedonista com acentuado gosto pelos prazeres mais imediatos).

Alberto reconhece estas contradições e pode optar por aproveitar seu ouvido musical para dedicar-se à música popular. Ela exige menos disciplina e estudo e permite obter uma resposta pública mais rápida. A escolha, é possível supor, exigirá outras dotações combinadas. Não sendo este o caso de Alberto, ele ainda poderá atuar nos bastidores, como compositor ou arranjador. Os resultados a serem obtidos por Alberto obedecem à perspectiva caleidoscópica: serão tantos quantos forem as combinações entre dotações e preferências.

Uma forma de ver a questão é dizer que as pessoas tendem a selecionar objetivos de vida que resultem da melhor combinação possível entre suas dotações e preferências, dentro do leque de oportunidades de que dispõe. Quanto mais ampla for a oferta de oportunidades abertas ao indivíduo, mais chances ele terá de ver revelado um certo número de vocações e de encontrar uma boa combinação destas e suas preferências. O raciocínio poderia ser inverso: mais oportunidades revelam novas preferências. Não é preciso estender aqui esta análise.

Também não será necessário nos estendermos com respeito ao subsistema de escolhas. Escolhas configuram um subsistema, que cumpre na teoria complexa um papel semelhante ao que desempenha a idéia de esforço, na tese de Nagel: é preciso pressupor, no sistema que produz um certo “tipo de pessoa ou um certo resultado na equação distributiva, um espaço para a liberdade de determinar (voluntariamente) a alocação de seus próprios esforços” (NAGEL, 1991, p. 118). Ou ainda, como define Nozick, um espaço para as “escolhas autônomas das pessoas” (1974, p. 214), espaço que aparece sempre *bloqueado* (a expressão é de Nozick), no sistema rawlsoniano. Dos quatro subsistemas, ele é o mais importante, uma vez que diz respeito ao modo como cada indivíduo conectará os recursos associados aos demais subsistemas.

O objetivo dessa rápida exposição disto que chamamos de *teoria complexa* é nos ajudar a concluir que nada indica que seja razoável aceitarmos o pressuposto rawlsoniano da desigualdade originária das pessoas, quanto a talentos. É bastante mais plausível afirmar que somos pessoas diferentemente dotadas em talentos e disposições herdadas (via formação genética, herança cultural e o modo como decidimos, a partir de um certo momento da vida, lidar com nosso tempo e outros recursos dos quais dispomos). Os resultados finais a que chegamos expressam um complexo processo de combinação (sem dúvida em parte *arbitrária*, em parte não), entre aqueles fatores. A equação adequada parece ser: a partir de diferentes conjuntos de dotações e das combinações produzidas entre estes e os demais subsistemas de recursos, indivíduos alcançam resultados desiguais em termos de rendas, riquezas e posição social.

Pois bem, diremos que, a rigor, não é possível *provar* o acerto das visões de TDN e TCT. Elas compõem o amplo quadro de *premissas variáveis* do argumento da posição original. As partes decidirão utilizar uma ou outra concepção e isto poderá afetar sua escolha. TDN gera ao menos uma forte suspeita de que a obtenção de resultados finais desiguais é *inexorável* (afinal, cada um ocupava, na partida, um lugar diferente no ranking das dotações). Mesmo oferecendo-se iguais condições sociais e econômicas, nos pontos de partida, será difícil evitar que o resultado seja desigual. De certo modo, a corrida já está ganha pelos *mais favorecidos* na loteria natural. Trata-se de um argumento suficientemente forte para fundamentar um princípio distributivo exigente como o princípio da diferença.

Na teoria complexa, não há inexorabilidade. A desigualdade nos estados finais alcançados resulta das múltiplas combinações entre os subsistemas, nunca como um resultado necessário de uma hipotética assimetria nas dotações naturais, registrada nos pontos de partida. Ela diz que mesmo que os indivíduos partissem de uma condição social igual, os resultados finais seriam desiguais porque o uso das dotações de cada um é diferentemente *valorizado*, a partir do exercício das preferências dos outros, no mercado. Afora isto, *n* circunstâncias e modos de escolhas levariam a resultados desiguais.

Ora, estes fatores são considerados na concepção de justiça associada à definição do básico. O aspecto central é que se reconstrói um ativo sentido de confiança na autonomia dos indivíduos, a quem caberá, uma vez obtida a condição de agência, realizar as escolhas adequadas. Integra a idéia de agência, neste prisma, uma capacidade de (1) autoconhecimento (reconhecer os próprios talentos e preferências e escolher um bom plano de vida) e (2) conhecimento exterior (reconhecer, por exemplo, as expectativas razoáveis de remuneração associadas a cada ofício e sua compatibilidade nossas preferências e com o plano de vida escolhido).

O que conta para o sucesso ou insucesso de um indivíduo não é a hipotética soma final de todas as suas dotações, e sim saber se ele apresenta uma dotação adequada para prosperar na consecução de um certo plano de vida que ele escolheu executar. Em síntese, que ele tenha *suficiente material de escolha*, a partir do qual as combinações sugeridas na teoria complexa possam conduzir a resultados bastante satisfatórios.

