

LUCAS CARDOSO PETRONI

A Moralidade da Igualdade

Versão Corrigida

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Ciência Política.

Orientador: Professor Doutor Álvaro de Vita

De acordo: _____

Prof.º Dr.º Álvaro de Vita

São Paulo
2017

PETRONI, L. C. **A Moralidade da Igualdade.** Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Doutor em Ciência Política.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Para a Raissa, meu lar.

Agradecimentos

Meu primeiro agradecimento é para as três pessoas sem as quais este trabalho nunca teria se concretizado. Graças à leitura atenta e à generosidade intelectual de Álvaro de Vita, Raissa Ventura e Stephen Darwall, ideias incipientes puderam tomar a forma de um trabalho intelectual coerente. Diferentes partes deste trabalho foram apresentadas e discutidas em diversas ocasiões. Preciso registrar meu agradecimento aos comentários e sugestões de Adrian Lavallo, Alessandro Pinzani, Caetano Plastino, Daniel Putnam, Darlei Dall’Agnol, Denilson Werle, Eunice Ostrensky, Fernando Limongi, Filipe Campello, Ivan Rodrigues, João Cortese, Jorge Sell, Lilian Sendretti, Linda Meyer, Luiz Repa, Marcos Fanton, Marcos Silveira, Michel Meliopoulos, Nikolay Steffens, Nunzio Ali, Raquel Kritisch, Renato Francisquini, Roberta Soromenho, Rogério Barbosa, Rogério Arantes, Rolf Kuntz, Rúrion Melo, Tadeu Weber, Trisha Olson e Yuan Yuan. Suas críticas, sugestões, e desconfortos serviram de orientação permanente para esta pesquisa.

Agradeço aos membros do *Centre for Ethics, Politics and Society* da Universidade do Minho, em especial a Roberto Merrill e a João Rosas, pela amabilidade no trato e pelo acolhimento de sempre. Aos membros do *Grupo de Estudos sobre Desigualdades* do CEM/USP, Eduardo Lazzari, Jefferson Leal, Paulo Flores, Samir Almeida, Thiago Meireles, Victor Araújo e, especialmente, à Marta Arretche, minha gratidão por, pacientemente, me ajudarem com dúvidas sobre temas que, no mais das vezes, fogem por completo da minha área de especialidade.

Ao longo dos anos, o Departamento de Ciência Política da USP me proporcionou um ambiente amistoso e intelectualmente estimulante no qual esta pesquisa foi desenvolvida. Seria impossível agradecer a todas as pessoas que contribuíram, e ainda contribuem, para a manutenção desse bem irredutivelmente coletivo. Contudo, gostaria de registrar um agradecimento especial a Aníbal Chaim, Barbara Lopes, Camila Rocha, Fábio Lacerda, Gabriel Madeira, Glauco Peres, Graziella Testa, Marcello Baird, Samuel Godoy, Sérgio Simoni e Thiago Babo. Este trabalho só foi possível porque contou, em mais ocasiões do que poderia lembrar, com a dedicação e gentileza de um trio de profissionais que sempre serão muito especiais para mim: Márcia Staacks, Maria Raimunda dos Santos e Vasne dos Santos. Agradeço também aos trabalhadores e às trabalhadoras, cujos nomes infelizmente desconheço, da

Biblioteca Florestan Fernandes (USP), da Sterling Memorial Library (Yale), da Bass Library (Yale), e da Biblioteca y Centro de Documentación do Museo Reina Sofia. Esses foram centros de estudo e pesquisa nos quais habitei ao longo dos últimos anos e cujo material e ambiente de trabalho foram imprescindíveis para a realização desta pesquisa. Agradeço também ao parecerista anônimo da FAPESP que acompanhou minha pesquisa desde o começo. Finalmente, registro aqui a minha dívida para com aos milhares de anônimos e anônimas que, por meio de um uso libertário das novas ferramentas de comunicação, permitem a produção de conhecimento de ponta na periferia do sistema acadêmico mundial.

Não poderia deixar de agradecer o cuidado e atenção que me foram dados pelas minhas muitas famílias. Em primeiro lugar, aos meus pais, Luiz e Maria, pelo amor respeitoso, à Roberta e Luiza por suas doçuras e a Bruno pelo companheirismo. Meus sinceros agradecimentos também à Yohana, Sandra e Reinaldo, por terem me aceito em suas vidas tão animadas e iluminadas. À querida Trisha Olson por ter me emprestado sua língua e, com ela, uma nova perspectiva do mundo. Ao precioso casal Daniel Bobadilla e Vanessa Anaya que compartilharam comigo o sonho tão maravilhoso de um mundo repleto de Lavapiés. Aos meus irmãos e irmãs de resistência, Adrian Albala, Álvaro Okura, Barbara Johas, César Petroni, Diego Rezende, Felipe Calabrez, Felipe Teixeira, Heloise Pavanato, Livia Esteves, Paula Lelis, Pedro Scabim, Rafael Abreu, Ricardo Santos, Ricardo Duran, Veridiana Campos e Victor Pereira, a todos e todas sou profundamente grato por sua solidariedade radical em tempos de esperanças escassas.

Finalmente, gostaria de agradecer à Raissa pela incondicionalidade de sua compreensão e, sobretudo, por ter me ensinado a lição de filosófica mais importante da minha vida: a ideia revolucionária de que, do outro lado dos argumentos, também existem pessoas.

Esta tese foi escrita em três cidades diferentes e extremamente fascinantes para mim: São Paulo, New Haven e Madrid. Gostaria de registrar meu agradecimento e estima pelas dezenas de pessoas que, em cada uma dessas partes do mundo, escolheram dedicar suas vidas à luta por um mundo mais igualitário e fraterno. Tendo em vista o quanto aprendi - e desejo continuar a apreender - com suas experiências, espero que os resultados apresentados aqui não fiquem aquém de seus ideais.

Esta tese contou para a sua realização com o apoio financeiro e institucional da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2012/24854-6, e do Programa CAPES/Proex.

*I wish you could know
What it means to be me
Then you'd see and agree
That every man should be free*

Nina Simone

RESUMO

PETRONI, L. C. **A Moralidade da Igualdade**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

A pesquisa tem como objetivo geral defender uma interpretação específica do valor da igualdade. Contra teorias que não reconhecem a igualdade como um valor moral intrínseco - como as teorias libertarianas, instrumentalistas e sufficientaristas da justiça -, e contra a visão distributivista da igualdade - encontrada, por exemplo, no chamado igualitarismo de fortuna - a tese formula e avalia com base em argumentos normativos uma interpretação relacional do valor da igualdade denominada de igualitarismo social. A especificidade do igualitarismo social encontra-se em seu fundamento: um ideal de respeito mútuo responsável por governar as relações interpessoais entre pessoas livres e iguais. Ao defender a plausibilidade de concepções relacionais de igualdade, espera-se demonstrar que a igualdade social é capaz fornecer uma base (i) coerente, (ii) moralmente relevante, e (iii) distributivamente determinada para a justiça igualitária. Para isso, a tese argumenta, em primeiro lugar, que o uso da coerção coletiva entre iguais em autoridade demanda uma forma específica de justificação intrapessoal - uma atitude que denominarei de respeito deliberativo. Com base na noção de respeito deliberativo é possível ressaltar a existência de um tipo determinado de desrespeito igualitário, qual seja: o desrespeito performativo na reivindicação de direitos. A ideia de respeito deliberativo pode ser formulada com base nas contribuições filosóficas recentes de uma moralidade de segunda de pessoa, tal como formulada por Stephen Darwall, isto é, como um tipo de justificação normativa fundada na responsabilização mútua entre agentes morais. Finalmente, a tese argumenta que o igualitarismo social é compatível com princípios gerais de justiça social. Dois desses princípios são apresentados e analisados: (i) o princípio de mínimo cívico e (ii) o princípio de participação na riqueza social. De um ponto de vista igualitário, atender às exigências de ambos os princípios deve ser compreendido como uma condição de necessidade para uma cidadania democrática justa.

Palavras-chave: Teorias da Justiça, Igualdade, Autoridade Política, Moralidade de Segunda Pessoa, Respeito Deliberativo.

ABSTRACT

PETRONI, L. C. **The Morality of Equality**. Ph.D. Dissertation. Faculty of Philosophy, Languages and Literature and Human Sciences. University of São Paulo, 2017.

The work holds that the value of equality is best understood in a determined way. Against non-egalitarian theories – such as libertarian, instrumentalist and sufficientarian theories - on one side, and distributive-based theories – such as the luck egalitarianism - on the other, the thesis offers and evaluate, based on normative arguments, a relational interpretation of egalitarianism to be called social egalitarianism. What makes social egalitarianism a distinctive type of theory is its normative foundation: an ideal of mutual respect responsible for governing the interpersonal relations between free and equal persons. The work intends to show that a relational interpretation of equality is able to provide the basis for a (i) coherent, (ii) morally relevant, and (iii) distributive determined ground for egalitarian theories of justice. In order to establish all that, it shows, first, how the legitimate exercise of political coercion among equals in authority brings about a particular kind of interpersonal attitude, called deliberative respect. Next, it is argued that the notion of deliberative respect allows us to conceptualize a particular instance of disrespect among equals, namely, the performative disrespect against a right-holder, and showing why respectful relations among equals in authority should be framed in a second-person standpoint morality – a morality according to each people are mutually accountable to each other - as the idea has been developed by Stephen Darwall. Finally, the work argues for the conceptual compatibility between social egalitarianism, on one hand, and distributive principles of justice, on the other. Two principles of justice are considered: (i) the principle of the civic minimum and (ii) the principle of participation in social wealth. From an egalitarian standpoint, both principles are required in order to bring about a just democratic citizenship.

Key-words: Theories of Justice, Equality, Political Authority, Second-Person Standpoint Morality, Deliberative Respect.

LISTA DE QUADROS

Quadro Analítico 1: Humanitarismo e Igualitarismo	72
Quadro Analítico 2: Variedades de Anti-Igualitarismo	74
Quadro Analítico 3: Três Tipos de Desrespeito	235

Sumário

Introdução	13
Parte I: Igualitarismo	22
1. O que é igualitarismo?	23
1.1. Breve nota metodológica	24
1.2. O valor da igualdade	26
1.3. A estrutura geral das teorias igualitárias	35
1.4. A narrativa igualitariocêntrica	38
1.5. A ideia de igualdade básica	46
1.6. Obrigações Distributivas	58
1.7. Humanitarismo e Igualitarismo	62
1.8. Conclusão: A natureza complexa do igualitarismo	72
2. Dois tipos de igualitarismo	75
2.1. O igualitarismo distributivo	79
2.2. O que há de errado com a igualdade distributiva?	92
2.3. O igualitarismo relacional de John Rawls	103
2.4. A igualdade social	113
2.5. Igualdade e Respeito Deliberativo	120
2.6. Conclusão: Os dois desafios do igualitarismo social	124
Parte II: Autoridade Democrática	125
3. Autoridade Política	126
3.1. As duas premissas liberais	127
3.2. O espaço de razões das teorias da autoridade	132
3.3. Coerção, obediência e razão prática	141
3.4. A justificação liberal da autoridade	155
3.5. A perspectiva moral de terceira pessoa	172
3.6. Conclusão: O liberalismo como modo (e não como substância)	180
4. Respeito Deliberativo	183
4.1. A atitude democrática	184
4.2. O princípio de igual participação	189

4.3. O ponto de Rousseau	202
4.4. Respeito Deliberativo e Igualdade Social	211
4.5. Respeito Deliberativo e Cidadania Aberta	216
4.6. Conclusão: Igualitarismo e desrespeito	231
5. Cidadania Democrática e Direitos Econômicos	239
5.1. Por que princípios distributivos?	241
5.2. Princípios para uma cidadania justa	252
5.3. Renda Individual e Riqueza Social	258
5.4. Conclusão: Filosofia política como auxiliar da cidadania	273
Conclusão	275
Referências	277

Introdução

Este é um trabalho sobre o igualitarismo e não um trabalho sobre a igualdade. Seu objeto de interesse são as teorias políticas que reconhecem a igualdade como um valor moral intrínseco e, com base nesse reconhecimento, procuram formular critérios normativos para a avaliação de ações, relações e instituições sociais. Expresso em outros termos, o objeto desta investigação são aquelas teorias que defendem uma moralidade política com base no valor da igualdade.

Isso significa que a preocupação central do trabalho, por exemplo, não será a de oferecer argumentos para quem não aceita a igualdade como um valor. O meu objetivo não será o de convencer o cético. Diante de outros valores, ou do ceticismo completo sobre valores, a existência de valores morais, como o valor da igualdade, será defendida indiretamente. Isso será feito, por exemplo, por meio de esclarecimentos sobre os fundamentos do igualitarismo e pela apresentação de suas teses centrais com base nas interpretações que acredito serem as mais plausíveis possíveis. Além disso, procurarei mostrar como objeções comuns aos ideais igualitários produzidas por seus adversários teóricos não são justificadas, ou, pelo menos, são mais difíceis de serem sustentadas do que parecem à primeira vista. Nas páginas que se seguem, o leitor e a leitora encontrarão um modo possível de formular os fundamentos do igualitarismo e de avaliar as suas potencialidades normativas. Nesse sentido, é possível afirmar que o trabalho possui uma tarefa construtiva, mais do que fundacionista.

Minha investigação sobre os fundamentos e a natureza do igualitarismo contemporâneo surgiu de um duplo desconforto. O primeiro deles já foi expresso por Bernard Williams, há mais de quatro décadas. Em um excelente artigo sobre os fundamentos do igualitarismo, Williams argumentou que, caso queiramos ajudar a causa igualitária, então o primeiro passo deveria ser “salvar a noção política de igualdade dos extremos do absurdo e da trivialidade”¹, extremos esses igualmente paralisantes. Do ponto de vista do discurso político dominante, a imagem de uma sociedade verdadeiramente igualitária é entendida como uma espécie de aspiração impossível, ou mesmo indesejável. Alega-se que deveríamos priorizar valores mais exequíveis, ou mais fundamentais, como a liberdade individual, a prosperidade

¹ Williams, 2005c, p. 98.

econômica, ou a segurança. Já do ponto de vista das teorias, o valor da igualdade é entendido como o princípio absoluto da moralidade moderna. A afirmação de que todas as pessoas são iguais e de que, portanto, as instituições políticas e sociais devem tratá-las como iguais em consideração, são duas condições necessárias para uma teoria política compatível com um modo de vida democrático. No limite, o reconhecimento de que somos moralmente iguais chega a caracterizar as fronteiras da ação política legítima. Williams chama atenção para o fato desconfortante (porém pouco notado) de que a discussão sobre o valor da igualdade tende a oscilar entre duas posições igualmente infrutíferas. De um ponto de vista político, a igualdade é um ideal absurdo na medida em que vai muito além das nossas possibilidades práticas. De um ponto de vista moral, a igualdade é uma proposição trivial, porque partilhada por todas as teorias. Em ambos os casos, o ideal de uma sociedade mais igualitária perde seu poder de transformação social.

Creio que o diagnóstico de Williams poderia ser recolocado para o debate teórico mais recente sobre as teorias da justiça. Talvez vítima de seu próprio sucesso acadêmico, grande parte dos trabalhos sobre justiça pressupõe o que poderíamos chamar de uma perspectiva “igualitocêntrica”, isto é, fundada no valor da igualdade. Segundo essa perspectiva, toda teoria da justiça seria, na verdade, apenas uma variante interpretativa de um mesmo valor universalmente pressuposto, a saber: a igualdade moral básica entre as pessoas. A tarefa de uma teoria da justiça poderia ser descrita, assim, como um debate entre deduções teóricas alternativas de uma mesma ideia fundamental. O valor da igualdade, nesse sentido, seria teoricamente pervasivo. Como afirma Will Kymlicka na introdução de seu importante manual de filosofia política, “toda teoria política plausível [hoje] pressupõe um mesmo valor fundamental, a igualdade” e, nesse sentido, “todas as teorias são ‘igualitárias’”². Apesar da popularidade da narrativa igualitariocêntrica na filosofia política, e também de certa utilidade didática nos cursos introdutórios, ela tem sido responsável por trivializar a natureza do igualitarismo. Ela nos autoriza a identificar como igualitária qualquer teoria que justifique *alguma* forma de distribuição. O problema é que defesas minimalistas da igualdade formal de oportunidades e teorias de inspiração humanitária - para darmos apenas dois exemplos - também justificam *alguma* dose de distribuição de recursos, a despeito de serem, em geral, teorias que rejeitam que a igualdade seja um valor constitutivo de uma sociedade justa.

² Kymlicka 2006, p. 5.

Defenderei ao longo do trabalho que as teorias igualitárias precisam ser definidas com base no raciocínio moral que sustenta suas reivindicações distributivas e não se justificam ou não demandas de caráter distributivo. O simples reconhecimento de um critério negativo de igualdade afirma que não devemos segregar moralmente as pessoas. Entretanto, como procurarei mostrar adiante, esse critério não nos diz, por si só, que temos o dever moral de constituirmos as bases para uma sociedade de pessoas livres e iguais. Além de razões teórico-normativas, a trivialização do igualitarismo acaba por ocultar um fato politicamente importante. Grande parte das reivindicações de justiça distributiva na esfera pública das sociedades democráticas justificam seus argumentos com base em considerações abertamente *não igualitárias*. Recorre-se com frequência a vocabulários sufficientaristas, como o alívio da pobreza, ou à primazia dos direitos individuais, na forma de violação de direitos adquiridos, ou ainda às consequências negativas da desigualdade para o crescimento econômico, como boas razões para lutarmos contra a desigualdade socioeconômica. Superar as limitações desses vocabulários – e, em alguma medida, os ideais que os subsidiam – depende do reconhecimento, primeiro, de que o igualitarismo é válido e pode oferecer algo diferente do que argumentos técnicos a favor da igualdade e, segundo, que a justiça social pode ser demanda também com base na ideia de que todas as pessoas possuem uma reivindicação moral legítima ao produto da cooperação social.

O segundo desconforto é causado pelo diagnóstico atual das bases socioeconômicas das democracias. A nova economia da desigualdade tem nos mostrado que as democracias estão se tornando cada vez mais desiguais em termos econômicos. Contrariando certo senso comum sociológico, oriundo dos “anos gloriosos” do pós-guerra, não podemos mais pressupor uma correspondência forte entre regimes democráticos, de um lado, e sociedades materialmente igualitárias, de outro. Nas últimas quatro décadas, os índices de desigualdade de renda nas democracias desenvolvidas voltaram a crescer e, em alguns casos, já são equiparáveis aos índices extremos do final do século XIX³. Isso quando analisamos a desigualdade de *renda*. Além disso, quando analisamos a acumulação de *riqueza* privada, ou de capital, percebemos que nunca houve exceção histórica à desigualdade extrema. O decil superior da estrutura social, nos EUA, controla 70% da riqueza privada do país, enquanto que, na França, os mesmos 10%

³ Alguns dos principais trabalhos são Piketty & Saez (2014), Piketty (2014), esp. caps. 3 e 4, Atkinson (2015), Stiglitz (2012), e Wilkinson & Pickett (2009).

mais ricos chegam a acumular cerca de 80% da riqueza privada⁴. O 1% mais rico dessas sociedades controlam, sozinhos, 30% do montante de riqueza. Diante desses números e após analisarem os padrões de acumulação de riqueza ao longo dos últimos cento e quarenta anos, os economistas Thomas Piketty e Emmanuel Saez concluem que “a concentração da propriedade de capital *sempre foi extrema*, de tal forma que a própria noção de capital é, na prática, completamente abstrata para segmentos inteiros – se não para a maioria – da população”⁵. Ou seja, não devemos imaginar que a redução da desigualdade seja um resultado “natural” de regimes democráticos.

O caso brasileiro é ainda mais dramático para quem acredita que a desigualdade social é um tema urgente. Nunca fomos uma sociedade igualitária e, a despeito de progressos sociais importantes nas últimas décadas, nossos padrões de desigualdade permanecem vergonhosamente elevados ainda no século XXI⁶. Estudos com base nas contribuições dos impostos de renda revelam que o 1% das pessoas mais ricas do Brasil tendem a controlar cerca de 25% da renda nacional anual. Ou seja, $\frac{1}{4}$ da renda nacional anual é apropriada por um grupo composto por aproximadamente 200 mil pessoas. Os números brasileiros sobre pobreza e pobreza extrema, variam significativamente a depender da métrica que adotamos. Contudo, caso seja adotada a linha de pobreza padrão do governo federal, em 2013, 10% da população brasileira vivia abaixo dessa linha. Ou seja, 20 milhões de pessoas - duas vezes a população de Portugal – viviam com menos de 140 reais por mês⁷. Mesmo figurando entre as dez economias mais ricas do mundo, somos um país de pobres e miseráveis.

Este trabalho expressa a minha tentativa de resgatar as teorias políticas igualitárias da trivialidade de certos debates no campo das teorias da justiça e, ao mesmo tempo, é um trabalho que pretende refletir sobre de que modo a teoria política pode nos ajudar a entender e a enfrentar essa nova (ou não tão nova) realidade política de democracias marcadas por padrões elevados de desigualdade socioeconômica.

As páginas que se seguem estão divididas em cinco capítulos. Para compreender e nomear as potencialidades normativas do igualitarismo, o capítulo 1 coloca a seguinte pergunta:

⁴ Piketty, 2014, pp. 348, 340. Mesmo em sociedades mais igualitárias, como a Suécia, a desigualdade de capital é extremamente elevada: os 10% mais ricos controlam cerca de 60% da riqueza privada (p. 345).

⁵ Piketty & Saez (2014), p. 839, ênfase acrescida.

⁶ Sobre a queda recente da desigualdade brasileira de renda na última década, ver Neri & Souza, 2011. Os dados mais recentes sobre a desigualdade de renda, entretanto, nos mostram que essa trajetória de inclusão distributiva precisa ser repensada à luz da manutenção da desigualdade de rendimento entre a fração mais rica da sociedade brasileira. Ver, Medeiros, Souza & Castro, 2015.

⁷ Soares, 2016, pp. 2 – 4.

o que é o igualitarismo? Mais especificamente, precisamos entender qual é a estrutura geral dessas teorias e como podemos diferenciá-las de perspectivas não (ou anti) - igualitárias. Sendo assim, o capítulo será dedicado à apresentação de algumas distinções analíticas que nos ajudarão a explicar os diferentes modos com base nos quais uma teoria pode ser dita igualitária e por que essa distinção importa. Procurarei mostrar que um dos grandes problemas das narrativas igualitariocêntrica é sua tendência em obliterar a variedade de argumentos que rejeitam, ou colocam em suspenso, o valor intrínseco da igualdade. Em seguida, proponho uma estrutura teórica padrão para as teorias igualitárias. Uma teoria poderá ser qualificada enquanto tal se, e apenas se, defender quatro teses diferentes: (I) a tese da igualdade básica, (II) a tese das obrigações distributivas, (III) a tese da igualdade substantiva e (IV) a tese da exequibilidade. Com isso teremos ferramentas analíticas para identificar e criticar teorias que *não são* igualitárias em sentido estrito, respectivamente: (I) o segregacionismo moral, (II) as teorias da igualdade negativa, (III) o humanitarismo e o miserismo e, finalmente (IV) o realismo político.

O capítulo 2 será dedicado à exposição e crítica de duas famílias distintas de igualitarismos que têm dominado o debate contemporâneo sobre o tema: o igualitarismo distributivo e o igualitarismo social. O igualitarismo distributivo afirma que a igualdade deve ser concebida, primeiramente, como um ideal distributivo: a equidade (distributiva) em relação a bens e recursos coletivos é entendida como aquilo que igualitários e igualitárias deveriam se importar. Seu objetivo teórico mais importante é encontrar padrões de alocação material moralmente corretos. Existe, no entanto, um grupo de autores e autoras distintivamente igualitários que resistem em conceber a igualdade como um valor distributivo. Esse segundo grupo possui o que podemos chamar de visão relacional da igualdade, posto que o valor diz respeito mais ao tipo e a qualidade das relações interpessoais entre agentes morais do que ao padrão ou métrica distributiva apropriada. Em oposição à visão distributiva, o objetivo mais importante do igualitarismo social seria estabelecer os critérios normativos para o governo de relações sociais nas quais as pessoas encontram-se em uma posição de igualdade umas para com as outras.

O objetivo geral do capítulo 2 é demonstrar que existe uma diferença conceitual entre essas teorias e que essa diferença é sustentada por duas formas antagônicas de conceber o valor da igualdade. Em seguida, e com base em uma crítica sobre os limites do igualitarismo distributivo, pretendo argumentar que o surgimento da igualdade social representa uma contribuição, ao mesmo tempo, original e importante para a agenda de pesquisa igualitária. No entanto, para ser consolidada, essa contribuição precisa dar um passo além daquele que se

resume a afirmar as virtudes do igualitarismo social quando comparado aos vícios do igualitarismo distributivo. A defesa do igualitarismo social precisa apresentar argumentos próprios e fortalecer internamente suas próprias premissas. Argumentarei que, hoje, o principal obstáculo para uma visão relacional da igualdade é encontrado no próprio interior do projeto igualitário-social. Denominarei esses obstáculos de *problema da vagueza conceitual* e *problema da indeterminação distributiva*.

