

José Marcos Monteiro de Souza

**LIBERDADE, IGUALDADE E EFICIÊNCIA: OS PRINCÍPIOS
DE JUSTIÇA EM RAWLS**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Política. Linha de Pesquisa: Fundamentação da política e teorias da justiça.

Orientador: Prof. Dr. Denilson Luís Werle

FLORIANÓPOLIS - SC

2012

José Marcos Monteiro de Souza

**LIBERDADE, IGUALDADE E EFICIÊNCIA: OS PRINCÍPIOS
DE JUSTIÇA EM RAWLS**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Filosofia, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 30 de agosto de 2012.

Prof. Alessandro Pinzani, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Denilson Luís Werle, Dr
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof. Darlei Dall'Agnol, Dr
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof. Rúrion Soares Melo, Dr
Universidade Federal de São Paulo

Dedico este trabalho à minha esposa Ieda Carla, aos meus filhos Ana Paula e Danilo e à minha Mãe Angelina Monteiro de Souza, sempre referências em todas as realizações na minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu caro orientador, Professor Doutor DENILSON LUÍS WERLE por ter me propiciado a orientação precisa, nos momentos certos, dando-me a oportunidade de aprender com os seus valorosos ensinamentos.

Aos COLEGAS do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com os quais o convívio e o diálogo também têm me proporcionado um aprendizado constante, fazendo-me sentir ainda mais motivado ao trabalho de pesquisa na área da Filosofia.

Aos meus FAMILIARES e AMIGOS, cujo apoio e paciência foram muito importantes para a realização do presente trabalho.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar a relação entre liberdade, igualdade e eficiência a partir da teoria da Justiça como Equidade, concebida por John Rawls. O trabalho inicia com o exame das ideias centrais contidas em *Uma Teoria da Justiça* (o papel e objeto da justiça, os bens sociais primários, o método que conduz à definição dos princípios de justiça e suas justificações). As críticas e concepções de John Harsanyi, Herbert Hart, Robert Nozick, Friedrich Hayek e Ronald Dworkin, bem como as respostas e os novos argumentos do próprio Rawls (em *Liberalismo Político e Justiça como Equidade, uma Reformulação*) e de alguns dos seus intérpretes, especialmente Roberto Gargarella, Philippe van Parijs, Samuel Freeman e Álvaro de Vita, possibilitam a formação de uma base de conhecimento rica o suficiente para uma análise crítica dos motivos que levaram Rawls a definir a “democracia de cidadãos proprietários” como o tipo de regime político-econômico mais adequado à sua teoria da Justiça como Equidade.

Palavras-chave: Princípios de Justiça. Bens Primários. Autorrespeito. Justiça como Equidade. Liberdade. Igualdade. Eficiência. Prosperidade.

ABSTRACT

The aim of this research is to analyze the relationship between liberty, equality and efficiency, from the theory of Justice as Fairness, written by John Rawls. The work begins with the examination of central ideas contained in *A Theory of Justice* (the role and object of Justice, the primary social goods, the method that leads to the definition of the principles of Justice and their justifications). The criticisms and conceptions from John Harsanyi, Herbert Hart, Robert Nozick, Friedrich Hayek and Ronald Dworkin, as well as the replies and new arguments from Rawls (in *Political Liberalism* and *Justice as Fairness: A Restatement*) and from some of his interpreters, especially Roberto Gargarella, Philippe van Parijs, Samuel Freeman and Álvaro de Vita, enable the development of a knowledge base rich enough for a critical analysis of the reasons that led Rawls to define the "property owning democracy" as the kind of political-economic regime most suitable to his theory of Justice as Fairness.

Key-Words: Principles of Justice. Primary Goods. Justice as Fairness. Liberty. Equality. Self Respect. Efficiency. Prosperity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA	19
1.1. O PAPEL E O OBJETO DA JUSTIÇA	19
1.2. OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA E SUAS JUSTIFICAÇÕES	25
1.3. O CONSENSO SOBREPOSTO	35
1.4. A UTILIDADE MÉDIA COMO PRINCÍPIO DE JUSTIÇA – A CRÍTICA DE HARSANYI	38
1.5. A PRIMAZIA DO JUSTO SOBRE O BOM	47
2. LIBERDADE, IGUALDADE E EFICIÊNCIA	55
2.1. A CRÍTICA DE HART À PRIORIDADE DA LIBERDADE	56
2.2. JUSTIÇA E LIBERDADE INDIVIDUAL – A CRÍTICA DE NOZICK	60
2.3. A CONCEPÇÃO DA ORDEM ESPONTANEA DE FRIEDRICH HAYEK	71
2.4. LIBERDADE REAL PARA TODOS - UMA RESPOSTA AO LIBERTARIANISMO	79
2.5. A CONCEPÇÃO IGUALITÁRIA DE DWORKIN	83
2.6. O PRINCÍPIO DA EFICIÊNCIA E O PRINCÍPIO DA DIFERENÇA	90
2.7. A PRIORIDADE DA LIBERDADE SOBRE O PRINCÍPIO DA DIFERENÇA	98
3. REGIMES RAZOÁVEIS À JUSTIÇA COMO EQUIDADE	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	125

INTRODUÇÃO

A teoria da Justiça como Equidade, apresentada pelo filósofo americano John Rawls, a partir de *Uma Teoria da Justiça* (1971), situou-o entre os principais teóricos da democracia liberal igualitária, constituindo-se num dos mais vigorosos e profundos trabalhos sobre filosofia política e moral no século XX. Mesmo os críticos mais contundentes reconhecem o trabalho de Rawls como uma soberba apresentação do que uma teoria moral, sistemática e bela pode fazer para a construção de uma concepção alternativa de justiça.

A pesquisa que se segue tem por objetivo principal, avaliar a relação entre liberdade, igualdade e eficiência, tomando como referência a teoria da Justiça como Equidade. Para tanto, serão examinadas as suas ideias centrais, partindo das argumentações de John Rawls e do entendimento de alguns de seus intérpretes como Roberto Gargarella, Philippe van Parijs e Álvaro de Vita. A obra de John Rawls, analisada neste trabalho através de seus livros: *Uma Teoria da Justiça* (1971), *Liberalismo Político* (1993) e *Justiça como Equidade, uma Reformulação* (2001), marca a retomada da filosofia política e moral normativa após longo período de predomínio de uma filosofia política de carácter mais analítico e descritivo. Rawls apresenta a sua concepção filosófica para uma democracia constitucional como a forma mais razoável de liberalismo político, buscando oferecer uma teoria que trate o problema da justiça distributiva conciliando os pontos de vista da moral e da eficiência. Rawls acredita que a sua perspectiva teórica seja útil para uma grande gama de orientações políticas, como uma alternativa razoavelmente sistemática à concepção utilitarista, até então a grande doutrina moral predominante no mundo anglo-saxão. Os princípios de justiça defendidos por Rawls partem de uma base kantiana de imparcialidade e universalidade, capazes de legitimar valores e normas para orientação da melhor forma de ordenação de uma sociedade, buscando sempre conciliar liberdade individual com igualdade social. Desde o seu primeiro livro, *Uma Teoria da Justiça*, a obra de Rawls tem suscitado, em resposta, inúmeras críticas de expoentes das mais diferentes perspectivas, como Robert Nozick (libertarianismo), John Harsanyi (utilitarismo), Michael Sandel e Michael Walzer (comunitarismo), Ronald Dworkin e Philippe van Parijs (igualitarismo) e tantos outros que contribuíram para a consolidação deste extraordinário trabalho de reflexão política.

No primeiro capítulo desta dissertação, *Os Princípios de Justiça*, veremos as definições e conceitos básicos da concepção rawlsiana e os argumentos utilizados para a definição dos princípios de justiça. Rawls descreve a “posição original” como o marco de partida de sua teoria. Um cenário hipotético de estrita igualdade, semelhante ao estado de natureza na teoria contratualista, em que pessoas livres e racionais, constituídas pelos poderes morais do bem e do justo e sob um “véu de ignorância” de suas posições na sociedade, vêm deliberar sobre os Princípios de Justiça, vindo daí o nome de teoria da justiça como equidade. Para a justificação desses princípios Rawls apresenta um roteiro hipotético de reflexão que denomina “equilíbrio reflexivo” (importante ferramenta filosófica coerentista que acaba se revelando como principal base de sustentação de sua concepção). Apresento em seguida, neste capítulo, a ideia de Rawls do “consenso sobreposto” acerca de certas questões da justiça, como a igualdade política, a igualdade de oportunidades e o respeito mútuo. Rawls defende a importância do consenso sobreposto como uma forma de justificação pública e pragmática a uma concepção política, suportada na força de um consenso moral e político mínimo entre doutrinas abrangentes razoáveis, sendo, portanto, imprescindível à estabilidade das instituições democrático-representativas em uma sociedade plural, segura e duradoura. Como primeiro contraponto à teoria de Rawls, menciono, na seção 1.4 deste trabalho, a crítica de John C. Harsanyi à adoção do princípio *maxmin*, em detrimento ao princípio da utilidade média. Em conclusão ao primeiro capítulo, procuro, ainda, mostrar a ênfase conferida por Rawls à primazia do justo sobre o bem, reafirmando sua oposição ao modelo utilitarista ¹.

No segundo capítulo, *Liberdade, Igualdade e Eficiência*, passo a examinar a relação entre esses princípios, começando pela crítica de H. L. A. Hart à priorização da liberdade, que motivou Rawls a reescrever o primeiro princípio de justiça, e que nos ajudará a entender o peso que ele atribui a esta liberdade no processo de distribuição. Abordo, em seguida,

¹ Não vou aqui analisar, em riqueza de detalhes, as modificações ou mudanças feitas por Rawls em sua teoria desde a TJ até o LP. Não porque essa análise não seja importante, mas porque foge aos objetivos deste trabalho.

a crítica de Robert Nozick às concepções de justiça distributiva baseadas em padrões de distribuição, que exigem um Estado além do mínimo, constritor da liberdade do cidadão. Examinamos também a sua concepção da “Teoria do título, ou direito, a coisas”, levantada em contraposição ao princípio da diferença. Além da perspectiva de Robert Nozick, apresento a crítica de Friedrich Von Hayek contra um Estado que ameaça a liberdade da iniciativa privada e examinamos a sua “Concepção da Ordem Espontânea”, a qual defende se mostrar capaz de fazer a economia prosperar numa complexidade muito maior e mais eficiente ao evoluir por meio de atividades espontâneas, do que jamais poderia mediante arranjos deliberados. A seleção do pensamento libertariano (aqui representado por esses dois autores), se dá pela reivindicação de seus princípios constituírem a melhor proposta de maximização da prosperidade com a preservação da liberdade. Para o debate, trago as posições de Álvaro de Vita e Philippe van Parijs contra a restrição do pensamento libertariano à liberdade formal, já que esses autores defendem a proposta da real liberdade a todos, sustentando que esta deve ser capaz de melhor integrar liberdade, igualdade e eficiência, ou seja, realizar a prosperidade com justiça social. Em seguida, apresento a crítica de Ronald Dworkin, que ele próprio classifica como um aperfeiçoamento à concepção de Rawls, por considerá-la insensível à ambição, à responsabilidade individual e às escolhas, propondo, portanto, o modelo da igualdade de “recursos” em lugar da igualdade de “bem-estar”. Ao final deste capítulo, veremos como John Rawls explica o princípio da diferença e a sua relação com a eficiência, a liberdade e a igualdade.

O terceiro capítulo é dedicado ao exercício de analisar os argumentos utilizados por Rawls para definir a arquitetura político-econômica que melhor relaciona liberdade, igualdade e eficiência, como determina a justiça como equidade. Para tanto, veremos como Rawls avalia a identificação dos princípios de justiça com cinco diferentes regimes políticos, examinando os seus argumentos de que a aplicação desses princípios à estrutura básica de uma sociedade certamente lhe definiria uma arquitetura muito próxima da “Democracia de cidadãos-proprietários” ou do “Socialismo liberal”. Em auxílio a esse exercício, recorro às considerações de Samuel Freeman e respostas do próprio Rawls a possíveis críticas às suas posições, muito importantes ao fortalecimento da discussão desenvolvida na parte final deste trabalho.

Em minhas considerações finais retomo criticamente os principais motivos que levaram Rawls a definir a “Democracia de Cidadãos Proprietários” como o tipo de sociedade e regime político-econômico mais apropriado à teoria da justiça como equidade, em detrimento a regimes também igualitários, como a “democracia de bem-estar”, cuja constituição política, econômica e social se mostra mais adequada a uma ordem espontânea de atividades, bem mais eficiente e próspera. Veremos, ainda, a importância atribuída por Rawls às “Bases Sociais do Autorrespeito”, que o autor classifica como o mais importante dos bens sociais primários e que se configura como uma espécie de “fiel da balança” em sua escolha. Igualmente importante para uma análise reflexiva dos motivos de Rawls é a contribuição de Amartya Sen através de seus argumentos em defesa do conceito de desenvolvimento como um processo integrado à expansão da liberdade. Por fim, apresento o modelo econômico idealizado pelo economista britânico James Meade (que teria inspirado a “Democracia de Cidadãos Proprietários”, de Rawls) e a interessante estória de sua viagem à ilha *Agathotopia*, que nos faz refletir sobre a busca pelo que é ideal ou pelo que pode ser socialmente possível em realidade, descrita pelo Senador Eduardo Suplicy em seu artigo publicado na Revista de Economia Política de junho/1995.

1. OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

Neste capítulo discorro acerca dos principais argumentos desenvolvidos por Rawls que conduzem à definição dos princípios de justiça e sobre a metodologia que adota para a sua justificação. De início, apresento o entendimento do autor em relação ao papel da justiça, diante das circunstâncias objetivas e subjetivas que a envolvem e do seu objeto, que são as instituições da estrutura básica da sociedade. Procuo mostrar como Rawls, tomando como base a teoria do contrato social elaborada por Locke e Kant, define a “posição original” como o marco de partida de sua teoria; uma posição inicial de estrita igualdade da qual são deliberados os princípios de justiça. Também busco focalizar as justificativas apresentadas por Rawls que visam conferir legitimidade a esses princípios, especialmente com a utilização de um roteiro hipotético de reflexão que ele denomina “equilíbrio reflexivo”. Assumindo o pluralismo razoável como uma condição permanente, Rawls defende a justificação pública e pragmática da concepção política de uma sociedade democrática, suportada na força de um consenso moral e político mínimo entre as diversas doutrinas morais, religiosas e filosóficas. Somente através de um *consenso sobreposto* a essas diversas doutrinas seria possível garantir a estabilidade da justiça, assegurando uma sociedade segura e duradoura. Em seguida, apresento a crítica de John Harsanyi (em seu artigo *Can the maxmin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls Theory*) contra a preferência de Rawls pelo princípio Maximin em detrimento ao argumento utilitarista. Finalizo o capítulo buscando mostrar o caráter deontológico da teoria de Rawls com sua ênfase à primazia do justo sobre o bem, em contraposição ao modelo utilitarista.

1.1. O PAPEL E O OBJETO DA JUSTIÇA

John Rawls define a sociedade como uma associação mais ou menos autossuficiente em que as pessoas buscam a organização de sistemas de cooperação para a realização do bem comum, de modo a possibilitar-lhes uma vida muito melhor do que aquela que experimentaríamos caso dependessem unicamente de seus próprios esforços individuais. Assim, os homens juntam-se para organizar

sistemas de cooperação social, assegurados por uma concepção de justiça conhecida e aceita por todos, que estabeleça as regras de convivência pacífica e ordeira.

Contudo, Rawls argumenta que, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo para a vantagem mútua, em que seus membros apresentam necessidades e interesses semelhantes ou complementares (o que faz da cooperação social um empreendimento realmente vantajoso), nela se pode observar tanto uma identidade quanto um conflito de interesses entre os indivíduos, em função de suas reivindicações particularmente distintas quanto às formas de repartição desses bens. Essas condições, sob as quais a cooperação humana mutuamente vantajosa é tanto possível como necessária, são as circunstâncias em que vivemos, as “circunstâncias da justiça”, que podem ser assim divididas:

i. “Circunstâncias objetivas” - Indivíduos com capacidades físicas e mentais semelhantes (sem que haja domínio de uns sobre os outros) convivendo num mesmo território onde os recursos, ainda que não sejam plenamente abundantes, não são tão insuficientes a ponto de inviabilizar o desenvolvimento de empreendimentos vantajosos. Esses indivíduos, no entanto, estão vulneráveis a ataques de outros indivíduos ou grupos de indivíduos e, deste modo, estão sujeitos a terem os seus empreendimentos frustrados.

ii. “Circunstâncias subjetivas” – As pessoas apresentam demandas e propósitos distintos decorrentes das diversas concepções de vida boa, não sendo, portanto, indiferentes ao modo como podem ser distribuídos os benefícios produzidos em associação. É natural que os indivíduos (adeptos de diversas crenças filosóficas, religiosas e de diferentes doutrinas políticas e sociais) se orientem com base em seu próprio interesse e procurem sempre a maior quantidade possível de recursos para o desenvolvimento de seus planos de vida e a satisfação dos seus desejos, uma vez que consideram a sua concepção de bem digna de reconhecimento e, portanto, entendem que suas exigências devem ser merecidamente satisfeitas. Ocorre que os bens resultantes da produção cooperativa não são tão abundantes ao ponto de atenderem a todo o nível de demanda e, deste modo, os indivíduos são levados a fazerem reivindicações conflitantes. Vale salientar que os anseios dos indivíduos não se restringem tão somente aos bens de consumo, mas também ao poder, como bem descreve Van Parijs:

Mesmo supondo-se que as tecnologias, o estoque de capital e as qualificações sejam tais que todos possam consumir tantos bens materiais quanto desejam sem ter de trabalhar mais do que lhes agradaria, a abundância, no sentido forte aqui pertinente, não seria por isso atingida, pois pode ser, por exemplo, que os membros dessa sociedade não aspirem somente a consumir, mas também a comandar. Salvo supondo-se uma harmonia preestabelecida, a escassez continuaria a reinar na esfera do poder e a questão da justiça ainda se apresentaria (VAN PARIJS, 1997, p. 206).

As circunstâncias subjetivas referem-se, portanto, aos aspectos inerentes dos indivíduos em cooperação, aos quais Rawls ainda acrescenta:

Também suponho que os homens sofram de várias deficiências de conhecimento, pensamento e julgamento. Seu conhecimento é necessariamente incompleto, seus poderes de raciocínio, memória e atenção são sempre limitados e seu julgamento tende a ser distorcido pela ansiedade, pelo preconceito e pela preocupação com seus próprios interesses. Alguns desses defeitos nascem de falhas morais, do egoísmo e da negligência; mas, em grande medida, simplesmente são parte da situação natural do homem. Como consequência disso, os indivíduos não só têm planos de vida diferentes, mas também existe uma diversidade de crenças filosóficas e religiosas, e de doutrinas políticas e sociais (RAWLS, 1997, p.138).

Sob tais circunstâncias, objetivas e subjetivas, surge conseqüentemente uma grande distância consensual sobre qual seria a forma correta de proceder à distribuição de bens, em geral, numa sociedade. Um conjunto de regras de justiça se faz, portanto, necessário para possibilitar uma convivência social mutuamente benéfica. Os indivíduos e as diversas comunidades de uma sociedade plural percebem a necessidade de adoção e obediência a regras de justiça como forma de assegurar estabilidade necessária ao sistema de cooperação social de modo que possam dedicar-se ao desenvolvimento pacífico dos seus planos de vida. O papel da justiça consiste, portanto, em orientar e tornar viável uma ordenação social, através das regras ou “princípios da

justiça social”, que determina a atribuição de direitos e deveres fundamentais dos indivíduos e a distribuição adequada dos benefícios e encargos da cooperação social. Assim, Rawls expressa a sua ideia da importância de uma concepção de justiça para a sociedade:

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se são injustas (RAWLS, 1997, p. 3).

Uma sociedade plural, formada por indivíduos com objetivos distintos, necessita de uma concepção estável de justiça na qual os indivíduos reconheçam um ponto de vista comum, um referencial a partir do qual suas reivindicações possam ser julgadas. Para Rawls, o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, formada por suas instituições políticas, jurídicas, econômicas e sociais.

As instituições básicas que fazem parte da estrutura básica incluem, em primeiro lugar, a constituição política, sua consequente forma de governo e o sistema legal que ele suporta, incluindo o sistema de justiça e outros procedimentos legais; em segundo lugar, o sistema de propriedade, seja público ou privado, que deve existir em qualquer sociedade para especificar quem tem direitos exclusivos e responsabilidades no uso de bens e recursos. O sistema de propriedade especifica os direitos, poderes e deveres que os indivíduos e grupos têm em relação ao uso e gozo de recursos e outras coisas; em terceiro lugar, o sistema de mercados e outros meios de transferência e alienação de bens econômicos e, mais genericamente, a estrutura e as normas do sistema econômico de produção, distribuição, transferência e de bens e recursos entre os indivíduos e, em quarto, a família, que de alguma forma, a partir de uma perspectiva política, é o principal mecanismo que qualquer sociedade deve ter para a criação e educação das crianças e, portanto, a reprodução da sociedade ao longo do tempo (FREEMAN, 2007, p. 101).

As instituições públicas definem as regras para as posições, direitos, deveres, poderes, imunidades e obrigações dos membros de uma sociedade, especificando as formas de ação permissíveis ou proibidas e criando defesas contra eventuais violações. Como “regras do jogo”, conduzem os homens a agirem cooperativamente de modo a promoverem resultados socialmente desejáveis, de acordo com as expectativas da concepção de justiça que as orienta. As pessoas não podem sofrer, em qualquer hipótese, quaisquer discriminações arbitrárias por parte das instituições na atribuição de direitos e deveres básicos, mas, pelo contrário, suas regras justas devem promover um equilíbrio adequado entre reivindicações concorrentes sem deixar de encorajar os objetivos saudáveis. O conjunto de princípios deve ser capaz de gerar um senso de justiça suficientemente forte para superar tentações perturbadoras e inclinações pessoais de forma a assegurar a estabilidade da concepção de justiça, tornando viável o sistema de cooperação e vida social. A obediência continuada a essas regras fazem com que os indivíduos passem a incorporá-las aos seus próprios sentimentos morais. O sistema tributário, o parlamento, a proteção legal da liberdade de pensamento e de consciência, o sistema de propriedade, o mercado competitivo e a família monogâmica são alguns dos principais exemplos de instituições. Para Rawls, o foco da justiça não deve se concentrar diretamente no indivíduo ou em cada transação isoladamente, mas sim sobre a estrutura básica da sociedade e suas instituições, regulando o modo como estas se organizam num sistema coerente. Nesse sentido, Rawls argumenta que, julgadas sob um ponto de vista geral, com base em princípios conhecidos e aceitos em consenso, estas instituições terão a legitimidade necessária para acomodar toda a diversidade de objetivos e concepções de bem dos indivíduos. Afinal, é através delas e de seus sistemas de regras que os indivíduos, de uma forma indireta e contínua, terão os seus planos de vida delineados de acordo com os princípios de justiça que a nortearam.

Tão importante quanto estabelecer uma moralidade em sentido restrito é a tarefa de criar instituições que corporifiquem uma concepção válida de justiça. (...) Uma concepção assim, acredita Rawls, pode ser adotada inicialmente como *modus vivendi* prudencial. Se ela durar o suficiente para mostrar seus efeitos benéficos para a cooperação social, e se a condição de publicidade for satisfeita, então uma moralidade

desse tipo pode desempenhar um papel mais amplo: o de *educar* os indivíduos a cada vez mais se perceberem como pessoas morais, isto é, como pessoas dotadas de um senso de justiça (VITA, 1993, p. 32-33).

Por focar primariamente a estrutura básica da sociedade, a justiça garantirá que seus efeitos sejam, portanto, efetivamente mais profundos e sempre presentes. Uma pessoa orientada por essas instituições sabe o que as regras exigem dela e dos outros. Também sabe que os outros sabem disso e que eles sabem que ela sabe disso, e assim por diante. “A publicidade ampla das regras de uma instituição assegura que aqueles nela engajados saibam quais são os limites de conduta que devem esperar uns dos outros e que tipos de ações são permissíveis” (RAWLS, 1997, p. 59).

Rawls rejeita a ideia da justiça alocativa por considerá-la incompatível com a ideia de um sistema equitativo de cooperação, no qual os cidadãos trabalham para produzir, ao longo do tempo, os recursos sociais aos quais dirigem suas reivindicações. Para ele, conceber a estrutura básica como objeto primeiro da justiça é tratar a questão distributiva sob o pano de fundo do que denomina de “justiça procedimental pura”. A estrutura básica da sociedade deve estar organizada de tal maneira que, considerando que todos (cidadãos e instituições) sigam e honrem as normas publicamente aceitas da cooperação social, o resultado das distribuições de bens daí resultantes serão justos quaisquer que estes venham a ser. Outro ponto positivo na justiça procedimental está na dispensa de um complexo sistema de controle de uma infundável variedade de circunstâncias e mudanças de posicionamento de cada pessoa em particular.

Não se pode deixar de considerar, sobretudo, que os indivíduos preferem o sistema mais eficiente, que possa produzir a maior quantia possível dos bens de que necessitam para o desenvolvimento dos seus planos de vida. Portanto, embora a justiça tenha prioridade, como a virtude mais importante das instituições, também é importante que se busque atender, de forma mais ampla, aos requisitos de eficiência econômica. Para tanto, é fundamental que os planos individuais sejam coordenados e se encaixem em harmonia para que possam ser desenvolvidos da forma mais produtiva possível. As organizações sociais devem ser estrategicamente concebidas considerando os modelos e iniciativas que se busca encorajar de modo a maximizar a prosperidade. O ideal é que os modelos conduzam os homens, por seus

próprios interesses, a agirem na promoção dos fins socialmente desejáveis. As regras devem ser fixadas de modo que o desenvolvimento racional dos planos individuais seja orientado, o tanto quanto possível, para atingir resultados que, mesmo não pretendidos ou sequer previstos pelas pessoas, sejam ainda assim os melhores do ponto de vista social. Neste sentido, Rawls faz uma analogia desta coordenação com a ideia de Adam Smith referente ao trabalho da mão invisível.

Até aqui busquei juntar as demandas que nos ajudam a formular o problema da justiça social. Uma sociedade bem ordenada deve apresentar uma concepção de justiça que seja aceitável por todos e sirva como efetivo instrumento de regulação de suas instituições, capaz de garantir oportunidades reais a todos os seus membros para que possam trabalhar cooperativamente na realização dos seus planos de vida. É imperativo que os princípios de justiça sejam justificados do ponto de vista moral (no sentido de eliminarem a arbitrariedade), mas também é necessário que atendam aos requisitos da eficiência, de modo a viabilizar uma sociedade justa, próspera e estável ao longo do tempo. Nesse sentido, as motivações econômicas das pessoas devem ser preservadas e encorajadas.

1.2. OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA E SUAS JUSTIFICAÇÕES

Rawls nos deixa claro a sua intenção de apresentar uma concepção de justiça em contraposição ao utilitarismo, tomando como base a teoria do contrato social observada em Locke e Kant. Sob um consenso original, entre pessoas livres e racionais em posição inicial de estrita igualdade, são fixados os princípios da justiça aceitos por todos como definidores dos termos fundamentais de sua associação, numa concepção que ele denomina “Justiça como equidade”. Esta posição inicial de estrita igualdade é o marco de partida da teoria de Rawls, a que ele define como sendo a “posição original”. Trata-se de um cenário hipotético semelhante ao que seria o estado de natureza na teoria contratualista. Pessoas livres, racionais e desinteressadas umas com as outras, sem qualquer noção de sua real posição na sociedade ou de sua sorte em relação aos dotes naturais (Inteligência, força, habilidade, etc.), como se estivessem sob um “véu de ignorância”. Segundo Rawls, este é o cenário ideal para evitar a possibilidade de que os homens, em posição de disputa, sejam tentados a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício, uma vez que, sem saber como as várias

alternativas poderiam influenciar seu caso particular, eles se vêm obrigados a avaliar os princípios tão somente por suas considerações gerais. Assim, ninguém conhece sua classe social, sua sorte quanto aos dotes naturais nem suas características psicológicas, como a aversão ao risco, o otimismo ou o pessimismo. Também não levam em conta os seus planos particulares de vida nem a geração a qual pertencem. Para os indivíduos na posição original só é dado a conhecer as circunstâncias da justiça a que está sujeita a sociedade e as possíveis consequências decorrentes disso. Também lhes é dado a entender as relações políticas, a teoria econômica e a psicologia humana, enfim, os fatos genéricos imprescindíveis à escolha dos princípios da justiça. Desse modo, Rawls acredita que haveria um consenso na posição original entre as partes representadas por pessoas morais (seres racionais com uma concepção do bem e um senso de justiça) cujo resultado seria absolutamente equitativo (daí vem a definição de “justiça como equidade”). No trecho da obra, que segue abaixo, Rawls expressa a sua suposição de racionalidade neste cenário:

As pessoas na posição original tentam reconhecer princípios que promovam o seu sistema de objetivos da melhor forma possível. Elas fazem isso tentando garantir para si mesmas o maior índice de bens sociais primários, já que isso lhes possibilita promover a sua concepção de bem de forma efetiva, independentemente do que venha a ser essa concepção. As partes não buscam conceder benefícios ou impor prejuízos umas às outras; não são movidas nem pela afeição nem pelo rancor. Nem tentam levar vantagens umas sobre as outras; não são invejosas nem vaidosas (RAWLS, 1997, p.155).