TCT, vale dizer, é simplesmente um modo de compreender a natureza das desigualdades nos estados finais alcançados pelos indivíduos. Dizemos que sua aceitação favorece a igualdade basal, mas é igualmente compatível com *n* argumentos sobre a justiça, incluindo-se as soluções libertarianas e o princípio da diferença. Dizemos também que, aceita TDN, as partes têm um incentivo para a rejeição da concepção da igualdade basal. Esta última parecerá um argumento claramente insuficiente para responder às exigências da justiça em um mundo em que os indivíduos são concebidos como assimetricamente dotados pela natureza.

2.6 Do círculo rawlsoniano ao círculo de agência

Neste capítulo, tentaremos definir em que consiste a idéia da igualdade associada ao básico. Tentaremos buscar uma imagem que corresponda ao que é esperado das instituições quanto a este aspecto. Dissemos que a concepção alternativa integrava o amplo leque de visões sobre a justiça associados ao que genericamente se identifica como o liberalismo associado a oportunidades. Ou à igualdade de oportunidades. Já postulamos, ao longo da tese, nossa restrição a este conceito. Agora nos cabe apresentar com algum detalhe uma forma de compreendê-lo adequadamente. Mostraremos como a concepção alternativa incorpora uma clara visão das exigências da igualdade quanto aos pontos de partida e aos estados finais alcançados pelos indivíduos. Esta é uma distinção fundamental para uma teoria da justiça distributiva, segundo os critérios que apresentamos nesta tese.

A consecução da condição de agente, por parte de cada indivíduo, poderá requerer quantidades muito diferentes de recursos. Em particular, pessoas dotadas de necessidades especiais, seja em virtude de deficiências graves, seja em virtude de talentos excepcionais para cujo desenvolvimento são requeridos recursos extras, irão exigir uma quantidade muito superior de transferências relativamente à média dos cidadãos. Em parte isto é inevitável mesmo em uma escala mais ampla. As pessoas têm condições de partida diferentes na sociedade, e possuem tipos de carecimentos distintos, e logicamente a igualdade referida à condição de agente não será obtida a não ser que uma distribuição desigual de recursos seja feita.⁷² É plausível considerar que alguns grupos sociais recebam uma suplementação de renda, enquanto outros demandem a oferta de mais educação e treinamento, e assim por diante.

Rawls admite algo parecido quando responde à forma como seriam tratadas as pessoas que sofrem de deficiências físicas ou mentais severas. Nestes casos a sociedade estaria autorizada a

⁷² Roemer apresenta um raciocínio semelhante ao descrever os procedimentos exigidos em seu conceito de “igualdade de oportunidades” (Roemer, 1995, p. 02)

aportar recursos para fazer com que estas pessoas viessem a se tornar *membros plenamente cooperativos da sociedade*. Não se trata de um princípio de justiça, mas de uma regra ou um procedimento a ser definido no estágio legislativo. Ser *plenamente cooperativo* pode exigir a aplicação de um *quantum* de recursos tão diverso quanto o exigido para alcançar a *condição de agência*. O mesmo pode ser dito em relação ao atendimento do princípio das necessidades básicas, apresentado em *Political Liberalism* como lexicamente prioritário ao primeiro princípio das liberdades iguais. Que tipo de recursos será necessário oferecer a cada cidadão de modo a permitir uma adequada compreensão e usufruto destas liberdades? Não é possível rejeitar a idéia de que serão tipos e quantidades bastante diversos de recursos. Isso é perfeitamente razoável e será esta a pauta adotada por instituições ordenadas segundo a idéia da igualdade basal.

O aspecto que enfatizamos aqui relaciona-se ao que Sen denomina de problema da *valoração* dos meios para a igualdade. Ele toma como ponto de partida a idéia contida no teorema de Roemer para a *valoração de meios relativamente a fins desejados*, dizendo que

a congruência da valoração de recursos com a valoração de bem-estar pode de fato ser substituída por uma congruência similar com o que quer que seja considerado como um fim cuja promoção é a razão para atribuir valor aos recursos. O problema por trás deste interessante resultado é a dependência da valoração dos meios da valoração dos fins (e não especificamente a interdependência de recursos e bem-estar) (SEN, 2001, p. 135).

Se o fim desejado é a obtenção da condição de agência, o raciocínio seniano dirá que – dada a assimetria dos pontos de partida sociais, recursos muito diferentes terão *um mesmo valor* para os indivíduos. Imaginemos dois indivíduos, Y e Z. Ambos têm 14 anos e moram em Porto Alegre. Y foi recentemente recolhido à Fase, instituição destinada à reintegração social de adolescentes em conflito com a lei. Ele tem um currículo não muito extenso de delitos e é dependente do uso de drogas. Z cursa a sétima série do ciclo fundamental em uma escola pública. Vive dentro da lei e pertence a uma família estruturada. Mesmo que ambos pertençam a famílias com o mesmo nível de renda, os cuidados sócio-educativos devidos a Y custam 10 vezes mais do que a formação educacional dada a Z. As transferências públicas requeridas para a obtenção da condição de agência de Y e Z são bastante assimétricas. O argumento seniano dirá, não obstante, que os recursos aportados nos dois casos tinham o mesmo valor, uma vez que o resultado obtido será, *grosso modo*, o mesmo.