Os capítulos seguintes constituem uma tentativa de resposta a esses dois problemas. Os capítulos 3 e 4 são dedicados ao problema da vagueza. Como forma de mostrar que a visão relacional de igualdade é dotada de significado normativo próprio, apresentarei a ideia de *igual respeito deliberativo*. O respeito deliberativo é a atitude normativa legitimamente esperada em relações de autogoverno político. Essa ideia é responsável por governar as relações entre pessoas iguais em autoridade política e, enquanto tal, determinar uma das dimensões do ideal de respeito mútuo em uma sociedade igualitária. Para demonstrar esse ponto, será preciso recuperar alguns dos termos centrais das teorias contemporâneas da autoridade política. Esses termos são apresentados e discutidos no capítulo 3, no qual a noção de *atitude liberal* é introduzida. Autoridades políticas legítimas (caso existam) são caracterizadas pela imposição de deveres válidos de obediência sobre os (as) cidadãos e cidadãs. O que denominarei de atitude liberal de justificação é uma disposição teórica comum partilhada por um conjunto amplo e diverso de teorias da autoridade. O que todas elas têm em comum, a despeito de suas respectivas diferenças, é a crença de que o direito de legislar pode ser justificado moralmente com base na necessidade instrumental da coerção coletiva para o cumprimento de deveres morais básicos.

A atitude liberal é contrastada, no capítulo 4, com uma atitude teórica de justificação que denominarei de *atitude democrática*. Para as teorias democráticas da autoridade, a legitimidade do exercício da coerção política depende da autodeterminação das normas coercitivamente válidas existentes em uma sociedade política. A exigência de justificação deliberativa da autoridade obriga os agentes políticos a estabelecerem um tipo distinto de relação normativa, a saber, a dignidade pessoal enquanto um agente dotado de igual autoridade para reivindicar o uso apropriado da coerção para as outras pessoas. A atitude de ajuste correspondente a essa dignidade é o respeito deliberativo. Esse é um tipo de respeito que pode ser demandado *para* as pessoas na forma de razões morais de segunda pessoa. Argumentarei que impor obstáculos à realização do respeito deliberativo produz um tipo determinado de desrespeito entre iguais, um tipo de desrespeito específico que denominarei de *desrespeito performativo*.

O último capítulo aborda, finalmente, o problema da desigualdade econômica. Nele procurarei responder à segunda objeção ao igualitarismo social, segundo a qual visões relacionais da igualdade não são capazes de oferecer um *rationale* determinado para a distribuição de recursos sociais. Argumentarei que, *caso* princípios gerais de justiça sejam necessários para o igualitarismo social - uma questão que permanece em aberto -, então esses princípios *poderiam* ser formulados atendendo certas exigências típicas do construtivismo moral, em especial, levando em conta a exigência construtivista de que princípios gerais de justiça devem ser concebidos como bases públicas para a avaliação de demandas conflitantes. Na forma de conjectura teórica, dois princípios de justiça são apresentados: (i) um *princípio de mínimo cívico* e (ii) um *princípio de participação na riqueza social*. Ambos os princípios deveriam constituir o elemento econômico de uma cidadania justa. Caso sejam utilizados como base para reivindicações de justiça distributiva, teríamos em mãos diretrizes normativas importantes para a transformação de instituições injustas de um ponto de vista distributivo.

Gostaria de terminar esta introdução com algumas ressalvas sobre o escopo da pesquisa. Em primeiro lugar, alguns dos debates mais importantes da filosofia política contemporânea não serão abordados neste trabalho. Por exemplo, o que tenho a dizer sobre a igualdade social deixa de lado outras agendas de pesquisa importantes para o igualitarismo tais como o problema da justiça global, os conflitos identitários em uma sociedade pluralista, e a relação tensa, especialmente nas democracias ricas, entre imigração e pertencimento cívico. Ademais, o trabalho terá como foco as relações políticas e, de modo incipiente, algumas dimensões das relações econômicas. Outras formas de relações sociais precisariam ser entendidas e avaliadas com base em um ideal de respeito mútuo. A seletividade das formas de relação social é fruto de uma decisão puramente metodológica. Se outras formas de relação igualitárias não são devidamente tratadas, disso não se segue que elas não sejam importantes, mas apenas que a pesquisa é limitada.

Vale ressaltar ainda que a teoria da autoridade apresentada na Parte II, ao lado da ideia de respeito deliberativo, não deixa de ser uma re-apropriação das teses do contratualismo democrático - particularmente, da teoria da legitimidade de Rousseau e da teoria do direito de Kant. Tanto para Rousseau, como para Kant, a necessidade de coerção mútua entre sujeitos moralmente autônomos implica, necessariamente, a existência de um direito igual de reivindicação de todos (e todas)⁸ sobre o uso da coerção coletiva. De acordo com o

⁸ A exclusão das mulheres do direito de igual participação política é, infelizmente, uma das grandes limitações históricas dessa tradição que precisa ser ressaltada.

contratualismo democrático, a igual cidadania nos torna também coproprietários(as) de um poder político comum. Não é coincidência, portanto, que a filosofia de John Rawls represente o principal marco teórico deste trabalho. Sua obra e, principalmente, sua concepção de construtivismo moral, é uma das reformulações mais importantes do contratualismo democrático na filosofia contemporânea. Entretanto, da afirmação de que tenho como marco teórico a filosofia rawlsiana não se decorre que o trabalho tenha pretensões exegéticas. A ideia de respeito deliberativo pode ser argumentada com base em argumentos rawlsianos, e é isso que pretendo mostrar. Porém, ninguém a encontrará em seus textos. Nesse sentido, o correto seria dizer que o marco teórico deste trabalho será mais rawlsiano do que a própria filosofia de Rawls⁹.

Em último lugar, e aqui arrisco uma consideração mais controversa, a natureza deste trabalho é tanto crítica como propositiva. Boa parte dos esforços da filosofia política e social na academia brasileira tem sido dedicado à crítica permanente das teorias da justiça. A consequência disso é que a busca por critérios propositivos de transformação social não tem recebido a devida atenção nos departamentos de filosofia e nas áreas de teoria política nos departamentos de ciência política. A obsessão pela dimensão crítica tem produzido poucas contrapropostas práticas de avaliação de injustiças sociais. Isso não significa, evidentemente, que devemos rejeitar a dimensão crítica das teorias. Essa é uma de suas funções mais importantes. O ponto é que teorias igualitárias poderiam *também* valorizar seu papel construtivo. A construção de alternativas teóricas originais é uma tarefa arriscada e cuja realização não pode ser empreendida isoladamente. Se o igualitarismo social possui um potencial de transformação social, isso só poderá ser decidido (e produzido) coletivamente. Enfatizo a dimensão propositiva presente no intuito de fomentar, entre nós, novas formas de coalização no interior do campo igualitário. Caso os argumentos apresentados ao longo deste trabalho façam sentido, isto é, caso existam boas razões para reconhecermos um núcleo normativo relacional irreduzível no interior das teorias igualitárias, então esses argumentos poderiam pavimentar o caminho para um estreitamento de relações entre dois tipos de debate que, a despeito de um relacionamento teórico notoriamente difícil, possuem óbvias afinidades práticas: as teorias da justiça, de um lado, e as teorias do reconhecimento e da diferença, de outro. Isso não significa - é preciso ressaltar - que eu esteja defendendo a eliminação das diferenças entre as duas abordagens. Coalizações são úteis justamente porque permitem a

⁹ A diferença entre uma filiação teórica fundada na identidade, e uma filiação fundada na analogia, é defendida por Rawls (1980, p. 517) em relação ao emprego do adjetivo “kantiano” de sua teoria.

reunião contingente de interesses similares, sem que as partes precisam abrir mão de suas diferenças irreduzíveis¹⁰.

A compreensão da natureza e dos limites da igualdade poderia significar uma coalizão orientada para o enfrentamento de problemas comuns entre as diferentes perspectivas que compartilham o desejo por uma sociedade mais igualitária¹¹.

¹⁰ Sobre as teorias do reconhecimento, ver Young 1990; Fraser & Honneth 1998 e Fricker 2007. Uma introdução às teorias do reconhecimento contemporâneo é encontrada em Thompson, 2006.

¹¹ Devo à Flávia Birolli e a Raissa Ventura o emprego da ideia de coalizão nesse contexto.

Parte I: Igualitarismo

1. O que é igualitarismo?

Em sua formulação mais geral, o igualitarismo afirma que a igualdade, e em especial algum grau de igualdade material, entre os membros de uma sociedade é um valor intrínseco de um ponto de vista moral. De uma perspectiva igualitária, nossas relações sociais são ditas justas ou injustas, ou corretas ou incorretas, na medida em que as principais instituições sociais ou as próprias relações interpessoais respeitam esse valor. Entretanto, se por um lado é verdade que todas as formas de igualitarismo aceitam a igualdade como um valor moral intrínseco - em oposição, por exemplo, às teorias anti-igualitárias ou às formulações meramente instrumentais da igualdade -, é preciso reconhecer, por outro lado, que não existe um consenso sobre o melhor modo de conceber o próprio valor da igualdade.

Antes de entrarmos no argumento central a ser desenvolvido ao longo dos próximos capítulos, gostaria de estabelecer algumas distinções preliminares necessárias para o bom entendimento dos argumentos posteriores. Particularmente, precisamos especificar os diferentes modos com base nos quais um argumento, ou uma teoria como um todo, *não é* igualitário no sentido determinado que o termo assumirá neste trabalho. Apresentarei no capítulo 2 as duas visões mais importantes para a filosofia política contemporânea sobre o ideal igualitário, o que chamarei de duas formas de igualitarismo. Entretanto, antes de entrarmos definitivamente nesse debate, é preciso dedicar algum tempo no estabelecimento de algumas das características mais gerais encontradas em qualquer teoria política igualitária. Isto é, antes de apresentar e avaliar as diferenças *intra* teorias igualitárias, precisamos entender o que as torna, em primeiro lugar, parte de um mesmo conjunto de teorias morais.

Este capítulo será dedicado à estrutura geral de argumentos que tomam o valor moral da igualdade como uma premissa fundamental. Mais especificamente, discuto nas seções (1.2) e (1.3) os motivos pelos quais uma *teoria* sobre o valor das demandas por igualdade se faz necessária e qual acredito ser a sua estrutura conceitual mínima. Qualquer igualitarismo é composto por um núcleo de prescrições normativas que são analiticamente distintas entre si. A seguir, na seção (1.4) considerarei uma objeção importante a esse modo de entender as teorias igualitárias. Finalmente, as seções (1.5), (1.6) e (1.7) serão dedicadas, respectivamente, a três teses igualitárias fundamentais. A partir dessa série de distinções, teremos as ferramentas analíticas necessárias para distinguir a reivindicação central do igualitarismo de outros tipos de

considerações morais, tais como as reivindicações humanitárias, que, a despeito das implicações distributivas que impõem aos sujeitos morais, não devem ser entendidas como considerações igualitárias *stricto sensu*. Uma vez que os igualitarismos são compostos por uma variedade de considerações morais inter-relacionadas, precisaremos estabelecer o significado preciso de cada uma delas.

Não há nada de significativamente novo no modo pelo qual organizo os termos básicos do debate. Contudo, creio que grande parte da dificuldade sobre a natureza e os fundamentos do igualitarismo contemporâneo decorra de algumas confusões conceituais comuns, ou mesmo da falta de acordos semânticos estáveis, sobre alguns dos termos básicos desse debate. Confusões essas que os próprios defensores e defensoras do igualitarismo possuem parcela de culpa. O restante deste capítulo terá uma natureza analítica e terá como finalidade estabelecer um acordo semântico inicial.

1.1. Breve nota metodológica

O que queremos dizer quando afirmamos que uma teoria política é *igualitária*? O que significa afirmar, por exemplo, que certa teoria aceita a igualdade como um valor moral, ou que tal valor é irrelevante para uma teoria da justiça?

Afirmar que uma dada teoria é, ou não é, igualitária é uma questão em aberto que precisa ser decidida por meio de argumentação conceitual e princípios normativos substantivos apropriados e não por questões nominais. Entretanto, para entender os diferentes argumentos em disputa em torno do valor moral da igualdade, precisamos estabelecer algumas definições estipulativas. Uma definição estipulativa tem por objetivo precisar o uso de um conceito, de tal forma que ele possa ser mobilizado no interior de uma teoria ou argumento. Nesse sentido, ela deve ser vista mais como uma prescrição de significado do que como uma descrição dos usos mais comuns de um conceito. Definições estipulativas devem ser, portanto, diferenciadas do uso comum de definições, no qual o objetivo é analisar os significados correntes associados ao conceito. Por exemplo, quando dizemos que “o igualitarismo é *x*”, nossa preocupação principal não é a de esgotar os diferentes significados que ideais igualitários assumiram ao longo do tempo, nem determinar, à luz dessa análise, qual deveria ser o uso “correto” do termo no discurso político. O objetivo de definições estipulativas não é o de determinar qual o uso correto de igualitarismo, mas sim o de definir um uso analítico estável no interior de diferentes teorias.

Definições como essas podem ser contestadas permanentemente. Na verdade, definições estipulativas são mais bem compreendidas como definições provisórias ou em andamento. Contudo, ao contestá-las, estamos recusando ou a consistência da definição no interior de uma teoria, ou a própria teoria como um todo, e não a correção histórica do seu uso pelos agentes. Além disso, distinções analíticas nos permitem construir um quadro comum no qual os diferentes argumentos contra ou a favor da posição igualitária possam ser minimamente organizados. Precisamos identificar, por exemplo, o que torna uma teoria igualitária, ou de que forma o valor da igualdade pode ser entendido. O resultado desse esforço analítico será uma série de “ismos” correspondentes às diferentes teorias encontradas na literatura contemporânea. Por mais esquemáticas que possam ser, definições como essas devem ser avaliadas de acordo com aquilo que almejam obter. No caso, uma representação mais ou menos fiel de alguns dos argumentos e posições relevantes da discussão acerca da natureza do igualitarismo.

Ao estabelecer distinções analíticas estipulativas não tenho qualquer pretensão de realizar uma grande contribuição - ou mesmo contribuição alguma - para a história intelectual do conceito de igualdade, nem recuperar os (supostos) significados originais nos quais os termos em conflito foram concebidos e utilizados. Tampouco tenho a pretensão de estabelecer de modo sofisticado uma ligação direta entre teorias normativas e a prática política real. De fato, espero propor considerações que nos ajudem a identificar os aspectos mais importantes de um ideal igualitário e, com isso, ajudar nos esforços práticos do igualitarismo. Contudo, é preciso reconhecer a existência de uma divisão do trabalho intelectual importante entre as ciências sociais fundada em juízos empíricos, a prática efetiva da política baseada em ideologias, e, finalmente, a tarefa específica da filosofia política - ou pelo menos a concepção de filosofia política que defendo neste trabalho¹.

Acredito que ao nos concentrarmos sobretudo na análise conceitual e nas consequências dos diferentes argumentos em disputa, nosso trabalho enquanto teóricos e teóricas é restrito. O esforço de estabelecer distinções conceituais precisas e a busca por clareza argumentativa pode parecer pouco emocionante quando comparado com a oferta de conclusões substantivas. Distinções analíticas são demasiadamente esquemáticas quando comparadas às interpretações densas de um historiador, ou diante dos complexos jogos de poder empíricos que perpassam nosso mundo político, frequentemente à margem da discussão racional. Isso não significa, entretanto, que esse trabalho possa ser ignorado. Como bem formulou Thomas

¹ Ou, pelo menos, da concepção de filosofia política que defendo neste trabalho. Acerca da distinção entre ciências sociais, política real, e teoria política, ver Swift & White, 2008, pp. 49 – 56.

Scanlon acerca desse ponto, não podemos esquecer que “o fracasso em reconhecer distinções importantes nos impede de encontrar alternativas, nos deixando prisioneiros de nossas próprias concepções”². As distinções apresentadas a seguir representam a minha tentativa de escapar, no sentido scanloniano, de algumas das prisões de significado mais comuns encontradas na tentativa de compreender a natureza, e o objetivo normativo, de teorias políticas igualitárias. Simplesmente não podemos concluir algo definitivo sobre uma teoria sem antes entender quais são as suas implicações, quais são as teorias rivais, e quais são suas diferenças em relação a outras posições do campo. Ao contrário do historiador das ideias, o olhar analítico das distinções é voltado para a pragmática do debate atual comprometido com a busca por caminhos originais ou que ainda precisam ser trilhados.

1.2. O valor da igualdade

Qualquer discussão acerca dos fundamentos do igualitarismo precisa começar por uma caracterização geral sobre o valor da igualdade e sobre por que demandas fundadas nesse valor importam. Encontrar essa caracterização, no entanto, não é uma tarefa fácil. Como afirmou Bernard Williams, em uma importante contribuição sobre o ideal da igualdade, o debate sobre o valor da igualdade gravita entre dois polos conceituais opostos³: para o primeiro grupo, a igualdade é tida como absurda na medida em que é concebida como um valor demasiadamente utópico para ser realizado; para o lado oposto, ela é tida quase como uma platitudo moral, uma espécie de denominador comum das diferentes moralidades políticas contemporâneas e, portanto, algo a ser pressuposto e não necessariamente defendido. Apresentar uma concepção plausível do ideal por trás dos esforços igualitários equivale à tarefa de “salvar a noção política de igualdade dos extremos opostos do absurdo e da trivialidade”⁴.

Como ponto de partida, comecemos por reconhecer algo mais simples e mais intuitivo sobre o ideal da igualdade, isto é, que *demandas* por igualdade, ou contrárias à desigualdade, se manifestam de diferentes modos. Isso nos leva a reconhecer, a princípio, a existência de uma

² O comentário de Scanlon sobre o ofício filosófico encontra-se em Pyke, 2011, p. 162. Ver também Parfit (2002, p. 116): “ainda que pouco emocionantes, taxonomias precisam ser estabelecidas. Antes de termos uma visão mais clara de todas as alternativas em jogo, não podemos ter esperanças de que possamos decidir quais dessas visões são verdadeiras ou quais são melhores do que outras”.

³ O ensaio é intitulado o “O ideal da igualdade”, ver Williams, 2005c.

⁴ Williams, 2005c, p. 98. Ver também a Introdução, pp. 13 – 14.

variedade de formas de igualdade⁵. Demandas por igualdade, ou por menos desigualdade, podem ter como objeto, por exemplo, a lei ou as regras constitutivas de uma sociedade - como nos casos em que demandamos igualdade legal ou imparcialidade de tratamento. Temos assim uma demanda por igualdade legal. Podemos também demandar maior igualdade não apenas do ponto de vista da administração da lei, mas também em relação a sua criação. Demandamos mais igualdade política, quando, por exemplo, certos grupos ou classes sociais encontram-se excluídos do processo decisório, ou quando mesmo que formalmente incluídos, constatamos a falta de efetividade de sua participação na criação e execução da lei. Outro exemplo de demanda por igualdade diz respeito ao acesso aos recursos econômicos da sociedade. As demandas por igualdade econômica podem incidir tanto sobre a estrutura de oportunidades sociais disponíveis, no caso de uma maior igualdade de oportunidades sociais, como também sobre a própria divisão da riqueza social. Os movimentos igualitários, sejam eles compostos por trabalhadores e trabalhadoras, mulheres ou minorias raciais, destacarem-se historicamente por encontrar na demanda por igualdade econômica um componente central de seus objetivos políticos. Por fim, existe uma forma de demanda por igualdade que tem como objetivo por em questão a própria natureza das relações sociais. Quando recusamos sociedades estamentais ou hierarquias sociais estamos demandando uma maior igualdade social entre os membros de um mesmo sistema de cooperação, seja para a sociedade (ou o mundo), seja apenas para formas locais de associação. Nesse último caso, a própria posição das pessoas, sua igualdade social *vis-à-vis* as instituições e formas comuns de interação interpessoal, está sendo tomada como o objeto central de consideração. Quando mulheres demandam um critério de pagamento igual para ocupações iguais em relação aos homens, por exemplo, o ponto importante não é apenas a remuneração econômica desigual, mas sim o fato de que o trabalho feminino é tomado como inferior do ponto de vista das relações de produção.

Essa lista é apenas um levantamento rápido de algumas das principais reivindicações por igualdade encontradas em nossas sociedades. Provisoriamente, podemos assumir que demandas como essas constituem o núcleo de preocupação comum das teorias igualitárias⁶.

⁵ Para uma introdução sobre as diversas formas de demanda por igualdade, os trabalhos de Scanlon, 2004, e White, 2007, são essenciais. Os parágrafos seguintes, particularmente, devem bastante à discussão de Stuart White (2007, pp. 4 - 14) sobre as demandas por igualdade.

⁶ Poderíamos ainda estender o leque de preocupações introduzindo formas de igualdade menos usuais (mas nem por isso menos importantes) como a igualdade entre humanos e não-humanos e a igualdade entre gerações sucessivas. Ver sec. (1.5).

Contudo, basta uma elaboração rápida para percebermos que demandas diferentes podem entrar em contradição umas com as outras. Na verdade, o conflito entre demandas por igualdade é a regra e não a exceção no mundo político. Quando, por exemplo, demandamos uma oportunidade igual para todas as crianças, isto é, que aqueles e aquelas igualmente talentosos(as) e esforçados(as) não sejam prejudicados(as) na competição por cargos de poder e prestígio, temos um caso de demanda por igualdade de oportunidade. Quando, de outro modo, demandamos que todos e todas deveriam ter acesso ao mesmo estoque de recursos sociais, independentemente de sua posição social ou preferências individuais, estamos demandando igualdade de resultados. Qual dessas demandas possui prioridade? Podemos, é claro, demandar igual oportunidade em alguns casos e igualdade de resultados em outros, de tal forma que ambas as demandas não sejam conceitualmente contraditórias (ainda que seja difícil diferenciarmos suas consequências em casos concretos). Contudo, mesmo assim precisamos determinar o que torna um caso de igualdade de oportunidades prioritário em relação a um caso de igualdade de resultado, ou *vice versa*. É fácil perceber que ao tornar duas pessoas iguais em relação a alguma coisa podemos torná-las, ao mesmo tempo, desiguais em relação a outras. Caso equalizemos duas pessoas em recursos, por exemplo, podemos torná-las desiguais na satisfação de necessidades diferenciadas. De modo inverto, a igualdade de necessidades estrita implicará padrões de renda desiguais entre pessoas com necessidades diferentes⁷. Que as duas dimensões importam é ponto passivo. A pergunta difícil de ser respondida é: qual das duas dimensões da igualdade importa *mais*? Precisamos de algum critério racional de avaliação entre demandas por igualdade conflitantes.

A necessidade de organizar as diferentes demandas por igualdade nos leva a uma segunda pergunta. Em todos os exemplos fornecidos acima, as demandas parecem se comprometer com considerações morais a cerca do modo como devemos viver. Isso significa, necessariamente, que qualquer demanda equalização seja, ao mesmo tempo, uma *demanda igualitária* propriamente dita? Nem toda forma de demanda por igualdade é justificada através do próprio valor da igualdade. Uma demanda por igualdade pode ser valiosa, por exemplo, na medida em que promove indiretamente outro valor moral importante que não a própria igualdade. Nesse caso, temos um uso meramente instrumental desse valor. Isso não significa concluir, é preciso ressaltar, que argumentos instrumentais não sejam importantes ou que devam

⁷ Essa é a famosa objeção de Marx às teorias da justiça distributiva na Crítica ao Programa de Gotha (Marx, 1986, pp. 162 – 167). Esse tipo de dilema é o ponto de partida do debate “Igualdade de quê?”. Ver Sen, 1979; Cohen, 1989. Retornaremos a esse ponto na sec. 2.1.

ser tomados como secundários pelo igualitarismo em sentido estrito (na verdade, como procurarei mostrar a seguir, qualquer teoria igualitária acaba por ser instrumentalista em relação a alguma dessas formas de igualdade). O ponto importante é que a *razão* por trás da demanda não é necessariamente igualitária em sua origem.

Podemos definir o igualitarismo instrumental como sendo a posição segundo a qual a igualdade importa, mas apenas por razões instrumentais⁸. Um caso bastante comum de valorização instrumental da igualdade é a defesa da igualdade econômica como uma forma de impedir consequências coletivas indesejadas.

Recentemente, o historiador inglês Tony Judt defendeu a proposta daquilo que denominou “social-democracia do medo” em contornos explicitamente instrumentalistas: a melhor forma de realizar as antigas aspirações presentes nos movimentos igualitários históricos, segundo Judt, seria apelar para outros valores fundamentais, tais como a segurança e a estabilidade política, comprovadamente encontrados em sociedades economicamente igualitárias. A desigualdade econômica seria, sobretudo, um obstáculo à realização social de outros valores importantes. “[A] desigualdade”, afirma Judt, “não é apenas um incômodo moral [ela é, sobretudo] *ineficiente*”⁹. O medo de vivermos uma vida miserável, sem garantias adequadas para a nossa reprodução material, e os efeitos desse medo nas relações sociais, seria uma consideração normativa tão importante quanto uma vida protegida de ameaças às nossas escolhas individuais e garantias legais contra o poder coercitivo do Estado. Segundo essa interpretação, as implicações distributivas de um sistema amplo de proteção social, encontrado historicamente no Estado de Bem-Estar Social europeu, seriam justificadas, segundo Judt, por outros valores que a demanda por igualdade entre os cidadãos e cidadãs.

Imaginemos que, no limite, estejamos diante de um conflito entre a igualdade e a segurança. Digamos que temos que fazer uma escolha entre proteger o salário da classe trabalhadora, aumentando de modo incremental a igualdade entre os cidadãos, ou incentivar a atividade empresarial com vistas à proteção do investimento privado. Qual valor seria o mais importante? Se o valor da igualdade é instrumental, então a resposta será sempre o segundo valor. A redução das disparidades materiais pode ser um meio importante para a diminuição

⁸ Trabalhos recentes que exploram argumentos instrumentais para nos preocuparmos com a igualdade podem ser encontrados em Wilkinson & Piketty, 2009; Stiglitz, 2012, e Putnam, 2015. Cada uma dessas obras elenca uma série de consequências nocivas trazidas pelos altos índices de desigualdade nas sociedades democráticas contemporâneas.