Rawls define o “bem” como o mais racional plano de vida de uma pessoa, delineado de acordo com as condições com as quais esta se defronta. As parcelas distributivas devidas aos cidadãos, membros cooperativos de uma sociedade justa e bem ordenada, devem ser comparadas com base numa composição de “bens primários” possíveis de serem distribuídos.

Os bens primários consistem em diferentes condições sociais e meios polivalentes geralmente necessários para que os cidadãos possam desenvolver-se adequadamente e exercer plenamente as suas duas faculdades morais, além

de procurar realizar as suas concepções do bem (RAWLS 2003, p. 81).

Em tal perspectiva são considerados “bens primários”: as liberdades e os direitos fundamentais; as liberdades de movimento e livre escolha de ocupação; poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade; renda e riqueza (entendidas como meios polivalentes necessários para atingir uma ampla gama de objetivos); as bases sociais do autorrespeito (essenciais para que os cidadãos possam ter um senso vívido de seu valor enquanto pessoas capazes de levar adiante seus objetivos com autoconfiança). O conhecimento e as bases sociais do autorrespeito são bens primários que, embora não possam ser diretamente distribuídos pelas instituições sociais, são influenciados pela forma como os primeiros são distribuídos. Vejamos como Álvaro de Vita interpreta o entendimento e a valorização conferida por Rawls ao autorrespeito, o qual considera como o mais importante dos bens primários:

Só desenvolvemos um sentido de autorrespeito quando vemos valor em nossos próprios empreendimentos e fins e para isso é fundamental que eles não sejam percebidos, da ótica dos arranjos institucionais básicos, como sendo desprezíveis ou inferiores. Por outro lado, as instituições básicas da sociedade só oferecem um suporte efetivo ao autorrespeito caso distribuam a cada um de seus membros um quinhão equitativo dos bens primários das oportunidades, renda e riqueza. Esta é uma condição para que cada cidadão seja de fato capaz de se empenhar na realização daquilo que julga ser valioso. Dado o valor inestimável que o autorrespeito tem para os indivíduos, Rawls considera as bases sociais do autorrespeito o mais importante dos bens primários (VITA, 2008, p.107).

Rawls considera que indivíduos racionais buscam sempre a maior quantidade possível desses bens, independentemente de quais sejam os seus planos de vida, pois é a partir de sua posse que acreditam ser possível organizar os pré-requisitos necessários ao sucesso no empreendimento destes planos, por isso são denominados de bens sociais primários. Entre as liberdades básicas mais importantes, Rawls inclui a liberdade da pessoa (direito à propriedade privada; proteção contra agressão física e prisão arbitrária), liberdade política (direito de

votar e ocupar cargo público), liberdade de expressão e reunião e, por fim, liberdade de pensamento.

Para Rawls parece pouco provável que indivíduos que se percebem numa posição de igualdade, sem a influência do conhecimento de suas contingências naturais e sociais, possam concordar com expectativas de vida inferiores em prol de um saldo líquido maior ou uma soma maior de vantagens para outros, pois cada um procuraria garantir, sem riscos, a sua própria possibilidade de desenvolver os seus planos de vida. Deste modo, não admitiriam que algumas pessoas pudessem ser mais favorecidas que outras, uma vez que elas mesmas estariam sujeitas a assumir a pior das situações. Rawls sustenta, portanto, a sua convicção de que as pessoas na posição original escolheriam princípios que efetivamente regulassem a repartição dos bens primários entre os cidadãos e certamente definiriam: “O Princípio da Liberdade igual” e o “Princípio da diferença”, este último desdobrando-se, ainda, no “Princípio liberal da igualdade equitativa de oportunidades”.

O princípio da liberdade igual deriva da necessidade dos sujeitos em garantir o desenvolvimento de seus planos de vida sem riscos de interferência por parte de quaisquer doutrinas moral ou religiosa dominante. As liberdades individuais devem ser tão amplas quanto possível, desde que compatíveis com a liberdade dos outros. Às pessoas deve ser garantido um sistema de iguais direitos civis e políticos, como o direito à propriedade, à liberdade de expressão, à justiça, o direito a cargos públicos e o direito de votar. É natural que as pessoas desejem liberdades e oportunidades para levar adiante os seus planos de vida, a menos que portem fraqueza de caráter ou não tenham respeito consigo mesmas.

O princípio da diferença busca mitigar as eventuais diferenças na distribuição de bens primários aos cidadãos, que traduzirão as suas perspectivas de vida. Considerando uma sociedade bem ordenada, onde se tenha garantido todos os direitos e liberdades iguais a todos os indivíduos, restaria ainda tratar a questão da desigualdade da renda e riqueza. Os cidadãos “menos favorecidos” (*worst-off*) nesta sociedade seriam, por definição, aqueles geralmente pertencentes à classe de renda com as expectativas mais baixas.

Mesmo supondo, por exemplo, como o senso comum da sociologia política poderia sugerir, que os menos favorecidos, identificados por renda e

riqueza, incluem muitos indivíduos nascidos nas classes sociais de origem menos favorecidas, e muitos dos menos dotados (naturalmente) e muitos dos que sofrem de má sorte e infortúnio, ainda assim esses atributos não definem os menos favorecidos. O que acontece é que talvez haja uma tendência para que esses aspectos caracterizem muitos dos que pertencem a esse grupo (RAWLS, 2003, p. 84).

O princípio da diferença assegura que eventuais desigualdades na distribuição de renda e riqueza só se justificam caso beneficiem especialmente os membros menos favorecidos da sociedade. Para Rawls, não há injustiça nos benefícios maiores conseguidos por alguns indivíduos desde que a situação dos menos favorecidos seja com isso também melhorada. Rawls formula um primeiro esboço dos princípios de justiça, que mesmo na obra de 1975 ainda passaria por várias reformulações, após criteriosa análise de prioridade e completude, até a sua elaboração final. Rawls sustenta que esses princípios resultam do consenso das partes representadas na posição original, cujo texto teria a seguinte ordem:

Primeiro Princípio: “Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos”.

Segundo Princípio: As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

(a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e

(b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 1997, P.333).

A ordem serial dos princípios tem o propósito de obedecer a um sentido de prioridade. Assim, o princípio da liberdade igual e de oportunidades equitativas deve ser considerado antes do princípio da diferença, de modo a garantir que as necessidades primárias dos indivíduos sejam previamente protegidas. Considerando a prioridade do princípio da liberdade, devemos entender não ser possível promover igualdade de oportunidades ou distribuição da riqueza à custa do sacrifício das liberdades básicas iguais para todos. Os homens não

podem, por exemplo, renunciar a certos direitos políticos em troca de maiores vantagens econômicas. Embora a distribuição da renda e riqueza não precise ser necessariamente igual, o princípio da diferença deve prever que a estrutura básica da sociedade se organize de modo que as eventuais desigualdades econômicas beneficiem os membros menos favorecidos. Este princípio pode ser mais bem entendido ao considerarmos dois cenários hipotéticos: no primeiro há uma sociedade em que todos têm a mesma renda, porém são também muito pobres; no segundo cenário se observa uma sociedade em que a renda de seus membros é desigual, mas essas desigualdades vêm a proporcionar maiores benefícios a todos, principalmente fazendo com que os menos favorecidos deixem de ser muito pobres e, portanto, vivam melhor. O princípio da diferença determina, deste modo, o segundo cenário como preferível em relação ao primeiro, uma vez que neste caso as desigualdades são justificadas. A ideia subjacente ao princípio da diferença é que as desigualdades são necessárias como incentivo às pessoas mais bem dotadas para que se desenvolvam e empreguem seus talentos e habilidades, preenchendo cargos aos quais nem todos estariam igualmente habilitados. Contribuirão para proporcionar, assim, uma maior produção de riquezas à sociedade de modo que todos, principalmente os menos favorecidos, fiquem em situação melhor do que aquela em situação de igualdade. “Se certas desigualdades de riqueza e diferenças de autoridade colocam os menos favorecidos em melhores condições do que na posição inicial hipotética, então elas estão de acordo com a concepção geral” (RAWLS, 1997, p. 67).

Segundo Rawls, ninguém merece, mais do que outros, uma maior sorte em relação a dotes naturais (talento, habilidade) ou um ponto de partida mais favorável na sociedade. Rawls não imagina, é claro, eliminar essas distinções, mesmo porque não cabe avaliar se são justas ou injustas, já que são, simplesmente, contingências naturais. Para ele, injusta seria a incorporação da arbitrariedade dessas contingências à estrutura social e, portanto, sugere que a estrutura básica da sociedade seja ordenada de tal modo que essas contingências resultem num bem melhor para todos. Ninguém poderá ganhar ou perder em função de sua sorte na distribuição de dotes naturais ou sua posição inicial na sociedade sem dar ou receber benefícios compensatórios em troca. A ideia é a de que os princípios da justiça busquem mitigar a arbitrariedade do acaso natural e da boa sorte na posição social herdada.

Num primeiro contato com o princípio da diferença é possível considerá-lo distorcido em favor dos menos favorecidos. Rawls, contudo, sustenta ser este um princípio de benefício mútuo que expressa uma concepção de reciprocidade, ao argumentar que, pelo fato do bem-estar de cada um depender de um sistema de cooperação, sem o qual ninguém poderia ter uma vida satisfatória, a divisão de vantagens deve ser procedida de modo a suscitar a cooperação voluntária de todos que dele participam, incluindo-se os menos privilegiados. Entretanto, só seria possível se esperar a cooperação voluntária dos menos privilegiados, com a motivação de um esquema de cooperação razoável. Assim, o princípio da diferença seria preferido em lugar da ideia de maximização de uma média ponderada das expectativas das partes.

Partindo em seu raciocínio para a construção das justificativas aos princípios de justiça, Rawls defende que, junto ao amadurecimento intelectual, o indivíduo desenvolve um senso de justiça que o habilita a julgar e a fundamentar os seus juízos de que certas coisas são justas ou injustas. “Mais ainda, geralmente desejamos agir de acordo com esses sentimentos e esperamos um desejo semelhante da parte dos outros” (RAWLS, 1997, p. 49). Rawls sustenta, então, que a pessoa na base da “posição original” é caracterizada por duas capacidades fundamentais: a de ter uma concepção do bem e a de ter um senso de justiça. A primeira capacidade realiza-se num plano racional de vida e a segunda, no desejo de agir segundo princípios justos.

Rawls (1997, p. 644) mostra-se convencido de que os princípios de justiça não são naturais e nem necessariamente verdadeiros, por isso não haveria como aceitar os modelos naturalista (baseado em juízos descritivos) ou cartesiano (baseado na absoluta verdade dos princípios). Neste sentido, embora sustente que os indivíduos na posição original, como pessoas éticas capazes de ter senso de justiça e concepção do bem, definiriam os princípios de justiça como aqueles aceitos por pessoas racionais em condições de igualdade, Rawls afirma não ter a pretensão de que estes se configurem como verdades necessárias. Uma concepção de justiça não pode ser deduzida de premissas autoevidentes, isto é, não existe uma premissa básica que fundamente sua teoria. Rawls busca, dessa forma, outra perspectiva de justificação da teoria da justiça como equidade, com base em nosso senso de justiça e através da ideia do ajuste coerente de várias considerações acerca dos princípios, juízos e teorias morais. Sua ideia é a de observarmos se de fato os princípios que

adotamos combinam com as nossas ponderações sobre a justiça e as teorias morais que os suportam.

Podemos observar se a aplicação desses princípios nos levaria a fazer, a respeito da estrutura básica da sociedade, os mesmos julgamentos que agora fazemos intuitivamente e nos quais depositamos a maior confiança; ou se, nos casos em que nossas opiniões atuais são vacilantes, esses princípios mostram uma solução que podemos aceitar após reflexão. Sabemos com certeza que há perguntas que devem ser respondidas de determinada maneira. Por exemplo, acreditamos que a intolerância religiosa e a discriminação são injustas. Achamos que já examinamos essas questões com cuidado e atingimos o que julgamos ser um juízo imparcial que exclui a probabilidade de distorção provocada por uma atenção excessiva aos nossos próprios interesses. Essas convicções são pontos fixos provisórios nos quais consideramos que qualquer concepção de justiça deve coincidir (RAWLS, 1997, p.22).

Com base nessas considerações, Rawls recorre à utilização de um roteiro hipotético de reflexão a que denomina “equilíbrio reflexivo” e o define como “uma tentativa de acomodar, num único sistema, tanto os pressupostos filosóficos razoáveis impostos aos princípios, quanto os nossos juízos ponderados sobre a justiça” (RAWLS, 1997, p. 23). Os “juízos ponderados” (diferente de simples convicções) são julgamentos morais feitos sob condições livres do medo ou insegurança, favoráveis, portanto, ao puro exercício da nossa capacidade mental do senso de justiça. São, portanto, juízos sobre os quais depositamos o mais alto grau de confiança. O equilíbrio reflexivo é um processo de justificação, possível de ser realizado por indivíduos concretos, que procura estabelecer uma coerência entre os nossos juízos morais (juízos ponderados), um conjunto de princípios que orientam os nossos juízos e uma base teórica referente. O procedimento consiste em prosseguir revisando ou modificando qualquer dos elementos em busca da coerência entre eles. O equilíbrio reflexivo é alcançado quando os juízos, princípios e teorias constituem uma unidade capaz de assegurar a maior credibilidade possível. “Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo por

saberemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e de quais premissas derivam.” (RAWLS, 1997, p. 23).

Podemos ou modificar a avaliação da situação inicial ou revisar nossos juízos atuais, pois até mesmo os julgamentos que provisoriamente tomamos como pontos fixos estão sujeitos a revisão. Por meio desses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original, outras vezes modificando nossos juízos e conformando-o com os novos princípios, suponho que acabaremos encontrando a configuração da situação inicial que ao mesmo tempo expresse pressuposições razoáveis e produza princípios que combinem com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas (RAWLS, 1997, p.22).

Rawls não crê, portanto, em juízos morais puramente racionais, delegando às intuições um papel fundamental em sua teoria da justiça. Os princípios de justiça definidos na posição original são justificados na medida em que emergem de um sistema coerente de vários postulados morais, validados por pessoas racionais e razoáveis após cuidadoso exercício deste roteiro de reflexão. Os princípios escolhidos na posição original correspondem, portanto, aos nossos juízos ponderados e descrevem o nosso senso de justiça.

É impossível desenvolver uma teoria substantiva da justiça fundada unicamente em verdades de lógica e definições. A análise de conceitos morais e dos seus *a priori*, como quer que sejam entendidos tradicionalmente, é uma base frágil demais. A filosofia da ética deve ter a liberdade de usar hipóteses contingentes e fatos genéricos como lhe aprouver. Não há outra maneira de fornecer uma explicação dos nossos juízos ponderados em equilíbrio refletido (RAWLS, 1997, p.54).

Acredito na possibilidade de Rawls utilizar o exercício da posição original como forma de corroborar um resultado que poderia ser obtido tão somente através do exercício de procedimento do equilíbrio reflexivo, pois talvez receasse que o leitor, sem esgotar o roteiro de reflexão, tivesse dificuldade em compreender a justificativa dos princípios de justiça. Também é possível entender o exercício da

posição original complementarmente, como um teste de validade com o objetivo de evitar a ideia de que esta justificação reside tão somente na coerência entre juízos e princípios.

O equilíbrio reflexivo revela-se como a base de sustentação da concepção de justiça de Rawls. Na posição original, o senso de justiça das partes sob o véu da ignorância (seus juízos ponderados) é determinante na escolha dos princípios de justiça e a prova de sua validade. Não existem, portanto, premissas fundamentais para os princípios, são os juízos ponderados obtidos no exercício do equilíbrio reflexivo que lhes oferecem orientação moral, assegurando-lhes força de justificação. Assim, é possível entender a teoria da justiça como equidade como uma descrição do nosso senso de justiça.

Para Rawls, os princípios da justiça escolhidos na posição original são análogos aos imperativos categóricos definidos por Kant, por entender que se aplicam aos homens em virtude de sua natureza de ser racional igual e livre. Não há necessariamente um objetivo particular, mas apenas o desejo por certos bens primários, uma vez que é racional desejar. “Agir com base nos princípios da justiça é agir com base nos imperativos categóricos, no sentido de que eles se aplicam a nós, quaisquer que sejam os nossos objetivos particulares” (RAWLS, 1997, p. 278). Desse modo é possível entender a posição original como um procedimento deontológico usado para a escolha de princípios, que servem como referência aos juízos morais.

O método do equilíbrio reflexivo constitui-se numa importante ferramenta filosófica, uma vez que normalmente não há uma verdade óbvia nas reivindicações morais que possam torná-las aceitas em absoluto. Embora a verdade não possa ser assegurada aos princípios de justiça, uma vez que não há crença fundamental que os suportem, a justiça como equidade mostra sua consistência ética pelo resultado da combinação dos procedimentos da posição original e do equilíbrio reflexivo. O modelo de Rawls, justificado pela força da argumentação coerentista, mostra-se capaz de tornar possível um consenso público sobre as questões de justiça distributiva e assim orientar objetivamente a ordenação da estrutura básica da sociedade. Os princípios de justiça devem ser abertos e aceitos por todos, o que pressupõe o esforço de convencer as pessoas da assertividade da escolha como se esta resultasse de uma razão pública.

No prefácio da sua edição original inglesa, Rawls descreve assim seu esforço empreendido para a justificação de princípios comuns de

justiça a cidadãos que vivem em sociedades caracterizadas pelo pluralismo:

O que tentei fazer foi generalizar e conduzir a um nível mais alto de abstração a teoria do contrato social tal como representada por Locke, Rousseau e Kant. Desta maneira espero que a teoria possa ser desenvolvida de modo que não mais esteja aberta às objeções mais óbvias, geralmente pensadas como fatal a ela. Além disso, esta teoria parece oferecer uma alternativa sistemática de justiça que é superior à tradição dominante do utilitarismo. A teoria resultante é altamente Kantiana em natureza. Na verdade, eu devo renunciar a qualquer originalidade para os pontos de vista que eu venha expor adiante. As ideias principais são clássicas e bem conhecidas. Minha intenção foi organizá-las em um quadro geral usando certos dispositivos simplificadores para que sua força possa ser apreciada. Minhas ambições para o livro estarão completamente realizadas se ele permitir que se vejam mais claramente as principais características estruturais da concepção alternativa de justiça que está implícita na tradição contratualista e apontar o caminho para a sua posterior elaboração. Do ponto de vista tradicional esta é a concepção que eu acredito que mais se aproxima do nosso considerado julgamento de justiça e constitui a mais adequada base moral para uma sociedade democrática (RAWLS, 1997, p. viii).

1.3. O CONSENSO SOBREPOSTO

Uma das principais resistências que se faz à teoria de Rawls decorre da alegada impossibilidade de se estabelecer um entendimento único de justiça que possa ser aceito como instância definitiva para julgar desacordos entre grupos sociais distintos. Esta objeção considera que sem uma concepção de justiça abrangente jamais seria possível resolver conflitos onde não houvesse uma concordância religiosa, filosófica ou moral. Rawls assume o fato de o pluralismo razoável ser uma condição permanente numa sociedade democrática e reconhece a

impossibilidade da existência de uma unidade a respeito de justiça diante das diversas doutrinas em uma democracia liberal.

Nas condições políticas e sociais garantidas pelos direitos e liberdades básicos de instituições livres, pode surgir e perdurar uma grande diversidade de doutrinas abrangentes conflitantes e irreconciliáveis, mas razoáveis, caso já não existissem. É esse fato das sociedades livres que denomino fato do pluralismo razoável (RAWLS, 2003, p.47).

Rawls defende o liberalismo político neutro, independente das concepções de bem e, dessa forma, argumenta que, apesar do pluralismo razoável, é possível se chegar a um ponto de vista comum de justiça. Em sua obra *Justiça como Equidade*, Rawls ratifica a importância de uma visão pluralista, dedicando um capítulo à reformulação de argumentos favoráveis à estabilidade da justiça, através da noção do que ele denomina de um *consenso sobreposto* entre diferentes doutrinas.

Embora numa sociedade bem ordenada todos os cidadãos afirmem a mesma concepção política de justiça, não supomos que eles o fazem sempre pelas mesmas razões. Cidadãos têm opiniões religiosas, filosóficas e morais conflitantes e, portanto, afirmam a concepção política a partir de doutrinas abrangentes, diferentes e opostas, ou seja, pelo menos em parte, por razões diversas. Mas isso não impede que a concepção política seja um ponto de vista comum a partir do qual podem resolver questões que digam respeito aos elementos constitucionais essenciais (RAWLS, 2003, p. 45).

O *consenso sobreposto*, não consiste numa simples média entre os juízos das diversas doutrinas, mas sim no resultado daquilo que é afirmado por juízos morais mínimos que se sobrepõem à diversidade moral, religiosa e filosófica. Trata-se de um consenso político além das concepções de bem, desenvolvido a partir de fundamentos da razão pública e de fatos gerais trazidos do senso comum para viabilizar a formulação de uma concepção política mais realista para uma sociedade estável, bem ordenada e ajustada às suas condições históricas e sociais. As exigências deste consenso devem se limitar à escolha de princípios de justiça política a serem aplicados na estrutura básica da sociedade. O intuito de Rawls é viabilizar uma base comum mínima capaz de

legitimar uma concepção política de justiça numa sociedade real caracterizada pelo pluralismo razoável. Uma concepção moral e política de justiça que deve ser endossada por cidadãos enquanto pessoas morais. A ideia de um consenso sobreposto razoável visa, portanto, garantir uma base pública de justificação que seja capaz de oferecer premissas publicamente reconhecidas como verdadeiras e aceitas como orientadoras dos juízos morais que decidirão acerca das questões fundamentais de justiça política.

Entendemos por isso que a concepção política está alicerçada em doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis embora opostas, que ganham um corpo significativo de adeptos e perduram ao longo do tempo de uma geração para outra. Esta é, creio eu, a base mais razoável de unidade política e social disponível para os cidadãos de uma sociedade democrática (RAWLS, 2003, p. 45).

Como é possível perceber, com a ideia do consenso sobreposto busca-se possibilitar uma justificação pública e pragmática a uma concepção política suportada na força de um consenso moral e político mínimo entre doutrinas abrangentes razoáveis. “Para servir de base pública da justificação para um regime constitucional, uma concepção de justiça precisa ser endossada por doutrinas abrangentes muito diferentes e até irreconciliáveis, caso contrário o regime não será duradouro e seguro” (RAWLS, 2003, p. 48). Nesse sentido os grupos de diferentes doutrinas devem se obrigar ao diálogo para a afirmação de valores fundamentais, atendendo ao critério de objetividade necessário à justificação dos juízos e princípios morais em uma sociedade caracterizada pela diversidade moral.

O consenso sobreposto não implica necessariamente numa ideia de verdade ou correção estabelecida por quaisquer das diversas doutrinas abrangentes, mas é suportado pela ideia do politicamente razoável, endossada por cidadãos enquanto pessoas morais. Isso implica numa validade universal livre de subjetividades, com razões possíveis de serem compartilhadas. Fica evidente, em tal perspectiva, a importância do cultivo ao princípio da tolerância e da disposição em se fazer concessões mútuas sob um senso comum de justiça.

Um consenso sobreposto, portanto, não é um mero consenso quanto à aceitação de certas autoridades, ou quanto à aprovação de certos arranjos institucionais, baseado na convergência

contingente ou histórica de interesses privados ou de grupos. (...) cada qual reconhece os conceitos, princípios e virtudes dessa concepção como o conteúdo comum em que suas visões variadas coincidem. O fato de que aqueles que afirmam a concepção política partem de dentro de sua própria visão abrangente e, portanto organizam suas doutrinas usando premissas e razões diferentes, não torna o apoio à concepção política menos religioso, filosófico ou moral, conforme o caso (RAWLS, 2003, p. 278).

Na visão de Rawls, o objeto moral do consenso sobreposto, resultante das diversas visões que lhe dão sustentação, é, por tudo o que foi dito, o de garantir uma base pública de justificação razoável para a unidade e estabilidade de uma sociedade livre e democrática, caracterizada pelo pluralismo razoável.

1.4. A UTILIDADE MÉDIA COMO PRINCÍPIO DE JUSTIÇA – A CRÍTICA DE HARSANYI

Rawls sustenta que as partes na posição original adotam a solução *maxmin* como regra de decisão sob determinadas condições de incerteza, para a definição dos princípios de justiça, em detrimento da regra da maximização da utilidade média, pois considera que sob o véu da ignorância não existem fundamentos para que uma pessoa concorde em partir com desvantagem.

Como não é razoável que ela espere mais do que uma parte igual na divisão de bens sociais primários, e como também não é racional que ela concorde em obter menos, o sensato, é reconhecer, como primeiro passo, um princípio que exija uma distribuição igual (RAWLS, 1997, p. 162).

Para Rawls uma sociedade de iguais não permite que a distribuição de vantagens sociais se faça de acordo com fatores "moralmente arbitrários", isto é, de acordo com fatores que se impõem às pessoas como circunstâncias que não lhes deixam outra opção que não a de se adaptar, da melhor forma que puderem, à própria sorte (VITA, 2008, p. 37).

Esses fatores circunstanciais, determinantes para uma distribuição desigual de riquezas, são a posição social do indivíduo, definida por sua origem familiar, e aqueles referentes aos talentos e habilidades naturais.

Pela regra *maxmin* escolhe-se, dentre as alternativas, aquela cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras, uma vez que é sensato esperar que as partes, sob o véu da ignorância, busquem se proteger contra eventuais contingências. Embora admita que a regra *maxmin*, de um modo geral, não seja um guia adequado em situações de incerteza, uma vez que não leva em conta as probabilidades das possíveis circunstâncias, Rawls considera que a pessoa que escolhe preocupa-se muito pouco com o que possa ganhar acima do mínimo necessário, não valendo a pena para ela aventurar-se por vantagem extra diante do risco de perder até mesmo o mínimo que preza. As alternativas rejeitadas apresentam resultados dificilmente aceitáveis, já que envolvem sérios riscos de alternativas intoleráveis, como foram, por exemplo, os fatos históricos da escravatura e servidão.

Para Harsanyi (1975), entretanto, a decisão de Rawls pela regra *maxmin* é equivocada, pois conduz a sérios paradoxos quando sugere decisões práticas inaceitáveis. Para clarificar seu ponto de vista, Harsanyi cita alguns exemplos de utilização desta regra em condições de incerteza, como no caso hipotético de um cidadão a quem são apresentadas duas alternativas: permanecer em sua cidade trabalhando no mesmo emprego, tedioso e mal pago, ou mudar para outro bem mais interessante e bem pago, porém em outra cidade, para onde deveria se mudar viajando de avião. Escolhendo permanecer em sua cidade, o pior que poderia lhe acontecer seria continuar no mesmo tedioso e mal pago emprego, porém vivo. Por outro lado, se decide pela troca, a pior situação seria a morte num acidente de avião em sua viagem de mudança. Assim, o pior resultado no primeiro caso seria bem melhor do que a pior possibilidade no segundo. Pela regra *maxmin*, o pior dos casos deve ser evitado e assim o cidadão jamais escolheria mudar para o novo emprego na cidade distante, independente do quão pouco provável seria a sua morte num acidente aéreo e da força de sua preferência pelo novo trabalho. Esta seria, segundo Harsanyi, uma decisão altamente irracional, pois sendo possível atribuir uma probabilidade suficientemente baixa para um desastre de avião versus o forte desejo pelo novo emprego, o cidadão deve considerar todas estas chances e racionalmente escolher pelo trabalho mais interessante. Se levarmos a sério a regra *maxmin* em todas as nossas decisões do dia-a-dia, jamais

atravessaremos uma ponte ou uma rua movimentada diante da possibilidade de sofrermos acidentes, o que seria uma precaução um tanto obsessiva. O problema básico da regra *maxmin* consiste no fato de que ela simplesmente viola uma importante exigência de continuidade: “É extremamente irracional tornar o nosso comportamento totalmente dependente de contingências desfavoráveis e altamente improváveis, a despeito da baixa probabilidade que estejamos inclinados a atribuí-las” (HARSANYI, 1975, p. 595). Esse argumento, em seu ponto de vista, já é razão suficiente para a rejeição do princípio *maxmin* como uma regra de decisão apropriada a ser utilizada pelos indivíduos na posição original.

Isto se dá porque todo o ponto acerca do conceito da posição original é imaginar um número de indivíduos ignorantes de suas circunstâncias pessoais e então assumir que sob estas condições de ignorância eles iriam agir de maneira racional, isto é, de acordo com regras de decisão que levem a decisões consistentemente razoáveis sob condições de incerteza. Entretanto, como nós temos visto, o princípio *maxmin* não é definitivamente uma regra de decisão desta natureza (HARSANYI, 1975, p. 595).

Conforme comenta Vita (2007, p.197), as partes na posição original de Harsanyi, não sendo avessas ao risco, racionalmente escolheriam o princípio da maximização da utilidade média, pois assim permitiria maximizar o número de posições em que os benefícios que lhes fossem assegurados seriam maiores que os benefícios garantidos pelo princípio da diferença àqueles situados na posição mínima.

Considerando que a regra *maxmin* adotada por Rawls leva as partes na posição original a definirem o “princípio da diferença”, Harsanyi (1975, p. 595) busca mostrar, através de exemplos de possíveis cenários, como este princípio geralmente traz implicações moralmente inaceitáveis. Num primeiro cenário, ele apresenta um Doutor e dois pacientes, ambos com grave pneumonia. Os antibióticos necessários ao tratamento são suficientes para salvar apenas um deles. O primeiro paciente, afora o caso de pneumonia, é uma pessoa de ótima saúde com perspectiva de vida longa pela frente. Já o segundo paciente sofre também de câncer terminal, mas pode ter sua vida prolongada por alguns meses caso tenha a sua pneumonia tratada pelos antibióticos. De acordo com o princípio da diferença, os antibióticos seriam

recomendados ao segundo paciente por ser o menos favorecido. Em contraste com essa decisão, o senso comum utilitarista decidiria pela alternativa oposta, pois oferecendo os antibióticos ao primeiro paciente, restaurando-lhe a esperança de uma vida longa e saudável resultaria num “benefício muito maior” do que simplesmente prolongar uma vida de sofrimento a uma pessoa doente e sem qualquer esperança.