A idéia de um básico necessita, aqui, de uma definição mais precisa. Em uma sociedade achermaniana (Bruce Ackerman, *The Stakeholder Society*), ela pode significar a oferta do ensino médio suplementado com uma poupança de U\$ 80 mil. Dissemos anteriormente que a determinação exata do que consiste o básico ultrapassa ao domínio da filosofia política e pertence ao que Rawls chamou de *estágio constitucional*. Em uma linguagem seniana, seria possível dizer que alguém obteve o básico quando dispõe de um certo *conjunto capacitatório* que lhe permite realizar escolhas valiosas no sentido da realização do plano de vida que definiu para si. Estipula-se um *ranking* das capacidades requeridas e considera-se como tendo obtido sua condição de agente aquele que ocupar a posição designada no *ranking*⁷³.

Uma vez obtido o básico, transferências sociais prosseguirão sendo realizadas. Y, após concluir a faculdade de música, receberá uma bolsa do CNPq para um doutorado em regência em Berlim, ao passo que Z, após alguns anos como oficial da aeronáutica, irá ao espaço, financiado pelo programa espacial brasileiro, ao custo de alguns milhões de reais. Dificilmente algum dos dois aportes de recursos governamentais poderia ser considerado como associado à oferta do básico aos indivíduos Y e Z.

Além do básico, transferências a Y e Z só seriam autorizadas, na posição original, se demonstrassem incrementar as condições sociais da própria oferta do básico a um maior número de

⁷³ Vita abordou esta questão dizendo que o enfoque normativo de Sen parece especialmente apropriado para especificar esse patamar mínimo (de *capacidades para funcionar*, para que cada pessoa possa ser um *membro plenamente cooperativo da sociedade*, objetivo que, na visão de Vita, constitui *o insight moral que está por trás da distribuição equitativa dos bens primários* estipulada por Rawls (VITA, 1999). Isso pode ser feito por referência a um pequeno número de *functionings* básicos – acesso à nutrição adequada, nível de escolarização, longevidade – que constituem um “complexo de capacidades” claramente identificável e comparável (VITA, 1999). O aspecto central desta abordagem é a possibilidade de identificar claramente a justiça à garantia de um certo *estado de coisas desejável*. Podemos imaginar que o *básico* represente um *estado de coisas* mais exigente do que o *pequeno número de functionings* básicas descrito acima. O quanto mais exigente? O quanto for estipulado como requerido para a obtenção da condição de agência. A distribuição é sensível, novamente usando a expressão de Vita, a um *tipo padrão* de capacidades requeridas, presas não mais ao *status de cidadania*, mas a um *status de agência*. A concepção da igualdade basal desobriga-se, a um só tempo, da exigência de maximizar indefinidamente o quinhão de bens primários oferecidos aos menos favorecidos, como também da exigência de equalizar indefinidamente os *complexos capacitatórios* individuais. Ao fazer isto, esta concepção pretende também oferecer uma resposta adequada aos problemas decorrentes do *fato da informação limitada* (expressão que Vita encontra em Andrew Williams), isto é, a idéia de que uma teoria da justiça, para servir de maneira prática a seus propósitos de ordenar instituições sociais e funcionar na vida normal em sociedade, deve requerer menos complexidade quanto à informação sobre os indivíduos e operar com tipos relativamente simples e padronizados de exigências distributivas.

indivíduos, ou determinar uma elevação das exigências associadas ao básico para todos os cidadãos. As partes estipulam que a eficiência subordina-se à consecussão da igualdade no espaço escolhido. Há muitas formas de argumentar em defesa de políticas que (1) autorizem desigualdades que poderiam ser restringidas, em favor do financiamento de transferências focalizadas nos grupos de menor renda com carecimentos sociais mais severos e que (2) transfiram recursos diretamente aos indivíduos mais bem-situados, que realizem tarefas complexas ou mais exigentes sob diversos aspectos. Sen referiu-se a dois modos de justificação das desigualdades *no espaço* definido como apropriado – ou *basal*, na expressão do autor – para a igualdade, a saber: os incentivos requeridos para maximizar os esforços produtivos e a *assimetria operacional* exigida para que os processos de tomada de decisão sejam eficientes e para que talentos e habilidades encontrem espaços adequados de realização. Afirma Sen: “Por exemplo, pode ser defendido que dar mais poder e capacidades de tipos particulares (por ex., para liderar governos, tomar decisões de negócios) aos mais capazes e habilidosos ajudaria a todos, mais isso obviamente seria acompanhado por desigualdades desse poderes e capacidades” (2001, p. 215).

Nesta mesma direção, em que a oferta de maiores recursos aos *de cima*, presumivelmente situados em regiões muito acima do básico, pode ser justificada, e mesmo exigida, encontra-se o que vamos chamar de *argumento pluralista* de Dworkin. O argumento aparece na defesa que Dworkin faz do patrocínio governamental às artes e às formas da cultura erudita. A alta cultura possivelmente esteja entre as coisas mais difíceis de se justificar à luz da exigência de uma contribuição funcional para o incremento da igualdade quanto ao básico. Dworkin diz que “o patrocínio estatal (deve ter) como finalidade antes proteger a estrutura que promover qualquer conteúdo específico para essa estrutura em qualquer época específica” (2000, p. 346). De modo direto, ao invés do patrocínio estatal à exposição de um determinado artista, seria mais adequada a instituição de uma linha de fomento permanente para a arte, segundo certos critérios gerais, universalizantes e previamente estabelecidos. O argumento volta-se para a defesa do que o filósofo chama de “riqueza estrutural da vida cultural, que multiplique possibilidades ou oportunidades de valor distintas” (2000, p. 341). É preciso incrementar o *quantum* de oportunidades estéticas e de fruição de valor postas à disposição dos indivíduos, um compromisso que temos com as pessoas que vivem hoje e com as futuras gerações (2000, p. 346).