⁹ Judt, 2010, p. 171. Ver também Judt, 2009. A denominação “social-democracia do medo” tem por referência o famoso liberalismo do medo defendido por autores como Judith Shklar, 1984, e Bernard Williams, 2005b, que, por sua vez, também rejeitam a prioridade do valor da igualdade.

dos indicadores de violência ou para a promoção de valores comuns que, em sua natureza, não são propriamente igualitários.

Outro tipo de argumento instrumental pode ser encontrado nas teorias utilitaristas. Caso consigamos demonstrar que um recurso social como a renda individual atende ao postulado da utilidade marginal decrescente, isto é, que para cada Real adicional à renda de um indivíduo, ele ou ela valorizará relativamente menos esse ganho em comparação com os ganhos anteriores, então podemos mostrar que o valor em satisfação individual de cada unidade de renda diminui marginalmente à medida que subimos na escala de rendimentos em uma sociedade. O argumento pressupõe que, em geral, um indivíduo rico extrai menos utilidade de uma unidade de renda adicional do que um indivíduo pobre, para quem uma unidade a mais trará mais ganhos de utilidade. Considerando que o objetivo de teorias utilitaristas é aumentar a utilidade agregada de uma sociedade, e mantendo-se constante o montante de recurso e o número de pessoas, a conclusão é que distribuições igualitárias tenderão a gerar um nível maior de utilidade social¹⁰.

Finalmente, a igualdade pode ser instrumental também em relação às próprias demandas por igualdade. Voltamos às diferentes formas de igualdade apresentadas acima. Podemos argumentar que uma maior igualdade econômica assegura a igualdade política – ou vice-versa no caso de teorias igualitárias não democráticas. Por exemplo, a luta pelo sufrágio das classes trabalhadoras (uma maior igualdade de participação política) pode ser um meio para a realização de igualdade econômica, tida como mais fundamental. É plausível assumirmos que qualquer concepção igualitária em uma dessas dimensões oferecerá também argumentos instrumentais em relação às demais.

Tendo como base exemplos como esse, podemos concluir que demandas igualitárias, em sentido estrito, são aquelas demandas por igualdade que têm como base normativa a igualdade enquanto um valor. Argumentos que, para fins de justificação normativa, reconhecem a igualdade como um valor moral *intrínseco*. Nesses termos, um argumento igualitário valoriza certa relação de igualdade, em qualquer uma das suas muitas formas possíveis, posto que se trata de uma relação intrinsecamente correta ou justa. Tomemos o caso da igualdade legal. Se valorizamos essa forma de igualdade porque ela é intrinsecamente justa, então não estamos dispostos a alterá-la em nome de outro valor, ou tendo em vista uma consequência positiva que a sua eventual abolição poderia trazer. Sustentar que a igualdade jurídica é intrinsecamente justa (“é intrinsecamente justo que todos e todas sejam iguais perante a lei”) é sustentar, por exemplo,

¹⁰ Sobre a relação entre o postulado da utilidade marginal decrescente e o igualitarismo, ver Nagel, 2002, p. 61. Sen, 1979, e Frankfurt, 1987, oferecem algumas críticas à plausibilidade empírica desse postulado.

que duas pessoas possuem as mesmas proteções legais mesmo que uma delas seja um criminoso notório ou ainda quando uma das partes não conte com os recursos econômicos apropriados para garantir a proteção efetiva de seus direitos. Nesse segundo caso especificamente, a demanda por igualdade econômica é entendida como instrumental em relação à igualdade jurídica. O mesmo argumento vale para a igualdade política (“é intrinsecamente justo que todos e todas tenham o mesmo poder de decisão, a despeito de suas crenças ou informações”) e a igualdade econômica (“é intrinsecamente justo que todos e todas tenham acesso a uma parcela da riqueza social, a despeito de suas respectivas capacidades produtivas”). Todas as formas de igualitarismos a serem consideradas devem ser entendidas como teorias igualitárias em estrito do termo, isto é, teorias que reconhecem a igualdade como um valor moral intrínseco em pelo menos uma dessas dimensões.

Afirmar que em seu sentido estrito argumentos igualitários defendem a igualdade como valor intrínseco não significa afirmar, por outro lado, que teorias igualitárias precisam assumir a igualdade como um valor *absoluto*¹¹. Nada nas teorias igualitárias exige, necessariamente, que tomemos a igualdade como o único valor existente, ou o valor social mais relevante. Esse ponto é importante na medida em que evita uma objeção imediata e amplamente partilhada contra o valor da igualdade, conhecida como *objeção do nivelamento para baixo*¹². Segundo a objeção do nivelamento para baixo, a igualdade não poderia ser um valor moral intrínseco posto que considerações igualitárias nos levam a conclusões moralmente indefensáveis. A objeção parte de uma verdade conceitual elementar: podemos tornar duas pessoas iguais de dois modos possíveis. Podemos, de um lado, melhorar a situação da pessoa pior situada ou, de outro, podemos piorar a situação da pessoa melhor situada. Isto é, se a igualdade é um valor absoluto, então, no limite, não deveria importar qual das duas soluções contra a desigualdade deveríamos adotar. O sentido da equalização seria irrelevante.

Tomemos o caso de duas classes de pessoas. A primeira classe, *A*, é composta por pessoas com pouquíssimos recursos materiais, enquanto a classe *B* é composta por proprietárias de uma fortuna imensa. Consideramos também, apenas para fins argumentativos, que não existe uma relação causal explícita entre a riqueza de *B* e a pobreza de *A*. Imaginemos, agora, três situações distintas:

¹¹ Cf. White, 2002, pp. 20 – 21.

¹² *The levelling down* objection em inglês. Uma forma sofisticada da objeção foi formulada por Derek Parfit, 2002, pp. 97 – 99. Ver também Raz, 1986, pp. 226 – 227. O’Neill, 2008, oferece uma análise da objeção de um ponto de vista igualitário similar ao que desenvolvo neste trabalho.

- (1) *A* com 10 e *B* com 1000.
- (2) Ambos com 500.
- (3) Ambos com 10.

A igualdade entre os dois conjuntos de pessoas pode ser obtida de diferentes formas. Podemos tanto melhorar a situação de *A* em relação à *B* como podemos piorar unilateralmente a situação de *B*. Isto é, podemos transferir recursos entre os grupos, como no cenário (2) no qual a perda de *B* é transferida para *A*, ou podemos, unilateralmente, nivelar *B* para baixo *sem alterar* a situação de *A*, como no caso (3). Em (3) ambos os grupos estão na pobreza extrema. A objeção do “nivelamento para baixo” procura mostrar que uma teoria comprometida com o valor intrínseco da igualdade deve concluir que (3) é igualitário e que, portanto, esse resultado é *justo*.

A objeção se torna ainda mais forte à proporção que ampliamos a noção de “recursos” para abarcar não apenas objetos, mas também talentos e habilidades pessoais. Deveríamos silenciar a força pessoas com habilidades retóricas únicas para que suas chances profissionais sejam igualadas àquelas com dificuldades extremas de comunicação? Diferentemente do exemplo anterior, em casos como esse não existe um modo de “transferir” o recurso em questão entre as pessoas, o que nos levaria a exigir a privação unilateral dos melhores situados. Em resumo: caso a igualdade seja de fato um valor, segundo a objeção do nivelamento para baixo, ela nos obrigaria a escolher três como um resultado justo ou moralmente desejável. Esse último ponto é importante. O problema com o valor da igualdade, segundo a objeção do nivelamento, é que ele não apenas *permite* como também *demand*a de um ponto de vista moral esse tipo de desperdício¹³. Não parece haver um ganho possível ao nivelar para baixo quando ninguém poderia ganhar com isso.

O problema com objeções como essa é o pressuposto de que argumentos igualitários sempre tomam a igualdade como um valor supremo, *i. e.* absolutamente prioritário em relação a qualquer outro valor, e não apenas como um valor intrínseco. Nos exemplos acima, a igualdade é priorizada em relação à eficiência. Outros exemplos poderiam ser facilmente elaborados. Deveríamos tornar as pessoas iguais *independentemente* das reivindicações que elas possuem sobre si próprias e sobre o fruto de seus esforços? Contudo, não há nada no valor da igualdade que nos obrigue a adotar tal interpretação absolutizante da igualdade. Podemos ser igualitários e valorizar, ao mesmo tempo, outros valores, como a liberdade individual e a eficiência na

¹³ Cf. Raz, 1988, p. 227.

gestão de recursos. O que precisamos para isso é, novamente, de uma teoria que organize as diferentes demandas e valores em disputa. Não podemos negar a possibilidade de uma articulação coerente entre esses elementos de modo *a priori*.

Deixemos de lado por ora as filigranas desse problema. Gostaria de fixar apenas duas conclusões preliminares. Em primeiro lugar, que apenas uma teoria munida de critérios avaliativos apropriados é capaz de organizar os diferentes modos pelos quais as demandas por igualdade relacionam-se entre si. E, em segundo lugar, que precisamos de uma teoria para organizar de que forma a igualdade se relaciona com outras considerações morais importantes. Sem a existência de uma reflexão teórica mais geral, teríamos, no melhor dos casos, apenas um conjunto esparso de demandas por igualdade intuitivamente plausíveis, mas potencialmente incoerentes entre si. Só uma teoria pode nos apresentar razões para definirmos quais igualdades importam e por que elas importam.

Uma última consideração sobre a noção de teoria. Tomarei como um pressuposto que teorias igualitárias são, de modo mais ou menos indireto, teorias sobre a justiça. Ou, se preferimos, teorias a respeito da organização justa da vida coletiva. Esse ponto merece uma pequena elaboração. Evidentemente, nem toda teoria da justiça social é igualitária e nem toda teoria igualitária está preocupada, primeiramente, com a justiça, especialmente em sua dimensão distributiva. Qualquer teoria que, ao justificar as instituições fundamentais de uma sociedade, rejeite a validade de reivindicações igualitárias é um exemplo de teoria não-igualitária da justiça. Como veremos adiante, as noções de justiça e de igualdade não estão contidas uma na outra. Adiante veremos quais as características determinadas do que entendo ser uma teoria igualitária da justiça. Quero enfatizar apenas um ponto razoavelmente simples: existem teorias da justiça que não são igualitárias. O problema é que a proposição inversa também é verdade. Nem toda teoria igualitária é, necessariamente, uma teoria sobre a justiça. Esse segundo ponto é mais controverso que o primeiro. De fato, por se tratar de um valor essencialmente social – precisamos de pelo menos *duas* pessoas para a igualdade fazer sentido – é provável que qualquer consideração sobre a igualdade implique consequências normativas para o melhor modo de organização da vida social. Contudo, quando tomamos uma teoria da justiça em seu significado estrito, *i. e.* como sinônimo de uma proposta de justiça social fundada em critérios normativos para a distribuição de recursos ou outros bens sociais valiosos, então é preciso concluir que nem toda forma de igualitarismo representa uma teoria alternativa da justiça. Isso porque o igualitarismo poderia ter como objeto de consideração a qualidade das relações interpessoais ou certas esferas sociais nas quais o termo “distribuição” não é dotado de

sentido. Algumas teorias comunitaristas e teorias do reconhecimento - mas não todas - e boa parte do marxismo clássico, são exemplos de teorias que rejeitam a formulação do igualitarismo nos termos da justiça distributiva¹⁴. A própria noção de justiça poderia ser preterida nesses casos em nome de categorias mais gerais como “emancipação” ou “autorrealização coletiva”.

Menciono esse ponto apenas para ilustrar o fato de que o igualitarismo admite usos que vão além do grupo de teorias que pretendo explorar. Contudo, para os propósitos do argumento, deixarei de lado exemplos históricos menos ortodoxos de teorias igualitárias. No que se segue, assumirei que uma teoria igualitária é sempre uma teoria sobre a justiça *em certo sentido*¹⁵. Isto é, os argumentos justificados por meio da igualdade dirão respeito a formas de organização social em seu sentido mais amplo possível. A caracterização “em certo sentido” é necessária porque, nesse caso, aquilo que é dito como justo deve ser compreendido, *prima facie*, como análogo àquilo que é tido por moralmente correto. Tal como o termo teoria da justiça tem sido empregado, especialmente após *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, é comum identificarmos a justiça como constituindo *apenas* o conjunto determinado de princípios normativos responsáveis pela organização das instituições básicas de uma sociedade. Nesse caso, o objeto primeiro de qualquer teoria da justiça seria fornecer princípios para as instituições políticas, sociais e econômicas responsáveis pela organização de certo sistema de cooperação social¹⁶. No sentido rawlsiano do termo, teorias sobre a justiça possuem um escopo bem mais estrito do que argumentos éticos ou morais, à medida que esses possuem outros objetos de consideração que não apenas a estrutura básica da sociedade. A formulação de princípios para a estrutura social é uma tarefa central dos esforços igualitários. Entretanto, não podemos simplesmente negar a existência de outros objetos possíveis de aplicação de uma concepção igualitária da justiça, tais como as ações e relações interpessoais, ou mesmo o caráter dos sujeitos da justiça, *i. e.*, considerações normativas acerca das atitudes e disposições pessoais necessárias para uma sociedade justa. É nesse sentido amplo (e *prima facie* não rawlsiano) que as teorias igualitárias são sempre teorias da justiça. Do ponto de vista da estrutura geral do igualitarismo, o escopo apropriado dos princípios normativos é sempre uma questão em aberto.

Para simplificar essa distinção, adoto aqui a proposta do filósofo G. A. Cohen (ele próprio um interlocutor importante no debate acerca do escopo apropriado de princípios de

¹⁴ Sobre as teorias do reconhecimento, ver Fraser & Honneth, 2002 (no caso específico, a proposta anti-distributiva defendida por Honneth) e sobre o marxismo clássico, Wood, 1972. Retornaremos, nos capítulos 2 e 5, ao problema do estatuto de princípios distributivos no interior do igualitarismo.

¹⁵ Agradeço ao comentário de Thadeu Weber acerca desse ponto.

¹⁶ Rawls, 1971, esp. pp. 7 – 11. Ver também Rawls, 2001, seções 15 e 16.

justiça). Segundo Cohen, existem duas perguntas fundamentais, mas analiticamente distintas, na filosofia política. De um lado temos perguntas do tipo “O que é a justiça?”, e, de outro, perguntas do tipo “Como deveriam ser as instituições sociais?”¹⁷. Na prática, elas são questões indissociáveis, uma vez que precisamos responder a primeira para responder à segunda. Contudo, Cohen tem razão ao afirmar que se trata de questões conceitualmente diferentes: “o próprio *conceito de justiça* não é o conceito daquilo que o Estado [ou as instituições fundamentais] devem fazer”¹⁸. Teorias igualitárias são sempre, em primeiro lugar, teorias sobre o que é a justiça e não teorias (apenas) sobre como as instituições deveriam ser. Isso não significa, por outro lado, que meu intuito aqui seja o de negar a concepção rawlsiana de justiça. Ao contrário. Como ficará evidente no próximo capítulo, argumentarei contra uma forma comum de interpretação da teoria rawlsiana que, tal como a entendo, é excessivamente restrita em relação ao tipo de deveres que impõe aos cidadãos de uma sociedade justa (uma interpretação que procura confinar a teoria rawlsiana à segunda pergunta de Cohen). Mas uma coisa é delimitar o escopo de uma teoria particular da justiça, outra coisa é rejeitar a *importância* da divisão entre princípios que incidem sobre instituições e princípios que regulam nossas relações interpessoais. Para cada teoria igualitária (da justiça) precisamos nos perguntar: qual o seu escopo e por que?

1.3. A estrutura geral das teorias igualitárias

Para todas as formas de igualitarismos a igualdade é um valor intrínseco e fundamental. Com base nesse valor intrínseco, teoria igualitária nos oferecem razões pelas quais certos arranjos sociais, ou as relações entre pessoas, são justas ou injustas. Argumentarei que uma teoria igualitária deve estar comprometida com pelo menos quatro teses normativas analiticamente distintas. São elas:

(I). Todas as pessoas contam como iguais de um ponto de vista moral.

¹⁷ Cohen, 2011a. Cohen usa o termo “Estado” no lugar de instituições, um conceito inapropriado para dar conta da noção rawlsiana de estrutura básica. Para as críticas de Cohen à concepção rawlsiana, ver Cohen, 1991.

¹⁸ Cohen, 2011a, p. 227.

(II). A igualdade básica entre as pessoas é razão suficiente para deveres de natureza distributiva ou, correlacionalmente, a igualdade básica justifica, por si só, reivindicações distributivas sobre recursos coletivos¹⁹.

(III). Alguns desses deveres, mas não necessariamente todos, são substantivamente igualitários, isto é, demandam juízos morais comparativos entre as pessoas.

(IV). O valor da igualdade é entendido como um ideal social exequível ainda que possa ser difícil de ser realizado na prática.

Denominarei, respectivamente, as teses (I), (II), (III) e (IV) de *Igualdade Básica*, *Obrigação Distributiva*, *Igualdade Substantiva* e *Exequibilidade*. De modo extremamente sintético: a tese (I) afirma a igual dignidade de todos os agentes morais, a tese (II) que tal dignidade justifica reivindicações distributivas como matéria de dever, e a tese (III) sustenta que em alguns casos tais reivindicações devem ser avaliadas da perspectiva comparada entre duas ou mais pessoas. Finalmente, a tese (IV) afirma que teorias igualitárias são exequíveis, isto é, que mesmo quando reconhecemos que o valor da igualdade é difícil de ser obtido, disso não se segue que não possa ser realizado coletivamente.

Formulo as quatro teses de modo propositalmente vago. Isso porque cada teoria as interpreta de modo específico. Existe um espaço conceitual nada desprezível em cada uma dessas proposições para permitir variedades radicalmente diferentes dentro do conjunto de teorias igualitárias. Não é dito, por exemplo, por que todas as pessoas devem ser tidas como iguais, ou quem pode ser considerado como uma pessoa, nem o que obrigações distributivas implicam exatamente – isso para ficarmos apenas com as teses (I) e (II). Particularmente, pretendo mostrar nos próximos capítulos como os dois tipos de igualitarismo disputam, sobretudo, o significado da tese (III).

Teorias igualitárias não apenas precisam aceitar cada uma das quatro teses como elas também precisam interpretar (II) e (III) como *consequências necessárias* da igualdade básica fundamental entre as pessoas – tese (I). Dado que cada tese representa um elemento conceitualmente distinto, é possível formular, conseqüentemente, pelo menos três tipos diferentes de argumentos *anti*-igualitários a depender de quais teses procuramos negar. Por se tratar de uma relação de implicação, qualquer argumento que negue (I) necessariamente negará

¹⁹ Deixo em aberto, no momento, o escopo desses deveres, isto é, se eles incidem sobre todos os seres humanos ou se, ao contrário, possuem um escopo mais delimitado como um país, por exemplo. É possível aceitarmos (II) e, ao mesmo tempo, rejeitar seu escopo universal. O contraste a ser estabelecido neste capítulo é sempre entre teorias que reconhecem a força moral da igualdade e teorias que rejeitam qualquer forma de reivindicação igualitária (mas não necessariamente distributiva). Agradeço à Álvaro de Vita por chamar minha atenção sobre esse ponto.

(II) e (III), e assim sucessivamente. Assim, uma teoria que negue a igualdade moral básica entre as pessoas certamente negará também que as pessoas possuam algum tipo de (igual) reivindicação válida aos benefícios da cooperação social. O restante do capítulo será dedicado a elaborar, respectivamente, cada uma dessas três teses.

Termino a seção com alguns comentários em relação à tese (IV), que denominarei de tese da *Exequibilidade*. Ela possui um estatuto diferente em relação às outras três teses. Isso por um motivo simples: é difícil imaginar uma teoria igualitária convincente que recuse a possibilidade prática de realização do ideal normativo defendido pela própria teoria. Ou seja, seria contraditório defender o ideal igualitário e, ao mesmo tempo, acreditar que ele é impossível de ser realizado em nosso mundo social. No entanto, a tese (IV) precisa ser considerada. Ela nos ajuda a ressaltar dois pontos importantes acerca da exequibilidade de ideais - sejam esses ideais igualitários ou não. Em primeiro lugar, ela afirma que, de um ponto de vista *conceitual*, a igualdade entre as pessoas (qualquer que seja o sentido específico desse ideal) é possível de ser realizada por meio da política. Notemos que alguns valores não atendem a essa exigência quando sustentados por instituições políticas. Conceitos como amor, e confiança, simplesmente deixam de fazer sentido quando executadas por meio de regras sociais coercitivas. Não existe a *possibilidade* de criarmos uma sociedade mais “amável” apenas por meio de instituições políticas - por mais abrangentes e justas que as instituições possam ser. Precisamos recorrer, nesses casos, a outras formas de solidariedade social²⁰. Em segundo lugar, a tese da Exequibilidade afirma que, se por um lado todo “dever ser” implica um “poder fazer”, por outro, um “dever ser” não implica necessariamente um “é provável que aconteça”²¹. Ou seja, a tese nos diz que podemos reconhecer o valor da igualdade e ser, ao mesmo tempo, extremamente pessimista sobre as possibilidades empíricas de sua realização social imediata. Talvez não exista a motivação política adequada para isso ou as próprias instituições sociais podem não conseguir lidar com o tipo de incentivo e informação necessários para a realização perfeita de um ideal igualitário. A tese (IV) sustenta que mesmo nesses casos a igualdade continua sendo um valor moralmente desejável para um(a) igualitário(a).

Saber se princípios morais impõem expectativas excessivas sobre a motivação individual ou sobre as instituições sociais é uma pergunta teórica extremamente relevante para a filosofia política. Desconsiderar essas perguntas pode ser teoricamente falho e politicamente

²⁰ Isso não significa que precisamos apenas da política. Mas sim que a política é o meio normal das teorias igualitárias.

²¹ Stemplowska & Swift, 2012, p. 1168.

irresponsável. A função da tese (IV) é demarcar a diferença entre, de um lado, reconhecer a dificuldade de sua realização e, de outro, adotar um raciocínio adaptativo acerca de valores morais. Para o realismo político, podemos rejeitar o valor da igualdade *posto que* ele é extremamente difícil de ser realizado²². Teorias igualitárias podem, no limite, recusar a aplicação efetiva daquilo que o valor da igualdade exige, dado o limite da nossa tecnologia social. Mas elas não podem aceitar que a igualdade *deixe de ser* um valor importante apenas porque ela é um valor difícil. Ainda que não possa entrar em detalhes sobre o realismo político (o que nos levaria para um tipo diferente de argumentação), acredito que a sua força depende, na verdade, de um raciocínio adaptativo sobre valores: quanto mais demandamos das pessoas e da sociedade de um ponto de vista moral, mais difícil é realizar as nossas aspirações na prática e, *portanto*, valores demandantes não são valores que valem a pena. Assumindo que o realismo político é diferente do simples ceticismo moral, a saber, a tese segundo a qual não existe tal coisa como valores, ele só faz sentido se, primeiro, reconhecer que a igualdade é um valor e *depois* o descartar por ser um valor demasiadamente difícil de ser realizado. É esse movimento argumentativo que a tese (IV) rejeita. Ou bem a igualdade é um valor e devemos almejá-la como um objetivo normativo, ou ela não é um valor em sentido algum. No último caso, voltamos ao grau zero da teoria moral, isto é, o ceticismo sobre argumentos morais – e não apenas ao ceticismo sobre argumentos morais *igualitários*. Algo similar ocorre nas discussões sobre justiça em escala global. O realista afirma que, devido a sua dificuldade de realização, deveres morais terminam nos limites do interesse nacional. Na verdade, isso é apenas um jeito tortuoso de dizer que não existem tais deveres.

1.4. A narrativa igualitariocêntrica

Uma objeção importante ao modo como estou concebendo a estrutura das teorias igualitárias precisa ser mencionada. Segundo uma perspectiva influente na filosofia política, todas as teorias normativas sobre a sociedade compartilhariam de um mesmo valor fundamental, a saber, o princípio da igualdade humana fundamental, ou, como o chamarei daqui

²² Argumentos anti-utópicos clássicos são encontrados, por exemplo, em Berlin, 1997 e Shklar, 1984. Recentemente, Geuss (2008) e Shapiro (2016) recuperaram essa forma de objeção contra teorias da justiça. Sobre o equívoco da adaptação de valores, ver Cohen, 2009, pp. 46 – 79.

em diante, o *princípio da igualdade básica*²³. É nesse sentido, por exemplo, que Will Kymlicka afirma que “toda teoria política plausível tem o mesmo valor fundamental, que é a igualdade, [nesse sentido] são todas teorias ‘igualitárias’”. Ou seja, uma teoria é igualitária com aspas no sentido proposto por Kymlicka caso subscreva o princípio da igualdade básica. Todas as teorias contemporâneas reconheceriam “que os interesses de cada membro da comunidade têm importância e importância igual”²⁴. Esse mesmo panorama da filosofia política contemporânea é defendido nos trabalhos de Amartya Sen. “Toda teoria normativa a respeito de arranjos sociais”, afirma Sen, “que tenha sobrevivido ao teste do tempo parece demandar a igualdade *de alguma coisa* – alguma coisa essa que é entendida como particularmente importante na teoria em questão”²⁵. A ausência de uma consideração moral básica igual por todas as pessoas, segundo Sen, tornaria uma teoria “arbitrariamente discriminatória e [portanto] difícil de ser defendida”²⁶.