Num segundo cenário, Harsanyi (1975, p. 596) considera uma sociedade com dois indivíduos, ambos com suas necessidades materiais atendidas. Existe ainda certa quantidade de recurso extra, suficiente apenas para uma entre duas opções, as quais seriam: custear um curso de matemática avançada ao primeiro indivíduo que possui uma extraordinária habilidade nesta área e um grande interesse por esta oportunidade, ou utilizar esse recurso para viabilizar um curso trivial de recuperação para o segundo indivíduo, que é uma pessoa mentalmente retardada, buscando torná-lo capaz de ao menos fazer os laços de seus sapatos e assim proporcionar-lhe alguma satisfação. Harsanyi entende que o princípio da diferença exigiria que o recurso fosse prioritariamente destinado ao custeio do curso de recuperação do indivíduo retardado por ser o menos favorecido membro desta sociedade, ainda que sua satisfação fosse diminuta. Por outro lado, Harsanyi defende que tanto o utilitarismo quanto o senso comum decidiriam pelo gasto com a educação do primeiro estudante por resultar num “benefício muito maior” e criar uma satisfação humana muito mais intensa e profunda.

Harsanyi (1975, p. 597) ainda rebate o argumento de Rawls de que o princípio da diferença, em casos como os exemplificados, segue o princípio de Kant de que não se pode tratar uma pessoa “B” meramente como um meio para obtenção de um benefício mais compensador para “A”, mas apenas tratá-la como um fim em si mesmo. Harsanyi argumenta que, na verdade, o que se busca é fazer uso de recursos sobre os quais a pessoa ainda não tem direitos de propriedade, mas não do indivíduo em si. Em sua opinião qualquer observador imparcial concordaria com isto pelo fato de que outras pessoas têm grandes necessidades por estes recursos e deles podem derivar grandes utilidades. Além disso, mesmo que viesse a aceitar a interpretação de Rawls, Harsanyi considera que a situação inversa (uso dos recursos de “A” para benefício de “B”) também violaria o princípio kantiano ao tratar o indivíduo “A” como instrumento para benefício de “B”.

Prosseguindo em suas críticas Harsanyi (1975, p. 598) argumenta que o uso da regra *maxmin*, na posição original, equivale a atribuir uma

probabilidade muito próxima de 100% à possibilidade do indivíduo vir a assumir a pior posição na sociedade e, neste sentido, ele não admite que possa existir uma justificativa racional para se considerar uma probabilidade tão alta a esta possibilidade. Para ele, os problemas levantados em seus exemplos poderiam ser evitados se, em vez de se adotar a regra *maxmin*, se utilizasse a regra da *maximização da utilidade-média*. Na sua versão da posição original, Harsanyi considera que as partes, utilizando tal regra de decisão, certamente escolheriam princípios que proporcionassem o maior nível de utilidade média aos membros da sociedade.

As partes avaliariam cada possibilidade entre os vários cenários sociais e os seus níveis de utilidade média resultantes, num critério denominado de utilidade média. (...) Na vida real, quando as pessoas expressam uma preferência por um arranjo social sobre outro, elas normalmente terão uma ideia clara e justa de qual seria sua posição pessoal em ambos os casos. Não obstante, nós podemos dizer que elas estão expressando um *juízo de valor moral*, ou que elas estão expressando uma *preferência moral* por um desses arranjos, se elas fazem um sério esforço para desconsiderar esta parte da informação e fazem estas suas escolhas como se tivessem probabilidades iguais de assumir uma dada posição nesta sociedade (HARSANYI, 1975, p. 599).

Nesse sentido Harsanyi sustenta que, sob tal modelo, as partes teriam tanto um conjunto de *preferências pessoais* que privilegiam seus próprios interesses, como um conjunto de *preferências morais* que privilegiam, com pesos iguais, os interesses de cada membro da sociedade, de acordo com o princípio da utilidade média.

Um dos pontos do modelo utilitarista frontalmente contrário à definição de justiça de Rawls consiste no uso de comparações intersubjetivas de utilidades, o que significa que cada membro da sociedade, ao fazer julgamentos de valor moral, deve avaliar o nível de utilidade que ele próprio experimentaria caso estivesse não só sob as mesmas condições físicas, econômicas e sociais de qualquer outro indivíduo, mas também como se adquirisse suas características subjetivas de atitude e preferências, ou seja, as suas funções de utilidade. Harsanyi (1975, p. 600) admite a dificuldade desta ideia, mas considera

ser um conceito que não pode faltar em qualquer teoria razoável da moralidade. As funções de utilidade podem diferir de um indivíduo para outro, mas, uma vez que são governadas pelas mesmas leis básicas psicológicas, bastaria que se tivesse o conhecimento das características pessoais do indivíduo (herança biológica, história de vida) para que fosse possível se ter também as suas funções de utilidade. Assim, o que seria uma comparação interpessoal reduz-se a uma comparação intrapessoal em que o indivíduo compara o nível de utilidade experimentado por si próprio com o nível de utilidade que poderia experimentar sob certas condições hipotéticas, como se estivesse na posição física, econômica e social e sob o mesmo plano biológico e biográfico do outro indivíduo. Harsanyi salienta que, embora Rawls expressasse sérias dúvidas sobre a validade das comparações interpessoais de utilidade, ele nunca tentou refutar sua teoria.

Por fim, as críticas de Harsanyi à teoria de Rawls podem ser resumidas como uma tentativa de resistir a qualquer código moral que implique em discriminação contra as legítimas necessidades e interesses das pessoas tão somente porque elas sejam ricas (ou ao menos não são desesperadamente pobre), ou porque sejam bem dotadas (ou ao menos não mentalmente retardadas), ou porque são saudáveis (ou ao menos não sejam vítimas de doença incurável), etc.

Em *Justiça como Equidade, uma reformulação*, Rawls (2003, p. 137) comenta em nota, nunca ter proposto o uso da regra *maxmin* como um princípio geral em todos os casos de risco e incerteza, como pensara J. C. Harsanyi. Rawls concorda que a proposição do uso desta regra, de modo geral, seria de fato simplesmente irracional, mas argumenta que, sob as condições extremamente especiais da posição original, esta seria uma regra heurística útil às partes para a organização de suas deliberações.

Em sua objeção, Harsanyi demonstra entender a posição original de uma forma diferente daquela descrita por Rawls. Ele descreve a obediência à regra *maxmin* como irracional e obsessivamente avessa à incerteza, argumentando que só assim se justificaria a escolha pelos dois princípios de justiça. Por seu lado, Rawls esclarece que as partes representadas na posição original, sob o véu da ignorância, não têm conhecimento da probabilidade em assumirem determinada posição na sociedade e por isso não têm como calcular os riscos de obterem os piores resultados. Ele defende o argumento de que as partes, sob tal condição, certamente escolheriam a regra *maxmin* como forma de

orientar suas escolhas, uma vez que assim garantiriam que, mesmo na pior das condições, o resultado obtido seria o melhor entre os possíveis. Neste sentido o princípio da diferença seria sim escolhido como um princípio de justiça. De um modo diferente Harsanyi considera que mesmo sem o conhecimento das probabilidades, as partes fariam cálculos de riscos considerando chances iguais de virem a se encontrar em determinadas posições. As partes poderiam assim ponderar acerca de um eventual sacrifício, imposto pelo pior resultado, ser compensado por um benefício maior para os demais membros da sociedade como um todo.

Rawls (2003, p. 138) descreve, assim, os argumentos que justificam a sua opção pela regra *maxmin*:

(I) Caso existam condições nas quais é racional guiar-se pela regra *maxmin* no estabelecimento de acordos em torno dos princípios de justiça para a estrutura básica, então, sob estas condições, as partes dariam seu assentimento aos dois princípios de justiça e não ao princípio de utilidade média.

(II) Existem certas condições, três em particular, que quando prevalecem torna-se racional se guiar pela regra *maxmin* no estabelecimento de acordos em torno dos princípios de justiça para a estrutura básica.

(III) Essas três condições prevalecem na posição original:

a) Como a regra *maxmin* não leva em conta probabilidades e, portanto, nela os indivíduos desconhecem as chances dos piores resultados se realizarem, a primeira condição é a de que as partes na posição original não dispõem de uma base confiável para estimar as circunstâncias sob as quais se encontram as pessoas que elas representam.

b) como a regra *maxmin* impõe que as partes avaliem as alternativas apenas pelos seus piores resultados possíveis, deve ser racional para as partes, na qualidade de fiduciários, não se preocupar muito com o que pode ser ganho acima do que pode ser assegurado aos seus representados ao adotarem a alternativa cujo pior resultado é melhor que os piores resultados entre todas, “o nível assegurável”. Esta condição prevalece quando “o nível assegurável” é ele mesmo bastante satisfatório e prevalece completamente quando ele é completamente satisfatório.

c) Como a regra *maxmin* impõe que as partes evitem alternativas cujos piores resultados estejam abaixo do nível assegurável, a terceira

condição prevê que os piores resultados das demais alternativas, estejam significativamente abaixo deste nível. Quando isto ocorre, esses resultados são ao mesmo tempo intoleráveis e devem, se possível, ser evitados. A terceira condição, então, prevalece por completo.

(IV) As partes, portanto, dão assentimento aos dois princípios e não ao princípio de utilidade média.

Assim, Rawls comenta que, ao fazer uso da regra *maxmin* para a organização de suas deliberações, as partes não violam, de modo algum, o princípio familiar de racionalidade pelo qual buscamos a maximização de nossos interesses. As partes utilizam essa regra sob as circunstâncias incomuns da posição original, como um guia em suas decisões.

Outro ponto considerado por Rawls é que bastaria a terceira condição prevalecer por completo, isto é, bastaria o nível assegurável ser razoavelmente satisfatório e também a primeira condição prevalecer ao menos parcialmente, para que a regra *maxmin* se configure como um modo sensato de organizar a deliberação das partes. Conforme Rawls, a primeira condição é pouco relevante, mas é fundamental que a segunda e terceira condições prevaleçam em grande medida. A segunda condição prevalece devido a fato de o nível assegurado, o qual se refere à situação dos membros menos favorecidos, ser bastante satisfatório, uma vez que resulta da realização dos dois princípios de justiça em uma sociedade bem ordenada. Para Rawls este é um ponto crucial para o seu argumento, uma vez que afasta a ideia de que o nível assegurável corresponderia a um nível natural, não social, abaixo do qual a utilidade individual se reduziria vertiginosamente, conforme alguns críticos parecem ter equivocadamente entendido.

Rawls considera que a terceira condição prevalece em função da premissa de que o princípio de utilidade exige, ou ao menos admite, que mesmo sob condições razoavelmente favoráveis, os direitos e liberdades básicos de alguns membros da sociedade fossem limitados ou até negados em favor de um saldo maior de benefícios para a sociedade como um todo.

Os utilitaristas questionarão essa premissa, mas para defendê-la não temos de invocar desrespeitos tão drásticos à liberdade como a escravidão ou a servidão, ou perseguições religiosas opressivas. Consideremos, antes, um possível equilíbrio de vantagens sociais para uma maioria considerável obtido pela implantação das liberdades políticas e religiosas de minorias pequenas e fracas.

Aparentemente o princípio de utilidade média admite resultados possíveis que, para as partes enquanto fiduciárias, são ao mesmo tempo inaceitáveis e intoleráveis. Portanto, a terceira condição prevalece em grande medida (RAWLS, 2003, p.141).

Rawls comenta que, para obstruir esse argumento, alguns utilitaristas impuseram restrições aos tipos de vantagens individuais, relevantes à sua função de utilidade, como ocorreu com a exclusão do que eles chamavam de preferências antissociais (malícia, inveja, ressentimento e os prazeres da crueldade), o que configura um desvio da visão utilitarista na qual todos os prazeres ou satisfações são intrinsecamente valiosos, independentemente de quais sejam as suas fontes.

Harsanyi fica nos devendo uma explicação quanto aos motivos pelos quais considera certos prazeres ou satisfações prejudiciais. Chamá-los de antissociais não é suficiente. Precisamos saber de onde provêm suas restrições ao que podem ser consideradas funções de utilidade e como elas se justificam. Enquanto essas questões não forem respondidas dentro de um contexto adequado e reconhecidamente utilitarista, não podemos resolver se Harsanyi tem o direito de impô-las. Poderíamos nos perguntar se uma teoria de direitos e liberdades básicas, ou um ideal não utilitarista não estaria tácito e não explicado, por trás de suas afirmações (RAWLS, 2003, p.142).

Rawls ressalta que, desde que a posição original esteja bem formulada, um acordo feito de boa fé celebrado sob esta circunstância, encontrará nas partes, o compromisso de honrá-lo e a convicção de ser possível fazê-lo. Nesse caso, sendo os princípios de justiça o objeto deste acordo, reconhecidos por todos e aceitos *ad eternum*, honrá-lo significa aplicar os princípios de forma voluntária, afirmando suas implicações em nossas ideias e em nossa conduta ao longo de toda a nossa vida. Não há, portanto, como arriscar em tal processo de deliberação, pois não haverá uma segunda chance nem como remendar a situação caso as coisas venham a dar errado. É imprescindível, portanto, que as partes se questionem se é razoável esperar que os indivíduos por elas representados de fato honrem os princípios aprovados neste acordo e se comprometam com eles.

Pelas razões examinadas segue-se que os dois princípios de justiça têm de ser escolhidos em detrimento do princípio da utilidade, pois são a única alternativa que garante os interesses fundamentais dos cidadãos como livres e iguais. Notem que se nossos representantes escolhessem o princípio da utilidade e as coisas tomassem um rumo prejudicial para nós, não teríamos justificativas para voltar atrás: não podemos alegar que a posição original situou nossos representantes de modo não equitativo, e tampouco alegar ignorância ou surpresa, pois a possibilidade de condições sociais que gerem instituições que não podemos aceitar resulta daquilo que as partes têm conhecimento e têm de considerar. A posição original está moldada de uma forma que não permite desculpas (RAWLS, 2003, p.146).

Rawls admite a possibilidade de qualquer concepção de justiça maximizar uma função de utilidade adequadamente elaborada, salientando que os argumentos e comentários apresentados não significam uma crítica ao utilitarismo enquanto doutrina abrangente. Rawls até considera que seria de bom proveito os utilitaristas encontrarem, sob os seus pontos de vista, uma maneira de endossar as ideias da justiça como equidade, juntando-se a um consenso sobreposto em torno dos princípios de justiça, mas insiste, pelas razões já expostas, que a justiça como equidade definitivamente não é utilitarista.

1.5. A PRIMAZIA DO JUSTO SOBRE O BOM

Para Rawls, o conceito de justiça nasce do consenso entre concepções concorrentes, sendo este consenso uma condição fundamental à formação de uma comunidade viável. Phillippe van Parijs assim interpreta a distinção de Rawls entre conceito e concepção de justiça enquanto se reporta a instituições sociais:

Uma instituição é justa quando não opera nenhuma distinção arbitrária entre pessoas na atribuição dos direitos e dos deveres e quando determina um equilíbrio *adequado* entre as reivindicações conflitantes referidas às vantagens da vida social. Assim definido, o conceito de

justiça determina a “primeira virtude” (mas não a única) das instituições sociais e um aspecto central de todo ideal político. Esse conceito está presente em qualquer sociedade existente. O que pode mudar de uma sociedade para outra e também no seio de uma mesma sociedade é a importância relativa atribuída ao conceito de justiça e, sobretudo a concepção de justiça, ou seja, a caracterização do que constitui uma distinção “arbitrária” e uma distribuição “adequada” das vantagens da vida social (VAN PARIJS, 1997, p. 61).

Segundo Rawls, essa distinção entre o conceito e as várias concepções de justiça ajuda a identificar o papel dos princípios da justiça social. Rawls procura justificar a escolha da justiça como equidade dentre as concepções mais tradicionais da justiça social, comparando-a especialmente com o utilitarismo, no qual o justo configura-se como aquilo que maximiza o bem. Em tal concepção, o que se busca é a maximização da soma das satisfações dos desejos racionais de seus indivíduos, não importando como esta soma se distribui.

O “Justo” e o “Bem” são os dois principais conceitos da moral. Enquanto na época pré-kantiana o bem se colocava como fator determinante que levaria à felicidade ou prazer (*eudaimonia*), na modernidade o justo afirma-se como uma prioridade na consideração do “como agir”, não com a finalidade de se alcançar a felicidade, mas por uma noção de dever, a orientar os planos de vida individuais. O imperativo categórico kantiano fundamenta uma noção de dever que orienta o comportamento moral tornando-o independente de pressupostos empíricos ou das questões subjetivas da *eudaimonia*. Desse modo, o bem se configura como uma noção universal do dever, um critério de valor moral para a avaliação de nossos atos. Independente de qualquer que seja a teoria apresentada, é imperativo que esta se obrigue a investigar, com bastante cuidado, a relação entre o justo e o bem como uma condição necessária para se assegurar estabilidade à vida em sociedade e ao seu sistema de cooperação.

A questão da primazia entre o justo e o bem tem polarizado o debate entre “comunitaristas” e “liberais”, que focam, mais especificamente, as noções de autonomia moral e liberdade individual. Enquanto os liberais assumem uma posição deontológica, defendendo a primazia do “justo sobre o bem”, os comunitaristas criticam essa posição

e se afirmam teleológicos, defendendo a prioridade do "bem sobre o justo". Os liberais defendem que o homem é livre para fazer sua própria escolha entre diferentes concepções de bem, desde que o façam dentro do espaço da justiça. Para eles o justo é anterior ao bom assim como o sujeito é anterior aos seus fins. Os comunitaristas, por sua vez, rejeitam a ideia do homem dirigir suas ações de forma independente de sua concepção de bem uma vez que essa é a própria constituição de sua identidade. Argumentam que é inconcebível que princípios abstratos de moralidade, descobertos pela razão, possam se constituir como referenciais de avaliação da sociedade.

A justiça como equidade é uma teoria moral deontológica sobre uma base universalmente aceita que tem como premissas morais a igualdade e a consciência da possibilidade em agir segundo um senso de justiça. Com o objetivo de bem posicionar o justo e o bom dentro de sua concepção contratualista, Rawls salienta diferenças fundamentais entre esses conceitos:

Enquanto os princípios da justiça escolhidos na posição original correspondem aos nossos juízos ponderados que resultam do exercício do equilíbrio refletido, para a escolha racional de bens não existe a necessidade de uma teoria ou procedimento específico. As pessoas são livres para desenvolver o plano de vida que desejar e lhes convier, desde que sejam consistentes com os princípios de justiça. “A unanimidade de planos de vida estaria em contradição com a liberdade de escolha que a justiça como equidade assegura aos indivíduos e aos grupos dentro do quadro de instituições justas” (RAWLS, 1997, p. 496). As diferentes escolhas racionais não só **não** afetam os princípios de justiça definidos na posição original como é até mesmo salutar que suas concepções do bem sejam significativamente diferentes de modo a proporcionar uma complementaridade muito importante à prosperidade. Os princípios que emergem do consenso entre as partes na posição original preveem a garantia da liberdade, da vida, da igualdade e a distribuição justa e equitativa dos bens sociais básicos.

Os seres humanos têm vários talentos e habilidades, cuja soma é irrealizável por uma única pessoa ou grupo de pessoas, quaisquer que sejam eles. Assim, não apenas nos beneficiamos com a natureza complementar de dotes desenvolvidos, mas também sentimos satisfação nas atividades uns dos outros. É como se os outros estivessem desenvolvendo uma parte nossa que

não fomos capazes de cultivar. Tivemos que nos dedicar a outras coisas, a apenas uma parte do que poderíamos ter feito (RAWLS, 1997, p.497).

Neste sentido, de acordo com a noção de liberdade e do pluralismo dos planos de vida e concepções do bem, todo indivíduo, com seus projetos pessoais e concepção de vida digna, está legitimado e estimulado a persegui-los, independente das diferentes opções ou eventuais dificuldades de outros. A teoria de Rawls busca definir as regras gerais de perseguição do bem sem se ocupar com os planos particulares de cada indivíduo ou do uso que este possa fazer dos seus recursos. O pensamento liberal prioriza a liberdade privada e a escolha independente do plano racional de vida, no qual os indivíduos livres e iguais, em concordância com princípios publicamente aceitos, são agentes nos processos de cooperação e vida social.

(...) a heterogeneidade dos fins humanos não permite encontrar, mesmo no interior do quadro do prazer, um padrão nítido para ordenar os fins (...) todos os fins não podem ser subordinados ao padrão do prazer. Portanto, Rawls insiste na heterogeneidade de fins quanto aos fins de uma pessoa e, com maior razão, quanto aos fins de pessoas diferentes, e argumenta que somente um conceito deontológico do justo, que não esteja fundamentado num "denominador comum" de vários fins, pode fornecer um padrão para dizer quais planos de vida e fins são moralmente permitidos. Essas condições de estruturas morais expressam a "natureza" dos seres políticos-rationais que pretendem agir segundo princípios de justiça. Portanto, o que é "anterior" aos seus fins é algo que deve ser entendido normativo e não ontologicamente moral, como acredita Sandel (FORST, 2010, p. 19).

Outra distinção feita por Rawls é que, diferentemente do processo de escolha dos princípios de justiça, que é feito sob o véu da ignorância, a escolha do plano racional de vida pelo indivíduo deve basear-se, sem objeção, no pleno conhecimento dos fatos de sua condição particular (dotes e habilidades naturais, interesses, posição social e demais circunstâncias), considerando que o conteúdo desses planos é restringido pelos princípios de justiça já escolhidos. O justo restringe o bem a ser perseguido, mas não o determina.

Rawls salienta que, diferente do “utilitarismo”, a indeterminação nos planos de vida das pessoas não constitui, de maneira alguma, qualquer problema para a justiça como equidade, pois não implica em reivindicações que os homens possam impor uns aos outros. “Uma vez que esses planos estejam consistentes com os princípios da justiça, a prioridade do justo impede que isto aconteça” (RAWLS, 1997, p. 498). No desenvolvimento de sua comparação, Rawls refere-se à formulação de Sidgwick do que ele descreve ser uma “rigorosa doutrina clássica” do utilitarismo: “uma sociedade está ordenada de forma justa quando suas instituições estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfação a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros” (RAWLS, 1997, p.25). Assim, a cada ação, a cada decisão que venhamos a executar, devemos, de alguma forma, valorar as possíveis consequências para com os demais membros da sociedade, de modo a poder somá-las, comparando o resultado deste saldo contra outras possíveis ações ou decisões e, assim, possibilitar a avaliação do que é justo.

Uma das maiores objeções ao utilitarismo está no processo de aferição da intensidade das satisfações e preferências pessoais dos indivíduos, que se dá muito em função da quantidade de variáveis empíricas envolvidas no processo, como por exemplo: quem são os indivíduos ou grupos de indivíduos afetados? Como é possível estimar o nível de suas satisfações? Quais seriam as dimensões conferidas aos eventuais fatores de ponderação em relação aos diversos tipos de prazeres e preferências? Em que escala devem ser medidas as utilidades associadas por diferentes indivíduos às diferentes opções? Qual função deverá descrever a relação entre as variáveis envolvidas para a pontuação do resultado? etc.

Mas, ainda que pudéssemos medir os níveis de utilidade com suficiente precisão e fosse possível obter o saldo líquido de satisfação da sociedade através de uma função adequada, a concepção do utilitarismo conflitaria com as nossas intuições do que é justo ou injusto e sofreria, ainda assim, contundentes restrições, especialmente dos que defendem o igualitarismo.

Essa concepção, no caso do utilitarismo, é vazia de conteúdo próprio, já que resulta da agregação de preferências e desejos *de facto* dos agentes, sem que a motivação ou validade dessas preferências e desejos sejam colocadas em questão. Uma vez que essa agregação tenha sido

de alguma forma realizada em determinada sociedade, isso nos dá a concepção da boa vida nessa sociedade, definindo-se então a maximização do bem assim concebido como o que é de direito fazer. O status da justiça é somente derivativo. Uma das objeções de liberais kantianos como Rawls e Dworkin a uma teoria ética como essa é a base excessivamente frágil em que se apoia a proteção dos direitos e liberdades fundamentais do cidadão (VITA, 1993, p. 13-14).

Para Rawls, o grande problema do utilitarismo reside no fato de não importar, nesta concepção, como as satisfações individuais podem ser distribuídas numa sociedade. Suas instituições devem tão somente proporcionar a distribuição da riqueza, dos direitos e deveres, oportunidades e privilégios de modo a conseguir realizar o saldo máximo dessa satisfação, não se distinguindo uma situação que possa ser melhor do que outra. Dessa maneira poderia ser justificável a ocorrência de perdas menores de alguns membros da cooperação social que leve à compensação de ganhos maiores de outros, uma vez que, sendo racional, o homem buscará sempre a máxima realização de seus desejos. Numa sociedade utilitarista, o justo seria, portanto, maximizar o saldo líquido de satisfação obtido num somatório dos resultados parciais de todos os seus membros. Rawls discorda fundamentalmente desta posição considerando que o utilitarismo despreza a diferença entre as pessoas.

Afigurou-se a muitos filósofos, e isto parece apoiar-se nas convicções do senso comum, que nós por princípio estabelecemos uma distinção entre as exigências da liberdade e do direito de um lado e, do outro lado, a deseabilidade do aumento do bem estar social agregado, e que damos certa prioridade, quando não um peso absoluto, àquelas exigências. Cada membro da sociedade é visto como possuidor de uma inviolabilidade fundada na justiça, ou no direito natural, que nem mesmo o bem-estar de todos os outros pode anular. A justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. O raciocínio que equilibra os ganhos e as perdas de diferentes pessoas como se elas fossem uma só fica excluído. Portanto, numa sociedade justa, as liberdades básicas são tomadas como

pressupostos e os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos a negociação política ou ao cálculo de interesses pessoais (RAWLS, 1997, p.30).

Rawls entende, portanto, que o justo deve restringir o bem a ser perseguido por quaisquer indivíduos, de modo que o desenvolvimento dos planos de vida das pessoas não venha implicar em reivindicações que os homens possam impor em sacrifício de outros. Assim defende a inviolabilidade da pessoa como a premissa mais elementar da justiça, sobre a qual ele afirma sua convicção de primazia sobre o bem e, neste sentido, busca desenvolver uma teoria que possa interpretá-la. As partes na posição original são, por um lado, desinteressadas mutuamente, com uma concepção racional do bem e, por outro lado, são possuidoras de um senso de justiça.

Segundo Rawls, o interesse em ter suficientes bens para realizar seu próprio plano de vida é racional; em contraste, o interesse de que as condições de cooperação social sejam equitativas e aceitas universalmente é razoável no sentido moral (FORST, 1994, p. 35).

A posição original consiste, portanto, na expressão do conceito de pessoa constituída pelos dois poderes morais do bem e do justo.

Rawls ressalta que, enquanto o utilitarismo estende à sociedade o tipo de escolha que seria feita por um único indivíduo, a justiça como equidade apresenta os princípios de justiça, deliberados na posição original, como resultado do consenso entre pessoas racionais possuidoras do senso de justiça. As partes na posição original certamente rejeitariam o princípio de utilidade e definiriam os princípios de justiça já mencionados. O bem não pode ser definido de forma independente do justo, nem o justo pode ser interpretado como maximizador do bem. Contrapondo-se a ideia utilitarista, Rawls busca uma base universal kantiana para a justiça como equidade na qual a prioridade do justo sobre o bem se revela como fundamento maior de sua concepção. “O razoável tem prioridade sobre o racional e o subordina inteiramente. Essa prioridade expressa a prioridade do justo e é por causa disto que a justiça como equidade assemelha-se à visão de Kant” (RAWLS, 2003, p. 115).

A ideia fundamental de sociedade bem ordenada defendida por Rawls, consiste, portanto, no fato de ela ser formada por cidadãos livres e iguais, envolvidos num sistema equitativo de cooperação social, que

escolhem o pertencimento a uma comunidade moral com princípios de justiça publicamente aceitos. Os membros desta sociedade são cidadãos capazes de compreender e aplicar os princípios de justiça determinantes dos termos equitativos da cooperação e agir sob a orientação destes (faculdade moral do senso de justiça) e de ter uma concepção de bem que os habilita a buscar e revisar os seus planos de vida de modo racional.