Na posição original, as partes aceitariam o argumento pluralista de Dworkin, da mesma forma que aceitariam a admissão dos incentivos e das *vantagens aos de cima* decorrentes das exigências da *assimetria operacional*? Dispor de um leque de *oportunidades de valor* mais amplo para escolher (um certo plano de vida) pode ser compreendido (este é o sentido do argumento seniano) como integrando a própria idéia de *capacidade para escolher*. A concepção da igualdade quanto ao básico reconhece que há uma conexão evidente entre dispor de melhores condições de *agenciar* um certo plano de vida e dispor de mais *oportunidades* de escolha pessoal. As partes autorizariam desigualdades fundamentadas no argumento pluralista de Dworkin, mesmo reconhecendo que, assim como os argumentos associados à eficiência, ele leva a previsíveis problemas de interpretação. Como decidir a quantidade e a qualidade das *oportunidades de valor* que devem ser oferecidas a partir das transferências de recursos públicos (que presumivelmente seriam requeridos para o incremento da oferta do básico a *n* cidadãos)? Não há razão para imaginar que essas questões produzam maior controvérsia do que a pergunta sobre a eficácia das transferências focalizadas diretamente nos estratos sociais com maiores carecimentos sociais, nas regiões muito abaixo do básico⁷⁴.

Uma forma de compreender o básico é recorrer ao que irei chamar de argumento do *círculo rawlsoniano*. O argumento é apresentado no parágrafo 77 de *A Theory* e diz respeito ao *quantum* de capacidades morais é requerido para que os indivíduos sejam merecedores ou sujeitos da justiça. A equação rawlsoniana é: “é devida a justiça para aqueles que podem oferecer justiça” (RAWLS, 1971, p. 510). O argumento é modelado da seguinte forma: acima de certo mínimo quanto a capacidades

⁷⁴ Aqui, pode-se considerar que, ainda que sob uma fundamentação distinta, o argumento pluralista de Dworkin é perfeitamente congruente com o *argumento da excelência*, formulado por Nagel. Ele diz que: “o apoio para o que é simplesmente excelente não pode estar baseado, de nenhuma maneira, na consideração a indivíduos, seja em um sentido igualitário ou individualista. Ele deve se fundamentar em um motivo distinto – o respeito ao que é valioso em si mesmo”. (NAGEL, 1991, p. 131). Trata-se de um argumento tipicamente perfeccionista: a excelência deve ser apoiada não em função dos efeitos que ela produz sobre a vida dos indivíduos (maximização do bem estar ou ampliação do leque de oportunidades de escolha ou fruição estética). Na sociedade nageliana, recursos devem ser desigualmente distribuídos entre os indivíduos, por que isto é um instrumento necessário *para a criação de algumas das melhores coisas do mundo* (1991, p. 135). Nagel leva o argumento bastante longe ao defender o suporte público a certos estilos de vida luxuosos e excêntricos – imaginemos a vida dos super ricos, com todas as suas extravagâncias. Ele diz que “mesmo que desigualdades – requeridas para preservar tais modelos de vida – deste tipo pudessem ser radicalmente reduzidas, seria desejável permitir de algum outro modo do desfrute da vida nestas mais altas fronteiras por alguns poucos” (NAGEL, 1991, p. 138). Parece importar pouco, no argumento, se o apoio aos super ricos seria dado na forma de subsídios diretos ou da isenção de tributos. Recursos seriam retirados dos *de baixo* e a desigualdade favorecida dada a relevância estética (ou de sua contribuição ao incremento do bem estar dos outros) destas vidas excepcionais (1991, p. 138).

morais (elas incluem as capacidades de ter uma concepção do próprio bem e ter um senso de justiça), indivíduos são tomados como iguais diante da justiça e recebem a proteção dos direitos fundamentais. Variações internas ao plano do círculo são desprezíveis nos termos da justiça referida aos princípios básicos.

O argumento do círculo rawlsoniano apresenta dois elementos formais que nos permitem definir com clareza a idéia da igualdade quanto ao básico:

- 1 – há um mínimo (quanto a capacidades) requerido para a igualdade;
- 2 – capacidades referem-se às condições de realização, não aos estados finais alcançados.

O argumento do círculo rawlsoniano traduz uma idéia de *suficiência* (RAWLS, 1975, p. 505). A posse de certas capacidades mínimas é suficiente para que alguém seja tomado como *agente* (*capaz* compreender e agir conforme a justiça). Rawls diz que variações quanto a capacidades morais *acima do mínimo* (da periferia ao centro do círculo) são regidas pelo princípio da diferença (1971, p. 507). Variações quanto a capacidades abaixo do mínimo são tratadas no âmbito do estágio legislativo (RAWLS, 1993, p. 184).