Chamarei esse modo de compreender as teorias da justiça contemporânea de perspectiva ou narrativa igualitariocêntrica. De acordo com essa perspectiva, o valor da igualdade seria o fundamento moral comum de todas as teorias da justiça aceitáveis. O princípio da igualdade básica serviria como uma condição formal de possibilidade para a justiça. Isso não significa que toda teoria precise se comprometer com as condições materiais da igualdade, isto é, com um sentido mais substantivo de igualdade material. O igualitariocentrismo sustenta apenas que (i) *alguma* forma de igualdade faz parte de qualquer teoria e (ii) que as teorias se diferenciam umas das outras à medida que diferentes interpretações de um *mesmo* valor (no caso, a igualdade) são formuladas. Por condição material da igualdade podemos entender a prescrição de princípios distributivos determinados, como a igualdade de recursos, a igualdade de bem-estar subjetivo, a igualdade de oportunidades, a igualdade de satisfação de necessidades, etc. Isto é, as diferentes demandas de igualdade material devem ser entendidas por oposição a uma mesma igualdade formal em relação aos interesses ou necessidades fundamentais das pessoas. Nesse sentido, duas teorias com interpretações radicalmente

²³ A expressão “igualdade moral básica” é encontrada em Waldron, 2008; 2017. Vita (2008, pp. 30 – 36) discute, sob o nome ligeiramente diferente de igualdade humana fundamental, o que estou me referindo aqui como igualdade básica. A diferença de formulação nos dois casos reflete apenas a possível abertura do princípio para casos de pessoas não-humanas.

²⁴ Como afirma Kymlicka, “essa noção mais básica de igualdade é encontrada tanto no libertarianismo de Nozick como no comunismo de Marx” (2006, p. 5). Essa forma de comparar as teorias da justiça por meio do denominador comum da igualdade encontra-se também nos trabalhos de Nagel, 2002, e, principalmente, Dworkin, 1977, p. 180. Nesse último caso ela está ligada à formulação do princípio de igual consideração e respeito. Foi Kymlicka, contudo, quem transformou esse expediente de organização das diferentes teorias em uma narrativa a respeito do próprio desenvolvimento da teoria política contemporânea. Ver, Kymlicka, 2006, pp. 1 - 10.

²⁵ Sen, 1992, p. 12.

²⁶ Sen, *op. cit.*, p. 17.

contraditórias da igualdade, como, por exemplo, o liberalismo de livre-mercado e o socialismo, compartilhariam algo, a saber, a ideia fundamental de que todas as pessoas são iguais. Por essas razões, a perspectiva igualitariocêntrica determina, explícita ou implicitamente, que o valor da igualdade é mais um problema de ordem quantitativa, referente ao *quanto* do algo que estamos dispostos a distribuir precisa ser equalizado, do que um problema necessariamente qualitativo, isto é, sobre *qual o valor* por trás de demandas distributivas. Ela desloca o objetivo fundamental de teorias igualitárias da pergunta “Por que igualdade?”, ou “Qual a sua natureza ou fundamento?”, para a pergunta “Igualdade *de quê?*”.

Se a visão igualitariocêntrica está correta, então mesmo teorias da justiça explicitamente avessas à legitimidade de demandas igualitárias, como o liberalismo clássico, deveriam ser entendidas como igualitárias com aspas. Teorias liberal-clássicas estão preocupadas em atender o ideal de igualdade formal perante as leis. Ainda que essas teorias rejeitem explicitamente qualquer forma de distribuição que não passe, primeiro, pelos mecanismos de livre-mercado, não poderíamos negar a existência de algum comprometimento com a igualdade. De acordo com essas teorias, uma estrutura social propositadamente segregacionista não seria justa mesmo que “eficiente” do ponto de vista econômico²⁷.

Outro exemplo seriam as teorias de titularidades, defendida por autores e autoras libertarianas. Essas teorias são particularmente importantes para avaliarmos a coerência da visão igualitariocêntrica ao passo que constituem o tipo de teoria mais avessa à igualdade possível. Ou seja, se teorias de titularidades básicas aceitam o valor da igualdade, então obviamente todas vão aceitar²⁸. Tomemos a teoria de titularidades tal como concebida por Robert Nozick em seu livro *Anarquia, Estado e Utopia*²⁹. Em sua formulação mais geral, uma teoria de titularidades sustenta que as pessoas possuem direitos morais, ou simplesmente titularidades pessoais, as quais são extensíveis ao fruto do trabalho individual quando respeitadas certas condições. Segundo Nozick, se os direitos existentes forem

²⁷ Essa é, infelizmente, uma consequência teórica que nem todos liberais clássicos foram capazes de sustentar na prática. Frederik Hayek, por exemplo, foi um entusiasmado defensor da ditadura de Augusto Pinochet e do *apartheid* sul-africano. Ver, por exemplo, Robin, 2013.

²⁸ A respeito das diferenças entre neoliberalismo, liberalismo clássico e teorias libertarianas, ver Brennan & Tomasi, 2012. A diferença entre o liberalismo clássico e o libertarianismo encontra-se mais em suas respectivas fundamentações morais e menos em suas prescrições normativas (ainda que diferenças existam): enquanto o último, procura justificar os direitos morais individuais, com base em princípios de titularidades e de apropriação básicos, o liberalismo de livre-mercado procura justificar a igualdade formal de direitos com base em suas consequências positivas para o desenvolvimento social. Se para o libertarianismo o Estado mínimo é um argumento de princípio, para o liberalismo clássico ele é um instrumento benéfico para a maximização das liberdades individuais.

²⁹ Nozick, 1974.

procedimentalmente válidos, isto é, caso resultem apenas de processos de apropriação legítima ou de trocas voluntárias entre proprietários legítimos, então não há nada que se possa fazer acerca da distribuição de recursos que não viole, de alguma forma, esses mesmos direitos. “O Estado mínimo”, afirma Nozick, “é o Estado mais abrangente possível capaz de ser justificado. Qualquer Estado mais abrangente do que isso violará os direitos [titularidades] das pessoas”³⁰. De acordo com teorias de titularidade, portanto, nenhuma distribuição com base em princípios morais “padronizados” é aceitável.

Existe, é claro, um sentido trivial no qual qualquer Estado, por mais mínimo que seja, justifica a redistribuição. O financiamento da coerção coletiva, necessária para a proteção das titularidades individuais existentes, implica necessariamente medidas redistributivas. Uma vez que direitos individuais impõem uma reivindicação legítima contra a ação alheia, cabe à autoridade política rastrear e proteger permanentemente a legitimidade do uso desses direitos e, para isso, precisa garantir seu poder de coerção por meio de cobranças compulsórias. Essa é a redistribuição por *default*. Notemos que nada nos garante que o montante de recursos exigido será pequeno. Uma sociedade extremamente violenta, e na qual o direito de propriedade encontra-se permanentemente ameaçado, deveria taxar o suficiente para garantir a ordem pública. Nesse sentido funcional, mesmo teorias de titularidades individuais são redistributivas³¹. O ponto, porém, é que nenhuma distribuição *além disso* conseguiria respeitar as titularidades pessoais. Para ser mais preciso, o único tipo de razão que justificaria alguma distribuição de recursos adviria de injustiças históricas (como a fraude ou o roubo de terras, por exemplo) pelas quais as pessoas teriam direito de serem retificadas. Nenhum outro tipo de razão, que não a de retificação histórica, justificaria deveres distributivos³².

A teoria nozickiana é uma teoria evidentemente anti-igualitária. Relações voluntárias, como trocas econômicas ou doações, alteram drasticamente o estoque de recursos disponível em uma sociedade ao longo do tempo. Entretanto, estamos desautorizados segundo a teoria, a distribuir esse montante contra a anuência explícita e contínua de seus produtores individuais, mesmo diante de situações patentes de privação e desigualdade extremas. A teoria não desautoriza, contudo, a caridade ou a benevolência individual, mas apenas a obrigação de realizá-la. Isso porque a caridade distributiva seria apenas mais uma relação voluntária possível

³⁰ Nozick, 1974, p. 149.

³¹ Na prática, podemos afirmar que o adjetivo “mínimo” associado ao Estado refere-se mais ao escopo das funções do Estado do que propriamente ao montante de arrecadação legítimo.

³² Cf. Nozick, *op. cit.*, p. 152 – 153.

entre os indivíduos. Além disso, a teoria também não reconhece que titularidades possam incidir *diretamente* sobre os recursos naturais, de tal modo que cada pessoa conte com um quinhão original de recursos naturais³³. Não existe o direito de posse natural sobre o mundo. Isso significa que as pessoas precisam, primeiramente, conseguir se apropriar de quinhões do mundo por meio de um processo de apropriação legítimo para, depois, terem uma reivindicação moral sobre esse produto. Por processo legítimo teorias como a de Nozick tendem a identificar o investimento individual por meio do trabalho, contanto que tal investimento individual não viole os direitos alheios. O contexto da justiça, de acordo com Nozick, “não é uma situação na qual alguma coisa está para ser criada e nos deparamos com a questão em aberto sobre quem deveria ficar com ela. [Do ponto de vista social] as coisas já chegam ao mundo atreladas às pessoas que, por sua vez, possuem titularidades sobre elas”³⁴. Ou seja, a aquisição inicial na teoria nozickiana não atende a nenhuma titularidade natural ou padrão distributivo determinado, mas apenas às restrições mútuas ao ato (contingente) de tomar posse de algo.³⁵ Uma consequência importante desse tipo de teoria, portanto, é a probabilidade de que muitas pessoas não obtenham propriedade alguma, para além dos seus próprios corpos, a ser protegida pelo Estado.

Em qual sentido, portanto, uma teoria como essa poderia ser dita igualitária? Segundo a perspectiva igualitariocêntrica, teorias como a de Nozick seriam igualitárias na medida em que nenhuma classe de pessoas estaria, por definição, excluída da posse de direitos individuais³⁶. Mesmo que efetivamente as pessoas não tenham propriedade, todos e todas se encontram *elegíveis à posição* de proprietários. Isto é, a igualdade de consideração seria assegurada em sentido negativo³⁷: ninguém é *necessariamente* um *não-portador* de direito. Notemos que não podemos formular a consideração moral positivamente, isto é, afirmando que todos e todas são efetivamente portadores de direitos. Uma vez não existem garantias na teoria de que um indivíduo específico possua direitos de propriedade. Um indivíduo precisa, antes, conseguir se apropriar de alguma coisa para exercê-lo. Mas, uma vez dentro da classe dos sujeitos portadores de titularidades sobre recursos naturais, o direito do indivíduo *A* é *idêntico* ao do indivíduo *B*. De um ponto de vista moral, o direito de *A* sobre sua propriedade é idêntico

³³ A exigência de um direito de posse natural do mundo (*world-ownership*) é defendida pelos chamados libertarianos de esquerda. A obra fundamental do libertarianismo de esquerda é Steiner, 1994. Ver também Vallentyne, Steiner & Otsuka, 2005, para um balanço da discussão.

³⁴ Nozick, 1974, p. 160.

³⁵ Sobre os critérios específicos de aquisição original legítima, ver Nozick, op. cit., pp. 174 – 182.

³⁶ Ver adiante a definição de direito em Nozick.

³⁷ Voltaremos adiante ao sentido “negativo” da igualdade básica.

ao direito de *B* sobre a sua propriedade, e assim sucessivamente. Tal como a entendo, essa seria a melhor interpretação “igualitária com aspas” do libertarianismo.

O argumento segundo o qual teorias contrárias a ideia de que qualquer coisa possa ser uma portadora de direitos sejam implausíveis em nossa realidade política reflete uma importante conquista histórica que não deve ser subestimada³⁸. Formas de justificar a organização social fundadas na diferença moral intrínseca entre seres humanos não atendem às condições formais da igualdade. Nem mesmo uma teoria radicalmente avessa à igualdade material como a do Nozick negaria essa condição e, portanto, a visão igualitariocêntrica tem algo importante a nos dizer. Ademais, sua popularidade parece se justificar com base em sua utilidade heurística em cursos introdutórios sobre teorias da justiça, nos quais precisamos encontrar algum tipo de denominador comum entre as diferentes teorias.

Entretanto, acredito que narrativas igualitariocêntricas estejam erradas. Elas erram em pelo menos dois pontos fundamentais que dificultam os esforços de quem pretende formular com precisão aquilo que realmente importa em relação ao igualitarismo.

O primeiro erro de narrativas igualitariocêntricas é de ordem interpretativa. Ao pressupor que a igualdade é um valor moral implícito em qualquer teorização sobre a justiça, a narrativa nos induz ao erro quando precisamos interpretar teorias radicalmente anti-igualitárias como a de Nozick. Já o segundo problema diz respeito à perda de relevância do valor da igualdade uma vez que ele é confundido como apenas uma de suas condições, a condição estritamente formal da não-exclusão moral. Sem entender os outros componentes da igualdade, em especial a sua condição material, compreender o que realmente importa no valor moral da igualdade acaba por se tornar uma tarefa extremamente difícil. Vejamos cada um dos problemas de modo mais detalhado. O primeiro será abordado adiante, o segundo, e mais fundamental, na próxima seção.

Começemos com a falta de acuidade na interpretação de certas teorias. Em alguns casos, podemos estar tão ávidos para encontrar igualdade que acabamos deixando de lado o mais fundamental. Teorias como a de Nozick, de fato, atendem à exigência negativa de não-discriminação moral³⁹. Entretanto, como argumenta Sugden, esse é um tipo de exigência

³⁸ Notemos que Sen afirma que a negação do princípio da igualdade básica “faria com que uma proposta [normativa] carecesse de plausibilidade *social*” (p. ix, ênfase acrescida). O fato de que algumas pessoas, ou sociedades, aceitam, ou não, o princípio da igualdade básica não afeta a validade de uma prescrição moral. Na verdade, nada nos garante que, infelizmente, a adesão majoritária à igualdade continuará presente em nossas sociedades.

³⁹ Cf. Sugden, 1993, pp. 1958 - 1961. Vita (2011, pp. 572 – 573) apresenta um argumento similar ao que está sendo proposto aqui em relação à teoria de Nozick. Sugden (pp. 1958 – 1959) defende uma posição análoga para

que poderia ser mais bem formulada segundo um princípio de anonimato, isto é, um princípio que sustenta que os interesses particulares não devem ser avaliados de modo diferente *apenas* por serem os interesses de pessoas particulares. Isso é diferente de demandar que as pessoas sejam *igualizadas* em alguma coisa⁴⁰. O objetivo aqui não é argumentar que certas teorias são erradas apenas porque não sejam igualitárias. Essa é uma questão que precisa ser resolvida por meio de argumentos morais substantivos. O ponto é que parece ser arbitrário procurar obsessivamente por algum sentido de igualdade na estrutura argumentativa de certas teorias quando ele simplesmente não existe. De fato, é possível *reformular* as teorias de titularidades para que atendam às expectativas do igualitariocentrismo. Nesse caso, contudo, estamos alterando as teorias em aspectos fundamentais. É isso o que acredito que Sen esteja fazendo, no final das contas, quando afirma que as teorias libertarianas “precisa[m] ser *completada[s]* com a caracterização da *distribuição* dos direitos entre as pessoas envolvidas”⁴¹. Se não podemos afirmar que Nozick seja um igualitário quanto à dimensão da renda e da riqueza individual - segue Sen - ele o seria em relação à *liberdade individual* das pessoas que, do ponto de vista do libertarianismo, precisariam ser tratadas como iguais. Na reconstrução teórica de Sen, Nozick seria um igualitário no que diz respeito à distribuição da liberdade individual.

Ainda que descreva uma possibilidade argumentativa, essa interpretação está errada quando proposta para as teses de *Anarquia, Estado e Utopia*. Ela pressupõe, erroneamente, que o objetivo de teorias libertarianas seja o de *maximizar* as liberdades individuais, algo que Nozick rejeita textualmente⁴². Existe uma diferença importante entre, de um lado, o valor do direito individual sobre as coisas, tal como o meu corpo ou a minha propriedade, e que, quando válido, impõe restrições sobre a ação alheia e, de outro, um princípio *coletivo* de minimização das interferências nas liberdades individuais. Esse segundo princípio poderia justificar, sob certas condições, a violação de certos direitos de alguns em nome de *mais* liberdade agregada. Contudo, é justamente contra esse tipo de consequencialismo de direitos que Nozick formula a sua “concepção restritiva” (*side-constraint*) de direito. Como afirma Nozick, uma concepção restritiva “proíbe [uma pessoa ou o Estado] de violar restrições morais na busca de seus objetivos”, enquanto que a finalidade “de minimizar a violação desses direitos permite que

as teorias utilitaristas que, segundo o autor, só poderiam ser consideradas igualitárias também em sentido indireto, na medida que, tal como o libertarianismo, teorias utilitaristas não buscam realizar ativamente o valor da igualdade entre as pessoas caso isso não seja valorizado empiricamente nas preferências individuais.

⁴⁰ Sugden, 1993, p. 1959.

⁴¹ Sen, 1992, p. 22 (ênfase acrescida); 2000. Sobre esse ponto, ver também Sugden, 1993, p. 1960.

⁴² Cf. Nozick, 1974, pp. 28 – 30.

[alguém] viole direitos (no sentido restritivo) com o intuito de diminuir a violação total [de direitos] em uma sociedade”⁴³.

A visão da maximização da liberdade individual proposta por Sen é mais compatível com a visão libertariana desenvolvida por Hayek em *A Constituição da Liberdade*. O objetivo de Hayek é construir uma teoria da justiça fundada na minimização da interferência na liberdade individual. Como afirma Hayek, “[e]stamos interessados [...] naquela condição humana nas quais a coerção de alguns sobre os demais é reduzida tanto quanto possível na sociedade”⁴⁴. O valor fundamental das teorias de titularidades fundamentais, diferente do que Hayek está argumentado, não é exatamente o valor da liberdade, mas sim o da propriedade de si (*self-ownership*): o direito moral de sermos a única fonte de decisão válida sobre como devemos exercer a liberdade dos nossos corpos e daquilo que ele produz. Como no caso da formulação libertariana de Nozick⁴⁵, a titularidade sobre o mundo não é um objeto direto da justiça, então podemos concluir que simplesmente não há nada a ser igualizado em sua teoria.

Imaginemos, por exemplo, uma situação limite na qual apenas uma família possua o total da riqueza existente em uma sociedade. Imaginemos também que ao rastreamos os títulos de propriedade não encontramos nenhuma irregularidade procedimental, isto é, nenhuma fraude, nenhum roubo, etc. Talvez as primeiras gerações dos abastados de hoje tenham tido a sorte de se apropriar primeiro dos recursos mais importantes naquela comunidade, quando não existiam outras pessoas e, desde então, tenham transferido essa riqueza exclusivamente entre seus(as) herdeiros(as). Diante de um cenário de miséria generalizada e, conseqüentemente, de contratos voluntários extremamente desvantajosos para a grande maioria de pessoas, não há nada na teoria de Nozick que nos obrigue a garantir que aqueles e aquelas “deixados para trás” na apropriação tenha acesso à propriedade. A teoria também não nos diz que devemos, pelo menos, igualá-los em liberdade individual caso as pessoas despossuídas a troquem por comida. Como conclui Nozick, a única fórmula de justiça aceita por sua teoria é a máxima: de cada pessoa tal como ela escolher, para cada pessoa tal como ela for escolhida⁴⁶.

O propósito destes parágrafos certamente não é o de defender a teoria das titularidades de Nozick, tampouco pretendo endossar a sua concepção de direito pessoal⁴⁷. Contudo, é

⁴³ Nozick, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁴ Hayek (1960), p. 11.

⁴⁵ Mas, novamente, esse não é o caso do libertarianismo de esquerda que acrescenta um princípio igualitário de propriedade do mundo natural à propriedade de si. Ver nota 31.

⁴⁶ Nozick, *op. cit.*, p. 160.

⁴⁷ Adiante, no capítulo 4, apresentarei argumentos contrários a visão de direitos morais apenas como *side-constraints*.

preciso reconhecer que, a despeito de ser moralmente repugnante de um ponto de vista igualitário, a teoria é terrivelmente coerente em sua formulação: nem mesmo a garantia da liberdade individual justificaria a violação das titularidades alheias. Tal como o entendo, o libertarianismo de Nozick é mais bem compreendido como um elaborado *argumento* moral (deontológico no caso) contra a justiça social e do que uma *teoria* rival ao igualitarismo. Ou seja, o seu objetivo é apresentar uma série de argumentos anti-igualitários que, enquanto tais, devem ser entendidos como um obstáculo inicial e, *prima facie*, legítimo para qualquer concepção de justiça social. Qualquer teoria que aceite a existência de direitos morais básicos precisará mostrar de que modo distribuições em nome da justiça são compatíveis com a ideia de direitos individuais fundamentais. Mas não ganhamos muito tentando estabelecer a todo custo um denominador igualitário em um sentido mais básico. Ele simplesmente não está lá. Como afirma o próprio Nozick, “não podemos simplesmente pressupor que a igualdade deve estar, de algum modo, embutida em uma teoria de justiça”⁴⁸. Quanto a *esse ponto* específico, acredito que Nozick esteja correto.

Em resumo: a primeira razão pela qual a perspectiva igualitariocêntrica é ruim é porque ela fornece uma interpretação equivocada de teorias anti-igualitárias. Do fato que uma teoria não pode recusar a igualdade básica entre as pessoas não se segue, necessariamente, que ela seja uma teoria igualitária, ou pelo menos tão igualitária quanto o necessário para não ser trivial. O problema, então, passa a ser o de definir o que seria uma teoria igualitária em sentido estrito.

1.5. A ideia de igualdade básica

A igualdade básica entre as pessoas caracteriza uma condição necessária para qualquer variante do ideal igualitário. Contudo, como procurei mostrar acima, ela não deve ser entendida como uma condição suficiente para a constituição de teorias igualitárias. Para colocar em outros termos, a negação da igualdade moral básica entre as pessoas representa apenas o grau zero dos argumentos anti-igualitários, uma exigência negativa de não-exclusão moral. Como procurei mostrar acima, mesmo teorias como a de Nozick podem se comprometer com essa exigência formal.

⁴⁸ Nozick, *op. cit.*, p. 235.

Começemos pela definição de igualdade básica, ou do que havíamos denominado anteriormente de tese (I) do igualitarismo. O que toda concepção moderna de justiça parece demandar é uma igualdade de consideração moral entre todas as pessoas. A tese da igualdade básica pode ser concebida de diferentes modos e, historicamente, encontrou diferentes formulações na filosofia moral. Todavia, o que parece ser mais fundamental é que em todas as formulações encontramos a proposição de acordo com a qual a mera existência de um conjunto de características humanas específicas - cognitivas, biológicas, etc. - constitui razão suficiente para produzir reivindicações legítimas *iguais* entre seus(as) portadores(as). Todos e todas devem ser tratados como agentes morais apenas porque possuem essas características. Desse modo, a igualdade básica sustenta que, (i) um agente moral possui certas formas de reivindicação sobre os demais *apenas pelo fato* de ser um agente moral e que, (ii), se alguém possui uma reivindicação apenas pelo fato de ser um agente moral, então todos os demais agentes morais possuem, a princípio, a mesma reivindicação. Formulado de outro modo:

(IB) *Igualdade Básica*: a personalidade moral é razão suficiente para a igual consideração em relação aos princípios morais vigentes. Se os interesses de um agente moral importam, os interesses de todos os agentes importam igualmente.

Entender o que se encontra por trás da IB é um passo necessário para entendermos de que modo ela não pode ser identificada com o próprio ideal igualitário. Dentro das possibilidades deste trabalho, procurei formular de modo esquemático aquela que acredito ser a melhor interpretação contemporânea do princípio. Uma visão geral da IB é necessária se pretendemos questionar sua associação implícita com o próprio ideal da igualdade e sua importância fundamental para as teorias da justiça contemporâneas.

Começemos por seu conteúdo. A IB nos diz duas coisas: que pessoas devem ser respeitadas e que todas as pessoas devem ser igualmente respeitadas. Ou seja, a IB justifica o ponto de partida partilhado pela ampla maioria das teorias políticas contemporâneas, a saber, que todas as pessoas devem ser consideradas iguais em consideração e respeito⁴⁹. Igualdade de consideração e igualdade de respeito são noções que não são equivalentes. As pessoas são tratadas com igual consideração quando seus interesses são levados em conta de modo

⁴⁹ Utilizo aqui a famosa expressão de Ronald Dworkin, 1978, p. 180. É interessante notar, contudo, que em formulações posteriores, Dworkin preferiu dar mais ênfase à noção de igual consideração do que, propriamente, a de igual respeito: “igual consideração é a virtude soberana de uma comunidade política”, (Dworkin 2000, p. 1, ênfase acrescida, ver também pp. 168 – 169).

imparcial. Quando os interesses das mulheres são excluídos da deliberação pública, por exemplo, ou quando minorias raciais são excluídas de igual proteção legal por seus interesses serem de segunda ordem, viola-se a exigência de igual consideração pública. As pessoas são tratadas com igual respeito, de outro lado, quando além de terem seus interesses igualmente considerados, elas também são entendidas como capazes de formularem por *si próprias* àquilo que confere sentido para as suas vidas. Isto é, elas precisam ser respeitadas enquanto pessoas. A exigência de igual respeito é infringida, para permanecermos com os mesmos exemplos, quando uma comunidade ou um governo decide que possui o controle legítimo sobre os corpos das mulheres ou quando exerce o monopólio das decisões econômicas individuais, mesmo levando em consideração esses interesses. Casos típicos de desrespeito na esfera política, como o paternalismo, ocorrem justamente quando interesses minoritários *são* levados em consideração, mas a consideração se dá à revelia das pessoas que os expressam. Em geral, hierarquias sociais são justificadas como a melhor forma de promover os interesses e modos de vida daqueles e daquelas piores situados(as) sob esses mesmos arranjos. No sentido que estou propondo aqui a IB exige ambas as noções. Isto é, podemos tratar as pessoas como desiguais em sentido básico, seja porque seus interesses e necessidades são desconsiderados frente aos demais (igual consideração), seja porque os sujeitos desses interesses são considerados incapazes de formularem por si próprios(as) aquilo que é importante em suas vidas (igual respeito).