2. LIBERDADE, IGUALDADE E EFICIÊNCIA

Desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls passou a responder a inúmeros leitores e críticos que tomaram vários aspectos de sua teoria como pontos de partida para a produção de livros e artigos que tratam da relação liberdade, igualdade e eficiência. Nesta segunda parte faço um exame de algumas críticas, contracríticas e concepções alternativas à "justiça como equidade", muito importantes para o propósito deste trabalho. Para tanto, inicio com a crítica de H. L. A. Hart à priorização que Rawls atribui à liberdade, quando argumenta que esta só poderia ser limitada em razão de uma liberdade maior, mas nunca por qualquer outro valor. Na seção 2.2 apresento as objeções de Robert Nozick, observadas em sua obra *Anarquia, Estado e Utopia*, na qual classifica os escritos de Rawls como não respeitosos para com o ideal da autonomia, contrapondo-os através de sua própria concepção. Na seção 2.3 apresento as objeções de Friedrich Von Hayek, em seu artigo *Os princípios de uma ordem social liberal*, no qual se encontra a sua concepção de uma ordem de atividades espontâneas, que ele defende como sendo a melhor proposta para a maximização da prosperidade de uma sociedade. Em oposição a Nozick e Hayek, apresento na seção 2.4, a resposta de Álvaro de Vita e Philippe van Parijs, que procuram mostrar o quão na verdade é restritiva a ideia libertariana do direito de liberdade, oferecendo, em contrapartida, a proposta de uma liberdade real para todos. Na seção 2.5 examino a crítica de Ronald Dworkin (*Sovereign Virtue – The theory and Practice of Equality*) contra os princípios de justiça, por considerá-los incapazes de satisfazer plenamente a promessa inicial de igualdade, classificando a concepção de Rawls como não suficientemente sensível à ambição e à responsabilidade individual. Na seção 2.6 mostro como Rawls define o princípio da eficiência e como esta deve estar subordinada ao princípio da diferença, observando a ordenação de prioridade: liberdade, igualdade, eficiência. Concluo a segunda parte deste trabalho examinando o argumento de Rawls em favor da prioridade da liberdade sobre o princípio da diferença, especialmente por considerar o risco de que grandes desigualdades possam minar as bases do autorrespeito, mesmo que estas desigualdades possam redundar em benefício econômico absoluto para os menos favorecidos.

2.1. A CRÍTICA DE HART À PRIORIDADE DA LIBERDADE

Para Rawls (1997, p. 163 e 604) as pessoas na posição original se veem como pessoas livres e iguais, com objetivos fundamentais e interesses de ordem superior, sendo capazes de poder revisá-los e alterá-los sempre que lhes convier. Por isso elas cuidam de assegurar prioridade total à preservação de sua liberdade, deixando para segundo plano a questão da aquisição dos meios para a realização desses objetivos, o que significa não ser permitida a negociação de uma liberdade menor ou desigual por uma melhoria do bem-estar econômico. Rawls, entretanto, também admite que o exercício da liberdade exija certas condições sociais e um grau de satisfação de carências básicas, por isso considera que esta liberdade, por certas vezes, pode ser restringida. Portanto, somente quando as circunstâncias sociais não permitem o estabelecimento efetivo dos direitos básicos é que podemos consentir a sua limitação e, mesmo assim, essas restrições só podem ser aceitas pelo tempo necessário a que o desenvolvimento socioeconômico atinja um nível em que deixem de se justificar. Assim sendo, a negociação das liberdades iguais por outros valores que não uma liberdade maior só pode ser defendida se isto for essencial à melhoria das condições de civilização, de modo que, no tempo devido, elas possam ser usufruídas. Em circunstâncias normais, a liberdade só pode ser limitada em razão de uma liberdade maior. Portanto, a ignorância e a pobreza, associadas às condições econômicas das pessoas, não podem, de forma alguma, impor restrições de prioridade ao primeiro princípio.

Preocupado com a concepção de Rawls de que a liberdade só pode ser limitada em razão de uma liberdade maior, mas não em razão de outras vantagens sociais ou econômicas, o filósofo H. L. A. Hart aponta, em seu artigo *Rawls on liberty and its priority*, de 1975, falhas e lacunas que ele observara nos argumentos fundamentadores desta priorização, apresentados em *Uma Teoria da Justiça*. Para Hart (1975, p. 234), esta concepção, juntamente com o princípio de que cada um tem “igual direito a mais extensiva liberdade compatível com uma liberdade similar para todos”, mostra que a doutrina de Rawls desconsidera a necessidade de óbvias restrições à liberdade, como, por exemplo, a proibição da propriedade privada que possa implicar na negação de liberdade para outros. Hart (1975, p. 235) observa que Rawls, por perceber necessidades como esta, tenha buscado, ainda em *Uma Teoria da Justiça*, explicitar o primeiro princípio referindo-se à liberdade não

mais em termos gerais, mas a uma lista de liberdades básicas ou fundamentais, legalmente reconhecidas e protegidas de interferência, sendo estas consideradas essenciais às pessoas para que possam perseguir e realizar os seus planos de vida e concepções do bem. Segundo Hart, essa mudança na linguagem de Rawls, limitando-se a um conjunto de liberdades básicas, fica evidente em vários indicativos ao longo de sua obra:

O primeiro indicativo é o fato de Rawls não mais achar necessário reconciliar a consideração da propriedade privada como liberdade, com qualquer princípio geral da *máxima* liberdade igual, ou igual direito a mais extensiva liberdade, e ele evita as dificuldades encontradas na doutrina de Herbert Spencer dando novo sentido à exigência de que o direito de manutenção da propriedade deva ser igual. Este sentido de igualdade vem se configurar na distinção que Rawls faz entre a liberdade e o valor da liberdade. Rawls não exige, exceto para o caso das liberdades políticas (direito a participação no Governo e a liberdade de expressão), que as liberdades básicas sejam iguais em valor ou substancialmente iguais, por isso não inclui o direito à propriedade como liberdade básica igual, ou que a propriedade deva ser mantida em comum para que todos possam usufruí-la (HART, 1975, p. 236).

Para Hart (1975, p.237), o segundo indicativo vem do fato de Rawls ter considerado que, embora o direito à propriedade seja uma “liberdade”, a escolha entre a propriedade capitalista ou estatal dos meios de produção é deixada em aberto pelos princípios de justiça, devendo ser decidida pela sociedade à luz do conhecimento de suas circunstâncias e de suas demandas pela eficiência social e econômica. Para Rawls, contudo, a restrição do direito à propriedade de bens de consumo resultaria numa forma de liberdade menos ampla do que aquela obtida no caso em que esse direito se estenda a todo o tipo de propriedade.

Ainda assim, Hart critica a expressão de Rawls de que as liberdades básicas só poderiam ser limitadas em razão de um melhor sistema de liberdade como um todo, uma vez que isto implica que nenhum outro valor, que não seja relativo à liberdade e suas dimensões,

possa ser envolvido, mesmo que represente um valor maior para uma pessoa racional. Hart (1975, p.240) considera que sempre haverá importantes casos de conflito entre liberdades básicas, nos quais a resolução certamente deverá envolver outros diferentes tipos de valores de conduta e não meramente a dimensão de extensão ou de quantidade da liberdade. Hart também rejeita o apelo de Rawls à aplicação do princípio do interesse comum, a partir do ponto de vista de equitativas representações das partes, como proposta de solução para os conflitos de liberdades, argumentando que esse recurso só funcionaria em casos mais simples, como, por exemplo, nas regras de um debate, mas dificilmente resolveriam casos mais gerais. Os conflitos mais complexos entre liberdades básicas poderiam ter diferentes soluções, correspondentes a diferentes interesses de pessoas que divergem sobre os valores conferidos às liberdades conflitantes. “Fica difícil entender como casos assim poderiam ser resolvidos sem apelo a considerações utilitaristas ou a alguma concepção da qual os indivíduos estejam moralmente intitulados a ter como uma questão de direito moral” (HART, 1975, p. 241-242). Como poderiam os legisladores resolver, por exemplo, casos em que algumas pessoas valorizem a propriedade privada muito mais do que a liberdade de movimento, enquanto outras não? Rawls diria que, para a solução de questões desse tipo, se poderia recorrer ao princípio do bem comum, buscando as melhores vantagens para o bem de todos ou para os fins compartilhados por todos, mas sempre com a negociação da liberdade restrita a troca por uma liberdade maior. Já para Hart (1975, p.244), questões como essa seriam mais bem resolvidas apelando-se para alternativas que possam proporcionar a melhor perspectiva de avanço no bem estar geral de todos, sem deixar de considerar a vantagem econômica ou outras vantagens, além da liberdade.

Se, por exemplo, fosse possível mostrar que uma liberdade irrestrita de movimento sobre a terra tendesse a reduzir o suprimento de comida a todos, enquanto que nenhuma consequência resultante de outra alternativa pudesse ser ruim para alguém, então o conflito deveria ser resolvido em favor da restrição do movimento. Mas esta interpretação da questão em termos do bem-estar parece estar regulada pelo princípio de que a liberdade só pode ser limitada em razão da liberdade e não por vantagens sociais ou econômicas. Por isso penso que a concepção da

escolha racional feita por representações de cidadãos iguais precisa de uma melhor clarificação (HART, 1975, p. 244).

Hart (1975, p. 250) também critica o argumento central de Rawls, o de que as partes na posição original racionalmente decidiriam pela proibição de trocas de liberdade por outros bens pelo fato de que, embora as pessoas possam desejar muito essa possibilidade num dado estágio, mais tarde, quando a sociedade tiver alcançado um melhor nível de desenvolvimento, o desejo pela liberdade ascenderia, passando então a ser preferido. Hart não considera racional atribuir a si uma restrição contra fazer algo que se deseje num dado momento pelo único motivo de que num estágio futuro de desenvolvimento não mais iriam querer fazê-lo. Para Hart, não há razões para que a renúncia de liberdades políticas, mesmo aquelas que os homens poderiam preferir em prol de uma melhoria no seu bem-estar, deva ser proibida pelo fato de ter que ser uma decisão definitiva e, portanto, irrevogável em caso de futuro arrependimento. Ainda questionando a regra da prioridade da liberdade e a proibição de sua negociação em prol de melhores benefícios sociais ou econômicos, Hart (1975, p. 252) indaga: Será que uma pessoa racional, desejosa de praticar uma religião sobre a qual tem fé, mas é proibida pela lei de fazê-lo, estaria em pior situação do que um homem pobre, sendo proibido de obter ganho material com a renúncia da liberdade de uma religião que pouco ou nada significa para ele?

Considerando convincentes os argumentos de Hart, Rawls responde às suas críticas ao princípio da liberdade e sua prioridade, publicando o artigo *As liberdades básicas e sua prioridade* (1981), contido em seu livro *O Liberalismo Político – Conferencia VIII* – (1993). Nele Rawls reformula o texto do primeiro princípio que passa então à nova expressão: “Toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades básicas iguais para todos, que seja compatível com um mesmo sistema de liberdades para todos” (RAWLS, 2000, p. 345). Com isso Rawls busca fazer com que o princípio da liberdade garanta apenas as liberdades básicas dos cidadãos e ressalta:

Não se atribui nenhuma prioridade à liberdade como tal, como se o exercício de algo chamado “liberdade” tivesse um valor preeminente e fosse a principal, senão a única, finalidade da justiça e política e social. Há, evidentemente, uma pressuposição geral contra a imposição de restrições legais e outras à conduta, sem razão

suficiente. Mas essa pressuposição não cria nenhuma prioridade especial para qualquer liberdade específica. (RAWLS, 2000, p. 345).

Rawls considera que as liberdades fundamentais podem ser definidas, ou de forma histórica, pesquisando as constituições de Estados democráticos, ou a partir de um processo de reflexão das partes, na posição original, para a elaboração de uma lista que melhor concorde com os princípios de justiça. “As liberdades fundamentais são as condições institucionais essenciais e necessárias para o desenvolvimento e exercício pleno e bem informado das duas capacidades morais” (RAWLS, 2000, p. 363). Assim, Rawls (2000, p. 391) relaciona nessa lista: a liberdade e a integridade da pessoa (que dão sustentação às demais liberdades); a liberdade de pensamento e consciência (assegura a aplicação livre e bem informada dos princípios de justiça à estrutura básica da sociedade); as liberdades políticas (em grande parte tem função instrumental para a preservação das outras liberdades); liberdade de associação (junto com a liberdade de consciência, assegura a aplicação efetiva das faculdades da razão deliberativa dos cidadãos). Como as liberdades fundamentais estão fadadas a conflitarem entre si (sem que nenhuma delas seja absoluta), as regras institucionais que as definem devem ser ajustadas de modo a se encaixarem num sistema coerente, garantindo igualdade a todos os cidadãos. A combinação da liberdade e da igualdade em um sistema coerente mostra a importância que Rawls atribui à necessidade de se assegurar, de forma equitativa, a oportunidade de ocupação de cargo público, influência política e de participação na organização da estrutura básica da sociedade, contando, ainda, com a proteção dos seus direitos sociais e econômicos (saúde, educação e outros programas de inclusão social). Com relação às liberdades fundamentais, Rawls (2000, p.349) sustenta que estas só podem ser limitadas ou negadas em nome de uma ou de outras liberdades fundamentais, mas nunca, como já havia dito, por razões de bem estar geral, ainda que os beneficiados por uma eficiência maior sejam os mesmos cujas liberdades são limitadas ou negadas.

2.2. JUSTIÇA E LIBERDADE INDIVIDUAL – A CRÍTICA DE NOZICK

Robert Nozick reagiu a *A Theory of Justice* com a publicação de *Anarchy, State and Utopia* em 1974, concentrando-se apenas nas

discordâncias com o pensamento de Rawls, uma vez que considera as muitas virtudes de sua obra como autoevidentes. Em seu livro, Nozick desenvolve uma filosofia política que tangencia os limites da liberdade individual, questionando a legitimidade do poder de um Estado além do mínimo e exigindo justificção para quaisquer ações que restrinjam esta liberdade.

Nossa principal conclusão sobre o Estado é que um Estado mínimo, limitado às funções restritas de proteção contra a força, o roubo, a fraude, de fiscalização do cumprimento de contratos e assim por diante, justifica-se; que o Estado mais amplo violará os direitos das pessoas de não serem forçadas a fazer certas coisas, e que não se justifica; e que o Estado mínimo é tanto inspirador quanto certo. Duas implicações dignas de nota são que o Estado não pode usar sua máquina coercitiva para obrigar certos cidadãos a ajudarem a outros ou para proibir atividades a pessoas que desejem realizá-las para seu próprio bem ou proteção (NOZICK, 1994, p. 09).

Neste sentido, Nozick faz críticas às teorias políticas que confrontam esta concepção, buscando focalizar principalmente a teoria de John Rawls e o princípio da diferença como o seu alvo mais particular. Nozick argumenta que o princípio defendido por Rawls, ao definir que a desigualdade deve ser justificada pela melhoria dos menos favorecidos, evidencia a busca da igualdade como um “objetivo”, uma expectativa de “resultado final” a ser perseguido. Para tanto, o Estado deve prever, através de suas instituições, mecanismos de parcelamento e distribuição (ou redistribuição) de bens e riquezas que busquem corrigir as eventuais tendências de desvios do resultado esperado. Desse modo, como entende Nozick, a sociedade é estruturada em função de um “objetivo” bem definido e evidente: o de perseguir um padrão de distribuição de bens cujo resultado final teria de ser aceito como justo. Para ele, o problema é que tal princípio contraria preceitos fundamentais do liberalismo ao exigir interferência intensa e contínua do Estado na vida dos cidadãos, para garantir o alcance de seu objetivo à custa da limitação das liberdades individuais. Nozick entende que, numa sociedade livre, o Estado não pode assumir um papel de controlador centralizado dos bens e riquezas e decidir, em lugar dos cidadãos, como estes devem ser distribuídos. O que uma pessoa dá ou recebe em troca

de alguma outra coisa faz parte de um processo livre e espontâneo que é um pressuposto básico de uma sociedade liberal. As pessoas querem e têm o direito de controlar seus recursos e posses em suas ações voluntárias de trocas, sem qualquer interferência de quem quer que seja. O resultado final, portanto, não vem obedecer a quaisquer padrões pré-estabelecidos, mas sim históricos, pois decorre da combinação de diversas decisões livres tomadas individualmente ao longo do tempo. Qualquer ação do Estado em sentido contrário caracterizaria uso inadmissível do poder coercitivo na vida dos cidadãos.

Em contraposição ao princípio da diferença, que pressupõe o Estado promovendo a justiça distributiva entre os cidadãos, Nozick (1994, p.12) apresenta a sua “teoria do título, ou direito, a coisas”. Segundo essa teoria, uma distribuição é justa desde que todos estejam intitulados ao que possuem e a legitimidade desta intitulação depende tão somente de como ela ocorreu historicamente, se partiu ou não de outra distribuição justa, levada a termo através de meios legítimos.

Para Nozick, uma distribuição é considerada justa ou não em função da forma como ocorreram os processos de troca ou aquisições dos bens. Em sua teoria do título, ele considera que o objeto da justiça relativo à propriedade consiste de três tópicos principais; O primeiro refere-se à “aquisição inicial das propriedades”, isto é, à forma como se deu a aquisição de algo que ainda não possuía um dono. O segundo tópico trata da “transferência de propriedades de uma pessoa à outra”, ou seja, leva em consideração os detalhes particulares da troca voluntária, se esta ocorreu livre ou não de fraudes. Assim, Nozick considera que, se o mundo fosse inteiramente justo, a questão da justiça em relação à propriedade seria coberta pela definição:

1. A pessoa que adquire uma propriedade de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a essa propriedade.
2. A pessoa que adquire uma propriedade de acordo com o princípio de justiça em transferências, de alguém mais com direito à propriedade, tem direito à propriedade.
3. Ninguém tem direito a uma propriedade exceto por aplicações (repetidas) de 1 e 2 (NOZICK, 1994, p.172).

O terceiro tópico trata a correção de eventuais injustiças perpetradas no passado, em relação às aquisições, através de um processo de retificação. O propósito é definir obrigações que os autores

da injustiça, ou os beneficiados por esta, teriam para com aqueles cujas posições atuais tenham, por consequência, sido prejudicadas. Para este caso, Nozick confessa não ter um tratamento teórico suficientemente acabado, capaz de responder a várias questões, como, por exemplo: Até quanto devemos recuar no tempo para corrigir o histórico de injustiças? Uma injustiça contra alguém cujas posses são historicamente injustas pode ser também considerada injusta? Enfim, um princípio teria que ser formulado através de uma investigação histórica que reunisse informações suficientemente completas a respeito das injustiças passadas até o presente momento (de acordo como os dois primeiros princípios de justiça apresentados). Este seria, então, o “princípio de retificação”. Nozick considera ser necessário especificar os detalhes de cada um dos três princípios de justiça em relação às possessões (princípio da aquisição; princípio de transferência e princípio de retificação das violações dos princípios anteriores) para que seja possível transformar suas linhas gerais em uma teoria específica. Assim, de acordo com a teoria do direito a coisas, para que uma distribuição de bens possa ser considerada justa, é suficiente que suas transações de aquisição e transferência estejam em conformidade com os princípios de justiça, mesmo que o resultado referente às partes devidas às diferentes pessoas seja muito desigual.

Nozick considera que um princípio é baseado em padrão quando requer que o resultado da distribuição seja função de uma ou mais dimensões que representam valores considerados nobres, desejados pela sociedade, como por exemplo, o mérito moral, a dedicação, o esforço ou o nível de responsabilidade. Desse modo, uma distribuição é padronizada se obedece a algum princípio que busca preencher o espaço vazio no que se estabelece: “a cada um de acordo com suas _____”. Esta frase implica numa relação direta entre um montante a ser distribuído e um valor ou conjunto de valores atribuído àqueles que serão contemplados. Com outra frase: “de cada um segundo suas _____”, Nozick procura mostrar como um princípio baseado em padrão nitidamente trata a produção e a distribuição como questões em separado.

Um princípio que pressupõe uma espécie de recomeço, sem levar em conta o processo histórico de aquisição e troca justas que confere direitos à propriedade, trata as coisas como se estas não viessem de lugar algum, como se surgissem do nada, o que conflita com as

reivindicações de propriedade à qual, as pessoas que fazem alguma coisa, possuem o direito legítimo (NOZICK, 1994, p.180).

Outra crítica de Nozick às teorias de justiça orientadas por padrões de distribuição está na vulnerabilidade de seus objetivos diante da experimentação da liberdade e que por isso não se sustentam numa sociedade liberal. Em suas argumentações, Nozick faz uso frequente de suposições hipotéticas da vida prática que facilitam a compreensão de seu pensamento, como no caso em que busca mostrar como a liberdade do indivíduo perturba os padrões. Suponha uma distribuição padronizada *D1* em que todos tenham parcelas que variam de acordo com determinada dimensão. Considere agora que Wilt Chamberlain (famoso jogador de basquete na década de 60), como grande atração de bilheteria, seja muito requisitado por equipes de basquete. Wilt então assina um contrato que prevê receber 25 centavos por cada ingresso. A temporada começa e as pessoas comparecem entusiasticamente aos jogos do time de Wilt; elas compram seus ingressos, excitadas com a perspectiva de vê-lo jogar, considerando que o preço do ingresso vale a pena. Supondo que em uma temporada um milhão de pessoas compareça aos jogos do time de Wilt, este arrecada \$250.000 (soma muito maior do que a renda média da população ou de qualquer pessoa). Ele estaria intitulado a essa renda? Essa nova distribuição *D2* é injusta? Cada uma das pessoas em *D1* estava intitulada a controlar os recursos que possuíam em *D1* e livremente escolheram dar 25 centavos de seu dinheiro a Wilt Chamberlain. Elas poderiam ter gasto esse dinheiro no cinema, comprando doces ou revistas, mas um milhão delas preferiu dá-lo a Wilt Chamberlain em troca de vê-lo jogar basquetebol. Se *D1* era uma distribuição justa e as pessoas moveram-se voluntariamente para *D2*, transferindo parte da parcela que tinham sob seu poder, *D2* também não é justo? Alguém pode queixar-se com base na justiça? Sobre que fundamento a desigualdade que viria a surgir deveria ser proibida?

A intenção de Nozick em apresentar exemplos como este é ressaltar que todo o princípio de justiça distributiva de estado final, ou baseado em padrões, seria subvertido ao longo do tempo pelas ações voluntárias dos indivíduos livres e, portanto, não se sustentaria sem uma interferência contínua na vida das pessoas. Para ele, essas teorias ignoram completamente qualquer direito que uma pessoa possa ter de dar ou transferir algo a alguém, ou admitem apenas que as pessoas gastem consigo mesmas.

Manter um padrão distributivo é individualismo com violência! Os princípios distributivos padronizados não dão às pessoas o que lhes confeririam os princípios de direito a alguma coisa, apenas mais bem distribuídos, porque não concedem o direito de fazer o que se quer com aquilo que se tem. Não admite o direito de visar um fim que envolva o melhoramento da situação de outra pessoa. Nos termos dessas opiniões, as famílias são elementos perturbadores, uma vez que dentro delas ocorrem transferências que subvertem o padrão distributivo favorecido. Ou as famílias se transformam em unidades onde ocorre a distribuição, os ocupantes de colunas (sobre que fundamentos lógicos?), ou o comportamento afetivo é proibido (NOZICK, 1994, p.186).

Nozick observa que os defensores dos princípios padronizados de justiça, ao ignorarem o direito que uma pessoa possa ter de dar algo a alguém, deixam evidente que suas teorias focalizam tão somente o papel receptivo e seus supostos direitos, ignorando aqueles que fazem, produzem e transformam coisas, e os direitos que lhes são cabidos. Segundo Nozick, isso ocorre devido ao fato de ser praticamente nula a probabilidade de que qualquer conjunto de propriedades, a que se chegou livremente possa satisfazer a um determinado padrão. Do ponto de vista de sua teoria do direito a coisas, qualquer processo de redistribuição deve ser considerado muito seriamente, uma vez que implicaria, de algum modo, na violação dos direitos das pessoas.

O mecanismo da tributação, talvez a forma mais prática e conveniente de viabilizar um processo de redistribuição, é visto por Nozick de modo similar ao trabalho forçado. Para ele, a taxação de renda equivale a apossar-se dos ganhos resultantes de horas de trabalho de alguém para custear as finalidades de outra pessoa. Num Estado mínimo, pressupõe-se a arrecadação de impostos apenas para o custeio de suas obrigações, limitadas basicamente às funções de proteção contra agressões e de fiscalização do cumprimento de contratos. Por outro lado, em um Estado amplo que se propõe a promover justiça distributiva entre seus cidadãos, existe a necessidade de arrecadação adicional para esta finalidade. Os mais carentes seriam dispensados desta taxação, enquanto os mais favorecidos arcariam com os custos para a manutenção das funções inerentes ao Estado mínimo, mais o adicional necessário a cobrir a parte devida pelos mais carentes e mais o custo

extra para a viabilização dos programas de redistribuição de renda. Deste modo, a tributação de renda e, portanto, o trabalho forçado, só será evitado se ganhar-se apenas o suficiente para o atendimento às necessidades básicas individuais ou a mera subsistência. Seria então aceitável que os indivíduos que se dispusessem a trabalhar e produzir mais, em busca de maior renda para a satisfação de seus desejos por bens e serviços, fossem também obrigados a trabalhar forçado para ajudar os mais carentes?

O produto social total é gerado por indivíduos que trabalham, utilizando meios de produção que outros pouparam para que existissem e por pessoas que organizam a produção e criam meios para produzir novas coisas ou coisas antigas de nova maneira. Sobre esse conjunto de atividades individuais, os princípios distributivos padronizados conferem a cada indivíduo um direito impositivo. Todos eles têm direito às atividades e produtos dos demais, independentemente se participam de relacionamentos particulares que dão origem a esses direitos e sem levar em conta se eles assumem esses direitos por caridade ou em troca de alguma coisa (NOZICK, 1994, p. 191).

Fazendo-se a distribuição através da tributação de renda, sem ser claro o que vem de onde e para onde vão, os princípios padronizados implicam em forçar o trabalho não remunerado, decidindo o que se tem de fazer e a que finalidade este trabalho deve atender, tudo isso à parte de nossas próprias decisões. “Esse poder de decisão e controle equivale a um direito de propriedade sobre o indivíduo equivalente ao direito sobre a propriedade de um animal ou objeto inanimado” (NOZICK, 1994, p.191).

Nozick ainda chama a atenção para um complicador em relação à liberdade de emigração do indivíduo de uma nação que tenha institucionalizado algum princípio distributivo cujo resultado final consista na ajuda aos mais carentes, e para o qual todo mundo, acima de certo nível, é obrigado a contribuir.

Ninguém pode dizer: “Não me obrigue a contribuir para os outros e não me dê assistência, através desse mecanismo compulsório, se eu vier a ser um necessitado.” para ajudar os menos favorecidos. Se a emigração do País fosse

permitida, porém, todos poderiam resolver ir viver em outro País que não tenha esse sistema social obrigatório. (...) E se for embora, os necessitados no primeiro País não receberão dele a ajuda (compulsória). Que fundamentos lógicos produzem o resultado de que a pessoa possa emigrar, mas seja proibida de ficar e preferir não contribuir para o sistema de assistência social? Se atender às necessidades dos menos favorecidos é de importância esmagadora, isso milita contra permitir a recusa em participar, no País, mas milita também contra a emigração. (E justificaria inclusive, até certo ponto, sequestrar pessoas que vivam em um País sem sistema social compulsório, que poderiam ser forçadas a contribuir para os necessitados em sua comunidade?). Talvez o componente crucial da posição que permite emigração para evitar certos arranjos, mas não que alguém, internamente, se recuse a participar, seja a preocupação com sentimentos fraternais dentro do País (NOZICK, 1994, p.193).

Outra questão considerada de difícil solução por Nozick refere-se à precisão na aplicação do princípio da diferença. Como ele destaca, a posição de Rawls sobre as desigualdades requer necessariamente que contribuições separadas dos produtos conjuntos sejam isoláveis, isto é, possam ser distinguidas dentro do todo. Nozick percebe que Rawls não imagina que as desigualdades sejam dirigidas como incentivo ao simples preenchimento de cargos que não agreguem valor adicional à sociedade, com a inclusão dos menos favorecidos, mas questiona o conhecimento preciso de quando, quanto e a quem esses incentivos são de fato necessários de forma a se atingir a eficiência esperada.

Se o produto fosse tão inextricavelmente conjunto assim, não se poderia saber que incentivos extras seriam cruciais para algumas pessoas. E também não se poderia saber que o produto adicional gerado por essas pessoas, nesse instante motivadas, seria maior que o gasto com elas em incentivos. Dessa maneira não se poderia saber se a concessão de incentivos seria eficiente ou não, se envolveria um ganho líquido ou uma perda líquida. A discussão que Rawls faz das

desigualdades justificáveis, porém, pressupõe que tais coisas podem ser conhecidas. Assim a afirmação que fizemos sobre a natureza indivisível, não repartível, do produto conjunto aparentemente se dissolve, deixando obscuras as razões para a tese de que a cooperação social cria problemas especiais da justiça distributiva, que de outra maneira não existiriam, se é que são realmente misteriosas (NOZICK, 1994, p. 207).

Thomas M. Scanlon responde às críticas de Nozick argumentando que a defesa da igualdade não está preocupada com aqueles que têm menos por terem negociado parte de sua parcela inicial e duvida que alguém tenha alguma vez defendido uma concepção de justiça “em conformidade com padrões”, no sentido em que é refutado por ele. O que o igualitarismo não admite é a grande desigualdade dos recursos iniciais das pessoas em função das posições sociais em que nasceram. Para Scanlon (2010, p. 606), as liberdades envolvidas no fictício caso do jogador Wilt Chamberlain poderiam ser assim enumeradas: a liberdade dos fãs de pagar 25 centavos para vê-lo atuar; a liberdade de Wilt manter qualquer soma que receba em tais transações; sua liberdade de decidir se joga ou não pelo que lhe sobra depois de descontados os impostos sobre o que fãs e patrocinadores lhe oferecem e, finalmente, a liberdade dos herdeiros de Wilt de manterem qualquer quantia de dinheiro que este desejar transferir a eles.

(...) o que está em questão é o direito de uma pessoa guardar para si tudo aquilo que as outras estão dispostas a pagar por seus serviços e o direito dos herdeiros de receber doações ilimitadas. No entanto, não há uma base intuitiva forte para pensar que tais direitos são absolutos, e há pouco fundamento para surpreender-se com a sugestão de que a busca pela igualdade pode requerer a restrição desses direitos (SCANLON, 2010, p. 606).