Em que sentido a imagem do círculo rawlsoniano nos ajuda a compreender as exigências de igualdade estipuladas pela concepção da igualdade basal? A resposta é simples: na idéia de que indivíduos diferentemente situados nos pontos de partida (quanto a renda, talento, nível educacional, etc.) podem ser considerados como *iguais quanto a um aspecto relevante*. “Nenhum ponto interior ao círculo”, diz Rawls, “é mais ou menos interior a ele que qualquer outro ponto interior” (1971, p. 508). A igualdade basal estipula o *aspecto relevante* ao qual associará a *sua* idéia da igualdade, e lança mão da imagem do que poderíamos chamar de *círculo de agência*. No interior do círculo, haverá espaço para uma ampla diversidade e desigualdade entre os indivíduos. Pode-se presumir que para cada variação nas habilidades e circunstâncias individuais e para cada escolha realizada, resultados assimétricos serão obtidos, somando-se às condições assimétricas de partida. Ninguém,

não obstante, poderá afirmar que as condições de partida de que dispunha *não eram suficientemente favoráveis* para que pudesse alcançar bons resultados, segundo o tipo de vida que escolheu viver⁷⁵.

Nagel afirma que “diferença em perspectivas de vida entre o filho de um multimilionário e o de um executivo ou profissional de classe média é moralmente insignificante”(1991, p. 70). A sentença expressa o estrito sentido do círculo de agência. Não há dúvida de que existem diferenças enormes entre as perspectivas de vida de crianças nascidas entre os muito ricos e as nascidas em famílias de classe média (ou ainda, no que usualmente se chama de classe média *alta*). O ponto de Nagel é: elas não são *moralmente* significativas. *A* é um jovem nascido de uma família de milionários. Seu pai pertence à quinta geração de proprietários de um grupo siderúrgico de classe mundial. *B* é nascido de uma família de professores universitários. Recebeu boa educação e tem condições relativamente iguais às de *A* para frequentar e concluir sua formação universitária. *B* dificilmente será proprietário, algum dia, de um conglomerado siderúrgico, mas isso não impede que realize seu plano de vida nas esferas empresarial, acadêmica ou política. *B* dificilmente fará seu MBA em Harvard, mas terá acesso a um amplo sistema de bolsas para cursos de pós-graduação. Para cada bem acessível a *A*, *B* dispõe de um amplo leque de bens alternativos. Dizemos então que *B*, tanto como *A*, integram o círculo de agência e ambos estão *qualificados* como iguais quanto ao básico.

Vale aqui um rápido comentário sobre como se aproxima, e em que sentido se afasta, a posição de Nagel relativamente à concepção da igualdade basal, tal como expressa na imagem do círculo rawlsoniano. Nagel refere-se a sua própria posição como expressando uma *preferência mais fraca* pelos menos favorecidos (relativamente à absoluta prioridade, ou o *extremismo*, na expressão de Sen (2001, p. 221), da regra rawlsoniana). Esta posição reflete desde considerações sobre o adequado equilíbrio a ser preservado entre as demandas da igualdade e as exigências motivacionais (em uma economia de mercado *eficiente*) para que a provisão de recursos exigida para o suprimento daquelas demandas seja assegurada, até certas *considerações substantivas* sobre esforço, escolha e responsabilização individual (ver NAGEL, 1991, p. 118) (que afetarão o desenho do modelo institucional), essencialmente divergentes da posição rawsoniana. Nagel expõe sua posição com

⁷⁵ Scanlon defendeu algo similar ao sustentar o argumento da “não rejeitabilidade razoável” (ver: SCANLON, 1998, p. 192).

clareza em duas sentenças. A primeira diz que “tudo o que podemos fazer é reduzir a magnitude das desigualdades nas chances de vida no contexto das quais os resultados serão determinados pelo esforço” (NAGEL, 1991, p. 119). A segunda diz que

Intolerância à pobreza severa ao menos recebe alguma atenção (*lip service*) na maioria das sociedades liberais, e deve ser possível desenvolver isto com insistência através de um maior e maior mínimo social, até que se torne intolerável que alguém não disponha (em sociedades ricas) de um padrão descente de vida e de uma justa oportunidade de ir tão longe (e tão acima deste mínimo) quanto seus talentos naturais o levem (NAGEL, 1991, p. 128).

Registre-se que Nagel utiliza, em um sentido *grosso modo* muito parecido, as idéias de *talento* e *esforço*. Possivelmente o faça por considerar que é impossível, na prática, separar os efeitos do talento dos efeitos do esforço (1991, p. 119). Efetivamente, um *maior e maior* mínimo social pode querer dizer a mesma coisa que *reduzir a magnitude das desigualdades nas chances de vida*. O mesmo não ocorreria se o aspecto *chances de vida* fosse substituído por *recursos* de algum tipo particular (imaginemos rendas e riquezas). Isso posto que, presumivelmente após obtido um certo estado de coisas (regiões pouco ou muito acima do mínimo? o básico?), a progressão na escala econômica *não determina* um crescimento relativo (ou também absoluto?) nas chances de vida de alguém (entendida no sentido de Nagel, das perspectivas ou da qualidade esperada de uma vida *completa*. NAGEL, 1991, p. 69). De qualquer modo, a idéia de um *maior e maior* mínimo social é perfeitamente compatível com a idéia da garantia do básico (mesmo que este represente um critério mais *preciso*), cujas exigências da mesma forma podem ser compreendidas como crescentes (o debate público e a deliberação legislativa o dirão).