A pergunta a ser feita agora é por que todas as pessoas deveriam ser igualmente consideradas de um ponto de vista moral? Qual é exatamente o conjunto de propriedades responsáveis por tornar alguém um sujeito moral cujos interesses devem ser avaliados de modo igual? Responder a essa pergunta equivale a encontrar as condições que tornam alguma coisa uma *pessoa*. Essa é uma empreitada difícil. A discussão sobre a IB não pretende adentrar, e nem teria competência suficiente para tanto, no debate filosófico espinhoso sobre as condições de pessoalidade⁵⁰. Podemos estipular, sem grandes prejuízos para o argumento, que as capacidades mais frequentemente levadas em consideração são propriedades relacionadas, de um lado, às faculdades de dor e prazer, o que inclui também certa capacidade para envolvimento

⁵⁰ Para os fins específicos deste trabalho, Waldron oferece uma exposição extremamente útil e convincente desse debate, ver Waldron, 2017, caps. 1 e 2. Williams, 2005c, pp. 99 – 105, e Feinberg, 1973, pp. 90 – 92, oferecem uma revisão (ainda útil) das diferentes posições filosóficas sobre as características básicas mais frequentemente consideradas como candidatas à critério de pessoalidade. Para uma abordagem recente mais técnica, e também mais especulativa, sobre esse ponto, ver Tomsello, 2016.

emocional, e, de outro, a capacidade para responder às razões dos outros, o que precisa incluir a capacidade de autoconsciência. No primeiro caso, a característica conceitual relevante seria o sofrimento, e a vulnerabilidade natural, às quais seres vivos encontram-se expostos. No segundo caso, as capacidades naturais para o raciocínio e à comunicação simbólica. Quaisquer que forem as propriedades selecionadas (e poderíamos pensar em outras) elas representam condições *suficientes* para a atribuição de personalidade moral. Os seres humanos não serão os membros exclusivos desse conjunto a depender de como se define as características de pertencimento à agência moral plena. Por exemplo, as faculdades de dor e prazer, e o envolvimento emocional com membros da mesma espécie, é um traço partilhado por muitos animais não-humanos. Isso justifica falarmos em igualdade moral básica e não propriamente igualdade básica *humana*. Caso os critérios de pessoalidade tenham por escopo os animais não-humanos e inteligências artificiais - para dar dois exemplos importantes no mundo de hoje - então teríamos que considerá-los a partir da IB.

Para fins exclusivamente argumentativos, restringirei o escopo da IB aos humanos, excluindo os animais e formas de inteligência não-animal do escopo das teorias igualitárias. Outro tema que também não será tratado é o problema da igualdade em relação às gerações futuras⁵¹. Essas três exclusões são explicadas apenas tendo em vista o limite da discussão proposta. Essas são frentes de pesquisa extremamente importantes para qualquer teórico ou teórica da igualdade.

Quaisquer que sejam as bases naturais da igualdade básica - vulnerabilidades ou capacidades - é preciso ressaltar que o compromisso com a IB não acarreta a tese de que as pessoas são idênticas entre na realização dessas propriedades. O igualitarismo moral não depende do pressuposto empírico da igualdade ou homogeneidade humana. Esse ponto é frequentemente mal-entendido por críticos do igualitarismo⁵². Poderíamos afirmar, por exemplo, que para qualquer propriedade identificada, os seres humanos a exerceriam de modo extremamente diferenciado e, portanto, que a igualdade moral básica entre essas pessoas não poderia ser justificada por essas mesmas propriedades. Para a IB, quaisquer que sejam as bases da pessoalidade, a mera potencialidade para exercê-la - em oposição a sua realização plena - torna o agente em questão passível de igual consideração. Isto é, a pessoalidade deve ser

⁵¹ Sobre a justiça em relação aos animais não-humanos, ver os trabalhos de Peter Singer (2002). A obra de Singer ilustra uma forma diferente de conceber a pessoalidade em relação à perspectiva que adoto. Barry, 1977, e Parfit, 1984, colocam algumas dos desafios centrais da justiça intergeracional.

⁵² Ver, por exemplo, Hayek, 1960, pp. 88 – 90.

entendida como um limiar de entrada no qual todos e todas devem ser tratados(as) com igual consideração e respeito, mas além do qual gradações não justificam tratamento diferenciado⁵³. Ter a potencialidade para atribuir razões às ações alheias caracteriza o pertencimento de um agente à IB, mas sua excelência na operação dessas razões não fundamenta *mais* consideração por causa disso. No reino da igualdade básica não existem gradações. Notemos, também que defender a IB não nos leva, necessariamente, a nos comprometer com a tese de que existiria uma essência moral humana, *i.e.*, a tese segundo a qual todos os humanos, e apenas os humanos, possuiriam uma qualidade especial que os tornaria diferente de outros seres vivos. A IB deve ser entendida em sentido estritamente negativo: nenhum ser humano (masculino, feminino ou *queer*) é intrinsecamente inferior a nenhum outro. É nesse sentido que podemos atribuir à tese da IB a “dimensão negativa”, ou formal, do valor da igualdade. A dimensão negativa é apenas o reconhecimento da IB como condição de possibilidade para juízos morais.

Como forma de encurtar uma discussão já demasiadamente longa, tomarei como condição suficiente de pertencimento à agência moral a capacidade natural de estabelecer planos e propósitos individuais passíveis de serem compartilhados e, correlativamente, a capacidade de entender e reagir às razões morais alheias. Essa ideia pode ser formulada, de modo esquemático, do seguinte modo. Agir pressupõe a existência de desejos e crenças imediatas que funcionam como razão suficiente para nossas ações e preferências. Entretanto, para além das preferências ditas imediatas, às quais estamos permanentes sujeitos, uma pessoa é capaz de deliberação *sobre* quais preferências (crenças e desejos) ela quer ou não quer satisfazer, ou quais conjuntos de preferência ela deve ou não cultivar. Do ponto de vista da IB, uma pessoa é capaz de desenvolver naturalmente – no sentido de uma capacidade potencial esperada - certa reflexividade sobre suas próprias preferências para além das preferências imediatas às quais se encontra sujeita. Se preferirmos, podemos chamar essas preferências e interesses superiores de “interesses de segunda ordem”⁵⁴. Uma pessoa, nesse sentido mínimo, é um agente que é capaz de deliberar sobre suas ações e seu caráter e que, portanto, é capaz de agir por meio de razões fundadas em interesses de segunda-ordem. Como sustenta Christine Korsgaard, a simples capacidade para deliberação acarreta, por si só, uma forma de “autoconsciência” normativa, “na medida em que [essa reflexividade] nos obriga a ter uma concepção sobre nós mesmos”. Quando deliberamos sobre qual o melhor curso de uma ação, sobre qual o tipo de pessoa que gostaríamos de ser, ou ainda sobre qual deveria ser o

⁵³ Cf. Rawls, 1971, pp. 508 – 509.

⁵⁴ O conceito de interesse de segunda ordem é utilizado por Harry Frankfurt, 1996, p. 11.

comportamento das outras pessoas, “é como se existisse algo acima e sobre todos os nossos desejos, algo que é *você*, e que *escolhe* quais desejos serão a base de nossas ações”⁵⁵. A capacidade para a deliberação acarreta uma identidade prática própria de agentes morais. É exatamente *essa* capacidade de formar uma identidade prática que estou pressupondo como um critério geral de pessoalidade.

De todo modo, para a discussão que nos interessa aqui, o mais importante não é encontrar quais são as propriedades naturais (não-morais) da agência moral, mas sim entender o que a IB acarreta precisamente, uma vez estabelecido *algum* critério válido de pessoalidade. A IB é uma forma específica de interpretar a dignidade humana partilhada por todas as pessoas. Quando atribuímos dignidade a alguém, não estamos atribuindo uma coisa ou uma propriedade, mas sim expressando uma atitude particular, um tipo específico de *respeito* à humanidade alheia⁵⁶.

O modo como apresentei a IB até aqui possui similaridades com à noção kantiana convencional de respeito às pessoas enquanto agentes morais racionais. Essa é uma proposição que precisará ser refinada nos capítulos posteriores, mas que, no momento, nos ajuda a entender a estrutura normativa por trás da tese da IB. Entendo que a exigência fundamental da IB seja a exigência normativa de respeitar alguém como uma pessoa e que a posse de uma identidade prática é razão suficiente para alguém ser tratado como tal. O que isso significa mais especificamente?

Respeito é a atitude apropriada em relação à dignidade de uma pessoa, isto é, agentes os quais “sua natureza indica que são fins em si mesmos”⁵⁷. É essa forma de entender a igualdade moral que pode ser encontrada também na formulação central da filosofia rousseauiana segundo a qual cada pessoa possui uma perspectiva única e irreduzível do universo e, portanto, que seu portador ou portadora merece igual consideração⁵⁸. O simples fato

⁵⁵ Korsgaard, 1996, p. 100. Ou seja, o ato de deliberação pressupõe necessariamente uma identidade prática para o sujeito que delibera. A existência de uma identidade prática, por sua vez, é razão suficiente para a formação de preferências de segunda-ordem. Para uma abordagem mais completa sobre a estrutura de interesses e preferências de segunda ordem, ver Frankfurt, 1996, cap. 2.

⁵⁶ Feinberg, 1973, p. 94.

⁵⁷ A referência clássica aqui é Kant, [1785], 1998 (a passagem encontra-se na seção II (4:429)). Para a reformulação contemporânea da tese, ver Baier, 1958, e Nagel, 1991. É importante notar que, ao utilizar a estrutura normativa kantiana, não estou me comprometendo, *nesse momento*, com a ideia kantiana, igualmente importante mais muito mais exigente teoricamente, de “lei moral”. Apresentarei no capítulo 4 a concepção de dignidade presente no igualitarismo que estou defendendo neste trabalho. Agradeço o comentário de Álvaro de Vita sobre esse ponto.

⁵⁸ Essa concepção de autenticidade moral é encontrada, sobretudo, nos trabalhos autobiográficos de Rousseau. Sobre essa forma de entender os trabalhos posteriores de Rousseau, ver Cranston, 1991 e Rawls, 2007, pp. 192 – 194.

de sermos pessoas, e não coisas a serem manejadas ou reguladas, exige que respeitemos essa condição tendo em vista que estabelecermos relações mútuas. Podemos formular o tipo de respeito que uma pessoa demanda de nossas ações e atitudes como a obrigação de adotarmos um ponto de vista particular ao nos relacionarmos com outra pessoa, *i.e.*, uma perspectiva específica imposta sobre nós pela dignidade humana alheia. O que essa obrigação significa? Em primeiro lugar, que temos um *dever* de estabelecer uma diferença entre as várias perspectivas por meio das quais nos relacionamos com o mundo. Williams traçou essa distinção de modo impecável ao afirmar que:

“existe uma distinção importante, por exemplo, entre conceber a vida, as ações, e o caráter de uma pessoa, de um ponto de vista estético ou técnico e, de outro modo, conceber essa mesma pessoa de um ponto de vista comprometido, primeiramente, com aquilo o que significa para aquela pessoa viver a sua vida, executar as suas ações e exercer seu caráter”⁵⁹.

Isto é, tratar alguém simplesmente como um meio ou, alternativamente, como incapaz de valorizar um propósito particular, é negar a sua dignidade enquanto agente moral. Essa é, provavelmente, o sentido mais simples possível da fórmula da humanidade de Kant, segundo a qual não devemos tratar as pessoas como simples meio, mas sim como fins em si mesmo. Naquilo que concerne à formulação da IB, a fórmula nos obriga a reconhecer a existência, de um lado, da perspectiva moral sob a qual precisamos tratar uma pessoa enquanto tal e, de outro, perspectivas técnicas ou avaliativas a partir das quais tratamos as pessoas por meio de suas funções, posições sociais ou mesmo por meio de suas realizações e méritos individuais.

Existem diferentes modos pelos quais as pessoas podem ser o objeto de atitudes de respeito. A exigência de respeitar alguém é um pedido ambíguo. Seguindo uma distinção famosa estabelecida por Stephen Darwall, precisamos diferenciar dois sentidos distintos do verbo respeitar. Cada uma delas caracteriza um tipo de relação social e normativa diferente e apenas um desses sentidos é fundamental para a IB⁶⁰. Quando dizemos de alguém, por exemplo, que “Fulana é uma artista fracassada”, que “Fulano é um bom pai”, ou que “Fulana é a melhor cientista política que já conheci”, estamos avaliando a vida de alguém a partir de suas realizações pessoais. Quando, similarmente, atribuímos um título ou posicionamento específico a um indivíduo, do tipo “Fulana é membro do 1% da sociedade” ou “Fulano é um desempregado” - para tomar dois exemplos aleatórios de classificação social vigentes em nossas

⁵⁹ Williams, 2005c, p. 103.

⁶⁰ Darwall, 1977, p. 37 – 39.

sociedades - estamos estimando os posicionamentos sociais das pessoas. Em ambos os casos, podemos ter boas razões para exercermos esse julgamento. O ponto é que estamos “respeitando” os indivíduos de uma perspectiva técnica ou avaliativa. No primeiro caso, de acordo com as respectivas realizações pessoais, no segundo, de acordo com seus títulos ou papéis sociais. O respeito nesse caso está mais próximo da estima ou da apreciação de distinções. Nos casos em que respeitar significa demonstrar estima social, podemos falar em respeito como apreço (*appraisal respect*)⁶¹. Atitudes de respeito enquanto apreço só fazem sentido caso possamos pressupor uma gradação a partir de um sistema de posições ou *rankings* diferenciados. Essa forma de respeito deve ser diferenciada do tipo de respeito demandado às pessoas enquanto agentes morais. Nesse segundo sentido, respeitar alguém significa *reconhecer* o valor ou dignidade intrínseca de sua existência. O reconhecimento desse valor nos compromete, conseqüentemente, a ponderar esse fato no processo de deliberação das nossas ações. Para continuar a adotar a tipologia de Darwall, nesse caso é mais apropriado falar em respeito como reconhecimento (*recognition respect*)⁶². O respeito como reconhecimento é a atitude ou disposição de ponderar adequadamente em nossa deliberação o fato de que estamos lidando com *pessoas, i. e.* agentes com uma dignidade incondicional.

A grande diferença entre as duas formas de respeito é que o respeito como reconhecimento é uma atitude incondicional. Imaginemos que duas pessoas com muita sede, mas possuindo graus distintos de estima social, dirijam-se à única fonte de água limpa disponível em quilômetros. O que a IB afirma é que essa atitude de reconhecimento moral é devida igualmente aos dois, independentemente do sistema de estima social no qual nos encontramos. O mesmo valeria para avaliações baseadas no mérito: a sede ou o conforto de um vencedor do prêmio Nobel tem o mesmo peso na deliberação moral do que o conforto de uma pessoa analfabeta. Em casos como esse, o sistema de distinção social simplesmente não é pertinente para a deliberação moral. Na verdade, para levarmos o contraste ao limite, isso também é verdade para os próprios juízos éticos que estabelecemos, isto é, quando temos que lidar com pessoas com merecimento de apreço moral radicalmente diferentes. O tipo de exigência imposta pelo respeito como reconhecimento é de natureza incondicional: não podemos condicionar o pertencimento de uma pessoa na comunidade moral com base em seus vícios, ou no mérito de suas ações. Podemos, evidentemente, culpabilizar uma pessoa por seus atos e podemos demonstrar indignação moral diante de um ato atroz. O ponto é que o próprio

⁶¹ Darwall, 1977, p. 39.

⁶² Darwall, *op. cit.*, 38.

processo de responsabilização precisa *pressupor* que o agente em questão é uma pessoa e que, portanto, ela poderia ter agido diferente do que agiu. Como afirma Gregory Vlastos, “a comunidade moral não é um clube do qual seus membros possam ser expulsos por mau comportamento”⁶³. A regulação sobre as nossas ações impostas pelo respeito moral encontra sua justificação na própria moralidade.

Se a IB é uma forma de respeito, e se essa forma de respeito exige a restrição de nossa deliberação ao lidarmos com pessoas, quais são, especificamente, as restrições que essa atitude de reconhecimento impõe sobre nossa deliberação? A noção de IB por si mesma não é capaz de responder. Com isso chegamos, finalmente, a característica analítica mais importante da IB: ela é uma condição *sine qua non*, ou formal, para uma teoria igualitária, mas não uma condição material. Ou seja, ela é um critério necessário o qual qualquer teoria igualitária precisa atender, mas que, por si só, não é suficiente para definir uma teoria política como igualitária no sentido em que estou propondo⁶⁴. O conteúdo próprio dessa restrição, ou seja, o que significa de fato tratar alguém como uma pessoa e não como uma coisa, depende da teoria moral e da concepção de pessoa em questão. Diferentes teorias nos oferecerão respostas diferentes. O que, por outro lado, a IB certamente exige é que adotemos essa atitude específica em relação aos outros: devemos estar dispostos a levar em consideração a perspectiva única de uma pessoa no momento de deliberação sobre como devemos tratá-la. Rejeitar essa perspectiva nos leva, necessariamente, à rejeição do igualitarismo. Adotá-la, por outro lado, por si só não nos garante uma teoria igualitária.

Para entender melhor essa distinção vejamos o que significa *negar* a alguém uma atitude de respeito enquanto um igual. Estamos negando-lhe, de fato, o seu pertencimento ao mundo das razões morais, o que significa, formulado de outro modo, segregá-lo em relação à comunidade moral. Podemos compreender melhor, agora, por que as diferentes teorias da justiça precisam partir da noção de um “platô igualitário” comum: nenhuma delas aceita a tese da *segregação moral* dos seres humanos.

Segregação Moral: Nem todas as pessoas devem ser tratadas como iguais, posto que seus interesses, necessidades, e reivindicações são intrinsecamente inferiores aos demais. Nem todo ser humano possui o mesmo status moral.

⁶³ Vlastos, 2009, p. 55.

⁶⁴ A IB é uma tese substantiva que funciona como uma condição formal *para as teorias igualitárias*. Isto é, a tese da IB, ela própria, não é meramente formal, mas sim dotada de proposições normativas. Ver adiante a objeção do formalismo à tese da IB. Agradeço a um comentário de Álvaro de Vita por essa formulação.

Comprometer-se com a IB nos leva necessariamente à rejeição da segregação moral e é nesse sentido negativo que teorias não-igualitárias, como o libertarianismo e o utilitarismo, podem ser entendidas como parte do conjunto de teorias que aceitam a igualdade humana fundamental.

Termino esta seção enfrentando uma objeção comum acerca do valor da igualdade. Uma objeção que eu próprio pareço incorrer quando afirmei acima que a IB é uma condição formal das teorias igualitárias. Isto é, que não estamos especificando *quais são* exatamente esses princípios nem quais os modos concretos pelos quais alguém deve ser respeitado enquanto uma pessoa. É preciso ressaltar que ao afirmar que IB estabelece apenas as condições formais para uma teoria da justiça (seja ela igualitária ou não) *não devemos* concebê-la como um princípio vazio. Poderíamos objetar, por exemplo, que o valor da igualdade é, no limite, uma consideração trivial, ou vazia, na medida em que qualquer aplicação de um princípio, não obstante seu conteúdo exige o tratamento igual daqueles indivíduos que satisfaçam as suas condições normativas⁶⁵. Por exemplo, se uma regra afirma que “os ingressos para o teatro devem ser distribuídos de acordo com a ordem de chegada”, então a regra exige uma forma meramente formal de igualdade, na medida em que seu conteúdo normativo nos diz apenas que, para toda pessoa que chegar em primeiro lugar, não importa quem seja, ele ou ela deverá receber o ingresso. Regras ou princípios que tratam *igualmente* todas aquelas pessoas relevantes para o seu conteúdo, no caso, os frequentadores e frequentadoras de teatro, estão, na verdade, apenas exercendo uma consequência formal necessária de qualquer regra de aplicação geral. Em casos como esse, segue a objeção, o valor é vazio na medida em que ele exprime apenas uma propriedade formal básica presente em qualquer forma de generalização. Como afirmou H. L. A. Hart acerca desse mesmo raciocínio, para qualquer conjunto de seres humanos, existiram semelhanças e diferenças sob *algum aspecto*, de tal modo que “até que possamos estabelecer semelhanças e diferenças *relevantes* [a exigência de] ‘trata casos iguais igualmente’ permanece uma fórmula vazia”⁶⁶. Qualquer regra generalizável implica que devemos tratar casos iguais igualmente⁶⁷. Nesse sentido, o correto seria afirmar que qualquer regra ou princípio geral

⁶⁵ Cf. Raz, 1986, pp. 219 – 220.

⁶⁶ Hart, 1961, p. 154.

⁶⁷ Esse é o sentido no qual a teoria das titularidades de Nozick seria igualitária: nenhuma pessoa é naturalmente inelegível ao direito de propriedade.

implica uma condição de imparcialidade (qualquer que seja ela) e não propriamente que ela defenda a tese substantiva da *igualdade básica* no sentido que estou defendendo.

A objeção da vacuidade da IB confunde duas noções diferentes. Uma coisa é afirmar que a IB estabelece as condições formais para qualquer *teoria igualitária*. Outra coisa é *definir* a IB como a exigência de imparcialidade ou consistência na aplicação de princípios – uma exigência lógica que qualquer teoria (igualitária ou não) precisa aceitar.

A não-tirivalidade da IB pode ser facilmente ilustrada por meio de algumas de suas consequências para a organização social. A distribuição de posições de autoridade e prestígio em uma sociedade pode ser vetada àqueles e àquelas que não façam parte de uma família, clã ou etnia específica, ou ainda todas aquelas que sejam mulheres. A divisão social do trabalho ou o reconhecimento legal da propriedade pode ser baseado (na crença) em diferenças intrínsecas associadas a esses grupos sociais específicos. A IB é incompatível com todos esses casos, mas a imparcialidade em sentido formal não é. Não há nada que nos diga que, nesses casos, não existam regras públicas e imparcialmente administradas que corroborem a segregação moral. Basta pensarmos, por exemplo, na administração imparcial e de conhecimento comum das regras que organizam a distribuição de *status* social em sociedades escravocratas⁶⁸. Nesse caso, tratar as pessoas *igualmente* é tratar escravos como escravos e homens livres como homens livres. Escravos podem ser tratados igualmente – enquanto escravos – mas com certeza não estão sendo tratados como iguais em relação aos seus senhores⁶⁹. Esse é o ponto da famosa passagem da *Política* de Aristóteles na qual ele sustenta que “há quem considere que a justiça consiste na igualdade. Assim é, com efeito, mas não para todos, apenas para os que são iguais”⁷⁰.

Enquanto parte do sistema de organização social, a tese da segregação moral pode ser realizada de dois modos possíveis, (i) podemos hierarquizar cada grupo social em um estamento diferente, e nesse caso teríamos sociedades hierarquizadas, ou podemos simplesmente (ii) segregar alguns grupos como inferiores aos demais, ainda que o restante das pessoas partilhe um mesmo padrão de status social, e nesse caso, temos sociedades escravocratas. A grande maioria das sociedades históricas (incluindo as sociedades modernas) assumiu uma ou outra dessas duas formas. Contudo, ao interpretarmos a IB como a exigência de tomarmos o ponto

⁶⁸ Patterson, 2008, pp. 200 – 201.

⁶⁹ Podemos denominar a exigência de consistência ou imparcialidade na aplicação de regras, seguindo Rawls, como “justiça como regularidade”. Ver Rawls, 1971, pp. 5 - 6.

⁷⁰ Aristóteles (1998), III 9 1280 a 9.

de vista moral entre seres humanos, então ambas as formas sociais são moralmente objetáveis *a despeito* de seus princípios e valores particulares. Quando atribuímos dignidade igual a todos os agentes morais - independentemente de sua casta, classe, gênero ou raça - posições sociais deixam de ser relevantes para o reconhecimento moral de alguém - ainda que possam ser relevantes para outras perspectivas práticas. É a compatibilidade com a IB que está por trás da famosa caracterização de Tocqueville, em *A Democracia na América*, de uma sociedade regida pelo princípio de igualdade de condições, ou, simplesmente uma sociedade democrática. Na verdade, como sugeriu Vlastos acerca desse mesmo ponto, podemos pensar em sociedades democráticas no sentido tocquevilliano não como sociedades nas quais todos os graus de dignidade diferenciados foram abolidos, *i. e.*, uma completa ausência de status social, mas, ao contrário, como sociedades de um só status igualitário⁷¹.

Em resumo, mesmo que represente apenas um aspecto formal das teorias igualitárias, a tese (I) acarreta consequências importantes: ela é patentemente incompatível com formas de organização social fundadas na dignidade diferencial das pessoas que a compõem⁷². A despeito de sua ampla aceitação, nem sempre a IB foi a única forma, nem mesmo a mais importante, de conceber as relações humanas. De um ponto de vista histórico, a segregação moral entre pessoas foi o padrão por excelência das instituições sociais. E a modernidade não representou o fim da segregação moral. As diversas formas de racismo biológico e cultural (muitas vezes com respaldo científico) oferecidas à profusão ao longo dos últimos dois séculos, são um bom exemplo de como a segregação moral entre pessoas é perfeitamente compatível com os pressupostos normativos do mundo moderno. Na verdade, é possível argumentar que é *justamente* por ter perdido a imagem tradicional ou religiosa do mundo que as democracias modernas puderam aderir, até recentemente, a concepções morais tão desumanas como o darwinismo social, para o qual mesmo a caridade para os menos privilegiados pelo sistema de livre-mercado deveria ser abolida em nome da “sobrevivência social dos mais aptos”⁷³. Levar em consideração os interesses de alguém *apenas porque* alguém é uma pessoa é uma exigência

⁷¹ Vlastos, 2009, p. 54 - 55. Sociedades igualitárias, segundo Vlastos, deveriam ser distinguidas de duas outras: sociedades com status diferenciados (antigo regime), mas também de sociedades puramente meritocráticas, nas quais não existiriam exigências de status entre as pessoas, mas apenas distribuição por meio do mérito individual.