Para Scanlon, a intenção de Nozick é tentar fazer parecer que tais medidas seriam alarmantes formas de violação, quando, por exemplo, situa a cobrança de impostos no mesmo nível moral do trabalho forçado. Nozick rejeita a teoria da justiça como uma inaceitável teoria de resultados finais, considerando que os seus princípios de intitulação derivam tão somente de desejos intuitivos. Para Scanlon, o erro de Nozick está em desconsiderar que as questões relativas aos processos de

intitulação são tratadas pela ideia da justiça procedimental pura, contida na teoria de Rawls. De acordo com Rawls, todos os bens e riquezas adquiridos através de operações de instituições justas são considerados legítimos e dão ao cidadão o direito de sua posse conforme regras definidas publicamente por essas instituições.

Scanlon (2010, p. 609) classifica a concepção política de Nozick como uma teoria do consentimento na qual a legitimidade das instituições sociais é fundamentalmente suportada no consentimento real. Nessa perspectiva, os direitos que servem de base para uma crítica moral e defesa das instituições sociais são vistos como “direitos naturais” pelos quais os indivíduos podem fazer reivindicações uns contra os outros.

É central para o argumento de Nozick que os direitos pelos quais ele se interessa sejam reivindicados como direitos naturais num sentido mais forte. As objeções que levantei contra seus exemplos exigem, quase todas, que ele considere as consequências da observância da propriedade absoluta e dos direitos contratuais e que ele explique por que a perda da liberdade que isso envolve para algumas pessoas não é pior do que aquela envolvida nos sistemas alternativos que ele deplora (SCANLON, 2010, p. 611).

Para Scanlon (2010, p. 612), um sistema de propriedade deve ser estabelecido como um conjunto de regras para definir as condições sob as quais uma pessoa pode possuir algo, especificando a extensão e o caráter dos seus direitos como proprietário. Enquanto Nozick defende o direito a propriedade como um direito natural, que dispensa justificação e deve ser respeitado, Scanlon considera que o direito a propriedade só é considerado violado se vier a promover alguma diferença na vida da pessoa que dele seja privada, sendo mais bem definido como um “direito natural à não interferência”, que não envolve propriedade tangível. Scanlon acredita que Nozick confunde um sistema de direitos de propriedade com o direito natural de não interferência.

Examinando cuidadosamente a concepção política de Nozick, percebo como esta é, de certo modo, superficial e inacabada. Nozick descuida de aspectos óbvios ao argumentar, por exemplo, contra uma suposta interferência intensa e contínua do Estado na vida dos cidadãos. Ele desconsidera que o princípio da diferença se aplica às instituições básicas, ou seja, aos sistemas públicos de normas, cujas exigências são

tão previsíveis e regulares sobre os cidadãos como o são as formas de tributação necessárias para que o Estado possa garantir a segurança e fiscalização dos contratos. Não há interferência que não seja pública nem há imprevisibilidade nos tributos cobrados pelas instituições. Os cidadãos já elaboram os seus planos levando-os em consideração, podendo fazer o que quiserem dentro dos limites publicamente previstos. O sistema público de normas objetiva atender, ao longo do tempo, aquilo que é previamente acordado no sistema equitativo de cooperação social, permitindo, desse modo, desigualdades que efetivamente contribuam para o benefício dos menos favorecidos. Outro aspecto precário na concepção de Nozick é a inexistência confessa de um tratamento teórico suficientemente acabado para tratar da correção de injustiças perpetradas no passado, em relação às aquisições. Essa inadmissível lacuna o leva a admitir pontos de partida social, absolutamente desiguais para as pessoas. Como o processo de retificação poderia ser capaz, por exemplo, de distinguir e reparar as injustiças derivadas do período da escravatura? Qual parte das atuais posses resulta de ações ou intitamentos historicamente injustos? Até quanto uma ação de desapropriação contra uma posse historicamente injusta pode ser também considerada injusta? Seria necessária uma inimaginável investigação que reunisse por completo todas as informações históricas referentes a cada intitamento para assegurar o cumprimento dos dois primeiros princípios de justiça de sua teoria ou aplicar o “princípio de retificação”. Também é problemático o caso da apropriação de algo que anteriormente não era propriedade de ninguém, principalmente se for um recurso natural, sendo também muito difícil definir as condições nas quais um recurso natural pode ser legitimamente apropriado.

Nozick argumenta, ainda, que os princípios de justiça distributiva de estado final ou baseado em padrões focam tão somente o papel receptivo e seus supostos direitos, tratando a riqueza como se esta não viesse de lugar algum, como se surgisse do nada, ignorando aqueles que fazem, produzem e transformam coisas, bem como os direitos que lhes são cabidos. Nozick alega que todo o produto social é proporcionado por meios de produção que outros pouparam para que existissem e por pessoas que organizam a produção e criam meios para produzir novas coisas ou coisas antigas de nova maneira. Sobre esse conjunto de atividades, os princípios distributivos padronizados vêm conferir, a cada indivíduo, um direito impositivo. Podemos perceber, com tal

argumentação, como Nozick descuida da outra face da moeda ao desconsiderar que os sujeitos empreendedores, artistas, atletas, também não surgem do nada, não brotam como cogumelos em uma floresta. É óbvio que a formação dos mais favorecidos pressupõe uma sociedade cooperativa composta por educadores, profissionais de saúde, treinadores, infraestrutura de saúde, escolas, energia, estradas, habitação. Tudo isso e muito mais só existe pelo resultado do trabalho de muitos anônimos, integrantes do sistema cooperativo. Nozick releva completamente o fato de que os empreendedores jamais teriam feito tudo isso sozinhos e muito menos teriam desenvolvido sua capacidade profissional sem o sistema cooperativo viabilizado pelo trabalho dos muitos anônimos.

2.3. A CONCEPÇÃO DA ORDEM ESPONTANEA DE FRIEDRICH HAYEK

O austríaco Friedrich von Hayek ficou conhecido e respeitado por suas contribuições ao pensamento liberal, especialmente nos campos jurídico, político e filosófico. Em sua principal obra, *O caminho da servidão* (1944), escrito em oposição às ideias do programa socialista do Partido Trabalhista inglês, Hayek buscou mostrar que a tentativa de substituição da ordem espontânea e extremamente complexa de mercado por uma ordem idealizada e administrada por um sistema de planejamento central, destruiria as liberdades individuais e a vitalidade da economia, da qual depende a prosperidade de todos. O resultado levaria ao inevitável empobrecimento e à servidão dos cidadãos. Hayek também advertia que os repetidos fracassos econômicos, derivados da impossibilidade de o burocrático planejamento central processar a enorme quantidade de informações necessárias ao controle de todas as relações econômicas da sociedade, levariam ao uso da força e fatalmente ao totalitarismo, com a supressão das liberdades civis. Tais estratégias seriam vistas como uma pretensa solução para os problemas decorridos da incapacidade de absterimento. Para Hayek apenas em uma sociedade livre, com uma ordem espontânea das atividades de mercado e relações voluntárias entre as pessoas, se poderia viabilizar o progresso econômico aliado às liberdades civis. Sua teoria social evidenciou-se como resultado de um refinamento das análises de David Hume e Adam Smith e foi desenvolvida através de sua própria interpretação da

tradicional teoria sócioeconômica, influenciado por seus mentores, Carl Menger e Ludvig von Mises, da Escola Austríaca de economia.

Em seu artigo *Os princípios de uma ordem social liberal*, Hayek (1981, p. 48) comenta que a busca pelo desenvolvimento de uma teoria sistemática do liberalismo resultou da percepção de que a maior liberdade pessoal gozada pelos ingleses no século XVIII produzira uma prosperidade material sem precedentes. Segundo Hayek, o liberalismo nasceu do desejo de se estender e generalizar os efeitos benéficos que inesperadamente se seguiram às limitações impostas aos poderes do governo, oriundas da pura desconfiança quanto aos governantes. Percebia-se estar diante de um complexo fenômeno social em que uma ordem autônoma de atividades econômicas tornava possível a utilização do conhecimento e da habilidade de todos os membros da sociedade. Isso levava ao conseqüente desejo de se potencializar o uso dessas forças ordenadoras e poderosas, num grau muito maior do que seria possível, sob qualquer outro tipo de ordem deliberadamente criada por uma direção central. Uma complexa ordem social que não resulta de qualquer construto humano intencional, mas que é viabilizada pela capacidade de produção e eficiência, advindas dos processos da divisão do trabalho e do conjunto dos esforços espontâneos dos indivíduos em busca da realização dos seus objetivos e planos de vida particulares.

Sob a aplicação de regras universais de conduta justa, protegendo um reconhecível domínio privado dos indivíduos, forma-se uma ordem espontânea de atividades humanas de muito maior complexidade do que jamais se poderia produzir mediante arranjos deliberados, e que, em conseqüência, as atividades coercitivas do governo deveriam limitar-se à aplicação dessas regras, quaisquer que sejam os demais serviços que simultaneamente o governo possa prestar na administração dos recursos específicos que forem colocados à sua disposição para este fim (HAYEK, 1981, p. 49).

A ação voluntária de uma grande massa de indivíduos, com seus esforços de pensamento e ação orientados pelos próprios interesses, acaba por gerar e ao mesmo tempo se utilizar de um grande número de informações econômicas não disponíveis, em sua totalidade, a nenhum desses indivíduos ou grupos de indivíduos em particular. Indivíduos em busca da satisfação de seus próprios interesses demonstram ser

naturalmente capazes de produzir uma ordem econômica muito benéfica em relação ao todo, sem que este seja o resultado de suas intenções nem de quaisquer acordos ou leis positivas elaboradas entre eles, visando este fim. Estabelece-se, assim, um processo sempre contínuo de descobertas e aprendizagens em que seus participantes, distribuídos pela sociedade, estão sempre a mobilizar e efetivamente a usar todo o conhecimento que acaba por se espalhar por todo o sistema econômico. Este seria um sistema demasiadamente complexo para ser planejado por uma instituição central, capaz de prosperar de forma extraordinariamente mais eficiente ao evoluir por interações espontâneas no livre mercado. De modo contrário, um mercado restrito por limitações impostas por um governo central revela enorme dificuldade em seu desenvolvimento, em função de sua incapacidade de juntar e usar eficientemente, todo o conhecimento que se faz necessário. Além disso, um comando centralizado gera um cenário propício a um enorme e perigoso acúmulo de poder nas mãos daquele que seria o agente responsável por esta interferência no livre processo econômico. Hayek sustenta na Política, portanto, uma fórmula constituinte que enfatiza o conceito de "governo limitado" com base em atividades coercitivas restritas tão somente à aplicação de regras universais de conduta justa, as quais protejam os domínios privados dos indivíduos.

Hayek considera que a grande importância da ordem espontânea consiste em fazer estender a possibilidade de coexistência dos homens trabalhando em seu benefício mútuo, para além de pequenos grupos com objetivos comuns, tornando assim possível o aparecimento da "grande sociedade", ou "sociedade aberta". Esta se baseia na adoção de regras que prevaleceriam por se revelarem como as mais eficientes na orientação dos grupos mais bem sucedidos.

A concepção de bem comum ou de bem público numa sociedade livre não pode, portanto, jamais ser definida como a soma de resultados particulares a serem alcançados, mas somente como uma ordem abstrata que não é orientada, como um todo, para quaisquer finalidades concretas, mas que proporciona simplesmente a melhor oportunidade a qualquer membro escolhido ao acaso para que utilize com sucesso seus talentos na consecução de seus objetivos (HAYEK, 1981, p. 50).

Para Hayek (1981, p. 51) a ordem espontânea do mercado é tão fundamentalmente diferente de uma economia propriamente dita que ele propõe chamá-la de “*Catalaxia*”, derivada do verbo grego *katalleîn*, que significa não tão somente efetuar procedimentos de simples troca, mas também “admitir na comunidade” e “transformar o inimigo em amigo”. A *catalaxia* se constitui como o resultado do processo de interação de uma pluralidade de organizações econômicas privadas e até mesmo do Governo. Ela não é orientada a objetivos comuns e nem há hierarquia entre quaisquer objetivos, ou seja, não há garantias de que o mais importante anteceda o menos importante. Fica claro que num cenário como este, certos serviços essenciais podem ou não ser produzidos pelas forças espontâneas do mercado, por isso a sociedade de ordem espontânea deve prever disponibilizar ao governo os recursos necessários, mas claramente definidos, à eventual prestação desses serviços para os cidadãos em geral, sem que possa gozar de monopólio ou fazer uso de poder coercitivo.

Hayek (1981, p. 52) argumenta que o liberalismo pressupõe uma concepção de justiça que focaliza, por um lado, as regras de conduta individuais justas, bem como aquelas necessárias à formação de uma ordem espontânea, e, por outro lado, as ordens com objetivos específicos de organização. Neste sentido ele apresenta os pontos essenciais de sua concepção de justiça:

- a) que a justiça só pode ser atribuída a ação humana e não a qualquer estado de coisas como tal, sem referencia à questão de saber se foi, ou poderia ter sido, criado por alguém;
- b) que as regras de justiça têm essencialmente a natureza de proibições, ou seja, a injustiça é realmente o conceito primordial e o objetivo das normas de conduta justa é impedir ações injustas;
- c) que a injustiça a ser evitada é a infringência do domínio protegido do semelhante, domínio que tem que ser delimitado por essas regras de justiça;
- e d) que essas regras de conduta justa, que são em si mesmas negativas, podem ser desenvolvidas mediante a aplicação constante, a quaisquer dessas regras que a sociedade haja herdado, o teste igualmente negativo da aplicabilidade universal – um teste que, em última instancia, nada mais é do que a coerência das ações que essas regras permitem quando aplicadas às

circunstâncias do mundo real (HAYEK, 1981, p. 52).

De acordo com esta concepção de justiça, devemos entender que, uma vez que os resultados concretos da *catalaxia* são imprevisíveis, não faz sentido descrever como justa ou injusta a forma pela qual o mercado distribui as coisas boas deste mundo entre pessoas específicas.

Devemos considerar que homens livres ao uso de seus próprios meios e conhecimentos para a consecução de seus objetivos não devem estar sujeitos a regras que lhes digam o que devem positivamente fazer, mas somente a regras que lhes digam o que não devem fazer (HAYEK, 1981, p. 53).

Desse modo, na *catalaxia* ou numa sociedade de ordem espontânea, não há sentido em se falar de ações afirmativas para aplicação de “justiça distributiva”. Para Hayek, somente as regras independentes de objetivos “formais” passariam pelo teste de universalismo kantiano, isto é, sua aplicação seria desejada a todas as instâncias correspondentes às condições nela contidas - o “imperativo categórico”. Portanto, uma sociedade liberal, sem objetivos concretos em comum, teria que se desfazer de todas as possíveis referências a objetivos específicos.

Hayek (1981, p. 57) argumenta que o uso de poderes coercitivos do Estado para a realização de uma justiça positiva de distribuição levaria necessariamente à restrição das liberdades individuais e assim solaparia os fundamentos que suportam as interações livres e espontâneas de mercado, responsáveis pela maximização da prosperidade. O estabelecimento de regras que determinem o que cada um deve ter obrigaria o indivíduo a cumprir um dever imposto por outra pessoa (ao invés de usar seus talentos em objetivos próprios) e a ser remunerado conforme o valor atribuído por uma opinião alheia. Conforme Hayek, essas condições são irreconciliáveis com as forças que mantêm uma ordem espontânea e o ideal de liberdade e prosperidade da “grande sociedade”.

Hayek reconhece que a ordem de mercado não proporciona uma direta correspondência entre o mérito subjetivo e as necessidades individuais de um lado e as recompensas de outro, mas que estas resultam de um jogo misto de habilidade e sorte.

Cada qual é remunerado pelo valor que seus serviços possuem para pessoas específicas, sem relação necessária com méritos ou necessidades de quem produz. O objetivo da política econômica numa sociedade livre jamais poderia ser o de assegurar resultados específicos a pessoas específicas. Numa *Catalaxia* ninguém pode prever o que cada pessoa específica obterá. Não há um responsável por certas pessoas conseguirem certas coisas e os resultados concretos são imprevisíveis e independentes dos desígnios de quem quer que seja. Não faz sentido, portanto, descrever como justa ou injusta a forma pela qual o mercado distribui as riquezas entre pessoas específicas. Neste contexto, o objetivo da “economia do bem-estar” estaria fundamentalmente equivocado, uma vez que não se pode obter soma significativa de satisfações proporcionadas a pessoas diferentes “produto social máximo” (HAYEK, 1981, p. 58).

Uma sociedade liberal de ordem espontânea não visa o bem estar dos indivíduos em particular, isto é, não é seu objetivo garantir o maior saldo líquido possível de satisfações ou o produto social máximo (princípio da utilidade média). De qualquer modo, ainda que a utilidade média não seja o objetivo da *catalaxia*, Hayek entende que esta pode e deve de fato objetivar a maximização das oportunidades de obtenção de renda elevada a quaisquer membros da sociedade, ou seja, a *catalaxia* deve buscar fazer com que as parcelas individuais sejam tão grandes quanto possível.

Hayek (1981, p. 60) argumenta ser equivocada a concepção de que temos o direito a continuar “ganhando” (de modo moralmente merecido) a mesma renda que já tivemos quando éramos afortunados, pelo simples fato de nos mantermos lutando honestamente, sem termos sido avisados de que devíamos mudar o curso de nossas ações.

Todos, ricos ou pobres, devem sua renda a um jogo misto de habilidade e sorte cujo resultado pode ser altamente lucrativo justamente porque concordamos em jogar esse jogo. (...) Temos, portanto, a obrigação moral de respeitar os resultados ainda que estes se voltem contra nós (HAYEK, 1981, p. 60).

Hayek argumenta não haver justificação moral para a correção dos resultados de mercado no qual os indivíduos, de um modo geral,

devem a obtenção de uma renda bem maior do que aquela que poderiam auferir fora dele. Existe apenas uma justiça de conduta individual, mas não uma “justiça social separada”. Por outro lado, ele concorda que numa moderna e rica sociedade de mercado, não há razões para que esta deixe de oferecer um mínimo de segurança àqueles que se encontram fora de determinado padrão.

Com relação à atuação executiva do governo na sociedade, Hayek é categórico ao afirmar que este não deve gozar de monopólio na prestação de serviços aos cidadãos. Portanto, caso haja necessidade, não poderá perturbar quaisquer iniciativas da sociedade espontânea. A preservação do funcionamento de uma ordem de mercado que assegure o grau de competição necessário à eficiência é, esta sim, uma função primordial do governo e os recursos para a prestação desse serviço devem provir de um processo de tributação aplicado uniformemente a todos. “Isso evita uma progressão geral da carga tributária sobre o indivíduo, já que o uso da tributação com finalidade distributiva somente pode ser justificado por argumentos como os que acabamos de rejeitar” (HAYEK, 1981, p. 61).

Considero que é de fato impressionante a capacidade de realização humana quando agindo sob um amplo sistema de liberdades. Uma dádiva que temos a admirar. Bilhões de formigas humanas, agindo como uma instituição orgânica, mantêm-se a criar, inovar, desenvolver e produzir. O conhecimento e a habilidade de todos os membros da sociedade potencializam forças produtivas num grau muito maior do que seria possível sob qualquer outro tipo de ordem deliberadamente criada por uma direção central. Uma complexa ordem social viabilizada pela grande capacidade de produção e eficiência advindas dos processos da divisão do trabalho e do conjunto de esforços de diversos indivíduos livres em busca da realização dos seus próprios objetivos, beneficiando a todos. Entendo que tudo isso só é possível graças a um complexo arranjo de instituições sociais e político-jurídicas, geralmente ancoradas em mecanismos de poder, coação, sanções e recompensas que regulam a atividade humana, estimulando sua criatividade para além dos seus impulsos naturais e voluntários. Uma amostra da capacidade de realização de uma ordem de atividades espontâneas pode ser observada, em certa medida, no mundo virtual da Internet. Considerada um oráculo do mundo atual, esse bem coletivo nos proporciona encontrar respostas, soluções, bens e serviços a tudo o que imaginamos buscar. Uma estrutura plural de interação, com regras publicamente conhecidas e

asseguradas, em que praticamente tudo que ali existe resulta do somatório de infindáveis contribuições espontâneas que buscam oferecer o que pode ser benéfico à comunidade. Muitas iniciativas são altruístas, mas de modo geral a internet constitui-se num gigantesco mercado livre, competitivo, no qual as fontes são recompensadas na medida do valor de sua contribuição à oferta de soluções, bens e serviços, pondo em movimento esta fabulosa teia de produção humana.

Com relação à concepção de Hayek, é possível notar a contradição em sua argumentação de que a sociedade livre é incompatível com quaisquer “objetivos” e que o bem comum desta sociedade deve ser definido como uma ordem abstrata, não orientada a finalidades concretas. Percebe-se no ideal de Hayek e daqueles que compartilham de sua orientação ideológica, o claro “objetivo” de proporcionar a máxima prosperidade à “grande sociedade”, que em sua concepção está acima do indivíduo. Neste aspecto, portanto, a concepção libertariana de Hayek não se distingue da igualitarista, já que ambas possuem objetivos evidentes que diferem apenas em conteúdo. Enquanto a sociedade bem ordenada de Rawls orienta-se por princípios que visam à igualdade, a ordem liberal de Hayek tem no incentivo à desigualdade e ao desemprego, algumas de suas estratégias para maximizar a pujança econômica da “Grande Sociedade”. Para ele, não haveria modelo melhor que a ordem de atividades espontâneas para maximizá-la. Embora Hayek se mostre defensor do universalismo kantiano, aqui ele se afasta da moral deontológica ao pressupor o indivíduo como mero instrumento para o alcance da prosperidade.

Beira o inacreditável sustentar que qualquer redistribuição de recursos materiais, mesmo quando indispensável para que todos tenham oportunidades para desenvolver suas próprias capacidades racionais, possa contar como uma violação de Kant (VITA, 2007, p. 38).

Vale ainda salientar, conforme comenta Anderson (1995, p. 3), que apesar do êxito em vários aspectos perseguidos, o neoliberalismo implantado por vários países europeus nas décadas 80-90 não alcançou o objetivado sucesso econômico. Verificou-se que, apesar de todas as condições institucionais criadas em favor do capital, este considerou mais propício a inversão especulativa do que a efetiva inversão em investimentos produtivos, tendo as operações puramente parasitárias crescido vertiginosamente nesses anos e aberto ainda mais o fosso da desigualdade. Fatos ainda mais graves têm marcado as sociedades

liberais, como a crise de 1929, o caso da bolha imobiliária nos Estados Unidos em 2008 e a atual crise financeira que atinge pesadamente os países da Europa Ocidental, ameaçando se estender ao resto do Mundo. O que vemos em comum, nesses casos, é a exagerada desregulamentação da economia, isto é, uma atuação mínima do Estado que deste modo se torna incapaz de prevenir práticas hostis do livre mercado que impõem o sacrifício a populações inteiras.

Acredito que a substituição da ordem espontânea e extremamente complexa de mercado por uma ordem idealizada e administrada por um sistema central certamente solaparia a vitalidade da economia. Um mercado planejado e gerido por um governo central inevitavelmente destruiria as liberdades individuais e certamente teria enorme dificuldade de prosperar. Por outro lado, não vejo incompatibilidades entre uma ordem espontânea de atividades (delineada por um arranjo de instituições justas) e uma sociedade regida por princípios que asseguram a justa igualdade de oportunidades a todos, possibilitando conciliar prosperidade com justiça social.

Na introdução do seu livro *Desenvolvimento como Liberdade*, Amartya Sen defende, com muita propriedade, o desenvolvimento de uma sociedade como um processo de expansão das liberdades reais que as pessoas desfrutam, em contraste com a visão restrita ao crescimento do PND (produto nacional bruto) ou PND *per capita*. Embora o crescimento desses índices seja importante para a expansão das liberdades, estas não podem ser dissociadas dos determinantes sociais (como a Educação e Saúde) e dos direitos civis, como a liberdade de participar das discussões e averiguações públicas. “O crescimento econômico não pode ser tratado como um fim em si mesmo. Deve referir-se à promoção da vida que construímos e às liberdades de que usufruímos” (SEN, 2000, p. 27). Entendo, como Amartya Sen, que o desenvolvimento de um país está essencialmente ligado às oportunidades que este oferece à população de poder fazer escolhas livres e exercer a sua cidadania, através da garantia não só dos direitos sociais básicos (saúde, educação, renda mínima), mas também da segurança, liberdade e cultura.

2.4. LIBERDADE REAL PARA TODOS - UMA RESPOSTA AO LIBERTARIANISMO

Para Vita (2007), teorias libertarianas como as de Nozick e Hayek buscam atrelar-se fundamentalmente às concepções deontológicas, oferecendo um conjunto de restrições (evidentes por si mesmas, tal como os direitos naturais), como única expressão institucional necessária a um Estado liberal.

Um agente libertariano diria: “Para mim, somente importa fazer valer meus próprios interesses e realizar minha concepção de boa vida, desde que para isso eu não cause danos a outros. Aliás, cumpro religiosamente as restrições morais que cada um está obrigado a reconhecer em sua conduta. Mas, se outros têm seus direitos fundamentais violados, ou se são incapazes de cumprir a contento com seus deveres porque lhes faltam os recursos necessários, isso não me diz respeito. Nenhum Estado tem o direito de interferir nas transações voluntárias das quais eu escolho participar, com o objetivo de produzir um estado de coisas em que os direitos desses outros sejam mais bem protegidos. Se o fizer, esse Estado violará, ele próprio, as restrições morais que escrupulosamente observo em minha conduta” (VITA, 2007, p. 43).

É possível distinguirmos a preocupação de não se praticar determinadas ações e a de evitar que esses mesmos tipos de ações ocorram à nossa volta. As restrições deontológicas abrangem tão somente o primeiro caso, quais sejam: a de não matar, não roubar e não violar contratos. Para Nozick um Estado liberal justo deve limitar-se a dar uma expressão institucional adequada a um conjunto de restrições deontológicas, mas não pode exigir do indivíduo o seu empenho em evitar que essas coisas ocorram no mundo, como se fosse um dever. Assim, desde que não tenhamos sido positivamente responsáveis pelas privações alheias, podemos tranquilamente ignorá-las sem o importuno do Estado, pois nada pode justificar sua interferência em nossa escolha. Não temos qualquer responsabilidade moral pelas privações sofridas pelos menos favorecidos, mesmo que tenhamos deixado de fazer algo que estava ao nosso alcance para evitar tal infortúnio. Percebe-se, portanto, uma clara distinção entre deveres positivos (ajudar a quem precise) e deveres negativos, os quais se referem às restrições deontológicas. Vita (2007) entende que é possível aceitar a distinção entre esses dois deveres, mas considera que sua aplicação deva se

restringir ao domínio da moralidade individual. Para ele, o liberalismo-igualitário não aceita todas as implicações dessa distinção quando a estrutura básica da sociedade está em questão

A solução liberal-igualitária, em contraste com a libertariana, consiste em transferir o peso da responsabilidade negativa, do qual queremos nos ver livres em nossas escolhas pessoais, para as instituições básicas da sociedade. A ideia é que o reconhecimento *coletivo* da responsabilidade negativa é a condição para ignorá-la na conduta pessoal. Coletivamente somos responsáveis pelas privações (digamos, a fome endêmica) a que muitos de nós estamos sujeitos, se for possível apontar uma estrutura institucional distinta e praticável sob a qual esses danos e privações sejam eliminados ou muito mitigados. Se há uma alternativa desse tipo, e nada fazemos para colocá-la em prática, então *somos positivamente responsáveis* pelas privações que ocorrem sob o *status quo*, ainda que essas privações não resultem de atos intencionais de ninguém em particular (VITA, 2007, p. 52-53).

Vita (2007, p. 55) busca explicitar o quanto é restrita a preocupação libertariana com a liberdade individual, através de um exemplo simples envolvendo duas situações específicas quando um indivíduo ‘A’ está para atentar contra a integridade física de outro indivíduo ‘B’, sendo que há, ainda, um indivíduo ‘C’, que só pode impedir esta agressão violando um direito menor de outro indivíduo ‘D’ (por exemplo, tomando-lhe seu telefone para chamar a polícia). Na situação 1) ‘C’ nada faz para impedir que ‘B’ seja agredido. Na situação 2) ‘C’ viola direitos menos fundamentais de ‘D’ de forma a impedir que a agressão a ‘B’ se concretize.

Vita considera que do ponto de vista libertariano, a situação 1 é considerada eticamente correta, uma vez que ‘C’ não tem o “dever” de impedir que a agressão a ‘B’ ocorra. Cabe sim a ‘A’ o “dever” de respeitar as contrições morais a que está submetido e de modo nenhum poderá violá-la com tal agressão. Tendo o dever de obedecer a essas mesmas restrições morais à sua conduta, ‘C’ também não pode violar direito algum de ‘D’, ou de qualquer outro terceiro, para impedir que a agressão a ‘B’ se concretize. Com esse exemplo, Vita procura nos mostrar que teorias libertarianas como as de Nozick e Hayek não são de

fato baseadas em direitos. Observe que, no exemplo apresentado, ‘C’ tem a obrigação moral de não violar qualquer que seja o direito de terceiros, mesmo que isso venha evitar que mais direitos, ou direitos mais fundamentais sejam violados. Nesse sentido, podemos concluir que o libertarianismo, a despeito de sua própria denominação, não objetiva a promoção da liberdade individual e nem a assegura a todos no mundo. Vejam como noções de igualdade através de exemplos simples podem se constituir numa importante crítica ao libertarianismo: Sendo a liberdade individual um valor central para as pessoas, então uma sociedade justa deve garanti-la a todos.