Também traduz adequadamente o sentido da igualdade basal a idéia de reduzir as desigualdades nas chances de vida. No círculo rawlsoniano, haverá severas desigualdades quanto a rendas, riquezas e *n* tipos de recursos, mas presume-se, como visto acima, uma certa dispersão do acesso dos cidadãos ao estoque de recursos que determinará o sucesso de cada nas diferentes esferas de realização individual. A posição de Nagel afasta-se da concepção da igualdade basal ao não distinguir, como faz esta última, as condições de partida dos resultados finais alcançados. Nagel tipifica a natureza do *mínimo social* como o estado de coisas em relação ao qual não é exigida contrapartida ou a responsabilização individual (1991, p. 123). Pergunta-se: o mesmo critério seria tolerado nas regiões *acima* do mínimo social? Uma sociedade que oferecesse a cada cidadão

continuamente um maior e maior mínimo social terminaria, logicamente, por oferecer a cada um quinhão de recursos bastante longe do que se convencionou considerar o *mínimo*, entendido como o necessário para evitar certas privações e carecimentos sociais mais agudos. A partir desta idéia de uma *oferta social de mínimos crescentes*, Nagel estipula a noção de um *resultado* a ser obtido sob a responsabilidade individual. Pergunta-se: aqueles que alcançarem resultados finais abaixo do estado de coisas assegurado após a oferta de um *maior e maior* mínimo terão, igualmente e da mesma forma, a garantia deste mesmo estado de coisas? Dizendo de outra maneira: retornarão ao mesmo ponto de partida? Neste caso, qual o sentido mesmo da idéia de responsabilidade individual sobre os resultados alcançados (a partir logicamente das condições de partida oferecidas)? A concepção da igualdade quanto ao básico estipula com clareza esta distinção ao estabelecer o *básico* como critério de igualdade *ex ante* (para usar a expressão de Dworkin), e a apólice de seguro, representada na garantia de um mínimo socialmente determinado, por certo menos exigente que o básico (e livre das exigências de responsabilização individual), como o critério de igualdade *ex post*.

Uma forma útil de compreender o que se passa no interior do círculo de agência é recorrer à imagem das esferas da justiça walzerianas. Para cada esfera, podemos imaginar, os universos da vida política, da vida econômica ou da vida intelectual, certos tipos de habilidades ou recursos são requeridos e diferentes critérios de seleção são utilizados. A justiça consiste em impedir que o domínio de alguns (que detém as habilidades requeridas em certa esfera), estenda-se sobre as outras esferas. Vejamos a imagem de Walzer:

Eis um homem que escolhemos livremente (sem menção a laços de família ou à riqueza pessoal), como nosso representante político. Ele também é um empreendedor ousado e inventivo. Quando era mais jovem, estudou ciências, teve notas surpreendentemente altas em todas as provas e fez descobertas surpreendentes. Na guerra, demonstrou valentia insuperável e recebeu as mais altas homenagens. Compassivo e enérgico, é amado por todos que o conhecem. Existe gente assim? Talvez, mas tenho as minhas dúvidas.

Via de regra, os mais talentosos políticos, empresários, soldados e amantes serão pessoas diferentes, e contando que os bens que possuem não tragam outros bens a reboque, não temos motivo para temer suas realizações (WALZER, 2003, p. 24).

No interior do círculo de agência, alguns ocuparão uma posição superior no ranking de partida (se pudéssemos imaginar algo assim), segundo o critério renda, e outros ocuparão posições superiores segundo diferentes critérios, relativos a *n* tipos de dotações e recursos cujo acesso influenciará de maneira mais ou

menos decisiva os resultados finais alcançados por cada um. Walzer duvida que de fato existam pessoas que ocupem simultaneamente as melhores posições em todos os rankings imagináveis. A perspectiva da igualdade basal também. E nenhum problema ético parecer emergir quando imaginamos a possibilidade da existência de um número considerável de pessoas assim, desde que todos os demais tenham o *suficiente* para conduzir suas escolhas quanto aos planos de vida que decidam perseguir. Pessoas que desenvolveram de modo mais intenso suas habilidades em alguma área específica terão acesso a meios mais sofisticados de formação intelectual e profissional. A seleção para estas posições será realizada segundo critérios de mérito e tudo que imaginamos poder exigir é que todos tenham a chance de se preparar para os diversos processos seletivos. As chances não serão iguais, sabemos disso⁷⁶, mas na medida em que tais processos ocorram em áreas diversas, cada uma exigindo habilidades distintas, a tendência é atingir-se certo equilíbrio do sistema de oportunidades. Recordemos a teoria complexa dos talentos.

No interior do círculo, tornam-se irrelevantes, de um ponto de vista ético, as assimetrias entre os indivíduos quanto a recursos e capacidades⁷⁷. Presume-se simplesmente que elas não serão extensas a ponto de estabelecer o predomínio de alguns sobre todas as esferas de realização pessoal imagináveis em uma sociedade. Dado que todos obtenham o básico, as instituições terão cumprido seu papel preventivo quanto à justiça, talvez administrando um fundo para tempos difíceis.