⁷² E aqui o defensor da personalidade dos animais poderia objetar que as nossas sociedades fazem exatamente isso em relação as *peessoas* não-humanas.

⁷³ Stephen Jay Gould, [1981] 2014, apresenta um catálogo de teorias normativas modernas fundadas em argumentos (supostamente) científicos que procuraram justificar a segregação moral entre as pessoas. As conclusões finais de Gould (pp. 343 - 357) acerca do uso das ciências biológicas na filosofia moral permanecem válidas. Sobre a relação entre modernidade e darwinismo social, ver Fleischacker, 2006, pp. 122 - 137.

moral radical. Tratar *todas* as pessoas como sujeitos de respeito, dignos de serem ouvidos para os fins da organização social, é uma ideia revolucionária.

1.6. Obrigações Distributivas

Uma forma de rejeitar o igualitarismo é rejeitar a IB e, com isso, defender a tese do segregacionismo moral. Contudo, aceitar IB signifique, necessariamente, um compromisso igualitário. Precisamos ainda analisar o que as teses (II) e (III) significam. Nesta seção nos dedicaremos à segunda proposição igualitária (II) e, na próxima, à terceira (III).

A tese (II) nos diz que o respeito moral pela igual dignidade dos agentes morais acarreta a existência de obrigações referentes à distribuição, ou ao acesso efetivo, de recursos materiais⁷⁴. Isso significa que aqueles ou aquelas que satisfazem as condições de pessoalidade (no caso, todos os seres humanos) possuem, em certos contextos, reivindicações legítimas acerca de recursos materiais coletivos. Uma tese distintivamente igualitária, portanto, é a proposição segundo a qual a igualdade impõe considerações distributivas em relação ao que devemos uns aos outros enquanto agentes morais. E ela o faz enquanto uma *obrigação*. Essa proposição equivale ao que denominei de tese (II) das teorias igualitárias:

Obrigação distributiva: A igualdade básica entre as pessoas é razão suficiente para deveres de natureza distributiva ou, correlacionalmente, ela justifica reivindicações distributivas válidas sobre recursos coletivos. O não cumprimento desses deveres é uma forma de desrespeito à dignidade moral humana.

Ao aceitarmos que as pessoas são iguais de um ponto de vista moral, precisamos aceitar, por decorrência, que tal comprometimento é a base normativa para reivindicações legítimas acerca da distribuição da riqueza social. Tal como foi o caso em relação à IB, é possível negar também a existência de obrigações distributivas, ou melhor, negar que IB acarrete *obrigações* distributivas determinadas. Nesse caso, estamos rejeitando o igualitarismo de um modo diferente do segregacionismo moral. Estamos recusando uma inferência específica acerca da IB e não que *ela própria* esteja errada.

⁷⁴ Novamente, deixo em aberto por ora o escopo dessa obrigação uma vez que diferentes teorias especificam essas obrigações de modo diferente.

Encontramos a recusa de que a IB fornece a base para reivindicações distributivas legítimas no libertarianismo de Nozick. A interpretação libertariana do princípio da propriedade de si recusa a validade de deveres distributivos, ainda que, como procurei mostrar acima, ela não defenda a tese da segregação moral. Podemos ser caridosos com a situação adversa de alguém. Podemos querer melhorar a condição de uma pessoa em necessidade voluntariamente. Mas, segue o argumento, não temos a *obrigação* de fazê-lo. Notemos que existe uma diferença entre ações motivadas por atitudes de benevolência, ou caridade, de um lado, e ações exigidas como matéria de dever, de outro⁷⁵. Essa é uma distinção normativa importante. A benevolência produz ações que são mais bem entendidas como caridade, favor ou dádiva. Em geral, ações benevolentes são espontâneas ou imprevisíveis, ainda que possamos falar, sem risco de cairmos em contradição, em “deveres” de benevolência nos casos em que práticas sociais disseminadas regulam certas expectativas de benevolência. Quando, por exemplo, uma gratificação por um serviço prestado de modo exemplar é esperada de alguém - como uma “gorjeta” - podemos falar que aqueles ou aquelas que não a executam feriram uma expectativa válida por parte de quem prestou o serviço⁷⁶. Ações fundadas na benevolência sempre dependerão, em certo sentido, do capricho e da motivação particular do agente caridoso. A condição de possibilidade de uma ação benevolente reside, justamente, no caráter voluntário de sua execução. Dizemos de uma ação que ela é louvável quando, a despeito de seu valor, as pessoas não são compelidas a executá-la (dizemos: “Fulano é tão caridoso ou bondoso porque ajudou, quando não precisava”). Caso todos fossem obrigados a realizar uma ação, não haveria algo a ser louvado no ato. Isso não significa, contudo, que não existam padrões de benevolência socialmente esperados ou que o agente avaro em caridade não possa ser alvo de reprovação social ou ainda que alguém não possa ser levado à benevolência contra a sua vontade, como o exemplo da gorjeta nos mostra. Certamente existem pressões sociais para a caridade.

Todavia, o tipo de expectativa no caso de ações caridosas é diferente de ações fundadas em obrigações. Ao contrário da caridade, a própria existência de uma obrigação é uma razão suficiente para agir ou para restringir a nossa ação. Se *A* possui uma obrigação *x*, então a própria obrigação (“você tem o dever de fazer *x*”, “você tem o dever de não fazer *x*”) representa uma razão (não necessariamente suficiente) para fazer ou não fazer *x*. Consequentemente, ela

⁷⁵ Tomarei as noções de “obrigação” e “dever” como intercambiáveis.

⁷⁶ O exemplo encontra-se em Feinberg, 1980, p. 146. Outro exemplo de expectativas justificadas acerca de ações benevolentes seria o suposto “dever” (benevolente) à hospitalidade, tal como formulado por Kant em *A Paz Perpétua*. Agradeço a Raissa Ventura por ter me chamado a atenção para esse exemplo.

também fornece uma base para uma *reivindicação* legítima sobre o agente da obrigação. Tal reivindicação pode ser executada tanto pelo objeto da obrigação como, a depender da abrangência da obrigação, pela comunidade moral como um todo. No limite, até mesmo o próprio sujeito da obrigação poderia reivindicá-la - quando dizemos, por exemplo que “a consciência” de alguém, o obrigou a fazer alguma coisa. O ponto importante é que, diferentemente de ações benevolentes, relações de obrigação implicam a existência de direitos por parte do objeto da obrigação. Direitos que, por sua vez, podem ser *moralmente exigidos* dos sujeitos da obrigação. Como afirma Henry Shue, “possuir um direito é estar em uma posição de fazer demandas aos outros”, e estar nessa posição implica, dentre outras coisas, que “existem boas razões pelas quais a demanda de alguém deve ser respeitada”⁷⁷.

Além disso o não cumprimento de obrigações demanda uma prestação de contas moral por parte de quem não a executa. Na medida em que sua própria existência fornece uma razão para a ação, e não apenas uma motivação ou interesse particular, qualquer pessoa que não as cumpra encontra-se aberta à responsabilização moral. O não cumprimento de obrigações e deveres institucionalizados por meio de um sistema de normas acarretará uma sanção legal. Neste contexto, a coerção é a forma mais comum de sanção. Contudo, punições legais não são a única forma que a responsabilização moral pode tomar. Percebamos que nada do que foi apresentado até aqui exige um comprometimento explícito com a existência de instituições legais. Obrigações, ao contrário de ações benevolentes, podem ser moralmente exigidas pelos portadores de direitos e o seu não cumprimento acarreta *alguma* forma de responsabilização, seja ela legal, social ou moral. H. L. A. Hart denominou o caráter coercitivo da quebra de obrigações de “pressão moral”⁷⁸. A natureza exata dessa pressão dependerá do tipo de obrigação em questão e de suas circunstâncias. O ponto é que existe uma pressão por responsabilização quanto ao seu não cumprimento. Como afirma John Stuart Mill, “não falamos de algo que ele é errado a não ser que queiramos dizer que a pessoa deva ser punida, de uma forma ou de outra, por ter cometido esse erro”. Podemos afirmar que a existência de algo que pode ser cobrado do sujeito de deveres – “tal como cobramos alguém em dívida” como diz Mill - é parte constitutiva da noção de dever⁷⁹.

⁷⁷ Shue, 1996, p. 13.

⁷⁸ Hart, 1961, pp. 175 – 176.

⁷⁹ Mill, [1861] 2008, p.184. A primeira passagem citada continua: “se não por meio da lei, então por meio da opinião de seus semelhantes; se não pela opinião, então por reprovações de sua consciência. Esta é, segundo me parece, a verdadeira diferença entre a moralidade e a mera conveniência (*expediency*)”.

Adiante analisaremos com maior detalhe os componentes de direitos morais básicos e os diferentes tipos de deveres que eles podem impor sobre os agentes de uma relação moral e sobre a comunidade moral como um todo. No momento, gostaria apenas de ressaltar os dois componentes importantes de relações de obrigação ausentes em ações benevolentes: (i) obrigações oferecem razões peremptórias para a ação, isto é, elas possuem uma força moral, o que *a fortiori* oferece uma base para reivindicações legítimas e (ii) seu não cumprimento é passível de responsabilização moral. Esses dois componentes são consequências importantes do reconhecimento de obrigações distributivas.

É importante ressaltar, como mostra o historiador Samuel Fleischacker, que a caridade privada era o modo por excelência de conceber a distribuição justa de recursos sociais *antes* do reconhecimento histórico da igualdade moral básica. Como afirma Fleischacker, “a piedade era uma virtude em que o agente, motivado por sentimentos humanitários, faz o bem para um beneficiário que não tem nenhum direito a esse bem”, enquanto a virtude da justiça nos afirma que “os agentes estão obrigados, independentemente dos seus sentimentos, a conceder aos beneficiários aquilo que lhes é *legitimamente* devido”⁸⁰. Imaginemos que uma pessoa venha ao mundo sem propriedade. Digamos que, ao longo de longos e duros anos vendendo sua força de trabalho para os donos dos recursos, não só a sua saúde tenha se deteriorado gravemente, como todo o seu dinheiro tenha sido gasto com as exigências de sua reprodução biológica. De acordo com o sistema vigente de titularidades libertarianas, caso essa pessoa não conte com a benevolência dos proprietários, seu destino é a morte por privação e não há nada que ela possa reivindicar quanto a isso de um ponto de vista moral.

Qualquer teoria igualitária recusará essa consequência. Elas entenderão que a IB nos obriga a adotar uma perspectiva moral apropriada ao lidarmos com pessoas e que, essa mesma perspectiva moral justifica reivindicações de natureza distributiva. Teorias igualitárias rejeitariam, por exemplo, a validade de contratos excessivamente desvantajosos, mesmo que voluntariamente assumidos e onerosos aos mais desprivilegiados; recusariam que as pessoas não tenham acesso aos recursos socialmente disponíveis, mesmo que pela forma indireta da taxação da propriedade existente; não aceitariam que situações de necessidade extremas não imponham deveres sobre aqueles ou aquelas que tenham a possibilidade efetiva de remediá-la. Nesses três exemplos, alguma forma de distribuição dos recursos sociais disponíveis é moralmente justificada. Os princípios distributivos específicos podem variar enormemente

⁸⁰ Fleischacker, 2006, p. 77, ênfases acrescidas.

entre as diferentes concepções de justiça. Entretanto, em todos os casos a distribuição é fundada em obrigações morais. Como vimos isso significa, por decorrência, que existem direitos pessoais acerca da distribuição que podem ser reivindicados pelos próprios agentes morais.

1.7. Humanitarismo e Igualitarismo

Chegamos finalmente à terceira proposição central de teorias igualitárias, a saber, que as pessoas e/ou as instituições políticas possuem obrigações distributivas e que, para isso, precisam emitir juízos normativos de natureza comparativa entre as pessoas. Tais como as estou definindo aqui, teorias igualitárias acreditam que a IB não apenas obrigações distributivas determinadas, mas também que a situação *comparada* dos sujeitos morais importa no que diz respeito e esses deveres.

(IS) *Igualdade Substantiva*: porque as pessoas encontram-se em uma relação de igualdade moral básica umas para com as outras, algumas das reivindicações válidas, mas não necessariamente todas, são substantivamente igualitárias, isto é, demandam o uso de juízos avaliativos comparativos entre as pessoas.

Nem todas as teorias que aceitam a tese (II) aceitam também a IS. Ou seja, nem toda teoria que as aceita é igualitária em sentido substantivo.

Precisamos diferenciar obrigações distributivas em pelo menos dois sentidos distintos. Primeiro, quanto ao tipo de razão moral que a justifica, *i. e.* quanto à base para a reivindicação que oferece. E, em segundo lugar, quanto a sua forma ou base de avaliação normativa. Para simplificar essa diferença, e seguindo uma distinção aceita na filosofia moral, dividirei as considerações distributivas entre considerações *humanitárias*, centradas em deveres de humanidade, e considerações genuinamente *igualitárias*, nos casos de deveres de justiça derivados da IS⁸¹. Para os efeitos deste trabalho, portanto, humanidade e igualdade funcionarão como uma convenção semântica para distinguirmos dois tipos diferentes de deveres morais.

⁸¹ Ver Barry, 1982, pp. 219 – 220, 225 – 226, 243 – 244, e Vita, 2008, pp. 251 - 252. Barry denomina de “deveres de justiça” o que estou chamando aqui de considerações igualitárias. Como já mencionado anteriormente, caso tenhamos em mente um uso abrangente de justiça, sinônimo de moralmente correto, e considerando que estamos falando de justiça em sentido moral e não apenas institucional, acredito que os termos possam ser usados de modo intercambiável sem grandes confusões. Ver a seção (1.2). Agradeço os comentários de Álvaro de Vita sobre essa distinção.

Chamemos de humanitarismo teorias ou argumentos fundados em deveres de humanidade. Teorias fundadas em considerações humanitárias reconhecem a existência de obrigações distributivas e, com isso, reconhecem também a existência de reivindicações legítimas acerca da riqueza social. Distribuições de natureza humanitária são necessárias, por exemplo, quando as pessoas, ou um grupo, estão aquém do mínimo necessário para a sua sobrevivência, ou quando se encontram em situação de grande vulnerabilidade. Isso significa que a mera existência de reivindicações legítimas sobre a riqueza social não é suficiente para distinguir uma teoria igualitária: qualquer teoria comprometida com o humanitarismo atenderia esse critério⁸². Acredito que o seja próprio do igualitarismo é um tipo particular de justificação dessas reivindicações. Uma reivindicação normativa que leva em consideração a *situação relativa* entre pessoas. Diferentemente de considerações apenas humanitárias, o igualitarismo autoriza avaliações de natureza comparativa entre as pessoas como base de reivindicações legítimas sobre a distribuição de recursos. Esses são dois tipos de reivindicação morais distintas. Para as teorias humanitárias deveres distributivos são mais bem entendidos com base em avaliações absolutas sobre as necessidades pessoais.

Um exemplo desse argumento pode ser encontrado nas teorias suficientaristas de justiça. Segundo Harry Frankfurt e Joseph Raz, autores de duas das melhores e mais convincentes versões desse argumento, o que realmente importa do ponto de vista da justiça não é o fato de todos(as) terem o *mesmo*, mas que cada um(a) tenha o *suficiente*⁸³. Valorizar uma distribuição mais igualitária dos recursos sociais não possuiria importância moral *per se*. Ao contrário. Para Frankfurt, o comprometimento com a IS não apenas é equivocado de um ponto de vista normativo, como seria também prejudicial para a vida em sociedade. “Exagerar a importância moral da igualdade econômica”, afirma Frankfurt, “é prejudicial”, na medida em que constituiria um objetivo socialmente “alienante”⁸⁴.

Como uma alternativa superior ao ideal igualitário Frankfurt propõe outro ideal: a doutrina da suficiência. Segundo essa doutrina, aquilo que deveria guiar nossos juízos morais em relação à distribuição de recurso materiais é o dever de garantir que todas as pessoas tenham o suficiente⁸⁵. Situações de discrepância material tenderiam a misturar as duas formas de

⁸² Isto é, caso o igualitarismo se diferencia de outras teorias distributivas, como o suficientarismo, em relação ao *tipo* de reivindicação que ele faz sobre a riqueza social. Agradeço a Alessandro Pinzani por ter insistido nesse ponto.

⁸³ Frankfurt, 1987, esp. p. 21; Raz, 1986, cap. 9.

⁸⁴ Frankfurt, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁵ Frankfurt, *op. cit.* p. 22.

avaliação - o que explicaria aos olhos de Frankfurt a atração de argumentos igualitários nas sociedades contemporâneas. Tomemos um caso como o brasileiro no qual um número imenso de indivíduos vivendo em situação de pobreza extrema convivem com uma sociedade afluenta, ou seja, uma sociedade em que também existem pessoas muito ricas⁸⁶. Igualitários, segue o argumento, tenderiam a criticar a distribuição vigente a partir das reivindicações morais do pior situado. Contudo, o que faz com que casos como o brasileiro sejam particularmente objetáveis é que, dado o nível de desigualdade econômica existente, a abolição da pobreza extrema imporia sacrifícios pequenos, ou mesmo insignificantes, aos cidadãos e cidadãs mais privilegiados da sociedade. Contudo, o argumento não nos diz que o problema *é o fato* de que alguns (os pobres) tenham *menos* do que os outros (os ricos), mas apenas que, nesse contexto específico, garantir o suficiente para todos é um objetivo relativamente fácil de ser realizado. De fato, ambas as considerações podem sobrepor-se. Uma política de distribuição igualitária que tenha por consequência a redução global da pobreza pode ser instrumentalmente valiosa, na medida em que melhora a situação daqueles que não possuem o suficiente. Mas seu valor é medido pela melhora de quem vive abaixo do patamar de suficiência estipulado, e não porque as pessoas estejam, *ex post*, mais iguais umas às outras. Como argumenta Frankfurt, “[é] verdade que as pessoas pertencentes aos estratos sociais mais baixos da sociedade vivem em condições degradantes, mas a associação entre baixa posição social e uma qualidade de vida péssima é inteiramente contingente” de um ponto de vista moral⁸⁷. A pobreza é um obstáculo à boa vida porque ela impediria as pessoas de terem o suficiente para realizá-la. Para o suficientarismo, portanto, os ideais de igualdade e suficiência são *logicamente* independentes, e apenas o segundo ofereceria a base normativa apropriada para obrigações distributivas.

Essa diferença fica mais evidente quando analisamos a noção de “saciabilidade” de princípios distributivos proposta por Raz. Para o suficientarista, princípios distributivos prescreveriam que, a rigor, todos os agentes sob o escopo desse princípio devem ter *o mesmo* (isto é, o suficiente) de um dado bem, e não que os agentes devam ter esse bem igualmente. Em si mesma, uma distribuição desigual de recursos não forneceria uma consideração moral *adicional* para avaliarmos casos em que deveres distributivos não são realizados. Princípios de justiça, afirma Raz, “são indiferentes acerca das distribuições de benefícios vigentes”, seu

⁸⁶ Como já afirmado na Introdução, os números sobre a pobreza no Brasil variam consideravelmente a depender da métrica adotada. Para ficarmos com a linha de pobreza de R\$ 140, em 2013 cerca de 10% da população brasileira vivia abaixo dessa linha. Ver, Soares, 2016.

⁸⁷ Frankfurt, 1997, p. 5.

objetivo, ao contrário, seria o de “determinar quais direitos ou titularidades foram satisfeitos e quais não foram”⁸⁸. Eles buscam instâncias individuais nas quais demandas materiais não foram satisfeitas e exigem a sua reparação. Por exemplo, se um princípio nos diz que “todas as pessoas devem ser alimentadas”, então *cada* pessoa precisa ser satisfeita nessa necessidade. Quando dizemos de um estado de coisas que ele é errado porque desigual (“é revoltante que algumas pessoas passem fome enquanto outras desperdícem”) estaríamos, na verdade, fazendo um uso retórico da igualdade, na medida em que ela não nos diz nada acerca do que há de *errado* com a privação material.

Sobre esse ponto, Raz nos oferece um exemplo similar ao de Frankfurt. De um ponto de vista moral, a pobreza não é pior em uma sociedade na qual ela afeta apenas algumas pessoas, do que em uma sociedade na qual ela afeta todas. Em ambos os casos, a privação material é errada pelas mesmas razões: o sofrimento e a degradação trazidos pela pobreza, e não a desigualdade⁸⁹. Podemos, de fato, nos referir à desigualdade como uma motivação importante para agirmos - uma espécie de “chamado às armas” moral. Afinal, em contextos de desigualdade econômica elevada a existência de pobreza severa seria facilmente erradicada sem impor custos significativos aos mais afortunados da pirâmide social. Do ponto de vista humanitário, tal como formulado por Thomas Scanlon, a desigualdade ofereceria apenas uma *oportunidade* para a justiça⁹⁰. Em um dos dois casos *algo* pode ser feito para erradicá-la. Em todo caso, trata-se de um argumento sobre o que poderia ser feito, ou sobre os responsáveis por sua existência, mas não sobre o que há de moralmente condenável na pobreza.

Alguns pontos importantes acerca das teorias suficientaristas precisam ser ressaltados. Precisamos ter em mente duas proposições que o suficientarismo *não* faz. Em primeiro lugar, a objeção suficientarista não deve ser confundida apenas com a recusa da igualdade econômica estrita. Suficientaristas como Frankfurt e Raz têm plena consciência de que a igualdade econômica representa apenas uma forma possível do valor da igualdade. Como vimos anteriormente, a igualdade material é somente uma - e nem sempre a mais importante - demanda por igualdade. Se, de fato, a busca por uma igualdade econômica estrita fosse o único objetivo das teorias igualitárias, talvez pudéssemos então concordar com Frankfurt que existe algo de alienante no igualitarismo. Contudo, quando dizemos, por exemplo, que as pessoas possuem reivindicações legítimas acerca do controle de recursos sociais, estamos valorizando sua

⁸⁸ Raz, 1986, p. 229.

⁸⁹ Cf. Raz, *op. cit.*, p. 229.

⁹⁰ Scanlon, 2002, p. 42.

igualdade política ou sua igualdade de direitos. Enquanto uma concepção alternativa ao igualitarismo, o suficientarismo afirma algo mais forte do que isso: ele recusa a própria validade de juízos igualitários, isto é, o significado moral de demandas igualitárias no que diz respeito a sua *forma*. Logo, o suficientarista recusa reivindicações igualitárias em muitas outras modalidades: igualdade política, igualdade de respeito, etc. Segundo Frankfurt, “nenhuma dessas formas de igualdade é intrinsecamente valiosa”, na medida em que, “nenhum dos ideais igualitários correspondentes a essas formas possui qualquer forma de valor moral não derivado”⁹¹. É contra essa objeção forte do suficientarismo que as teorias igualitárias precisam dar uma resposta.

Em segundo lugar, não devemos confundir suficiência com a defesa de um patamar mínimo de necessidades. Nada impede que a demanda por critérios de suficiência implique uma redistribuição considerável de recursos sociais. Ou melhor, o suficiente pode ser uma quantia grande de recursos medido em uma escala absoluta. O suficientarista pode não aceitar que distribuições menos desiguais sejam, em si mesmas, algo valioso. Mas certamente ele não é um defensor da miséria. Na verdade, o suficientarismo (pelo menos da versão menos sombria de Frankfurt) nos leva a concluir o contrário: uma sociedade humanitária estaria preocupada em possibilitar os diferentes níveis de satisfação pessoal que permitam às pessoas realizarem suas concepções pessoais de felicidade. De todo modo, essa é a forma como interpreto a parte propositiva do artigo clássico Frankfurt⁹². É contra esse ideal de florescimento humano que a busca obsessiva pela igualdade poderia ser um objetivo “socialmente alienante”.

Não devemos, portanto, confundir suficientarismo com uma variante mais radical de considerações humanitárias, a saber, a tese de que apenas a miséria demanda considerações distributivas. Com o intuito de diferenciar claramente essas duas posições, chamemos o segundo caso de *miserismo*. Para o miserista, ter o suficiente de um ponto de vista moral é ter o mínimo para a sobrevivência.

Um tipo importante de raciocínio miserista pode ser encontrado na concepção de justiça liberal-conservadora de Frederik Hayek e Milton Friedman⁹³. Segundo Friedman, a privação material extrema é um obstáculo ao desenvolvimento individual e, dado esse efeito

⁹¹ Frankfurt, 1997, p. 4.

⁹² Cf. Frankfurt, 1987, pp. 23 -24 e 37 – 41. Posteriormente, Frankfurt rejeitou explicitamente qualquer conexão entre sua doutrina da suficiência e o que estou chamando de métrica da miséria (cf. Frankfurt, 1992, p. 14 n. 1).

⁹³ Ver, principalmente, Hayek, 1960, e Friedman, 1962.\

nocivo, podemos “aprovar a ação estatal no sentido de combater a pobreza”⁹⁴. De acordo com Friedman, a privação absoluta de recursos materiais constitui um problema humanitário na medida em que ela priva os indivíduos dos meios para exercer sua liberdade. Suficiência, nesse caso, é interpretada de modo determinado: o mínimo possível para o exercício do poder de decisão individual no mercado. Isso faz com que a única demanda moralmente relevante em termos materiais seja o combate à miséria absoluta. A principal justificativa para uma definição tão extrema de necessidade reside no valor moral prioritário desse tipo de teoria, a saber, uma forma de consequencialismo de livre-mercado. “Nossa objeção”, afirma Hayek, “é contra todas as tentativas de impor à sociedade um padrão distributivo deliberadamente escolhido, seja esse padrão guiado pela igualdade ou pela desigualdade”⁹⁵. O miserismo aceita considerações distributivas com a condição de que elas sejam pequenas o suficiente para não distorcer o equilíbrio de mercado, ou porque tais privações seriam extremas demais para permitir a livre interação de agentes racionais.