A ideia de liberdade igual para todos não faz parte de uma moralidade que rejeita totalmente a atribuição de direitos e de deveres que derivam da exigência de uma consideração imparcial pela vida e pelo bem-estar de todos (VITA, 2007, p. 58).

Parijs (1997, p. 190) apresenta a interpretação libertariana de liberdade como sendo a “ausência de coerção por outro ou pelo Estado ou, de maneira mais precisa, a ausência de qualquer usurpação dos direitos de propriedade legítimos que temos sobre nós mesmos e os bens exteriores”. Buscando demonstrar o quão restrita é essa preocupação com a liberdade, Parijs nos convida a examinar uma situação hipotética pela qual busca demonstrar a natureza do “mal profundo” a viciar a posição libertariana. Isso fica evidenciado na dificuldade inconfessa que os adeptos dessa visão demonstram para definir as condições nas quais um recurso natural pode ser legitimamente apropriado.

Imaginem uma ilha da qual uma pessoa é a proprietária legítima e na qual vive com outras pessoas que têm a sua própria força de trabalho como única propriedade. Nessas circunstâncias o proprietário da ilha poderá impor a essas pessoas que trabalhem nas condições mais odiosas por um salário de miséria. Nada, no entanto, exclui em princípio que a sociedade em questão é uma sociedade livre no sentido que vocês a entendem. Desde o momento em que os direitos de propriedades existentes – o fato de que um tem tudo enquanto os outros não têm nada além de si mesmos – resultam de transações voluntárias a partir de uma apropriação legítima de recursos naturais, isso lhes é suficiente para poderem dizer

que os homens são livres, que podem fazer o que querem com o que possuem (PARIJS, 1997, p. 190).

Embora sejam formalmente livres, podendo exercer o direito à sua propriedade, os habitantes da ilha não têm a liberdade real de viverem como gostariam. A preocupação com a liberdade de todos jamais deveria se restringir tão somente à dimensão negativa da liberdade – que consiste em fazer o que se deseja sem ser arbitrariamente impedido – mas deveria se voltar também à sua dimensão positiva, ou seja, a de assegurar o acesso a todos os recursos que capacitam uma pessoa a fazer de sua vida o que desejar. Do ponto de vista individual, as pessoas têm o direito de escolher não empenhar-se para evitar privações alheias sem que se considere moralmente irresponsável, mas haverão de concordar com o dever moral de contribuir com o Estado (por exemplo, através de tributos) para que esse possa prover os recursos e condições necessárias que assegurem aos menos favorecidos, o pleno exercício de sua liberdade.

Parijs (1997, p. 191) defende o ideal de uma sociedade livre como sendo aquela que garante a cada um dos seus membros não só a *liberdade formal* libertariana, mas também a maior *liberdade real* possível a todos (especialmente àqueles que menos têm) e os meios necessários para que possam fazer de sua vida o que desejarem. Para Parijs, uma das maiores virtudes dessa posição “real-libertariana” é integrar a importância que intuitivamente atribuímos não só à liberdade, mas também à igualdade e à eficiência, visto que a amplitude dos meios que são possíveis de se conferir a todos dependerá ampla e inevitavelmente da eficácia produtiva.

2.5. A CONCEPÇÃO IGUALITÁRIA DE DWORKIN

Rawls confere à igualdade um valor até então incomum na tradição liberal, como entende exigir o senso de justiça presente na cultura de uma sociedade democrática.

Segundo Rawls, o interesse em ter suficientes bens para realizar seu próprio plano de vida é racional; em contraste, o interesse de que as condições de cooperação social sejam equitativas e aceitas universalmente é razoável no sentido moral (FORST, 1994, p. 35).

Os princípios de justiça são capazes de orientar ações que assegurem a todos os cidadãos, de modo igual, os meios necessários que lhes permitam fazer pleno uso de suas liberdades e oportunidades. Este é o principal propósito do igualitarismo no pensamento liberal, buscando conciliar as liberdades positiva e negativa do indivíduo e promover o equilíbrio entre liberdade individual e igualdade material. Nesta seção, farei uma breve comparação entre as ideias de igualdade defendidas por Ronald Dworkin e John Rawls, limitando-me a examinar apenas as suas diferenças, já que ambos sustentam posições muito próximas sobre a justiça.

Dworkin enaltece a ideia da “Justiça como equidade”, mas critica Rawls por desconsiderar, em seus argumentos, os aspectos da “responsabilidade” e “escolhas” individuais como elementos morais definidores da sua concepção sobre a justiça, o que a torna precariamente igualitária. Para melhor entender as críticas de Dworkin, cabe inicialmente examinar a distinção moral que ele faz entre as desigualdades resultantes das circunstâncias que não deixam às pessoas outra opção que não a de se ajustar aos seus efeitos (que ele denomina “sorte bruta”) e as desigualdades que resultam das próprias escolhas que os indivíduos fazem ao longo de suas vidas (que ele denomina “sorte opcional”). Para as últimas, cabe, ainda, acrescentar o fator “empenho” (definido pelo esforço e dedicação individual). Na visão de Dworkin (1981, p. 293), a “sorte bruta”, como definida anteriormente, é uma forma moralmente arbitrária de distribuir recursos, mas, por outro lado, é justo que as pessoas sofram as consequências da “sorte opcional”, ou seja, é razoável que as pessoas tenham a sua parte na distribuição de recursos sociais influenciada pelo resultado consequente de suas escolhas, do cultivo de determinados gostos e dos riscos conscientemente assumidos. “Para Dworkin uma teoria liberal-igualitária da justiça distributiva deve reservar um lugar importante para a responsabilidade individual” (VITA, 2008. p. 42).

Dworkin (2000, p. 301) critica a ideia rawlsiana de que as pessoas devam ser igualadas em sua capacidade de realizar a sua felicidade, de obter papéis significativos na comunidade e de alcançar o autorrespeito, considerando ser esta uma forma particularmente fria de promover a igualdade de bem-estar. As pessoas variam em sua capacidade de alcançar a felicidade por uma série de razões, como a saúde, a personalidade, suas ambições, sua sensibilidade ao sofrimento dos outros. Do mesmo jeito elas também diferem em sua capacidade de

alcançar o autorrespeito por outras muitas razões, como, por exemplo, a sua própria opinião sobre qual tipo de vida justifica este autorrespeito, a sua capacidade de participar de uma comunidade e de atrair um conceito positivo e o respeito de outras pessoas por suas convicções, gostos ou atitudes.

A ideia de que as pessoas devam ser “iguais” em sua capacidade de realizar esse estado de coisas, no entanto, é pouco coerente e um tanto bizarro (porque isso seria bom?) e a ideia de que o Governo deveria agir para trazer essa igualdade (imaginem tal procedimento) é assustador (DWORKIN 2000, p. 302).

Dworkin (1981, p. 288) rechaça qualquer métrica subjetiva de igualdade que leve em consideração o bem-estar ou a satisfação que cada um possa alcançar. Para ele, as pessoas, sob a igualdade de bem estar, decidem o tipo de vida que querem levar sem considerar o quanto suas escolhas implicam nas possibilidades de outras pessoas de terem o que precisam, relegando este detalhe a um segundo plano. Contra isso ele defende uma noção de “recursos” como um parâmetro mais objetivo, considerando que a situação das pessoas deva ser avaliada em função dos recursos que possuem e as razões pelas quais os possuem ou carecem destes, mas não do bem-estar que através deles podem alcançar.

Sob a igualdade de recursos, as pessoas decidem o tipo de vida que querem perseguir, contra o pano de fundo das informações acerca do verdadeiro custo que suas escolhas impõem aos outros e, portanto, ao estoque de recursos (DWORKIN, 1981, p. 288).

Dworkin (1981, p. 311) também argumenta que há necessidade de resolver o que considera uma inconveniência em *Uma Teoria da Justiça*, ou seja, o fato de esta não ser suficientemente sensível à ambição. Ele observa, por exemplo, o caso em que duas pessoas possuidoras dos mesmos dotes naturais e, a princípio, os mesmos recursos materiais, empenham-se de forma diferente em seus trabalhos. Imaginemos que uma destas pessoas trabalhe mais intensamente, buscando fazer crescer o montante dos recursos à sua disposição para um desenvolvimento mais amplo de seus planos de vida. Enquanto isso a outra pessoa trabalha menos e gasta tudo o que ganha em bens de consumo imediato. Assim, naturalmente se caminha para uma desigualdade na distribuição de bens em que a segunda pessoa poderia

não ser beneficiada com o maior rendimento e poupança que resultam do maior empenho no trabalho desenvolvido pela primeira pessoa. Desta forma, de acordo com o princípio da diferença, se esta desigualdade não trazer também uma melhoria para o segundo trabalhador, o Estado deverá impor um tributo ao trabalhador mais esforçado, de modo a transferir parte de seus ganhos àquele que trabalhou tão somente o necessário para o consumo imediato.

Para Dworkin esta solução resulta demasiado insensível à ambição, permitindo, por exemplo, que uma pessoa que desenvolva um plano de vida plenamente consumista possa ainda se beneficiar das vantagens criadas pelo trabalho extra de outra pessoa que decidiu, por si mesma, seguir um plano de vida de maior empenho (GARGARELA, 1999, p.73).

Dentro da categoria das qualidades pessoais, Dworkin (2000, p. 286) faz uma distinção entre aquelas que estão contidas na personalidade das pessoas (caráter, convicções, motivações, preferências e ambições) e aquelas relacionadas aos seus recursos pessoais (saúde, força, talento). Dworkin argumenta que uma comunidade política deve buscar eliminar ou ao menos mitigar as desigualdades entre as pessoas decorrentes da diferença dos recursos pessoais, mas, por outro lado, o mesmo não pode ser feito em função das diferenças de personalidade. Uma sociedade liberal justa deve buscar reduzir a desigualdade distributiva resultante da dotação de talentos naturais e recursos externos, mas deve aceitar como legítima a desigualdade que resulta da ambição, do esforço e das escolhas individuais. Dworkin entende que a justiça exige uma compensação aos indivíduos em função dos aspectos de sua situação pelos quais eles não são responsáveis e que os impedem de desenvolver os planos de vida que julgam serem mais valiosos. Esta compensação, entretanto, deve se limitar tão somente a esses aspectos.

As disposições e preferências individuais - de trabalho, em relação a lazer, de aversão ao risco, de preferências temporais - que levam uma pessoa a fazer sacrifícios hoje visando benefícios no futuro, a persistir em uma atividade ou carreira exigente, a poupar em vez de consumir, e assim por diante, também podem em grande medida ser resultado de fatores ambientais (como um ambiente familiar e educacional propício a que essas disposições sejam cultivadas) que,

novamente, não são objeto de escolha individual. De todo modo, a ideia de que cada pessoa deveria reter os benefícios daquilo que resulta de seus próprios esforços e arcar com os ônus que decorrem de suas próprias escolhas e opções, goza de uma legitimidade moral muito grande nas sociedades liberais (VITA, 2008, p.43).

Buscando, portanto, corrigir esta falha observada na teoria da justiça de Rawls, Dworkin propõe um modelo alternativo que se apresenta como um aperfeiçoamento à concepção rawlsiana. Seu modelo prevê, primeiramente, oferecer poder aquisitivo igual a cada um dos cidadãos para que possam adquirir os recursos impessoais (terras, meios de produção, ferramentas, etc) que julguem necessários ao desenvolvimento de seus planos de vida. A conclusão deste processo ocorre com a aplicação bem sucedida de um procedimento que Dworkin denomina “teste da inveja” ou “teste da cobiça”, cujo resultado só é dado como aceito no caso em que todos os participantes consideram-se satisfeitos com o conjunto de recursos adquiridos e não preferam, de modo algum, o conjunto de recursos de qualquer outro cidadão. Desse modo assegura-se não haver privilégios na divisão dos recursos para quaisquer das partes envolvidas.

Quanto aos recursos pessoais (talentos, habilidades, etc) não há como garantir uma distribuição igualitária, por isso Dworkin (1981, p. 293) propõe a contratação de uma espécie de “seguro” para servir como uma espécie de compensação contra as eventuais desvantagens resultantes das diferentes capacidades físicas e/ou mentais individuais. Nesse sentido, Dworkin propõe um experimento mental, similar à posição original concebida por Rawls. Sob um véu de ignorância dos nossos próprios talentos e capacidade produtiva, devemos contratar um seguro que nos proteja contra um eventual risco de sofrer de determinada deficiência de talento. Resta ainda saber qual deve ser o nível racional de cobertura a ser contratada, considerando que quanto maior for o montante previsto para a transferência de benefícios, maior também serão os prêmios a serem pagos para o seguro, através de taxas e impostos. Um nível muito elevado (equivalente a uma compensação bem acima da média) pela perda de talentos e habilidades poderia significar a escravização dos mais talentosos, uma vez que estes deveriam dar o máximo de sua capacidade produtiva em pagamento dos prêmios a que estão sujeitos para financiar um nível tão generoso de cobertura. Quanto mais racional, portanto, for a racionalidade das partes

sob o véu de ignorância, menor será o nível de cobertura contratado neste dispositivo hipotético de seguro. Assim, Dworkin supõe que os indivíduos racionalmente optariam pela contratação deste seguro com o fim de proteger-se contra uma perda que, embora improvável no presente, é grande o suficiente para motivá-las a arcar com o ônus do prêmio.

Percebemos, portanto, que enquanto Rawls tem como princípio a busca pela igualdade de bens primários, Dworkin foca a igualdade de recursos. Ambas as concepções buscam compensar os efeitos da distribuição desigual dos dotes naturais, mas Dworkin vai mais longe ao propor uma solução dos efeitos da chamada “sorte bruta” ou “mera sorte”, com a mitigação das circunstâncias pelas quais os indivíduos não são responsáveis. É injusta a desigualdade de riquezas entre as pessoas só por terem sido favorecidas diferentemente pelo acaso em suas dotações naturais. Acredito que a concepção de Dworkin não se aplica de forma direta à realidade, mas pode servir como orientação a uma política igualitária que preveja, por exemplo, tributar mais os mais bem dotados de forma a transferir parte da renda resultante da desigualdade natural e moralmente arbitrária para os que são menos favorecidos e assim, garantir uma maior igualdade na distribuição dos recursos.

Em defesa de Dworkin, cabe reconhecer que não é razoável esperar de uma concepção igualitária muito mais do que servir de guia para orientar possíveis reformas ou clarificar os critérios a utilizar nas mesmas. Neste sentido a visão dworkiniana permite chegar a precisões maiores que outras visões alternativas, em particular através de recursos como o “teste da cobiça”, que tende a balancear adequadamente o peso que corresponde outorgar às circunstâncias e às escolhas. Sem eliminar por completo a influência das desvantagens naturais (algo que nenhuma proposta igualitária está capacitada para fazer), a proposta de Dworkin oferece uma solução plausível intermediária entre ignorar as dotações naturais desiguais e tratar, em vão, de igualar as pessoas em suas circunstâncias. Neste sentido, resultaria uma concepção adequadamente insensível às dotações de cada um e, por outro lado, esta proposta seria suficientemente “sensível à ambição” (GARGARELA, 1999, p.75).

Considero convincentes os argumentos apresentados por Dworkin em sua crítica a pouca sensibilidade da justiça como equidade em relação à “responsabilidade individual”, às “escolhas” e a “ambição pessoal”. Embora Rawls demonstre compreender o papel desses fatores na vida das pessoas, ele não os considera na justificação dos princípios de justiça por entender que derivam das circunstâncias sociais e dotações naturais, não sendo, portanto, moralmente relevantes. Entendo que a nossa capacidade para a realização de esforços para o desenvolvimento e aplicação de nossos talentos, bem como a de fazer boas escolhas deva-se, em grande parte, a tais fatores arbitrários, mas também não podemos deixar de reconhecer elementos de mérito pessoal contidos em outra parte. Uma vez que fosse possível mitigar todas as diferenças sociais e naturais entre as pessoas, acredito que, ainda assim, restariam diferenças de caráter observadas no esforço consciente de cada um para o desenvolvimento e aplicação de seus talentos e diferenças na realização intencional de boas escolhas em relação ao uso dos recursos que lhes são disponíveis. Mesmo as pessoas com dotações naturais e condições sociais semelhantes podem escolher diferentemente, assumir diferentes responsabilidades e apresentar diferentes predisposições a riscos, tudo em função de um plano particular que desejam realizar. Não me parece razoável, portanto, a ideia de não haver mérito algum no esforço consciente, nas escolhas individuais e de que tudo deriva tão somente de fatores moralmente arbitrários, pois se assim o fosse, a vida de uma pessoa em particular não teria qualquer significado moral. Desse modo inclino-me a concordar com o entendimento de Dworkin:

O destino das pessoas é determinado por suas escolhas e circunstâncias. Suas escolhas refletem a sua personalidade, composta por dois ingredientes principais: ambição (num sentido mais amplo) e caráter. A ambição de uma pessoa inclui seu gosto, suas preferências e convicções bem como o seu plano de vida; suas ambições fornecem as razões ou motivos para fazer uma determinada escolha ao invés de outra. O caráter consiste nos traços de personalidade que afetam o exercício de suas ambições; O caráter inclui a “energia, a engenhosidade, a renúncia e a capacidade de trabalhar por recompensas remotas” (DWORKIN, 2000, p. 322).

Em resumo, observo que as concepções rawlsiana e dworkiniana são de fato semelhantes, visto que ambas buscam um sistema de incentivos capaz de melhorar a condição dos menos favorecidos. As diferenças entre essas concepções surgem com a visão distinta que têm acerca das qualidades pessoais. Enquanto Rawls caracteriza o caráter de uma pessoa como uma circunstância contingente, dentro do rol das razões moralmente arbitrárias, Dworkin considera o caráter pessoal como sendo um elemento da autodeterminação individual. Nesse sentido, Dworkin reconhece a legitimidade moral da desigualdade entre as pessoas, que resulte das escolhas que fazem, bem como do exercício de suas ambições, mas não como o resultado de uma regra abstrata, independente das suas ações, como entende Rawls. Entendo que mesmo que fosse possível se igualar os dotes naturais nos indivíduos, ainda assim as desigualdades estariam sempre a renascer, na medida em que as pessoas permanecem fazendo escolhas. Não pretendo abordar aqui, o tamanho desta desigualdade, mas entendo que esta deve ser regulada de modo a não trazer distorções que possam ferir o princípio da liberdade igual, como veremos mais adiante.

2.6. O PRINCÍPIO DA EFICIÊNCIA E O PRINCÍPIO DA DIFERENÇA

O objetivo último da justiça consiste em orientar uma ordenação estável de sociedade que permita às pessoas desenvolverem seus planos de vida da forma mais plena possível, em equilíbrio com o mais adequado esquema de liberdades. Nessa perspectiva, ainda que o objetivo do princípio da diferença seja promover a melhoria de posição dos membros menos favorecidos da sociedade, ele admite a desigualdade de renda e riqueza como forma de proporcionar estímulos necessários à eficiência.

Rawls busca explicar o princípio da eficiência, associando-o ao conceito do “ótimo de Pareto”, muito utilizado pela área econômica. Esse princípio afirma que uma configuração é eficiente sempre que é impossível mudá-la de modo a fazer com que algumas pessoas (pelo menos uma) melhorem a sua situação sem que, ao mesmo tempo, outras pessoas (pelo menos uma) piorem a sua. Quando um sistema se rearranja melhorando o bem-estar de uma ou mais pessoas sem piorar a situação de outras pessoas, terá então realizado uma melhora absoluta no sentido do ótimo de Pareto. Tal conceito pode ser perfeitamente

associado ao princípio da eficiência e assim podemos afirmar que um determinado processo de distribuição de bens é considerado ineficiente enquanto for possível encontrar alternativas ainda melhores para um ou mais indivíduos, sem que decorra numa conseqüente piora para os demais. Para um melhor entendimento do princípio da eficiência, Rawls se utiliza do gráfico da figura 1, como representação de um sistema de distribuição de recursos entre duas pessoas ou grupos representativos de pessoas.

A curva AB representa a distribuição eficiente entre os indivíduos x_1 e x_2 , significando que, num ponto D qualquer desta curva, para uma dada quantidade “a” de recursos recebidos por x_1 , não há, de modo algum, como fazer com que x_2 receba uma quantidade de recursos maior que “b”. O ponto “D” é considerado, portanto, um dos pontos eficientes da curva AB, ou que satisfazem ao “ótimo de Pareto”, pois não há outra forma possível de distribuição que possa oferecer uma soma maior de recursos a uma das pessoas (x_1 ou x_2) sem que piore a quantidade de recursos recebida pela outra. Se um delas vier a ganhar mais, a outra necessariamente virá a perder. Qualquer outro ponto no interior da região delimitada pela curva AB, como, por exemplo, os pontos “E” ou “F”, não são pontos eficientes e, portanto, a partir deles ainda há oportunidade de se reorganizar uma melhor distribuição.

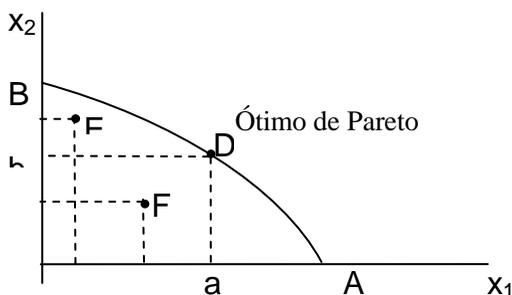


Figura 1

O critério de Pareto de forma isolada é, entretanto, indiferente à quantidade relativa de recursos que é distribuída às pessoas, ou seja, o princípio da eficiência não se preocupa com a possível desigualdade no processo de distribuição. Na figura 1 é possível ver, por exemplo, que

para os pontos próximos às extremidades da curva, (“A” ou “B”), uma das pessoas, ou grupo representativo de pessoas fica com uma parte bem maior dos recursos enquanto a outra fica com muito menos, mas, ainda assim, esses pontos são considerados eficientes, do mesmo modo como todos os outros pontos sobre a curva AB.

De outro modo, uma linha a 45° partindo da origem (como mostra a figura 2), representa uma função de distribuição igual entre duas pessoas (ou grupos representativos de pessoas), isto é, para cada incremento na quantidade de bens recebidos por x_1 , x_2 receberia, também, o mesmo incremento. Do ponto de vista de uma distribuição igualitária, os pontos situados sobre esta linha, ou quanto mais próximos a ela, são evidentemente considerados preferenciais. O ideal seria termos um sistema distributivo definido pelo ponto de interseção da função de igualdade com a função de eficiência, do modo como está representado por “P” na figura 2.

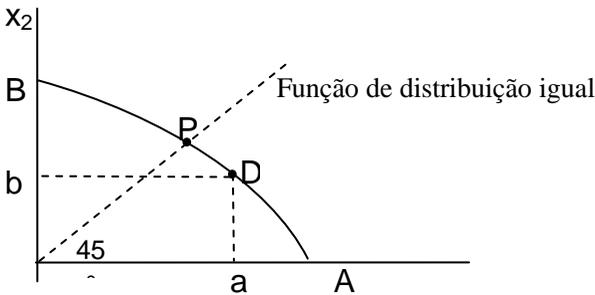


Figura 2

De acordo com a justiça como equidade, em que os princípios de justiça têm primazia sobre os critérios de eficiência, os pontos de distribuição mais próximos à linha de igualdade têm prioridade em relação aos pontos mais próximos à curva de eficiência, mas esta ainda continua sendo perseguida. Recorrendo a um cenário social histórico, Rawls traça uma analogia com o regime de escravidão, cuja abolição tanto no sul dos Estados Unidos como no Brasil enfrentou fortes resistências justamente por se mostrar muito eficiente e cujo fim jamais poderia ocorrer sem a significativa redução da expectativa por uma das partes, então representada pelos senhores, donos de terras. Neste caso, a

estrutura básica social deslocou-se mais internamente à curva de eficiência em direção à linha da igualdade, evidentemente não a atingindo.

Rawls supõe que princípio da diferença pode ser satisfeito por meios que não comprometem a eficiência alocativa. (Aliás, ele já é concebido de forma a levar em conta razões de eficiência. Se nenhuma desigualdade na distribuição de bens primários fosse permitida – é essa a suposição motivacional que está por trás do princípio de diferença – os mais talentosos, os mais empreendedores e os mais inovadores teriam pouco incentivo para utilizar seus talentos e capacidades de forma que resultem no crescimento da massa de recursos passível de redistribuição. O sistema funcionaria de modo cronicamente ineficiente e os menos favorecidos também seriam prejudicados.) Há duas situações em que isso se verificaria. O “ótimo de Pareto” (ou melhor, a versão rawlsiana dele) seria atingido quando nenhuma melhoria nas expectativas dos mais privilegiados pudesse ocorrer que também melhorasse as expectativas dos menos favorecidos. Nesse caso, justiça e eficiência combinam-se no mais alto grau possível (VITA, 1993, p. 76).

Para Rawls existem várias formas de organizações eficientes da estrutura básica, com diversas maneiras de se dividir as vantagens advindas da cooperação social. Resta encontrar uma concepção de justiça que eleja também como justa uma dessas distribuições eficientes. Fazendo isso estaremos indo além da mera eficiência, porém de modo compatível com ela. Na justiça como equidade a ordenação *liberdade; igualdade; eficiência*; prevê que o princípio da eficiência sofra as restrições impostas pelo princípio da liberdade igual e pelo princípio da diferença, para que o processo de distribuição seja, antes de tudo, aceito como justo.

Rawls (1997, p. 69) pondera que os termos “vantajosas para todos” e “acessíveis a todos”, presentes na definição do princípio da diferença, soam ambíguos, podendo admitir quatro diferentes interpretações para os sistemas de distribuição de bens e riquezas: “Liberdade natural”; “Igualdade liberal”; “Aristocracia Natural”

“Igualdade democrática”. Todas elas, porém, consideram pressuposta uma economia de livre mercado em que o princípio de liberdade igual é satisfeito.

Rawls interpreta o sistema de “liberdade natural” como o princípio da eficiência ajustado a uma estrutura básica de uma sociedade com economia de mercado, que pressupõe a garantia de igualdade formal de oportunidades com posições sociais privilegiadas abertas àqueles capazes e dispostos a lutar por elas (carreiras abertas aos talentos). Nesse caso, a distribuição observada num dado período resultará da distribuição inicial de ativos combinada com a distribuição natural de talentos e habilidades individuais, sendo este um resultado eficiente e aceito como justo. A crítica a este sistema reside na sua insensibilidade às dotações naturais e às posições sociais, que não dependem das escolhas individuais legítimas, sendo, portanto, considerado moralmente arbitrário.

(...) como não há esforço algum para preservar uma igualdade, ou similaridade, de condições sociais, a não ser na medida em que isso seja necessário para preservar as instituições básicas indispensáveis, a distribuição inicial de ativos para cada período de tempo é fortemente influenciada pelas contingências naturais e sociais. A distribuição de renda e riqueza, por exemplo, é o efeito cumulativo de distribuições anteriores de ativos naturais, - ou seja, talentos e habilidades naturais, - conforme eles foram desenvolvidos ou não, e sua utilização foi favorecida ou desfavorecida ao longo do tempo por circunstâncias sociais e eventualidades fortuitas como acidentes ou boa sorte. Intuitivamente, a mais óbvia injustiça do sistema de liberdade natural é que ele permite que a distribuição das porções seja influenciada por esses fatores tão arbitrários do ponto de vista ético (RAWLS, 1997, p. 76).

Tentando corrigir esta falha o sistema de “igualdade liberal” vai além da igualdade formal de oportunidades, buscando mitigar a influência das contingências sociais através da introdução da condição adicional de uma igualdade equitativa. Rawls interpreta esse sistema como o princípio da eficiência ajustado a uma estrutura básica de uma sociedade com economia de mercado, que garante semelhantes

perspectivas de vida àqueles com semelhantes habilidades e talentos. Assim, os indivíduos com mesmo nível de talento e habilidade e que demonstrem a mesma disposição para utilizá-los devem ter as mesmas chances de sucesso, independente de qual sejam as suas posições sociais. Para tanto, a estrutura básica da sociedade deve se organizar para regular as tendências econômicas e preservar as condições sociais necessárias de modo a oferecer as mesmas oportunidades de acesso ao conhecimento, desenvolvimento e qualificação profissional. O sistema de igualdade liberal, apesar de apresentar uma interessante evolução em relação ao sistema de liberdade natural, também não é suficiente, uma vez que prevê um processo de distribuição ainda influenciado pelo acaso da atribuição de dotes naturais, proporcionando maior parcela de renda e riqueza às pessoas com habilidades individuais mais valorizadas pelo mercado. Rawls argumenta que não há mais motivos para permitir que a distribuição de renda e riqueza seja influenciada pela loteria natural dos talentos e habilidades do que para aceitar que esta resulte da casualidade histórica ou social. Esses dois fatores são igualmente arbitrários do ponto de vista moral e, portanto, ambos são inaceitáveis.

O sistema de “aristocracia natural”, embora aplique algumas restrições às vantagens resultantes da distribuição de dotes naturais, não busca fazer nada além do que exige o sistema de igualdade formal de oportunidades para mitigar as contingências sociais e, portanto, é também considerado uma concepção moralmente arbitrária. “Estamos tentando encontrar uma interpretação que não meça a parte de cada homem nos benefícios e encargos da cooperação social em função de sua fortuna ou sua sorte na loteria natural” (RAWLS, 1997, p. 79). Para tanto, se faz necessário ultrapassar o princípio de “igualdade liberal” e chegar à concepção da “igualdade democrática”, resultante da combinação do princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença. Com o princípio da diferença elimina-se a indeterminação do princípio da eficiência ao se definir uma posição particular a partir da qual as desigualdades econômicas e sociais devem ser julgadas. As maiores expectativas daqueles em melhor situação são consideradas justas somente se funcionam como parte de um esquema que também melhore as expectativas dos menos favorecidos e é assim que a estrutura básica da sociedade deve ser orientada.