Este último aspecto nos leva a considerar que *funcionamento* de instituições ordenadas segundo o básico poderia ser plenamente coincidente com o funcionamento de instituições libertarianas (o mesmo não ocorrendo relativamente a instituições rawlsonianas). Basta imaginar uma sociedade de mercado, em que as famílias, eventualmente apoiadas em uma rede de organizações e associações privadas, sejam capazes de oferecer o básico e o mínimo a cada um. Neste sentido, a concepção da igualdade basal não se constitui, contrariamente à justiça rawlsoniana, em uma *concepção padronizada da justiça distributiva*, segundo a conceituação de Nozick (1974, p. 156), vista anteriormente, mas apenas em uma teoria *parcialmente* padronizada da justiça. Em boa medida, isto se deve à clareza com que distingue o *básico* (critério expressando o *pior mínimo* de

⁷⁶ Esse parece também o sentido das formulações de Nagel e Dworkin. (NAGEL, 1991, p.110; DWORKIN, 2006, p. 108)

⁷⁷ Parece plausível que as instituições definam certos tipos de bens (sendo a lista desses bens possivelmente muito restrita) em relação aos quais *não serão aceitas* variações assimétricas. Este pode ser, por exemplo, no futuro, o caso de certos melhoramentos genéticos, que a engenharia genética tornará possível, presumivelmente (aqui, rejeitamos a sugestão de Fleischacker – 2004, p.123). Talvez a criação de desigualdades naturais deve ser alto reservado à providência. Este pode ser um tema para estudos posteriores a esta tese.

partida assegurado a cada um) da apólice de seguro ou *mínimo social garantido* (critério expressando o *pior mínimo* de chegada assegurado a cada um). Se esta distinção não for levada adequadamente a sério, dificilmente fará algum sentido, na teoria, a idéia ou o princípio da responsabilidade individual. Seria como admitir, em uma sociedade ackermaniana, que alguém, tendo concluído a *high school* e recebido os US\$ 80 mil, imagine, anos depois, ter o direito a receber novamente uma dotação semelhante visto ter tomado más decisões e terminado em uma situação difícil.

A concepção da igualdade basal é uma teoria *parcialmente* padronizada da justiça ao estipular que tanto não há sentido em perguntar sobre as ações passadas dos indivíduos como critério para o acesso (aos bens ou capacidades requeridos) no círculo de agência (cujo critério de definição incorpora a própria capacidade para *realizar escolhas*), como não o há em fixar um padrão distributivo quanto aos resultados finais obtidos pelos indivíduos, *superior* ao mínimo social – que é, da mesma forma, um padrão distributivo a-histórico, menos exigente e dado por critérios distintos relativamente ao básico). A padronização é parcial precisamente porque *não atinge* qualquer um dos resultados finais alcançados acima do índice estabelecido para a apólice de seguro, descontada a contribuição requerida para a provisão do básico e da própria apólice de seguro. Imaginando-se uma situação em que todos tivessem assegurado o acesso ao básico, nenhuma exigência distributiva seria feita aos cidadãos, excetuando-se a hipótese da vigência do fundo de previdência para tempos difíceis⁷⁸. A concepção da igualdade está concentrada nos pontos de partida, não os estados finais alcançados, ainda que seja sensível a todas as forças de sofrimento e privação que ameacem a dignidade das pessoas. Isso está representado adequadamente na decisão das partes de autorizarem a provisão coletiva de um mínimo social. Uma sociedade fundada nessas idéias é uma sociedade liberal justa. Ela permite aos indivíduos superar certos condicionamentos de classe. Ela procura responder de maneira eticamente plausível à questão de *o que devemos uns aos outros*. Devemos certas condições substantivas para o exercício de nossa liberdade de escolher um modo de conduzir a vida. Dadas essas condições, saldamos nosso débito uns em relação aos outros. A partir daí somos

⁷⁸ Nozick diz que *para* “manter um padrão temos que continuamente interferir para fazer as pessoas pararem de transferir recursos como eles querem fazer, ou continuamente (ou periodicamente) interferir para tomar de alguns recursos que eles receberam de pessoas que por qualquer razão decidiram lhes transferir” (NOZICK, 1974, p. 163). Na abordagem de Nozick, presumivelmente teremos de aceitar interferências deste tipo para fazer valer o princípio da reparação, mas não para estabelecer um certo padrão distributivo. Na concepção da igualdade basal, é possível imaginar uma situação em que aquelas interferências sejam mínimas ou muito próximas ao que se esperaria em uma sociedade libertariana.

tomados como responsáveis por nossas escolhas. Não respondemos com isso ao mistério da arbitrariedade ou da responsabilidade moral. Não é esta a tarefa da filosofia política. Apenas lançamos as bases de uma posição normativa sobre a justiça, que podemos considerar mais plausível do que suas alternativas próximas, no debate liberal-igualitário.