Não tenho como fazer justiça aos argumentos de Friedman e Hayek. O ponto aqui é apenas ilustrar outro modo de considerações humanitárias distintas do igualitarismo (e, acredito, do próprio suficientarismo). O igualitarismo, afirma Friedman, defenderia a distribuição “não como um meio eficaz a partir do qual [os indivíduos] possam alcançar os objetivos que eles próprios querem alcançar, mas sim com base na justiça”⁹⁶. É nesse espaço extremamente estreito que miseristas reconhecem a validade de considerações humanitárias. O que, de fato, o suficientarismo e o miserismo possuem em comum é o argumento de que apenas considerações humanitárias são moralmente importantes. A tese (III) do igualitarismo, por sua vez, afirma que para além de considerações humanitárias, avaliações comparadas *também* importam.

Precisamos entender melhor no que consiste a diferença lógica (e normativa) entre avaliações igualitárias e humanitárias e qual a sua pertinência para teorias igualitárias. Afirmei no começo desta seção que deveres de humanidade e deveres de justiça são diferentes sob dois aspectos principais: as razões que os justificam, e a forma da distribuição que acarretam. Começamos pela diferença de razões.

⁹⁴ Friedman, 1962, p. 195. Particularmente no caso de Friedman, a miséria representaria também um problema de ordem “operacional”, quando os agentes econômicos não possuem o bastante para fortalecerem sua posição nos mercados de produtos e de trabalho, o que, por sua vez, facilitaria relações de monopólio. Nesse caso, o valor da igualdade seria estritamente instrumental.

⁹⁵ Hayek, 1960, p. 87.

⁹⁶ Friedman, 1962, p. 195.

Um dever de humanidade exige que aliviemos o sofrimento, ou a privação, de alguém⁹⁷. Essa privação pode ser imediata, como no caso de um faminto ou de uma pessoa sem os meios de locomoção necessários, ou pode ser estrutural, no caso de subnutrição crônica ou da carência de serviços fundamentais. O ponto importante de deveres de humanidade é que todos possuem uma finalidade determinada, qual seja, a de suprir *necessidades*. Segundo o humanitarismo, dado um estado de coisas na qual existem pessoas necessitadas, então temos o dever de ajudar aqueles e aquelas necessitadas. Para voltarmos a formulação de Raz, considerações humanitárias são sempre *saciáveis*: suas demandas podem ser completamente atingidas, uma vez que aquilo que as pessoas necessitam for devidamente suprido⁹⁸.

Deveres de justiça, por outro lado, não possuem como objeto estados de coisas do mundo. Logo, também não possuem por objetivo somente erradicar estados de privação material. Seu objetivo é a garantia do *controle* ou das condições de *efetividade* de recursos valiosos *entre* pessoas⁹⁹. Como no caso dos deveres de humanidade, essa exigência de justiça pode ser imediata ou estrutural. Estamos cumprindo um dever de justiça imediato quando asseguramos que todos receberam uma parcela justa em um acordo. E o cumprimos estruturalmente quando garantimos que recursos sociais valiosos não sejam distribuídos de modo assimétrico entre as pessoas, isto é, que o controle sobre os recursos não depende de outras relações sociais que, do ponto de vista da justiça, são consideradas arbitrárias. No primeiro caso, objetamos contra um tipo de desvantagem imediata que pode, ou não, ter consequências mais graves para os envolvidos. No segundo, objetamos contra sobreposições de desvantagens ao longo do tempo. Se a privação absoluta é a marca das considerações humanitárias, relações assimétricas são a marca de considerações igualitárias. Formas desiguais de poder econômico podem implicar a existência de estados sociais caracterizados pela existência de privação como também a reprodução de relações injustas de dominação e exploração que não geram, necessariamente, privações materiais extremas. Nesse sentido, quando reivindicamos que certas pessoas, ou grupos não deveriam ter um grau de controle arbitrário sobre a vida dos outros, seja porque possuem níveis de consumo e lazer patentemente desiguais, seja porque suas decisões determinam o padrão de consumo e os empregos existentes em uma sociedade, estamos mobilizando um argumento igualitário quanto a sua forma.

⁹⁷ Barry, *op. cit.*, pp. 219 – 220.

⁹⁸ Raz, 1986, pp. 235 – 236.

⁹⁹ Barry, 1982, pp. 244. Essa é uma outra forma de afirmar que uma diferença importante entre eles é que deveres de justiça lidam com reivindicações de poder. Agradeço à Raissa Ventura e Nunzio Ali por terem me chamado a atenção para esse fato.

Em suma, se deveres de humanidade têm por objeto privações injustificadas e, portanto, dependem apenas de juízos absolutos, deveres de justiça lidam com desvantagens injustificadas o que, por sua vez, implica necessariamente juízos comparativos entre as pessoas relevantes. Em uma relação de desvantagem injustificada, alguém precisa ter obtido, ou estar se beneficiando, dessa assimetria.

É importante ressaltar, contudo, que em ambos os casos estamos lidando com deveres no sentido pleno do termo. Em primeiro lugar, ambos são diferentes de ações benevolentes ou suprarrogatórias em geral. Tanto o humanitarismo como o igualitarismo possuem a estrutura que descrevi acima: (i) sua própria existência oferece uma razão para a ação ou para a restrição da ação e (ii) o não cumprimento de (i) acarreta algum tipo de responsabilização moral. O que os distingue, como procurei mostrar, é justamente *a natureza* da razão moral. No caso do humanitarismo, a razão para agir (ou deixar de agir) é a existência de uma necessidade, no caso do igualitarismo, uma distribuição desigual de controle sobre os recursos. Em segundo lugar, e como bem nos mostra Barry, isso significa que, por que esses deveres contam com *rationales* morais de tipo diferentes, somos obrigados a recusar uma metáfora espacial frequente na avaliação de obrigações, segundo a qual os diferentes deveres possíveis estariam contidos ao longo de um só *continuum* de obrigações. Isto é, um *continuum* no qual em um extremo encontramos o egoísmo absoluto (ou seja, a completa ausência de deveres) e, no outro, a justiça em sentido pleno, um dever extremamente exigente, passando, finalmente, por deveres mais “suaves” como os de humanidade. Tal afirmação no levaria a concluir, erroneamente, que o humanitarismo é por definição “mais fácil” de ser realizado do que o igualitarismo ou que deveres de humanidade demanda menos de nós. Basta pensar no que seria exigido de todos, não apenas em termos de dinheiro, mas de organização e disposição individual, caso queiramos realizar aquele que ainda é, certamente, um dos nossos deveres de humanidade mais urgentes, a saber, a erradicação da fome e da falta de acesso ao saneamento básico no mundo¹⁰⁰. Humanitarismo e igualitarismo divergem no *tipo* de razão que impõe aos agentes morais e não no montante do seu ônus.

¹⁰⁰ Segundo o relatório do Banco Mundial (2016), existem atualmente no mundo cerca de 2,4 bilhões de pessoas sem acesso minimamente adequado à saneamento básico. Dessas pessoas, cerca de 1 bilhão não contam com nenhum tipo de esgoto. Se erradicar a fome ou a falta de acesso ao saneamento básico no mundo não são deveres de humanidade, então podemos concluir que não existem deveres de humanidade. Ver <http://www.worldbank.org/en/topic/water/overview>. Somente essa consideração deveria ser suficiente para ver com ceticismo as medições de pobreza global que se baseiam na linha de pobreza extrema adotada pelo Banco Mundial de \$ 1,90 por dia.

De fato, reivindicações igualitárias, especialmente quando pensadas do ponto de vista global, tendem a ser mais exigentes em termos de alocação de recursos ou do ônus motivacional que exigem. Todavia, essa é apenas uma generalização empírica. Não há nada no *conceito* de humanitarismo que o torne necessariamente mais (ou menos) exigente do ponto de vista moral do que igualitarismo. Para entender esse ponto, basta perceber que, no limite, um humanitarismo robusto seria muito mais exigente do que um igualitarismo fraco. Imaginemos um humanitarismo inspirado na obra de Leon Tolstoi. Para um humanitarismo de tipo tostoiano, não só todas as pessoas deveriam ter o suficiente para exercerem as atividades mais elevadas da existência humana, como também deveríamos ser capazes de estabelecer, para cada caso, um patamar objetivo de suficiência. Em termos dos recursos e da disposição para mudarmos nossas práticas sociais vigentes, ele demandaria muito mais do que, por exemplo, um igualitarismo de renda básica, no qual cada cidadão deve receber apenas uma pequena fração da renda nacional.

O que faz toda a diferença nos dois casos - e aqui passamos para a segunda diferença fundamental - é a forma da distribuição. Avaliações humanitárias não apenas são centradas nas necessidades, como também são absolutas em sua avaliação. Mesmo quando exigem bastante em termos distributivos, elas avaliam privações de modo absoluto. A satisfação material dos tostoianos precisa ser estimada de modo absoluto. Ou, para colocar ao contrário, o humanitarismo busca erradicar situações de privação de modo não-comparativo. Do ponto de vista da distribuição, isso nos leva a adotar uma forma daquilo que Derek Parfit denominou de prioritarismo, na medida em que a necessidade dos piores situados sempre será mais urgente. “A maior urgência ao beneficiarmos uma pessoa [em piores circunstâncias]”, afirma Parfit, “não depende de sua relação com as outras pessoas. Depende apenas de seu nível absoluto mais baixo”¹⁰¹. Para algumas o suficientarismo, não haveria nada de moralmente relevante *depois* de satisfeito uma dada necessidade. Já para a interpretação prioritarista de Parfit, os piores situados na escala absoluta de privação possuiriam um peso normativo maior – mas isso não esgotaria outras considerações morais como a igualdade. O ponto é que para o humanitarismo, de modo geral, um ser humano é entendido como um conjunto potencial de reivindicações de necessidade¹⁰².

O que é moralmente valioso para o igualitarismo são as relações nas quais as pessoas tenham assegurada sua condição de iguais. Os princípios distributivos exigidos pelo

¹⁰¹ Parfit, 2002, p. 104.

¹⁰² Uma formulação similar a essa pode ser encontrada em Waldron, 2017.

igualitarismo levam em consideração a posição relativa entre as pessoas. Diferentes métricas podem ser utilizadas para tanto. Podemos avaliá-las em termos de bem-estar subjetivo, acesso a recursos sociais, ou com base no funcionamento do sistema de vantagens sociais disponíveis em uma dada sociedade. Contudo, se a vida das pessoas deve ser igual em algum sentido, então precisamos avaliar sua posição relativa. Não há outro modo de lidarmos, por exemplo, com termos caros ao igualitarismo - mas ausentes nas considerações humanitárias - tais como vantagens, exclusão, dominação e opressão. Em todos esses casos a igualdade é um valor comparativo: para que alguém esteja em uma posição de desvantagem social ou econômica, outra pessoa deve estar em uma relação de vantagem.

Teorias suficientaristas têm razão sobre uma coisa. *Caso* o igualitarismo *rejeitasse* o valor de considerações humanitárias, caso o único tipo de dever moral advindo da IB fossem os deveres de justiça, então poderíamos concluir que há algo de errado com essas teorias. Como vimos anteriormente, formas absolutas de igualitarismo tendem a criar problemas moralmente complicados, com o problema do nivelamento para baixo. Todavia, a IS não exige essa forma de monismo. Ao contrário, o que ela nos diz é que a IB justifica alguma forma de reivindicação substantiva. Teorias suficientaristas tomam a igualdade, ou como um valor instrumental, ou como uma forma de retórica moral. Teorias que aceitam a IS, por outro lado, tomam a humanidade como um valor *alternativo*. Em sua melhor formulação, portanto, o igualitarismo admite ou mesmo exige considerações humanitárias. Entretanto, nas teorias suficientaristas a recíproca não é verdadeira. Podemos afirmar que teorias igualitárias são essencialmente pluralistas em relação às razões contra aquilo que há de errado na organização social¹⁰³. O caminho para uma sociedade na qual as pessoas considerem-se como iguais umas às outras passa por uma variedade de objeções de natureza distributivas. Nada nos garante que elas serão apenas de um tipo. Juntas, elas constituem as condições sociais nas quais as pessoas deveriam viver como iguais.

O ponto a ser devidamente trabalhado ao longo dos próximos capítulos, é que teorias igualitárias enfatizam (ou, pelo menos, deveriam enfatizar) um tipo particular de razão moral que o simples humanitarismo, por mais abrangente e universal que possa ser, não o faz. Cada uma das visões da igualdade a ser apresenta em seguida interpretará o ideal igualitário de um modo particular. Em ambos os casos, contudo, avaliações morais comparativas serão fundamentais.

¹⁰³ Scanlon, 2002, e O'Neill, 2008, oferecem uma análise pluralista das diferentes razões morais contra a desigualdade.

Quadro Analítico 1: Humanitarismo e Igualitarismo

Humanitarismo	Igualitarismo
<ul style="list-style-type: none"> - Deveres de humanidade - Considerações igualitárias possuem um valor <i>instrumental</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Deveres de justiça: - Considerações humanitárias representam um valor <i>alternativo</i>
<p>Distribuição de recursos como Prioridade:</p> <ul style="list-style-type: none"> a-) Suficientarismo b-) “Miserismo” 	<p>Distribuição de recursos como Igualdade:</p> <ul style="list-style-type: none"> a.) Ideal distributivo (igualitarismo distributivo) b-) Ideal relacional (igualitarismo social) [ver cap. 2].
<p>Demandas humanitárias dependem de avaliações absolutas sobre a condição das pessoas.</p>	<p>Demandas igualitárias dependem de avaliações comparativas entre as pessoas (mas não necessariamente <i>relacionais</i>).</p>

1.8. Conclusão: A natureza complexa do igualitarismo

O objetivo deste capítulo não foi o de oferecer argumentos morais para a adesão ao igualitarismo. Isto é, não procurei oferecer argumentos conclusivos a favor das teorias igualitárias em geral. Em primeiro lugar, porque é implausível acreditar que qualquer forma de igualitarismos é igualmente coerente ou convincente, ou que teorias baseadas em outros valores não são importantes. Em segundo lugar, porque formular e defender uma concepção adequada do ideal igualitário será o objetivo dos próximos capítulos. Este capítulo teve por finalidade

principal esclarecer os termos do debate. É importante notar, contudo, que o esforço de esclarecimento não deixa de nos ajudar contra más interpretações dos esforços igualitários. As principais objeções externas ao igualitarismo, retiram parte importante de sua força argumentativa de definições simplificadoras ou moralmente irrelevantes desse ideal.

Procurei mostrar que a estrutura das teorias igualitárias é irreduzivelmente complexa em virtude das proposições que estão dispostas a assumir. *Prima facie*, não há nada de trivial ou absurdo nessas teses. Particularmente, procurei mostrar que a narrativa igualitariocêntrica sobre as teorias da justiça nos leva a pelo menos dois grandes problemas. O primeiro é de ordem interpretativa. Postular que o valor da igualdade é denominador comum de qualquer forma de teoria política normativa acarreta uma perda de acuidade na formulação de perspectivas que não apresentam, e não querem apresentar, qualquer compromisso com a estrutura das teorias igualitárias. Isso nos leva ao segundo problema, a saber, certa trivialização do valor da igualdade no debate sobre a justiça. Se todas as teorias são sempre igualitárias em “algum sentido”, então não seria possível identificar um compromisso moral genuíno com o valor da igualdade – algo que, como procurei mostrar, é justamente o que diferencia os igualitarismos de outros modos de conceber a justiça.

Argumentei também que o igualitarismo, em suas diferentes modalidades, é composto por pelo menos quatro prescrições normativas distintas. Isso significa que, logicamente, encontramos pelo menos quatro possibilidades de argumentos anti-igualitários diferentes a depender de qual tese queremos negar (ver o Quadro Analítico 2). As teses (I) e (IV) são, em alguma medida, amplamente pressupostas pelas teorias normativas da justiça contemporâneas - ainda que não costumem ser trazidas à tona nas discussões. Para defensores e defensoras do valor da igualdade, contudo, é importante fundamentá-las tanto quanto as outras duas. Finalmente, procurei mostrar que o que distingue uma teoria igualitária é o modo particular pelo qual ela interpreta o valor da igualdade básica entre as pessoas e o tipo de reivindicações morais que acredita ser sua decorrência. É nesse sentido específico que elas justificam demandas distributivas igualitárias. Como vimos, esse é um passo que todas as formas de anti-igualitarismo apresentadas aqui não estão dispostas a dar. Entretanto, esse é um passo que, como procurarei mostrar ao longo deste trabalho, nos temos boas razões para dar.

Quadro Analítico 2: Variedades de Anti-Igualitarismo

Igualitarismo	Anti-Igualitarismo
Tese (I): Igualdade Básica	Negação de (I): Segregacionismo Moral (<i>e. g.</i> , darwinismo social)
Tese (II): Obrigações Distributivas	Negação de (II): Igualdade Negativa (<i>e. g.</i> , teoria de titularidades básicas, utilitarismo clássico).
Tese (III): Igualdade Substantiva	Negação de (III): Humanitarismo (<i>e. g.</i> , suficientarismo e miserismo).
Tese (IV): Exequibilidade	Negação de (IV): Ceticismo (<i>e. g.</i> , realismo político)

2. Dois tipos de igualitarismo

O debate atual sobre os fundamentos do igualitarismo encontra-se dividido em torno de duas visões distintas sobre a igualdade¹. Conseqüentemente, essas duas visões balizam diferentes configurações da agenda de pesquisa das teorias igualitárias na filosofia política contemporânea². O modo mais importante de conceber as aspirações igualitárias, ou pelo menos aquele que tem atraído mais atenção ao longo das últimas décadas, tem sido proposto pelo que podemos denominar de igualitarismo distributivo. O igualitarismo distributivo afirma que a igualdade deve ser concebida, primeiramente, como um ideal distributivo: certa equidade em relação a bens e recursos coletivos. Duas pessoas são ditas iguais, segundo essa visão, quando são tratadas *distributivamente* como iguais. Seu objetivo teórico mais importante é o de encontrar padrões de alocação material moralmente corretos³.

Igualitarismo distributivo: a igualdade é, em sua natureza, um valor distributivo e as aspirações do igualitarismo são mais bem entendidas por meio da realização de princípios distributivos moralmente corretos⁴.

É essa visão distributiva da igualdade que Richard Arneson tem em mente ao afirmar que o problema central da justiça igualitária se resume ao problema de “dividir bens [sociais] para que possamos satisfazer um critério apropriado de igualdade”⁵. Essa visão é expressa também na formulação G. A. Cohen da justiça: “tomo como pressuposto que existe alguma coisa que a justiça exige que as pessoas tenham em quantidades iguais (seja lá o que isso for)

¹ Uma versão preliminar deste capítulo, intitulada “Igualdade e Respeito Deliberativo” foi apresentada nos encontros da ANPOF e da ANPOCS de 2016 e no Colóquio Justiça e Democracia, organizado pelo Departamento de Filosofia da UFSC, nesse mesmo ano. Agradeço aos valiosos comentários de Alessandro Pinzani, Jorge Sell, Nunzio Ali, Raissa Ventura, Raquel Kritsch, Renato Francisquini e Thadeu Weber nessas ocasiões.

² A respeito das duas visões da igualdade, ver Scheffler, 2015, pp. 21 - 24. Uma revisão teórica concisa - sem deixar de ser precisa - das diferentes posições no debate contemporâneo sobre a igualdade pode ser encontrada em Wolff, 2007.

³ Os textos responsáveis por estabelecer a visão distributiva são: Dworkin, 1981a, 1981b, Arneson, 1989; 2002, G. A. Cohen, 1989, e Roemer, 1995; 1996. Ver também Kymlicka, 2006, cap. 3, para uma narrativa distributivista da história recente da filosofia política.

⁴ Ainda que possua certa sobreposição, o que estou chamando de visão distributiva não deve ser confundido com a famosa crítica de Iris Young (1990), ao que denominou de “paradigma da distribuição”. De fato, como procurarei mostrar adiante, a crítica faz jus à parte dos autores que compõem o igualitarismo distributivo. Mas, por outro lado, nem todas as teorias Young caracteriza como parte do paradigma distributivo devem ser entendidas, à rigor, como “distributivistas”. Além do mais, a denominação igualitarismo distributivo que emprego aqui não possui necessariamente uma conotação crítica como no caso do uso feito por Young. Ver a seção (2.3).

⁵ Arneson, 1988, p. 77.

na medida em que isso for permitido por outros valores que venham a competir com a igualdade distributiva”⁶.

O ideal distributivo de igualdade tem como fundamento princípios moralmente corretos de distribuição. Entretanto, podemos nos perguntar, qual o conteúdo desses princípios? Um exemplo importante de igualitarismo distributivo - mas certamente não o único – são as teorias da justiça chamadas de *igualitarismo de fortuna*⁷. De acordo com os(as) igualitários(as) de fortuna, o objetivo da igualdade seria o de retificar, ou neutralizar totalmente, os efeitos de circunstâncias não escolhidas nas vidas dos indivíduos. Isso poderia ser realizado por meio de princípios de justiça ideais sensíveis aos graus de responsabilidade individual das pessoas. Formular os parâmetros e a métrica dessa distribuição justa constitui os dois problemas de pesquisa mais importantes do igualitarismo distributivo. A visão distributiva da igualdade, incluindo o igualitarismo de fortuna, não rejeita necessariamente a existência de outros objetivos normativos importantes. Como afirma Cohen na passagem acima, a igualdade exige que as pessoas tenham o mesmo - seja lá do que for - na medida em que isso não entre em conflito com outros valores. Conforme apresentado no capítulo anterior, mesmo ideais distributivos perfeitamente justos poderiam impor um custo demasiado elevado à autonomia pessoal ou à eficiência de instituições sociais. Para o igualitarismo distributivo, a igualdade é um valor intrínseco, mas não um valor absoluto.

Essa é uma visão poderosa e convincente do valor da igualdade. Sua principal vantagem é a capacidade de oferecer propostas distributivas determinadas. Isso significa que suas propostas normativas são passíveis, no limite, de serem instrumentalizadas em políticas públicas concretas ou mesmo encampadas por movimentos igualitários específicos em sociedades democráticas.

No entanto, existe um grupo de autores e autoras distintivamente igualitários que resistem em conceber a igualdade como um valor distributivo⁸. Esse segundo grupo defende uma visão relacional da igualdade. Para eles, esse valor diz respeito ao tipo e a qualidade das relações interpessoais estabelecidas entre agentes morais livres e iguais. Por um lado, nem todas as relações importantes de um ponto de vista igualitário são relações de tipo distributivo. Por outro, mesmo as relações distributivas devem ser avaliadas de acordo com outras considerações que não a equidade material. Esse espírito de resistência à visão distributiva é encontrado, por

⁶ Cohen, 1989, p. 906, ênfase acrescida. Agradeço Álvaro de Vita pela sugestão de tradução.

⁷ *Luck egalitarianism* no original. Sigo aqui a tradução proposta por Álvaro de Vita, ver Vita, 2011, p. 585. Ver Anderson, 1999, p. 289 para a origem (crítica) do termo.

⁸ Isto é, igualitários no sentido especificado pelas três teses introduzidas no capítulo 1.

exemplo, na afirmação de Samuel Sheffler segundo a qual “relações igualitárias [devem ser] caracterizadas em termos *práticos* e *deliberativos* ao invés de distributivos”⁹. Jonathan Wolff, por sua vez, objeta que “igualitários [e igualitárias] não devem ser motivados apenas por uma preocupação com a equidade distributiva, mas também pela ideia de respeito por todos e todas”¹⁰. De acordo com a visão relacional, duas pessoas são iguais na medida em que não estabelecem relações de hierarquia e dominação uma sobre as outras, ou, de maneira inversa, na medida em que são capazes de estabelecer relações de respeito mútuo. Essa é também a definição dos objetivos morais do igualitarismo tal como proposto por Elisabeth Anderson. “De um ponto de vista negativo”, afirma Anderson, “igualitários [e igualitárias] almejam abolir a opressão – isto é, formas de relações sociais por meio das quais as pessoas dominam, exploram, marginalizam, aviltam e exercem violência umas sobre as outras [...] de um ponto de vista positivo, igualitários [e igualitárias] almejam uma ordem social na qual as pessoas mantenham *relações* de igualdade entre si”¹¹.

Se, no caso do igualitarismo distributivo, seu ideal normativo é composto por princípios distributivos ideais, na visão relacional, por sua vez, os ideais igualitários são concebidos com base em relações sociais fundadas na igualdade de status. Esse ideal é identificado como a busca por uma igualdade social. Por essa razão, defensores e defensoras da visão relacional da igualdade podem ser denominados igualitários(as) sociais¹²:

Igualitarismo social: a igualdade é, em sua natureza, um valor relacional, cujas aspirações são mais bem entendidas com base em um ideal político e social responsável por governar as relações interpessoais em uma sociedade.

É importante ressaltar que a visão relacional da igualdade não desconsidera a importância de problemas distributivos. Reivindicações distributivas são importantes *na medida em que* permitem o estabelecimento de relações sociais igualitárias. As desigualdades econômicas caracterizam, por exemplo, uma das principais instâncias de desigualdade

⁹ Sheffler, 2015, p. 31. Ênfase acrescida.

¹⁰ Wolff, 1998, p. 97.

¹¹ Anderson, 1999, p. 313, ênfase acrescida.