O sistema de “igualdade democrática” oferece, portanto, uma concepção mais avançada do que a igualdade liberal. O objetivo não se resume tão somente em igualar as circunstâncias naturais e sociais para

proporcionar iguais perspectivas de vida às pessoas, mas também estabelecer um fundamento moral capaz de justificar o reclame pelos recursos resultantes das aplicações dos talentos individuais, como um bem comum. Desse modo, a igualdade democrática considera que os mais talentosos são capazes de concordar que suas habilidades pessoais, embora sejam dignas de respeito, não constituem paradigma moral capaz de justificar reclamações particulares por maiores parcelas dos recursos sociais decorrentes desse privilégio. Assim, concordarão em não se beneficiar das vantagens que essas contingências naturais lhes propiciam, a não ser como estímulos que impliquem numa produção mais eficiente com benefícios também para os menos favorecidos.

Rawls rejeita a dedução de que as desigualdades naturais possam legitimar a desigualdade social, defendendo, em contraposição, a adoção de ações de reparação. A injustiça consiste em desigualdades que não resultam no benefício dos menos favorecidos. Situações em que maiores vantagens para os mais afortunados produzem variações negativas ou até mesmo neutras para os demais, resultam num acúmulo de riquezas excessivo que viola o princípio das vantagens mútuas e o da igualdade democrática, favorecendo o desequilíbrio na capacidade de influência política.

Para análise da igualdade democrática e do princípio da diferença, consideremos a figura 3, na qual se apresenta uma distribuição de bens entre duas representações de indivíduos: x_1 (representante dos mais afortunados) e x_2 (representante dos menos favorecidos). A linha a 45° refere-se à situação em que os bens são divididos de forma totalmente igualitária enquanto a curva C refere-se a uma distribuição em que x_1 é mais favorecido e x_2 , menos favorecido. Mesmo nesta curva podemos observar que, até o ponto P, uma melhora na situação de x_1 também produz melhora na situação de x_2 , fazendo supor, até certo ponto, uma cooperação mutuamente vantajosa e, portanto justificável de acordo com o princípio da diferença. A princípio, o crescimento mais acelerado para os mais favorecidos (x_1) serve como estímulo à maior inovação e eficiência econômica. O ordenamento neste caso só será injusto se este crescimento for discrepante a tal ponto que uma diferença cada vez maior entre classes possa violar o princípio da igualdade democrática. Um ganho maior para o mais favorecido, sem melhoria para os menos favorecidos, poderia comprometer o princípio da liberdade igual, pela injustiça decorrente de um desequilíbrio no sistema político. A partir do ponto P percebemos

que uma melhora para x_1 implicaria necessariamente numa piora para x_2 e isto seria injustificável do ponto de vista do princípio da diferença.

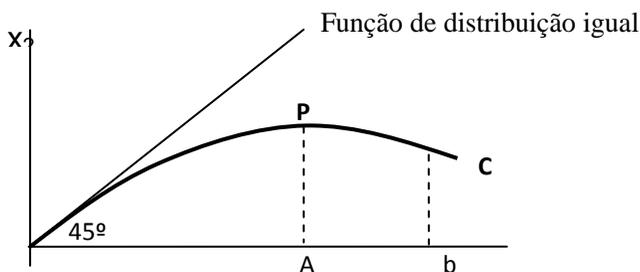


Figura 3

Por fim, Rawls afirma que sua concepção, que agora deve ser entendida como o “princípio liberal da igualdade equitativa de oportunidades”, não está, de modo algum, sujeita a objeções de que sua aplicação pode conduzir a uma sociedade meritocrática ou a uma proposta de carreiras abertas a talentos.

Rawls parte da premissa de que qualquer doutrina razoável afirmaria que o mérito moral sempre pressupõe o envolvimento de algum esforço consciente da vontade ou ação intencional e voluntária e que isto não se aplica aos casos da posição dos indivíduos na distribuição de talentos naturais ou na classe social de origem.

Uma estrutura básica que satisfaça o princípio da diferença recompensa as pessoas, não por seu lugar na distribuição, mas por treinar e educar seus talentos, e colocá-los em prática a fim de contribuir para o bem, tanto dos outros como próprio. Quando as pessoas agem dessa maneira, são merecedoras, como exige a ideia de expectativas legítimas. A ideia de titularidade pressupõe, assim como as ideias de mérito (moral), um esforço deliberado da vontade, ou atos realizados intencionalmente. Enquanto tais, fornecem a base das expectativas legítimas (RAWLS, 2003, p.106).

Rawls (2003, p. 224) busca esclarecer em que sentido o princípio da diferença expressa um acordo relativo à distribuição de talentos

naturais enquanto bem comum (referindo-se à sua distribuição complementar e não a eles por si). Este acordo, enquanto considerado como um preceito de justiça, poderia prever a realização do princípio da diferença através de um imposto maior aplicado pela sociedade aos mais talentosos de modo a que as desigualdades de renda e riqueza pudessem ser reduzidas ou até mesmo eliminadas. Duas objeções, porém, são decisivas contra essa proposta. A primeira refere-se à grande dificuldade de se encontrar uma medida suficientemente precisa e confiável dos talentos naturais, que seja capaz de justificar tal imposto coercitivo. Além do mais, os talentos naturais são apenas potenciais e a sua efetiva realização vai depender do estímulo ao seu desenvolvimento e à sua aplicação. Assim, um imposto publicamente conhecido sobre esses talentos certamente incentivaria as pessoas a subutilizarem ou até mesmo ocultarem seus talentos, deixando para realizá-los somente após a idade em que este imposto já não seja mais cobrado. Para Rawls (2003, p. 224), embora esses problemas sejam reais, o mais relevante é o fato de que os talentos naturais são privativos do indivíduo e não da sociedade. Não podemos impor uma tributação em particular com vistas a igualar as vantagens que esses talentos “possam” proporcionar. Seria uma violação às liberdades básicas e, portanto inadmissível ao primeiro princípio de justiça, pois significaria forçar os mais talentosos a assumirem ocupações em que a remuneração seja alta o suficiente para o pagamento desse imposto no tempo exigido. O indivíduo talentoso poderia, assim, enfrentar maiores dificuldades no desenvolvimento do plano de vida que lhe interessa, como por exemplo, seguir uma vocação que lhe é digna e prazerosa, mas de baixa remuneração. Ao invés de penalizar os mais talentosos, por serem mais afortunados, o princípio da diferença busca lançar mão de instrumentos capazes de educar, desenvolver e estimular a aplicação socialmente útil dos talentos de modo que todos possamos nos beneficiar dessa boa sorte, inclusive os menos favorecidos.

2.7. A PRIORIDADE DA LIBERDADE SOBRE O PRINCÍPIO DA DIFERENÇA

Vimos que o princípio da diferença admite desigualdades entre os membros do sistema de cooperação social, mesmo aquelas resultantes da sorte na loteria natural de talentos, desde que também proporcionem mais benefícios aos menos favorecidos. As desigualdades são decisivas

para conferir o estímulo necessário aos mais bem dotados para que desenvolvam e empreguem seus talentos e preencham os cargos aos quais nem todos estariam igualmente habilitados. Assim, contribuem para uma produção mais eficiente de bens e riquezas, proporcionando a todos, especialmente aos menos favorecidos, uma situação melhor do que aquela de pura igualdade. Com um eficiente sistema de redistribuição de renda, previsto na curva de distribuição de Rawls, parte desta riqueza maior deve ser utilizada para garantir mais e melhores oportunidades à participação de todos, sem prejuízo à finalidade do estímulo à eficiência. Ocorre que o princípio da diferença não faz qualquer menção quanto a limites para a desigualdade de renda e riqueza entre as pessoas.

Rawls não estabelece qualquer restrição moral ao tamanho absoluto desta desigualdade, talvez porque ele pensa que a inveja, a qual é excluída da posição original, seria o único motivo para oposição a uma grande desigualdade (DANIELS, 1975, p. 254).

A questão é saber o quanto isso não implica numa incompatibilidade entre o princípio da diferença e o princípio da liberdade igual, com ameaça à estabilidade social, haja vista que a história nos tem oferecido boas razões para acreditar que substanciais desigualdades de riqueza e poder entre indivíduos fatalmente também resultam em grandes desigualdades de liberdade.

A experiência histórica, como Rawls reconhece, mostra que a desigualdade de riqueza, acompanhada da desigualdade de poder, tendem a produzir desigualdades de liberdade. Por exemplo, um sufrágio universal garante a ricos e pobres idênticos direitos de voto. Mas os ricos têm mais capacidade que os pobres de elegerem candidatos, influenciarem a opinião pública e os políticos, daí emergindo clara desigualdade na liberdade de participação nos processos políticos. Similarmente, embora ricos e pobres sejam igualmente intitulados perante a lei num tribunal, o rico tem mais oportunidade de influenciar o parlamento e a corte da justiça determinado quais crimes serão processados, bem como assegurar leis em favor dos seus interesses. Também ricos e pobres têm igual liberdade de expressão, mas os

ricos têm mais acesso e controle sobre a mídia e, portanto, serão mais livres para terem suas opiniões levadas adiante (DANIELS, 1975, p. 256).

A desigualdade de liberdade pode ser ainda maior, pelo resultado de efeitos combinados, como a influência simultânea sobre a política, sobre a mídia e sobre o sistema educacional, controlando tudo o que é ensinado e informado.

O processo de controle político pela classe dominante é altamente complicado e muito mais que uma compra direta de influência, pois envolve um combinado efeito de vasto poder econômico e controle sobre instituições ideológicas (DANIELS, 1975, p. 258).

Rawls admite que seja uma questão em aberto, a da possibilidade de se eliminar ou não estes mecanismos e seus efeitos e por isso mesmo prefere contornar o problema buscando, *a priori*, fazer uma distinção entre a “liberdade” e o “valor da liberdade”.

Para Rawls nenhum princípio de justiça pode assegurar o mesmo valor para as liberdades básicas de pessoas que diferem de muitas maneiras - em seus objetivos primários e suas opiniões religiosas, sua inteligência e talentos naturais, sua educação, seus amigos e parentes, suas carreiras, e assim por diante - eles irão inevitavelmente atribuir valores diferentes para uma ou outra liberdade fundamental. Liberdade de pensamento e expressão, muitas vezes, tem maior valor para advogados, acadêmicos e ativistas políticos, que para carpinteiros com poucos interesses políticos ou intelectuais. A liberdade de circulação normalmente vale mais para os motoristas de caminhão que a reclusos ou pessoas com deficiência. A liberdade de consciência é normalmente mais valiosa para os ateus do que a membros de uma religião predominante (como o cristianismo), que de outra forma poderiam politicamente fazer valer os seus pontos de vista religiosos. Ao invés de igual valor, o máximo que os princípios de justiça podem fazer é tentar garantir o justo “valor das liberdades básicas”. Este é o papel do princípio da diferença: garantir

que todos tenham renda e riqueza suficiente para o justo e eficaz exercício das liberdades básicas (FREEMAN, 2007, p. 61-62).

Rawls nada menciona em relação à necessidade de uma melhor equalização da riqueza em si. Para ele, o essencial é haver distribuição igual dos "bens primários sociais" (dos quais a renda e riqueza são apenas parte), estes sim imprescindíveis ao exercício das liberdades básicas. Os bens primários foram descritos por Rawls como aquilo que as pessoas precisam como cidadãos livres, iguais e membros do sistema de cooperação social. Eles incluem as liberdades fundamentais e oportunidades de acesso a posições sociais, cuja distribuição é determinada pelos outros dois princípios lexicalmente anteriores ao princípio da diferença. Os demais bens primários referem-se às vantagens sociais e econômicas, quais são: renda e riqueza, poderes e prerrogativas dos cargos e as bases sociais do autorrespeito. Para Rawls, o autorrespeito talvez seja o bem primário mais importante. Este se refere à convicção da pessoa de que a sua concepção do bem e o seu plano de vida têm valores socialmente reconhecidos, e, ainda, de que a sua capacidade de realizá-los é efetiva.

A “justa igualdade de oportunidades” tem prioridade lexical sobre o princípio da diferença, impondo limites à desigualdade da riqueza e de outros recursos. Contra o risco de uma grande desigualdade vir a limitar oportunidades iguais a todos, um conjunto adequado de instituições políticas e jurídicas deve atuar regulando o sistema de livre mercado para evitar concentrações excessivas de poder econômico que conduzam à dominação política, mesmo que tal desigualdade pudesse vir a trazer mais recursos aos menos favorecidos.

(...) se as desigualdades de renda e riqueza, admissíveis pelo princípio da diferença minam as bases do autorrespeito dos menos favorecidos, então há motivo para mitigar essas desigualdades, mesmo que possam redundar em benefício econômico absoluto para os menos favorecidos. Pode se chegar, por exemplo, ao ponto em que o grau de desigualdade se torne tão grande que, apesar de satisfazer o princípio da diferença, proporcionando maior renda e riqueza aos menos favorecidos, faz com que se sintam diminuídos e menos cidadãos que os demais, vendo-se como fracassados diante das oportunidades de educar e

desenvolver suas capacidades (FREEMAN, 2007, p. 131).

De acordo com Freeman (2007, p. 63) Rawls argumenta que as liberdades políticas são essenciais ao autorrespeito individual. A sua distribuição deve ser suficientemente igual, no sentido de que todos possam ter a mesma oportunidade na ocupação de cargos públicos e de influência sobre os resultados políticos. Rawls reconhece ser difícil realizar o ideal de cidadania igual exigido pela justiça, diante de uma desigualdade muito grande das liberdades políticas, por isso está incluída no primeiro princípio a exigência de que o "justo valor" das liberdades políticas deve estar garantido. Financiamento público das campanhas políticas, limites no financiamento privado, fóruns públicos para o debate político e o acesso equitativo aos serviços da mídia são algumas das possíveis medidas em busca de maior igualdade das liberdades políticas. Se essas medidas não forem suficientes, outras devem ser arranjadas (este é o fim da justiça social) para se buscar igualar ou ao menos reduzir as disparidades permitidas pelo princípio da diferença, no sentido de se estabelecer o "justo valor" das liberdades políticas para todos os cidadãos. A igualdade democrática, garantida pelo princípio da "justa igualdade de oportunidades", deve oferecer educação e saúde universal aos menos favorecidos, disponibilizando para a sociedade um conjunto maior de competências e habilidades. Uma sociedade de iguais oportunidades será então mais próspera e mais produtiva. A livre concorrência entre cidadãos melhor educados e treinados possibilita reduzir as grandes diferenças de renda e poder entre os membros melhor e pior situados, para um nível mais razoável e aceitável.

A justa igualdade de oportunidades impõe à sociedade, principalmente o dever positivo de oferecer oportunidades educacionais para que as pessoas com talentos semelhantes e socialmente desfavorecidas possam competir em justas condições com a classe mais favorecida. Para tanto, o financiamento público da educação é uma exigência do princípio da justa igualdade de oportunidades. Rawls não diz que isso requer um sistema de escola pública, em oposição ao financiamento público de escolas privadas. Na verdade, seus escritos implicam que um sistema de financiamento público e regulado, mas ainda totalmente privado de ensino (por exemplo, um

sistema de *voucher*) seria compatível com o princípio da justa igualdade de oportunidades (FREEMAN, 2007, p. 61).

“O papel da justa igualdade de oportunidades na manutenção do status de igualdade entre cidadãos livres e iguais é mais importante do que o aumento marginal da renda e da riqueza” (FREEMAN, 2007, p. 92). É neste sentido que se deve prevenir, por exemplo, que filhos de trabalhadores não qualificados, preferindo abandonar a escola, pudessem recolher os recursos educacionais que lhes são reservados, para usá-los ao bel prazer, numa postura de acomodação diante do assistencialismo Estatal. Isto poderia ser um incentivo ao abandono da escola, com renúncia à educação e à formação profissional em troca de ganho financeiro imediato. Em seguida, lhes restaria ocupar postos de trabalho também não qualificados (como seus pais) ao invés da expectativa de modificar a sua posição de desvantagem social. No interesse, portanto, de conduzir as pessoas ao desenvolvimento de suas capacidades, mantendo a justa igualdade de oportunidades, isso não é permitido. Embora Freeman (2007, p. 96) entenda que esta seja uma política razoável, ele admite que outros possam pensar diferente, dizendo ser não apenas paternalista (por pajejar o indivíduo), mas que também resulta num bem-estar geral menor, por privar os menos favorecidos de levarem vantagem imediata do recurso financeiro disponível. “A finalidade da justa igualdade de oportunidades é prover os cidadãos (não apenas os naturalmente mais talentosos) com meios de desenvolver e treinar suas habilidades de modo a agregar o autorrespeito ao seu *status* de cidadão igual” (FREEMAN, 2007, p. 96). Um indivíduo privado de educação tem a sua liberdade restrita e, conseqüentemente, a sua vida limitada para sempre. A oferta contínua de saúde e educação de qualidade que contemple a todos indistintamente é um dever social e jamais poderá ser sacrificada em nome de um maior benefício de renda e riqueza.

Também contribuí para um exame mais amplo, pretendido ao final deste trabalho, a lúcida descrição do economista indiano Amartya Kumar Sen, que defende a ideia da liberdade como um fim prioritário e, ao mesmo tempo, como principal meio do desenvolvimento. No prefácio de sua obra *Desenvolvimento como Liberdade*, Amartya Sen afirma que o desenvolvimento consiste na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercerem ponderadamente a sua condição de agente. Para Sen (2000, p.

10), certas liberdades têm papel instrumental na promoção de liberdades de outras espécies. A liberdade econômica e política reforçam-se uma à outra. Oportunidades sociais de educação e saúde complementam as oportunidades individuais de participação econômica e política, e estimulam as nossas iniciativas no sentido de superar privações, sendo essenciais à duração e a qualidade de vida. “Um país que garante a todos, os cuidados de saúde e educação pode conseguir resultados notáveis em termos de duração e qualidade de vida de toda a população” (SEN, 2000, p. 33).

A liberdade é central para o processo de desenvolvimento por duas razões:

1) A *razão avaliatória*: a avaliação do progresso tem de ser feita verificando-se primordialmente se houve aumento das liberdades das pessoas.

2) A *razão da eficácia*: a realização do desenvolvimento depende inteiramente da livre condição de agente das pessoas (SEN, 2000, p. 18).

Já sabemos ser óbvio não haver como assegurar as bases do autorrespeito sem a possibilidade do pleno exercício da liberdade, requisito essencial à confiança em nossa capacidade de transformar em realidade a nossa concepção do bem e o nosso plano de vida.

(...) a liberdade é não apenas a base de avaliação do êxito e fracasso, mas também um determinante principal da iniciativa individual e da eficácia social. Ter mais liberdade melhora o potencial das pessoas para cuidar de si mesmas e para influenciar o mundo, questões centrais para o desenvolvimento (SEN, 2000, p. 33).

3. REGIMES RAZOÁVEIS À JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Neste capítulo procuro fazer um exame dos argumentos utilizados por Rawls para definir, dentre cinco tipos de regimes político-econômicos, aquele que melhor poderia satisfazer à concepção da justiça como equidade. Em auxílio a este trabalho, recorro também, a algumas considerações de Samuel Freeman com relação à democracia de cidadãos proprietários, bem como examino respostas do próprio Rawls a possíveis críticas às suas posições.

Tendo o princípio da diferença permitindo a desigualdade, embora opere sobre ela em prol do atendimento de todas as necessidades básicas e melhoria do bem-estar daqueles em pior situação, Vita (2007, p. 254) comenta que *Uma Teoria da Justiça* é muitas vezes interpretada como uma justificativa moral para o tipo de redistribuição praticado pelo capitalismo de bem-estar (*welfare-state*). O próprio Rawls, provavelmente por ter percebido essa possibilidade, cuida de corrigir este pensamento em *Justiça como Equidade, uma reformulação*, argumentando que a aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica de uma sociedade acaba por lhe definir uma arquitetura muito próxima da “Democracia de cidadãos-proprietários” ou do “Socialismo liberal”. Em *Justiça como Equidade* Rawls (2003, p.192) avalia a possibilidade de identificação dos princípios de justiça com cinco diferentes regimes políticos que apresentam sistemas sociais completos, com suas instituições políticas, econômicas e sociais, quais sejam:

- a) Capitalismo de *Laissez-Faire*;
- b) Capitalismo de Bem-Estar Social;
- c) Socialismo de Estado com economia centralizada;
- d) Socialismo Liberal (democrático);
- e) Democracia de Cidadãos-Proprietários;

Com enfoque centrado na questão da legalidade e da justiça, Rawls busca verificar se os regimes considerados possuem uma arquitetura que permita a organização de instituições capazes de efetivamente estimular os cidadãos a perseguirem suas metas e a satisfazerem seus interesses e aspirações. Também é preciso ter a confiança de que os cidadãos, tendo em vista os seus planos de vida particulares moldados pela estrutura básica do regime, venham de fato aderir às regras impostas por essas instituições. A questão consiste em verificar quais desses regimes melhor satisfazem aos princípios de

justiça, considerando que funcionam de pleno acordo com sua proposta institucional. Vejamos como Rawls os avalia:

a) O **capitalismo de *laissez-faire*** garante apenas a igualdade formal e rejeita tanto o valor equitativo de liberdades políticas iguais quanto a igualdade equitativa de oportunidades. Tem por meta a eficiência econômica e o crescimento, limitados apenas por um mínimo social bastante baixo (RAWLS, 2003, p.194).

Este é o regime defendido por teóricos libertarianos, como Friedrich Hayek e Robert Nozick, que se apresentam como defensores incondicionais da liberdade individual e da legitimidade de um sistema de intitlamento. Rawls associa o capitalismo de *laissez-faire* ao sistema de “liberdade natural” em uma sociedade regida pela economia de mercado. Um regime que proporciona oportunidades abertas àqueles capazes e dispostos a lutar por elas. A distribuição de riquezas e outras vantagens refletem resultados históricos das posições iniciais dos indivíduos, combinadas com as suas habilidades e talentos naturais. Não há qualquer esforço de suas instituições para preservar uma igualdade, ou similaridade, de condições sociais. Sem a mitigação dos fatores que produzem a desigualdade, esse regime tende a tornar os mais favorecidos cada vez mais ricos e poderosos e agravar ainda mais a situação daqueles que menos possuem. Para Rawls, portanto, este é um sistema “arbitrário do ponto de vista moral”.

b) O **capitalismo de bem-estar social** também rejeita o valor equitativo das liberdades políticas, e, embora tenha certa preocupação com a igualdade de oportunidades, as políticas públicas necessárias para garanti-la não são implementadas. Esse regime permite desigualdades muito grandes na propriedade de bens não pessoais (meios de produção e recursos naturais), de forma que o controle da economia e, em grande medida, também da vida pública, permanece em poucas mãos. Embora, como o nome “capitalismo de bem-estar social” sugere, as providências para o bem-estar social possam ser bastante generosas e garantir um mínimo social decente que cubra as necessidades básicas, não há o reconhecimento de um princípio de

reciprocidade que regule as desigualdades econômicas e sociais (RAWLS, 2003, p. 194).

O capitalismo de bem-estar social procura garantir que ninguém fique abaixo de um padrão mínimo de vida no qual todas as necessidades básicas, como saúde, educação e renda mínima estejam atendidas. Todos os cidadãos ficam ainda protegidos contra eventuais infortúnios, contando para isso com um eficiente sistema de redistribuição de renda. Por sua natureza capitalista, entretanto, Rawls considera que um substancial aumento da renda, sob o princípio da diferença, pode proporcionar um ganho líquido mínimo ou nulo no nível de bens primários (poderes, prerrogativas do cargo e bases do autorrespeito) para os menos favorecidos. A falta de justiça de fundo e as desigualdades de renda e riqueza podem também permitir o surgimento de uma subclasse desestimulada, deprimida e tornada à parte da vida política, com muitos de seus membros cronicamente dependentes das políticas de assistencialismo social. Rawls ainda ressalta que boa parte do pensamento conservador critica a ineficácia desse regime, bem como a sua tendência ao desperdício e à corrupção.

c) O **socialismo de Estado** com economia centralizada supervisionada por um regime de um só partido viola os direitos e liberdades básicos iguais, para não falar do valor equitativo dessas liberdades. Uma economia centralizada é guiada por um plano econômico geral adotado pela cúpula e faz um uso relativamente restrito de procedimentos democráticos ou de mercado, a não ser como mecanismo de racionamento (RAWLS, 2003, p.195).

Em sua análise até aqui, observamos Rawls concluir que os regimes de (a) a (c) violam os dois princípios de justiça, pelo menos de uma maneira e, neste sentido, não servem à justiça como equidade. Com relação ao regime da democracia de cidadãos-proprietários e regime socialista liberal, vistos a seguir, Rawls afirma que ambos conseguem, de certo modo, regular as desigualdades econômicas e sociais por um princípio de mutualidade, ou até mesmo pelo princípio da diferença.

No **Socialismo liberal** (democrático), não existem propriedades privadas dos meios de produção, isto é, as empresas não estão em mãos de alguns poucos indivíduos, mas sim da sociedade como um todo. Seus diretores e gerentes são eleitos por quem nela trabalha e, diferentemente

do socialismo de Estado, tais empresas desenvolvem suas atividades num sistema de mercado competitivo livre e eficiente.

Uma **Democracia de Cidadãos Proprietários**, por sua vez, procura dispersar a posse da riqueza e dos recursos produtivos, promovendo a igualdade equitativa de oportunidades a cargos, poderes e outras bases do autorrespeito. Os trabalhadores participam do comando das empresas com mais controle sobre os meios de produção e sobre as suas próprias condições de trabalho. Isto evidentemente contrasta com a economia capitalista, seja ela a tradicional ou a de bem-estar social nas quais há nítida divisão entre os proprietários do capital e os trabalhadores assalariados. Desse modo, impede-se que a economia seja controlada por alguns poucos grupos de indivíduos, evitando-se o desequilíbrio na capacidade de influencia sobre as decisões políticas.

Neste sistema econômico - uma versão do que Rawls chama de "democracia de Cidadãos Proprietários" - os trabalhadores podem ter menos renda e riqueza do que poderiam ter alcançado em um estado capitalista de bem-estar social, onde uma classe distinta de proprietários toma todas as decisões econômicas em relação à produção e investimento, e os trabalhadores assalariados ou os desempregados ficam segurados contra o infortúnio, mas também não têm poder algum ou posições de controle no processo produtivo. Na "Democracia de Cidadãos Proprietários", a participação dos trabalhadores no poder econômico e as suas bases do autorrespeito são maiores do que num estado de bem-estar capitalista, uma vez que têm controle parcial sobre suas condições de trabalho e participação na gestão da produção. Neste sentido, o índice de bens primários dos menos favorecidos pode exceder a dos menos favorecidos no Estado do bem-estar capitalista, mesmo que neste último tenha maior renda e riqueza (FREEMAN, 2007, p. 113).

Para Rawls, o que se oferece não são formas de assistencialismo aos mais necessitados, mas sim efetivas condições (educação, treinamento) aos cidadãos para que sejam capazes de desenvolver os seus negócios e cargos de comando, em absoluto grau de igualdade.

Rawls considera ser esta a forma pela qual a estrutura básica pode realizar a justiça procedimental pura de uma geração para outra.

Os menos favorecidos não são, se tudo se passa como deve, os desfavorecidos e azarados – objeto de nossa caridade e compaixão, ou, pior ainda, de nossa piedade -, mas aqueles para quem a reciprocidade é devida por uma questão de justiça política entre aqueles que são cidadãos livres e iguais a todos os outros. Embora controlem menos recursos, eles fazem plenamente jus a sua parte em termos reconhecidos por todos como mutuamente vantajosos e consistentes com o autorrespeito de cada um (RAWLS, 2003, p.197).

Freeman (2007, p. 131-132) considera que se pensamos no princípio da diferença tão somente para garantir renda e riqueza aos menos favorecidos, então o capitalismo de bem-estar, mais eficiente neste sentido, seria melhor que qualquer outro sistema econômico, mesmo a mais bem sucedida democracia de cidadãos proprietários. A objeção de Rawls em relação ao capitalismo de bem-estar evidencia a prioridade da “justa igualdade de oportunidades” sobre o princípio da diferença no sentido da realização do ideal do igualitarismo de cidadãos livres e iguais. Fica evidente, portanto, que o ideal da justiça como equidade não consiste simplesmente na persecução da igualdade de bem-estar, mas sim de defender vigorosamente a manutenção da liberdade, da independência, do autorrespeito e demais bens primários para que os cidadãos possam livremente desenvolver e exercer as suas faculdades da razão e da moral.

Os piores aspectos da divisão do trabalho podem ser superados: Ninguém precisa ser servilmente dependente dos outros e fazer escolhas entre ocupações rotineiras e monótonas as quais são mortais para a sensibilidade e o pensamento humano. A cada um pode ser oferecido uma variedade de tarefas de modo que diferentes elementos de sua natureza encontre uma adequada expressão (...) trabalho é significativo para todos (RAWLS, 1999, apud FREEMAN, 2007, p. 133).

É possível, portanto, notar o esforço de Rawls em deixar claro que o princípio da diferença não deve ser interpretado como uma mera justificação para as desigualdades inerentes ao capitalismo, promovendo uma distribuição mais equilibrada da renda. Seu principal objetivo é a

distribuição mais equitativa da propriedade entre todos os cidadãos, um bem social primário necessário ao pleno exercício da liberdade e ao autorrespeito. Nesse sentido, Rawls conclui que só no socialismo liberal ou na democracia de cidadãos-proprietários há espaço para que os princípios de justiça possam ser plenamente observados. A maior ou menor identificação da justiça como equidade e seus princípios de justiça com uma democracia de cidadãos-proprietários ou com um regime socialista liberal dependeria tão somente das circunstâncias históricas da sociedade (cultura, práticas políticas e outras). A justiça como equidade apenas estabelece diretrizes que podem orientar esta decisão de uma forma razoável.