REFERÊNCIAS

- ACKERMAN, Bruce and ALSTOTT, Anne. *The Stakeholder Society*. Yale: Yale University Press, 1999.
- ALEJANDRO, Roberto. *The Limits of Rawlsian Justice*. London: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- ARNESON, Richard. *Rawls, Responsibility and Distributive Justice*. (paper março/2006) 1997.
- BARRY, Brian. *La Teoria Liberal de la Justicia*, Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- BEAUCHAMP, Tom L. Distributive Justice and the Difference Principle. In: *John Rawls's Theory of Social Justice*. Ohio University Press, 1980.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Brasília: Editora da UnB, 1981.
- BOBBIO, Norberto. *Direita e Esquerda – razões e significados de uma discussão política*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995.
- BLOCKER, H. Gene; SMITH, E. *John Rawls's Theory of Social Justice*. Ohio: Ohio University Press, 1980.
- COHEN, G. A. *On the Currency of Egalitarian Justice*. *Ethics*, vol.99, p. 906-944, 1989.
- COHEN, Joshua. *Democratic Equality*. *Ethics*, vol. 99, p. 727-751, 1989.
- DANIELS, Norman . *Justice and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DANIELS, Norman. *Reading Rawls*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- DWORKIN, Ronald. *Is Democracy Possible here?* Princeton University Press, 2006.

_____. *Sovereign Virtue – the theory and practice of equality*. Harvard: Harvard University Press, 2000.

_____. *Uma Questão de Princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELSTER, Jon. Auto-realização no trabalho e na política: a concepção marxista da boa vida. São Paulo: *Lua Nova*, n. 25, p.61 – 101, 1992.

EHMAN, Robert. *Rawls and Nozick: Justice without well-being. Equality and Liberty*. London: MacMillan, 1991.

FLEISCHACKER, SAMUEL. *A Short History of Distributive Justice*, Harvard: Harvard University Press, 2004.

FREEMAN, Samuel. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FRANKFURT, Harry. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e liberdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

GIDDENS, Anthony. *Para Além da Esquerda e da Direita*. São Paulo: Ed. Da Unesp, 1996.

GORR, Michael. *Rawls on Natural Inequality*. Equality and Liberty. Londres: Macmillan, 1991.

GRAY, John. *Essays in Political Philosophy*. London, Routledge, 1989.

GRONDONA, Mariano. *Os pensadores da liberdade – de John Locke a Robert Nozick*. São Paulo: Mandarim, 2000.

HAYEK, F. *Law, Legislation and Freedom*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976, v. 2.

HOBBES, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Ed. da Unesp e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

JOHNSTON, David, *The Idea of a Liberal Theory*. Princeton University Press, 1994.

HURLEY, S.L. *Justice, Luck and Knowledge*, Harvard: Harvard University Press, 2003.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988.

LAMORNE, Charles. *Political Liberalism*. Political Theory, Vol 18, p. 339-360, San Diego: Sage Publications, 1990.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil* São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1991.

NAGEL, Thomas. Libertarianism Without Foundations. *Yale Law Journal*, n. 85, 1975.

_____. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. Rawls on Justice. *The Philosophical Review*, n. 8, 1973.

_____. *Moral Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Rawls and Liberalism*. The Cambridge Companion to Rawls Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

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

NUSSBAUM, Martha C. *Women and Human Development – The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

OLIVEIRA, Nytamar Fernandes. *Tractatus Ethico-Politicus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

PARIJS, Philipp Van. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1997.

_____. Difference Principles *The Cambridge Companion to Rawls* Ed. Cambridge University Press, 2003, p. 200/240.

PEREIRA, Luiz Carlos Bresser Pereira. *Reforma do Estado para a Cidadania*, São Paulo: Editora 34, 2002.

PIPES, Richard. *Propriedade e liberdade*. São Paulo: Record, 2001.

POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

RAPOPORT, Anatol. *Lutas, jogos e debates*. Brasília: Ed. da UNB, 1998.

RASMUSSEN, DOUGLAS and UYL, DOUGLAS J. DEN. *Norms of Liberty*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005.

RAWLS, John . *A Theory of Justice*. Harvard: Harvard University Press, 1971.

_____. *Colected Papers*. Harvard: Harvard University Press, 2001.

_____. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Justice as Fairness: a Friefer Restatement*, Harvard: Harvard University Press, 1989.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

_____. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Lectures on The History of Moral Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 2000.

ROEMER, John E. Equality and Responsibility. *Boston Review*, April/May 1995.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade* – escritos filosóficos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

SCANLON, T.M. *What we Owe to Each Other*. Harvard: Harvard University Press, 2000.

SCHMIDTZ, David; GOODIN, Robert E. *Social Welfare and Individual Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SEN, Amartya. *Desigualdade reexaminada*. São Paulo: Record, 2001.

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2000

.

_____. *Sobre ética e economia*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

SERGE-CHRISTOPHE, KOLM. *Teorias Modernas da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2000.

STIGLITZ, Joseph. *Economics of the Public Sector*. New York: WW Norton & Company, 1988.

TAM, Eric. *Taming of Desert* – Why Rawls' Deontological Liberalism is Unfriendly to Desert. Conference at Canadian Political Science Association, 2003.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2000.

_____. *Justiça distributiva: a crítica de Sen a Rawls*. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 42, n.3, 1999.

WALZER, Michael. *Esferas da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEATHERFORD, Roy. *The Philosophical Quarterly*. Discussions defining the least advantaged. Vol. 33, No. 130, 1983, pp. 63-69

WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton University Press, 2005.

WOODARD, Cris. *Responsibility, Desert and Liberal Theories of Justice*. Paper, University of Warwick, 2001.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)