Ao comentar o que poderia ser uma objeção de Marx ao liberalismo, a de que alguns dos direitos e liberdades básicos protegem os egoísmos mútuos dos cidadãos de uma sociedade capitalista, Rawls (2003, p. 251) responde que numa democracia de cidadãos-proprietários bem organizada esses direitos e liberdades na verdade expressam e protegem os interesses mais elevados de cidadãos livres e iguais. O direito a propriedade de bens produtivos não é um direito básico, mas deve sim atender à exigência de ser a maneira mais eficaz de satisfazer aos princípios de justiça.

Marx também poderia dizer que a democracia de cidadãos proprietários gera forças políticas e econômicas que a afastam de sua descrição institucional ideal. Para os marxistas um regime que permite a propriedade privada de meios de produção jamais poderá satisfazer os ideais expressos pela justiça como equidade.

Esta é uma dificuldade importante e tem de ser enfrentada. Mas mesmo que isso seja em grande medida verdade, a questão ainda não está resolvida. Temos de indagar se um regime socialista liberal se sairia significativamente melhor na realização dos dois princípios. Em caso afirmativo, então o argumento a favor do socialismo liberal do ponto de vista da justiça como equidade seria indiscutível. Mas temos de tomar o cuidado de não comparar o ideal de uma concepção com a realidade de outra, e sim a realidade com a realidade, e isso em nossas circunstâncias históricas particulares (RAWLS, 2001, p. 252).

Por fim, Rawls (2003, p.253) comenta o que poderia ser outra objeção de Marx, de que em sua descrição das instituições da democracia de cidadãos proprietários não está considerada a importância da democracia no local de trabalho e na conformação do curso geral da economia. Rawls admite ser mais uma dificuldade fundamental e prefere recorrer à ideia de John Stuart Mill (*Principles of Political Economy, livro IV, cap.7*), segundo a qual as empresas geridas pelos trabalhadores são totalmente compatíveis com a democracia de cidadãos proprietários. Rawls cita a crença de Mill de que tais empresas, preferidas pelos trabalhadores, seriam altamente eficientes e acabariam por triunfar sobre as empresas capitalistas no mercado competitivo. O modelo capitalista desapareceria então, pouco a pouco, até ser completamente substituído pelo modelo das empresas geridas pelos próprios trabalhadores. Rawls salienta, entretanto, que isto não aconteceu e nem há sinais de que possa vir a acontecer.

(...) a questão que se levanta é se Mill estava enganado sobre o que as pessoas preferem, ou se empresas geridas por trabalhadores não tiveram oportunidades equitativas para se estabelecer. Se for este o caso, deveria tais empresas receber subsídios, pelo menos por certo tempo, para poderem deslançar? As vantagens de fazer isso poderiam ser justificadas em termos dos valores políticos expressos pela justiça como equidade, ou por alguma outra concepção de política de justiça para um regime democrático? Por exemplo, será que empresas geridas pelos trabalhadores seriam mais propícias a estimular as virtudes políticas democráticas necessárias para que um regime constitucional perdure? Não prosseguirei com essas questões. Não conheço as respostas, mas com certeza essas questões exigem um exame cuidadoso. As perspectivas de longo prazo de um regime constitucional justo talvez dependam delas (RAWLS, 2003, p.253).

Estas questões são muito importantes à discussão-chave deste trabalho nas considerações finais que faço mais adiante.

Vimos que, com exceção do Socialismo de Estado, todos os demais regimes avaliados admitem o mercado livre e competitivo. Após um século observando-se diversas experiências com economias de planejamento centralizado, formou-se forte convicção da importância e

necessidade do mercado livre e competitivo para expansão da liberdade e da eficiência. Alguns dos autores citados neste trabalho expõem, assim, os seus pontos de vista:

Dworkin (1981, p. 284) defende o mercado econômico como uma condição necessária à prática da liberdade individual. O mercado não só é um mecanismo de ganho abrangente, motor de eficiência e prosperidade, mas, antes de tudo, um suposto direito à liberdade de escolha e iniciativa no qual as pessoas encontram a oportunidade de exercerem o poder de controlar seus destinos por suas próprias mãos.

Sen (2000, p. 41) argumenta que restrições arbitrárias aos mecanismos do mercado podem produzir a redução da liberdade, negando às pessoas as oportunidades econômicas e os resultados favoráveis que o processo de troca e transações sem impedimentos oferece. É através do mercado que se expande a renda, a riqueza e as oportunidades econômicas das pessoas e, portanto, eventuais restrições ao seu funcionamento certamente podem resultar em privações. A liberdade de troca e transação é, em si mesma, parte e porção das liberdades básicas as quais as pessoas, justificadamente atribuem valor.

Políticas que restringem oportunidades de mercado podem ter o efeito de restringir a expansão de liberdades substantivas que teriam sido geradas pelo sistema de mercado, principalmente por meio da prosperidade econômica geral. Não se está negando aqui que os mercados às vezes possam ser contraproducentes (como salientou o próprio Adam Smith ao defender a necessidade de controle do mercado financeiro), e há fortes argumentos em favor da regulamentação em alguns casos. Mas em geral os efeitos positivos do sistema de mercado são hoje muito mais amplamente reconhecidos do que foram até mesmo poucas décadas atrás (SEN, 2000, p. 41).

Vita (2007, p. 85) pressupõe o modelo do “Mercado Competitivo Perfeito” como uma estrutura de interação humana voluntária na qual os seus agentes, preocupando-se tão somente com os próprios interesses, são levados a manter continuamente um estado de coisas que resulta benéfico a todos, um bem coletivo, ainda que não tenha feito parte da intenção de nenhum dos participantes. Cada agente tem a liberdade de empregar seus talentos e recursos da forma que imaginar, sendo recompensado na medida da sua contribuição à oferta de bens e

serviços. Esses bens são valorados pelos demais membros nesta associação, dispostos a cederem parte de seus recursos como pagamento pela aquisição. Vita comenta que em tal cenário é possível supor que o princípio “a cada um segundo sua contribuição”, funcione à perfeição. Sob tais circunstâncias o resultado dessa interação satisfaz a critérios de imparcialidade e equidade sem a necessidade do uso de normas para orientação das ações dos participantes. Vita toma como referência a concepção central da teoria de David Gauthier (1986, p.13) que considera a zona de estrutura de interação, semelhante ao mercado perfeito, como “moralmente livre”, isto é, prescinde da moralidade. Rawls, por sua vez, também defende e confia no mercado para a alocação dos recursos produtivos (terra, trabalho e capital), mas ainda que reconheça o seu papel funcional na economia, ele não considera o mercado como padrão único para efeito de distribuição. Para Rawls, as Instituições públicas devem prover aos trabalhadores menos favorecidos, o diferencial adequado ao atendimento do princípio da diferença.

Por um lado oposto, Vita (2007, p. 86-87), também nos apresenta o “Dilema do Prisioneiro” (avesso ao mercado competitivo perfeito), como uma modalidade de interação humana em sentido mais limitado, que ele busca explicar através de um exemplo simples: A fim de melhorar o ar que respiramos (um bem comum), é feito um apelo para que todos os proprietários de carros entrem num sistema de rodízio, devendo deixar de utilizar seu carro por um determinado dia da semana. Tal apelo não impõe qualquer sanção para quem o desobedeça. O indivíduo racional, porém, visando maximizar o seu próprio benefício, adotará a estratégia de não aderir ao rodízio, independente do que os outros façam. Se a maioria não aderir e ele o fizer, assumirá um encargo sem qualquer benefício em contrapartida, o que seria absolutamente irracional. Se a maioria aderir, ainda assim será racional a sua não adesão, uma vez que poderá respirar um ar de melhor qualidade e ter o prazer de dirigir em ruas descongestionadas, sem o ônus de enfrentar transportes coletivos superlotados. O problema é que se todos forem racionais o rodízio será esvaziado e ninguém usufruirá do ar mais saudável. Estruturas de interação como esta apresentam duas características: cada participante possui uma estratégia, dominante sobre as demais, que usará ainda que não seja a melhor do ponto de vista coletivo, uma vez que não tem incentivo para não fazê-lo. O resultado é subótimo, visto que existe outro resultado capaz de proporcionar uma

utilidade maior do que a obtida nas condições de não cooperação universal. Ainda que a optimalidade paretiana seja considerada um critério de racionalidade coletiva, a teoria da escolha racional a despreza por não reconhecer a existência de valores coletivos que, por si mesmos, tenham força suficiente para se impor às escolhas individuais. “Assim o resultado Pareto-superior da realização coletiva do bem comum é visto pelos teóricos dos jogos como uma falácia rousseauiana” (VITA, 2007, p. 88).

As escolhas individuais não podem ser coordenadas em torno da estratégia conjunta mutuamente benéfica. Só é possível evitar o problema sustentando-se que fazer o que a Vontade Geral exige constitui a motivação mais forte para a conduta de escolha dos indivíduos, impondo-se sempre, pelo menos sempre que houver conflito entre o bem comum e o interesse individual, à motivação que cada um tem para fazer o que é melhor para si próprio. Para a teoria da escolha racional, em contraste, trata-se de saber como a utilidade conjunta pode ser maximizada por agentes racionais que só se empenham em fazer o que é melhor para si próprio individualmente. Nenhuma força motivacional própria é atribuída à utilidade conjunta, isto é, ao “bem comum”.

O mercado perfeito é a antítese do Dilema do Prisioneiro porque assevera que, sob certas condições (bastante restritivas), e apesar das decisões dos agentes serem como no Dilema do Prisioneiro – independentes, um equilíbrio ótimo será continuamente gerado e preservado (VITA, 2007, p. 89).

No mercado perfeito se observa que cada indivíduo, dada uma distribuição de talentos e preferências, busca sempre a relação custo-benefício mais favorável entre seu esforço produtivo e seu consumo de bens e serviços produzidos pelos outros, num equilíbrio que sempre resultará Pareto-ótimo, por proporcionar ganhos de utilidade iguais a todos. Vita (2007, p. 91) ressalta, entretanto, que o círculo virtuoso entre equilíbrio e otimização só se estabelece sob certas condições que não se aplicam aos mercados reais, nas quais predomina a assimetria de informações entre os participantes e a remuneração por um produto ou

serviço pode não corresponder à sua parcela de contribuição. Também nesses cenários surgem as pragas da conduta do “carona” (que se beneficia de um bem sem ter contribuído ou tenha feito corpo mole para a sua produção) e da conduta do “parasita” (que passa aos outros, parte dos custos de benefícios que só ele usufrui). Vita também pondera que num mercado perfeito as pessoas com pouca ou nenhuma capacidade produtiva seriam deixadas com aquilo que obtivessem por seus próprios esforços, o que no caso seria quase nada. Freeman (2007, p. 123-124) observa que, mesmo em uma sociedade bem ordenada, as escolhas motivadas predominantemente pela preocupação com os pobres são apenas ocasionais. Devido ao pluralismo resultante de liberdades básicas de consciência, pensamento e associação, e diferentes pontos de vista religiosos, filosóficos e morais seria incomum para todos convergirem uniformemente a uma preocupação predominante para com os menos favorecidos em suas escolhas econômicas. Diante disso, a ideia geral é que devemos aceitar certas restrições morais à conduta individual que possam minimizar tais problemas, de modo que possamos nos aproximar o tanto quanto possível e de forma justa, do ideal da interação voluntária, caracterizada por sua imparcialidade e capacidade de otimização. Vita (2007, p. 94) ressalta a crença de Gauthier da necessidade de se formular uma teoria da cooperação racional e voluntária, contendo restrições morais que mirem as “iniquidades” distributivas geradas pelas imperfeições do mercado. A moralidade pode oferecer contribuição específica para garantia da integridade e autonomia das pessoas, para os direitos de propriedade e para a provisão de bens públicos que o mercado oferece de forma subótima.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A justiça como equidade é, sem dúvida, uma impressionante obra sobre filosofia política e moral. Ampla, sistemática e muito bem acabada, a teoria de Rawls busca conciliar duas diretrizes marcantes do mundo ocidental que são a liberdade individual, defendida como uma bandeira pelos americanos, e a igualdade econômica e social, mais observada nos Países europeus.

Impressionante também é a capacidade de realização humana em sociedade quando agindo nos limites de suas liberdades individuais. Não há como desprezar-se a prosperidade de que goza a humanidade, com notável avanço nos diversos campos da ciência, tecnologia, serviços e nas mais diversas áreas, proporcionada por uma ordem liberal de atividades espontâneas. Um complexo fenômeno social em que o conjunto de iniciativas livres e autônomas possibilita a utilização do conhecimento e da habilidade de todos os membros da sociedade num grau muito maior do que seria possível sob qualquer outro tipo de ordem deliberadamente criada por uma direção central.

Diante das concepções apresentados ao longo deste trabalho, busco retomar aqui algumas argumentações que permitam avaliar a possibilidade de convergir o que existe de mais positivo em uma ordem liberal de atividades espontâneas à uma sociedade bem ordenada, orientada pelos princípios de justiça.

Em objeção ao capitalismo de bem-estar social, Rawls argumenta que neste regime não há reconhecimento de um princípio de reciprocidade que regule as desigualdades econômicas e sociais. Rawls (2003, p. 191) considera que uma arquitetura político-econômica orientada pelos princípios de justiça, certamente resultaria numa Democracia de Cidadãos Proprietário. A organização de empresas autogerenciadas, compatível com o princípio da diferença, é a forma mais adequada para uma economia de mercado, de propriedade privada, promover a distribuição dos bens primários necessários às bases do autorrespeito, como renda, poderes, acesso aos cargos no trabalho e suas prerrogativas.

Como já visto no capítulo 3, Rawls apresenta a crença de Mill de que as empresas autogerenciadas numa sociedade de cidadãos proprietários, supostamente muito eficientes, acabariam por extinguir as empresas particulares no mercado competitivo, fazendo ruir o modelo

capitalista. Mas, como ele próprio salientara, isso jamais aconteceu e não há sinais de que possa vir a acontecer em realidade. Rawls se questiona quanto ao fato de Mil estar enganado e se isto não se deve à falta de oportunidades equitativas para as empresas geridas por trabalhadores ou, ainda, se estas não teriam sido capazes de estimular as virtudes democráticas para que um regime constitucional perdurasse. Ele admite, contudo, não ter respostas para essas questões, que certamente exigem um exame mais cuidadoso. Essas questões remetem à descrição do “Dilema do Prisioneiro”, que trata da racionalidade humana diante do coletivo, já que, de modo semelhante, estamos considerando um sistema de propriedades privadas com interesses, comandos e atuações essencialmente coletivos. Lembro o dito popular: “Cachorro com muitos donos acaba morrendo de fome”. Como bem comenta Vita (2007, p. 87), em estruturas de interação como esta, cada agente possui estratégia própria, dominante sobre as demais, que ele usará mesmo não sendo a melhor do ponto de vista coletivo, pois não tem incentivo maior para não fazê-lo. O resultado então será subótimo, pois ainda que a optimalidade paretiana seja um critério de racionalidade coletiva, a teoria da escolha racional a despreza por não reconhecer a existência de valores coletivos fortes o suficiente para impor-se às escolhas individuais. Os agentes racionais concentram seu empenho em fazer o melhor para si, priorizando a satisfação dos próprios interesses.

Na Democracia de Cidadãos Proprietários cabe, ainda, revermos a questão quanto à suposta liberdade para a livre iniciativa. Empresas também não surgem do nada, mas de pessoas empreendedoras que com suas ideias, muito trabalho, escolhas adequadas, responsabilidade e coragem para assumir riscos, inovam na criação de negócios que podem vir ou não a se tornar grandes empresas. Por que razão, a partir de então, esses empreendedores deveriam distribuir a posse e o controle com outras pessoas que se esforçam de forma apenas mediana, sem ambição nem coragem para assumir riscos? Acredito serem algumas das razões pelas quais não há registro de economias baseadas em empresas autogerenciadas, bem sucedidas.

Como vimos, o principal argumento de Rawls em defesa da democracia de cidadãos proprietários deriva da importância que ele confere às bases do autorrespeito. Para Rawls, as pessoas devem ter maior participação no comando das empresas, maior controle sobre os meios de produção e sobre as suas próprias condições de trabalho e significativos papéis na comunidade, como pré-requisitos à sua

realização pessoal. Neste ponto compartilho a crítica de Dworkin em relação ao que considera ser um passo por demais adiante na busca pela igualdade. Acredito que nem todas as pessoas visam assumir posições de comando nas empresas, ou não teriam esse perfil, mas prefeririam dedicar-se tão somente à arte do seu trabalho, da sua especialização, sem abrir mão, é claro, de algum poder de influência em certas decisões. Mesmo que esse poder possa ser limitado, ainda assim as pessoas já teriam assegurado os meios necessários (saúde e educação de qualidade, treinamento e outros bens fundamentais) que lhes permitiriam o exercício pleno da sua liberdade de escolha, podendo decidir, por exemplo, pela mudança de emprego ou de empresa em que trabalha. Também acredito na satisfação das pessoas ao se perceberem capazes de galgar posições e realizar seus objetivos por seus próprios esforços e escolhas, como frutos de sua própria ambição e de sua responsabilidade.

Tentando entender melhor a preferência de Rawls, recorro à descrição do modelo aparentemente menos radical da “Democracia de Cidadãos Proprietários”, idealizado pelo economista britânico James Meade, ganhador do prêmio Nobel em ciências econômicas de 1977, no qual Rawls teria se inspirado. De acordo com Vita (2007, p. 257), no modelo de Meade, as instituições e as políticas igualitárias objetivam distribuir a propriedade de capital com interferência mínima sobre a iniciativa privada, buscando organizar instituições de propriedade e de tributação que, junto às instituições para garantia da igualdade de oportunidades, constituem uma estrutura básica *ex-ante* justa.

O ideal, para Meade, seria atingir um estado no qual todos os cidadãos, além da renda que detêm no mercado, tivessem alguma renda derivada de uma participação em lucros, juros ou dividendos. Para isso seria necessário, em primeiro lugar, redirecionar o foco principal do sistema tributário da taxaçaõ da renda para a taxaçaõ da riqueza excessiva e da propriedade privada de capital. Para isso Meade (1993) pensa em dois tipos de instituições de natureza fiscal: um imposto progressivo moderado que incidiria anualmente sobre a propriedade total adquirida pelo contribuinte; e uma pesada taxaçaõ sobre as transferências de riqueza, também acima de certo limite, por herança ou por doação *inter vivos* (VITA, 2007, p. 257).

Segundo (VITA, 2007, p. 261-262), o arranjo institucional de Meade, prevê a substituição da empresa capitalista tradicional, na qual os trabalhadores são contratados por salários fixos, por uma parceria capital-trabalho, formada por capitalistas que arriscam seu capital e por trabalhadores que arriscam seu trabalho num empreendimento comum. A remuneração de ambos é constituída pelos dividendos obtidos de acordo com as certificações de suas participações no capital e no trabalho. No modelo de Meade, ainda está prevista uma renda básica adequada a todos, com base no *status* igual da cidadania. Para ele, isso só seria possível com os lucros advindos da socialização em torno de 50% de toda a riqueza produtiva, efetivada mediante a aquisição pelo Estado de boa parte da participação acionária nas empresas, deixando, porém, a gestão destas por conta da iniciativa privada.

Em seu artigo publicado na Revista de *Economia Política* de junho/1995, o então Senador Eduardo Suplicy conta a estória de uma viagem feita por James Meade em busca da ilha de Utopia, que seria um lugar perfeito para se viver. Após muito navegar sem que encontrasse tal ilha em lugar algum, Meade resolve regressar, quando em seu caminho acaba por conhecer a ilha *Agathotopia*, cujos habitantes diziam ser um ótimo lugar para se viver, embora reconhecessem que suas instituições sociais não eram perfeitas. Observando aquele povo, Meade concluiu que aqueles arranjos sociais seriam os melhores que se poderia esperar neste Mundo perverso. Enquanto em Utopia se buscava a criação de instituições perfeitas para seres humanos perfeitos, em *Agathotopia* se buscava a criação de boas instituições para seres humanos imperfeitos. Ainda segundo Suplicy (1995, p. 94), Meade mostra que as Instituições político-econômicas de *Agathotopia* seriam capazes de fazer frente aos inevitáveis conflitos resultantes da tentativa de se atingir três objetivos: a Liberdade, no sentido de garantir que cada cidadão tenha liberdade de escolha do emprego e da forma de satisfazer as suas necessidades; a Igualdade, no sentido de se evitar uma grande e intolerável desigualdade de riqueza; e a Eficiência, como forma de produzir o maior padrão de vida possível com o melhor uso dos recursos disponíveis. A chave do sucesso socioeconômico de *Agathotopia* estaria, portanto, em suas instituições, num arranjo que promove flexibilidade de preços e salários (ou dividendos), frutos das parcerias entre o capital e o trabalho e mais uma renda mínima social garantida a cada cidadão.

O fato é que, como o próprio RAWLS salienta, temos de tomar o cuidado de não comparar o ideal de uma concepção com a realidade de

outra, e sim a realidade com a realidade. Não temos registro histórico de uma Democracia de Cidadãos Proprietários, implantada e bem sucedida, do modo observado na realidade de Estados de Bem-Estar Social, como a Noruega (primeira no ranking mundial do IDH – Índice de Desenvolvimento Humano), Dinamarca, Suécia e outros. Vita (2007, p. 260) comenta em nota o fato (ressaltado pela cientista política, socióloga e professora da USP, a brasileira Maria Hermínia Tavares de Almeida) de que o capitalismo de bem-estar, em sua versão escandinava, é o arranjo socioeconômico que mais se aproximou na prática de uma concepção de justiça social similar à “Justiça como Equidade”.

Ainda com relação ao capitalismo de bem-estar social, Rawls considera que suas políticas geralmente são bastante generosas, tornando muitos de seus membros cronicamente dependentes do assistencialismo social. Entendo que essa questão possa ser uma verdade em parte, como mostra, de certo modo, a realidade brasileira, sendo absolutamente previsível num primeiro momento em que os efeitos da miséria sobre a educação e formação do indivíduo ainda o situem num nível sub-humano, com expectativas muito baixas e, deste modo, satisfeitos com o mínimo de dignidade garantido pelas políticas assistencialistas. Mas lembremos da racionalidade humana sempre a mover os indivíduos em busca da realização dos seus próprios interesses nos mais altos níveis possíveis. Na medida em que o indivíduo já bem educado adquira melhor noção do autorrespeito, (isto pode não acontecer numa primeira ou até mesmo numa segunda geração), sua expectativa tenderá a crescer muito e ele naturalmente perceberá o quanto há por realizar. Sua razão o motivará a trabalhar por muito mais em busca da satisfação de suas concepções do bem e autoestima, agora já mais elevadas. Obviamente nunca teremos a unanimidade, embora esta deva ser continuamente perseguida. Vale lembrar o dito popular de que “a diferença entre o remédio e o veneno está na dose”, por isso o nível definido para o mínimo social é uma questão bastante sensível, pois determina o quanto uma sociedade de bem-estar pode se afastar do seu propósito em direção a uma indesejável posição assistencialista ou manter-se estimulando seus cidadãos a buscarem o desenvolvimento e aplicação de seus talentos e, por conseguinte, a consolidação das suas bases do autorrespeito. Seguindo a linha kantiana, entendo que a implementação de políticas positivas focadas em cada indivíduo, buscando inseri-lo num cenário digno, com oportunidades reais e

sempre disponíveis para o amplo exercício de suas liberdades, deve ser feito, antes de tudo, por “dever moral”.

Por outro lado, também é importante se observar que o princípio da diferença não vai de encontro à prosperidade. Não há necessidade de mecanismos que restrinjam as atividades espontâneas nem regras que digam o que os indivíduos devem positivamente fazer ou que determinem burocrática e autoritariamente a valoração dos resultados pessoais, como teme Hayek. Os indivíduos mantêm total liberdade para o desenvolvimento de seus talentos em quaisquer atividades a que se proponham e o valor de seus resultados serão definidos em realidade pelo livre mercado. Com um eficiente e publicamente conhecido sistema de redistribuição de renda, previsto na curva de distribuição de Rawls, parte da riqueza produzida deve ser utilizada para a garantia de mais e melhores oportunidades à participação de todos, especialmente os menos favorecidos, sem prejuízo à finalidade do estímulo à eficiência. O próprio Hayek admite que a *catalaxia* deva buscar o aumento das oportunidades para cada membro da sociedade de modo que a sua participação na renda total seja maior, na medida em que mais pessoas e organizações possam produzir a custos mais baixos.

As instituições de mercado devem ser corrigidas e complementadas por outro conjunto de instituições e condições que têm o propósito de assegurar o que Rawls chama de “justiça de *background*”: uma constituição justa, um procedimento justo para a escolha de governos e tomada de decisões políticas, a implementação (via processo político) de medidas que assegurem a igualdade de oportunidades – por meio de um sistema público ou subsidiado de educação e por medidas que impeçam a criação de restrições no acesso às posições mais desejadas – e a garantia de um mínimo social (por meio de benefício sociais e de um imposto de renda negativo) (VITA, 1993, p. 77-78).

Concluo este trabalho com o entendimento de que num mercado em que predomina a livre iniciativa, cria-se um ambiente propício à inovação, à criação e desenvolvimento de empreendimentos que trazem grande prosperidade, em benefício de todos. Mas também entendo que se este mercado não for adequadamente regulado, pode produzir graves crises à sociedade, como as já mencionadas crises de 1929, bolha imobiliária americana em 2008 e a atual crise financeira europeia. Por

outro lado, a ausência de um mercado livre fatalmente condena a sociedade à estagnação e à restrição da liberdade, como já demonstrado em realidade pelos regimes socialistas de planejamento centralizado (União Soviética, Cuba, Coréia do Norte, entre outros no passado). Nesse sentido, pelos argumentos aqui considerados, considero que o capitalismo de bem-estar é, em realidade, o arranjo socioeconômico real que melhor se aproxima da concepção da “Justiça como Equidade”, conciliando liberdade, igualdade e eficiência de uma forma ainda não superada. O capitalismo de bem-estar (mais sensível aos temas da responsabilidade e escolhas genuínas individuais), além de assegurar os direitos sociais básicos (saúde e educação de qualidade, renda mínima e outros) que permitem ao cidadão o exercício pleno da sua liberdade de escolha, proporciona liberdade ao empreendedorismo sem abrir mão da adequada regulação do Estado sobre a economia, de modo a mantê-lo capaz de prevenir práticas hostis do mercado que possam impor prejuízos à sociedade.

Espero, assim, ter proporcionado a quem lê este trabalho a oportunidade de apreciar por outro ângulo a questão da distribuição de bens sociais. Espero ter sido capaz de suscitar a reflexão sobre teorias que tratam esta questão, sob os pontos de vista da justiça e da eficiência, buscando convergi-las em favor de uma concepção liberal para uma sociedade viável, bem ordenada e próspera, orientada por princípios de justiça que lhes garantam a mais adequada base moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir & Genti, Pablo (orgs.) **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 09-23.

DANIELS, NORMAN. **Reading Rawls: Critical studies on Rawls' A Theory of Justice**. New York: Basic Books, 1975.

DWORKIN, R. **What is Equality?** (Part 2: Equality of Resources). *Philosophy and Public Affairs* Vol. 10, Nº 4, 1981. p. 283-345.

DWORKIN, R. **Sovereign Virtue: The theory and Practice of Equality**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

FORST, RAINER. **Contextos da Justiça**. Trad. por Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FREEMAN, SAMUEL. **Rawls**. Abingdon: Routledge, 2007.

GARGARELLA, Roberto. **Las teorías de La justicia después de Rawls**. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1999.

HARSANYI, John C. **Can the maxmin Principle Serve as a Basis for Morality?** A Critique of John Rawls Theory. *American Political Science Association*, v. 69, Nº 2, Junho/1975. p. 504-606.

HART, H. L. A., Rawls on Liberty and its Priority, in Norman Daniels (Ed.), **Reading Rawls**, New York: Basic Books, 1975, p. 230-252

HAYEK, Friedrich von. Os princípios de uma ordem social liberal. In: CRESPIGNY, Anthony de. **Ideologias políticas**, Brasília, Edit. UnB, 1981. p. 47-63.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Trad. por Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

PARIJS, Philippe van. **O que é uma sociedade justa?** Trad. por Cintia Ávila de Carvalho. São Paulo: Ática, 1997.

RAWLS, John. **Uma Teoria da justiça.** Trad. por Almiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **O Liberalismo Político.** Trad. por Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

_____. **Justiça como Equidade, uma Reformulação.** Trad. por Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SCANLON, Thomas M. Nozick sobre Direitos, Liberdade e Propriedade. In: BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. **Filosofia: Textos Fundamentais Comentados.** 2a. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 603-613.

SEN, Amartya Kumar. **Desenvolvimento como Liberdade.** Trad. por Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SUPLICY, E. M. **Agathotopia, Liberdade, Igualdade e Eficiência.** Revista de Economia Política, vol. 15, nº 2 (58), abril-junho/1995. p. 93-100.

VITA, Álvaro de. **Justiça liberal, Argumentos liberais contra o neoliberalismo.** São Paulo: Paz e Terra, 1993.

_____. **A justiça igualitária e seus críticos.** 2a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

Nozick sobre Direitos, Liberdade e Propriedade