¹² Alguns dos textos centrais que são claramente identificados com o projeto que estou denominando de igualitarismo social são: Anderson, 1999; 2013, Scheffler, 2003; 2015, Wolff, 2008, Vita, 2011 e Kolodny, 2014. Ainda que os filósofos Thomas Scanlon, 2002; 2004 e Martin O’Neill, 2008, não identifiquem a si mesmos por meio desse nome, o tipo de comprometimento pluralista em relação à igualdade que ambos defendem em seus trabalhos possui similaridades inegáveis com o “espírito de resistência” do igualitarismo social. Mais recentemente, O’Neill, 2017, estabeleceu uma relação direta entre a sua proposta igualitária e os esforços coletivos do igualitarismo social. Uma coletânea de trabalhos recentes pode ser encontrada em Fourie & Wallimann-Helmer, 2015.

relacional¹³. A grande diferença entre as duas visões é que, para a segunda, o valor da igualdade não é *ele mesmo* um valor essencialmente distributivo, mas sim um ideal político e social. Dito de outro modo: o igualitarismo social defende que o objetivo das teorias é o de conceber e auxiliar a construção de uma sociedade de iguais, o que, por sua vez, implica considerações distributivas. A realização dessa sociedade exige não apenas uma distribuição equitativa de recursos valiosos (ou de oportunidades sociais, ou de bem-estar, *etc.*), como também requer a superação de formas de relações sociais injustas que não são necessariamente distributivas em sua natureza, tal como, por exemplo, contextos de opressão política, exclusão social e relações de exploração econômica. Essas formas de desrespeito representariam algo que pessoas livres e iguais não deveriam aceitar, a despeito de suas consequências distributivas.

O igualitarismo social não constitui um grupo coeso de autores e autoras. Essa é a razão por ter me referido a ele como uma espécie de movimento de resistência dentro da filosofia política – isto é, um movimento de resistência mais do que propriamente uma corrente teórica unificada. O ponto de encontro entre todas as propostas relacionais é justamente a recusa de concepções de igualmente excessivamente distributivas¹⁴.

Para além das simplificações que tipologias como essas sempre acarretam, acredito que estabelecer uma diferença analítica entre as duas visões tem um valor teórico próprio. Pretendo mostrar que o igualitarismo social representa uma contribuição ao mesmo tempo original e importante para a compreensão dos esforços teóricos e das iniciativas práticas do igualitarismo. Uma contribuição original porque seu fundamento não encontra espaço conceitual nem mesmo de forma indireta nas teorias distributivas. Uma contribuição importante, na medida em que pode acarretar consequências substantivas para o projeto igualitário. Mostrar isso exige, contudo, que possamos demonstrar, em primeiro lugar, que essas são duas visões conceitualmente distintas. Caso as contribuições do igualitarismo relacional fossem facilmente redutíveis ao igualitarismo distributivo (ou vice-versa), então elas representariam apenas nuances de um mesmo ideal, mas não duas visões normativas antagônicas.

Reconhecer os termos centrais dessa distinção será o objetivo deste capítulo. Com base na reconstrução teórica de duas propostas recentes de igualitarismo distributivo – os igualitarismos de fortuna de Ronald Dworkin e Richard Arneson – pretendo mostrar que (i)

¹³ Mais precisamente: as desigualdades de renda e riqueza são, ao mesmo tempo, um indicador importante de relações sociais hierarquizadas e podem vir a ser, por si mesmas, um tipo particular de dominação social. Agradeço a Rogério Barbosa por me ajudar a formular esse ponto.

¹⁴ Como pretendo mostrar adiante, esse ponto é relevante para entendermos alguns dos desafios conceituais mais importantes enfrentadas pela visão relacional. Não é claro, por exemplo, quais são as contribuições propositivas do igualitarismo social, nem mesmo se podemos falar em uma contribuição geral, para além da crítica dos excessos do distributivismo na filosofia política contemporânea.

existe de fato uma diferença entre as duas visões da igualdade e que (ii) essa diferença é significativa, ou seja, que se trata de uma distinção informativa. Para usar a famosa expressão de Gregory Bateson, pretendo mostrar que essa é uma “diferença que faz diferença”¹⁵. O igualitarismo distributivo é analisado na seção (2.1). A seguir (2.2), serão apresentadas as principais objeções às teorias distributivas. Como contraposição, oferecerei, na sequência (2.3), uma leitura do projeto igualitário de John Rawls com base na visão relacional. Oferecer uma interpretação da teoria rawlsiana é importante nesta altura da argumentação porque ela servirá de quadro teórico para a apresentação da noção de respeito mútuo como um ideal igualitário. Em seguida, (2.4) apresentarei os dois obstáculos mais importantes para as teorias relacionais, a saber, o problema da vagueza e o problema da indeterminação distributiva. Finalmente, na seção (2.5), será introduzida a noção de respeito deliberativo na tentativa de ilustrar como essa noção pode responder ao primeiro dos problemas a serem considerados neste trabalho, *i.e.*, o problema da vagueza conceitual.

2.1. O igualitarismo distributivo

Pode ser útil começar com uma breve recapitulação dos pontos essenciais em disputa pelas duas visões. De um lado, igualitários distributivos defendem que a equidade distributiva constitui o ideal normativo central do pensamento igualitário e que isso é alcançado teoricamente por meio da formulação de princípios que visam uma distribuição equitativa de bens sociais valiosos. De outro, o igualitarismo social, fundando em uma ideia de igualdade social, defende uma interpretação relacional do valor da igualdade. O igualitarismo social não nega a importância de considerações distributivas, mas as concebe como sendo derivadas de um ideal político e social mais abrangente, a saber, uma sociedade de iguais em respeito.

Para entendermos melhor a força das teorias distributivas precisamos introduzir uma objeção clássica feita às propostas igualitárias. Essa objeção afirma que, ao procurar conformar a sociedade a princípios distributivos justos, teorias igualitárias tenderiam a priorizar a realização de padrões distributivos gerais sem levar em consideração *como* esses mesmos recursos foram produzidos na escala individual. Isto é, como cada pessoa veio a adquirir seu respectivo quinhão de recursos distributivos. O ponto dessa objeção é o de que, da perspectiva dos produtores, toda forma de distribuição representa também uma forma de extração e, de um

¹⁵ Bateson, 1977, p. 453.

ponto de vista moral, não podemos simplesmente assumir que a extração de recurso de uma pessoa, ou, de modo equivalente, do seu tempo de trabalho, estejam isentas de consequências normativas¹⁶.

Tomemos um exemplo. Vamos dizer que, de uma perspectiva igualitária, o melhor princípio distributivo seja uma espécie de igualdade de bem-estar segundo a qual os recursos sociais devem ser distribuídos de acordo com o bem-estar subjetivo de cada pessoa (o tipo específico de métrica de distribuição não vem ao caso para o argumento). Digamos que, ao buscar a realização desse princípio, tenhamos que obrigar coercitivamente as pessoas mais produtivas a trabalharem mais do que elas estariam dispostas a princípio. Esse esforço produtivo é exigido com base em razões de ordem distributivas. Nem sempre reivindicações como essas serão triviais ou arbitrárias. Quando auxiliamos os mais necessitados a terem acesso à saúde, por exemplo, ou quando garantimos o direito de escolha de empregos dignos para as pessoas, tendemos a considerar esses casos como custos distributivos legítimos. Contudo, as pessoas também possuem preferências legítimas sobre sua própria contribuição produtiva, optando, por exemplo, por mais lazer e menos trabalho. Digamos que, de fato, esse seja o caso. Isto é, que algumas pessoas no nosso exemplo optem *voluntariamente* por não contribuírem para a riqueza social. Digamos que, a despeito de seus potenciais produtivos, elas optem por dedicar seu tempo a atividades que não sejam *socialmente* valiosas em nenhum sentido – isto é, não apenas porque não possuem um emprego, mas também porque se recusem a tomar parte em atividades de cuidado. A objeção anti-igualitária indaga: seriam *justas* as transferências distributivas entre esses dois grupos de pessoas? Impor uma igualdade estrita entre eles significaria, no melhor dos casos, ferir a equidade entre as pessoas e, no pior deles, poderia caracterizar uma forma de exploração econômica daqueles e daquelas mais dispostas a cooperar na esfera produtiva. Dito de modo mais direto: uma sociedade distributivamente igualitária pode ser patentemente injusta caso não consiga justificar apropriadamente o processo *completo* de distribuição, não apenas a justiça da *redistribuição*.

Argumentos de tipo libertariano levam essa objeção ao limite e definem qualquer tipo de distribuição, mesmo aquelas de teor humanitário, como uma instância moralmente errada de exploração social dos membros mais produtivos da sociedade. A taxação, alegam, é um tipo de trabalho forçado com vistas ao bem-estar alheio¹⁷. Não precisamos ir tão longe assim para dar

¹⁶ Ver, por exemplo, Nozick, 1974, pp. 149; 172; 233 – 234. Esse é, na minha visão, o argumento mais importante de Nozick ao igualitarismo, mais importante, do que o tão estudado “caso Wilt Chamberlain” contra a violação das liberdades individuais. Sobre esse ponto, ver Wolff (2007), pp. 126 – 127.

¹⁷ “A tributação da remuneração do trabalho é equiparável (*on par with*) ao trabalho forçado”, Nozick 1974, p. 169. É interessante notar, como argumenta G. A. Cohen (1994; 1995, cap. 6), que o marxismo clássico, fundado

credibilidade ao problema da exploração interpessoal. Qualquer concepção igualitária de justiça precisa apresentar critérios que nos permitam separar reivindicações distributivas legítimas das ilegítimas. Separar, por exemplo, reivindicações distributivas fundadas nas circunstâncias injustas da reprodução social e, de outro, reivindicações distributivas deliberadamente assumidas pelos agentes sociais.

Para usar uma expressão cunhada por Jonathan Wolff, um dos grandes objetivos do igualitarismo distributivo é encontrar princípios distributivos que sejam “à prova de exploração interpessoal”¹⁸. Mais especificamente, o grande objetivo seria o de formular princípios que sejam sensíveis ao grau de responsabilidade individual das pessoas, auferindo o grau de responsabilidade de indivíduos *deliberadamente* subprodutivos, em contraste com o grau de responsabilidade de indivíduos *involuntariamente* subprodutivos. Pessoas que, por circunstâncias que escapam ao seu controle individual, contam com uma parcela distributiva injusta dos recursos sociais. A respeito desse ponto, G. A. Cohen afirma que teorias igualitárias sensíveis à responsabilidade individual teriam realizado “um grande serviço para o igualitarismo ao incorporar a ideia mais poderosa do arsenal da direita anti-igualitária: as ideias de escolha e responsabilidade”¹⁹. Caso possamos sustentar um princípio distributivo que atenda, ao mesmo tempo, às exigências da igualdade e que seja imune aos casos de exploração interpessoal causado por padrões de comportamento deliberadamente subprodutivos, então a objeção da exploração interpessoal pode ser definitivamente descartada.

No restante desta seção reconstruirei duas teorias distributivas importantes do debate igualitário contemporâneo, as teorias propostas, respectivamente, por Ronald Dworkin e Richard Arneson. Juntas, elas constituem o núcleo duro do chamado igualitarismo de fortuna, o ramo de teorias distributivas mais sofisticado que surgiram nas últimas décadas²⁰. Ambas formulam critérios moralmente corretos de equidade interpessoal e fazem isso por meio de uma

na teoria do valor-trabalho, também coaduna com esse tipo de objeção, ainda que, evidentemente, a exploração relevante nesse caso seja aquela praticada pelos donos dos meios de produção sobre o proletariado. Notemos, contudo, que nada nos impede de concluir que as pessoas mais necessitadas, mas não-trabalhadoras como, por exemplo, aqueles e aquelas excluídos da força de trabalho regular, poderiam explorar o trabalho dos trabalhadores e trabalhadoras mais produtivas por meio das transferências/redistribuições dos regimes de bem-estar social. Essa consequência inesperada da exploração interpessoal também tem sido amplamente explorada por movimentos nacionalistas europeus contra imigrantes.

¹⁸ Cf. Wolff, 1998, p. 102.

¹⁹ Cohen, 1989, p. 933. Ver também Roemer (1996, 115): “para um economista, a teoria de Dworkin [é] especialmente interessante e atrativa: interessante porque ela propõe um mecanismo econômico real para a equalização de recursos, e atrativa na medida em que ela almeja limitar a jurisdição das políticas igualitárias às circunstâncias pessoais ao mesmo tempo que torna os indivíduos responsáveis por suas escolhas”.

²⁰ Ou seja, o igualitarismo de fortuna é uma espécie de igualitarismo distributivo, mas não a única possibilidade. Como procurarei mostrar adiante o igualitarismo de fortuna é um tipo de teoria igualitária fundada na oportunidade para resultados *vis à vis* teorias fundadas no resultado direto das alocações.

teoria distributiva fundada na ideia de uma igualdade de *oportunidade para* a obtenção de resultados alocativos valiosos. A principal diferença entre os dois autores reside na definição do “algo” a ser distribuído por princípios de justiça. Enquanto que a *igualdade de oportunidades para recursos*, defendida por Dworkin, defende uma métrica objetiva de distribuição, a *igualdade de oportunidade para bem-estar (welfare)* proposta Arneson defende uma métrica subjetiva²¹. Dito de outra forma, se por um lado Dworkin e Arneson compartilham os pressupostos conceituais e os objetivos normativos do igualitarismo distributivo, por outro, eles defendem métricas distributivas opostas. Isso não significa que métricas puramente objetivas ou puramente subjetivas esgotem todas as possibilidades. Tanto Amartya Sen como G. A. Cohen formularam, cada um a seu modo, a propostas com base em métricas “mistas”, *i. e.*, compostas tanto por elementos welfaristas como por recursos materiais²². Contudo, as teorias de Dworkin e Arneson constituem as duas principais contribuições responsáveis pela mudança de orientação no interior do igualitarismo e, nesse sentido, representam as teorias paradigmáticas do igualitarismo distributivo.

(a) *A igualdade de oportunidade para recursos*²³. Em um conjunto de artigos para a *Philosophy & Public Affairs*, Dworkin desenvolveu uma teoria igualitária fundada na distribuição equitativa de recursos sensível à responsabilidade individual²⁴. Como veremos a seguir, mesmo críticos da igualdade de recursos dworkiniana - como é o caso de Arneson - acabam por reconhecer a contribuição original dos argumentos “recursistas” de Dworkin para o igualitarismo contemporâneo e não é exagero afirmar que a sua contribuição mudou o curso dos debates mais recentes sobre igualdade e distribuição.

Dworkin parte de um pressuposto simples. Em sua versão mais simples, o igualitarismo sustenta que as pessoas são tratadas como iguais quando um dado arranjo distributivo transfere recursos entre elas de tal modo que “nenhuma transferência adicional deixaria as suas parcelas de recursos totais mais iguais entre si”²⁵. O igual resultado distributivo entre duas pessoas equivaleria à versão mais simples de igualdade – o igualitarismo simples.

²¹ Dworkin, 1981a; 1981b, e Arneson, 1989; 2002. Como de costume, traduzirei *welfare* (subjetivo) simplesmente por “bem-estar” e *well-being* por “bem-estar objetivo” ou “qualidade de vida”. Teorias welfaristas afirmam que a justiça, ou equidade, de uma dada distribuição deve ser definida a partir das funções de bem-estar individuais. Essa distinção é explorada por Sen, 1979.

²² Cf. Sen, 1979; 1992, e Cohen, 1989.

²³ Dworkin não designa sua teoria como uma teoria sobre a igualdade de oportunidade para recursos sociais. Contudo, como veremos na exposição a seguir, e de acordo com Arneson, 1989, é plausível reformulá-la enquanto tal. Foi Marcos Silveira quem primeiro chamou a minha atenção para esse fato.

²⁴ Dworkin, 1981b.

²⁵ Cf. Dworkin, 1981a, p. 186.

De acordo com o igualitarismo simples, duas pessoas são tratadas como iguais quando cada uma delas possui uma parcela igual dos recursos disponíveis. Como vimos, o igualitarismo simples está sujeito ao problema da exploração interpessoal. O objetivo de Dworkin é reformular essa versão simples de igualitarismo de modo que ela passe na prova da exploração interpessoal dos mais produtivos.

O primeiro passo de Dworkin consiste em mostrar que a principal alternativa à igualdade simples de recursos, a igualdade de satisfação de bem-estar, não oferece um caminho muito promissor. Dworkin apresenta uma série de objeções contra a coerência conceitual, e a desejabilidade prática, de um igualitarismo fundado em métricas welfaristas. O que Dworkin pretende demonstrar contra teorias morais como o utilitarismo é que “não é o caso simplesmente que nenhuma das versões [welfaristas] seja satisfatória por elas mesmas, ou ainda que elas nos levem a consequências pouco atrativas”, e sim que simplesmente “não temos razão para aceitar nenhuma das versões da igualdade de bem-estar enquanto uma teoria distributiva da igualdade, mesmo *pro tanto*”²⁶.

Não precisamos recuperar a reconstrução das variedades, e sub-variedades, de propostas welfaristas criticadas à exaustão por Dworkin. O importante é entender a lógica geral da crítica, especialmente aquilo que ficou conhecido (em grande parte graças ao próprio Dworkin) como o “problema dos gostos caros”²⁷. Como veremos, o problema nada mais é do que um caso particular da objeção da exploração interpessoal. O problema dos gostos caros, contudo, não deve ser confundido com as objeções de ordem *conceitual* feitas por Dworkin às métricas de welfarista. A exploração interpessoal é uma objeção quanto à *justiça* do igualitarismo e não exatamente quanto ao uso de métricas subjetivas. Tanto teorias recursistas como o igualitarismo simples, como teorias welfaristas, são vulneráveis a essa forma de exploração contra os mais produtivos²⁸.

O fato é que Dworkin enfatiza a correlação entre gostos caros e welfarismo e, portanto, é preciso dedicarmos algumas linhas às métricas subjetivas. Teorias welfaristas afirmam que o que importa do ponto de vista da justiça é que as pessoas sejam tratadas como iguais em relação aos graus de satisfação, ou felicidade, subjetiva de cada uma. Essa é uma perspectiva atraente

²⁶ Dworkin *op. cit.*, p. 227.

²⁷ Dworkin, *op. cit.*, secs. VIII e IX.

²⁸ Dworkin argumenta, por exemplo, que esse problema invalida tanto teorias welfaristas como o princípio de diferença elaborado por John Rawls (entendido como um caso de igualitarismo simples): “o princípio de diferença é ajustado apenas em relação a uma das dimensões da igualdade [ele] assume uma igualdade fixa [*flat*] de bens primários, sem levar em consideração as diferenças de ambição, gostos e ocupações, ou as diferenças no consumo, muito menos as diferenças advindas das condições físicas [das pessoas]”. Dworkin, 1981b, p. 343. Ou seja, Dworkin toma a teoria rawlsiana como um exemplo típico de teoria igualitária não-sensível à responsabilidade individual. Voltaremos adiante (2.3) sobre esse ponto.

para expressarmos o valor da igualdade. Métricas subjetivas nos permitem separar o valor de um recurso, como uma quantia monetária qualquer, do quão importante essa quantia é para cada indivíduo. Se o igualitarismo está comprometido em garantir vidas igualmente desejáveis, é plausível ter como objetivo de equalização o grau de satisfação individual diferenciado obtido por cada uma delas, ao invés de simplesmente dividir aritmeticamente um montante de recursos dado. Isso porque pessoas diferentes possuem taxas de conversão de recursos materiais em satisfação de preferências diferentes. Uma mesma quantia monetária gerará graus de satisfação radicalmente distintos para um poeta apaixonado por sua profissão, para um banqueiro milionário e para uma mãe solteira desempregada. Métricas welfaristas são bem mais sensíveis àquelas desvantagens que exigem mais recursos para que seus portadores obtenham um mesmo nível de bem-estar.

Não obstante esse apelo, Dworkin apresenta algumas dificuldades conceituais presentes em propostas de equalização de bem-estar. A mais grave delas reside na disseminação de preferências externas, ou meta-preferências, sobre o bem-estar alheio. Preferências externas são preferências sobre o comportamento e os desejos dos outros ou sobre a própria organização coletiva da sociedade. Elas são ditas “externas” porque se opõem às preferências “internas” mais convencionais, isto é, as preferências que tomam como objeto seus próprios sujeitos. A tentativa de equalizar preferências externas pode se revelar uma tarefa extremamente difícil do ponto de vista igualitário. Para dar um exemplo: ao tentar alcançar igual satisfação individual, precisaríamos compensar indivíduos que tenham valores sociais anti-igualitários, como racistas, xenófobos e elitistas. Precisaríamos compensar essas pessoas pela sua perda de bem-estar causada pelas consequências (justas) de uma sociedade igualitária. Na verdade, um igualitarismo de bem-estar nos levaria a estranha conclusão de que quanto mais igualitária for uma sociedade, mais as pessoas com preferências anti-igualitárias precisam ser compensadas em suas frustrações. Ou seja, pessoas com preferências anti-igualitárias deveriam receber *mais* recursos sociais para que a *igualdade* de satisfação coletiva possa ser realizada. É como se precisássemos compensar defensores da submissão feminina pelo sofrimento causado pela instituição do sufrágio universal. Outra forma (igualmente problemática) de assegurar a igualdade de satisfação de preferências subjetivas seria destinar *menos* do que uma parcela equitativa de recursos escassos para as pessoas que pertencem aos grupos que preferências majoritárias veem como inferiores²⁹.

²⁹ Parte dessa lógica de compensação racista alimentou, por exemplo, as leis Jim Crow no sul dos Estados Unidos, o *apartheid* na África do Sul.

O ponto de Dworkin é enfatizar que escolhas individuais só possuem valor com base em um critério de razoabilidade independente da igualdade de satisfação de preferências. Mesmo que queiramos levar à sério a satisfação de preferências, ainda assim precisaríamos *pressupor* a estrutura de recursos e oportunidades sociais disponíveis no momento das escolhas para podermos saber com certeza se uma dada preferência é, ou não, razoável do ponto de vista da alocação justa dos recursos sociais. Isso significa que somos forçados a pressupor uma distribuição mais ou menos igualitária dos *recursos* disponíveis e dos critérios de sua alocação antes de podermos avaliar a razoabilidade das reivindicações distributivas.

Voltemos então ao problema dos gostos caros. Dworkin nos convida a imaginar o caso de uma pessoa, o Luiz, que deliberadamente optou por cultivar certos gostos e ambições que, até então, ela não possuía. No exemplo original, Luiz adquire o hábito de comer ovos de tarambola e degustar vinhos de uvas pré-filoxéricas, ao invés de ovos de galinha caipira e cerveja nacional³⁰. O exemplo escolhido por Dworkin pode nos levar, erroneamente, a dar uma ênfase excessiva ao caráter frívolo, ou mesmo arbitrário, do novo gosto adquirido. O exemplo precisa ilustrar uma ambição ou preferência pessoal *cara* e não uma escolha *arbitrária*. Podemos reformular o exemplo fazendo com que Luiz opte por uma vida política dedicada a uma causa honorável (como, por exemplo, *salvar* as tarambolas da extinção) ou por uma vida sem patrão, isto é, sem emprego formal, ao invés de trabalhar em um escritório no centro da cidade. Nesses dois casos, Luiz está optando deliberadamente por uma vida mais cara do ponto de vista social do que a que tinha antes e, podemos especular, essa opção é perfeitamente defensável do ponto de vista de suas convicções pessoais. Seja como for, o fato é que, após essas escolhas, a re-equalização da satisfação de Luiz em relação aos seus concidadãos(as) exigirá transferências adicionais de recursos a fim de que Luiz pague por suas novas necessidades: recursos econômicos para uma política, ou uma renda permanente para uma vida sem trabalho assalariado. A pergunta é: de um ponto de vista igualitário, é justo compensar as escolhas de Luiz?

Notemos que o problema dos gostos caros não é a mesma coisa que o problema da fraude de preferências³¹. Luiz não está mentindo que gostaria de lutar pela causa das tarambolas *apenas* para ganhar mais recursos do que os outros. Suas escolhas, como disse, são *prima facie*

³⁰ Dworkin, *op. cit.*, p. 229. O exemplo foi dado originalmente por Kenneth Arrow. Tarambola (*plover*) é um tipo de ave selvagem europeia que bota apenas quatro ovos por ano. Vinhos pré-filoxéricos são vinhos raríssimos produzidos e engarrafados antes da “grande praga da filoxera” que dizimou as vinícolas francesas em meados do século XIX. Como se pode ver, os exemplos dizem mais sobre a bem-sucedida inserção da elite acadêmica norte-americana no mundo dos muito ricos do que sobre sua relevância analítica.

³¹ Dworkin, *op. cit.*, p. 230.

legítimas. Tudo na decisão de Luiz é genuíno e, caso Luiz não consiga os recursos para isso, ele estará em pior situação do que os outros. Por meio do problema dos gostos caros, Dworkin é quer mostrar que princípios distributivos precisam de critérios sensíveis às ambições individuais, para que possamos separar casos de reivindicações distributivas fundadas em desvantagens, e, portanto, passíveis de redistribuição, de reivindicações fundadas em decisões pessoais, escolhas em relação às quais as pessoas deveriam arcar com seu ônus. Os “custos de oportunidade” que as escolhas individuais acarretam para as outras pessoas precisam ser ponderados na distribuição de recursos sociais escassos³².

De que modo a igualdade de recursos de Dworkin soluciona esse problema? Sua proposta é um princípio de justiça que compense distributivamente *apenas* casos de má sorte ou fortuna de involuntária - daí o nome igualitarismo de fortuna.

O argumento de Dworkin pode ser dividido em três partes. Primeiro, Dworkin estabelece um corte conceitual entre as ambições e escolhas voluntárias, isto é, entre decisões voluntárias sobre como queremos conduzir nossas vidas, de um lado, e reivindicações distributivas que resultam, na verdade, do conjunto de contingências individuais a que estamos expostos desde o momento do nosso nascimento, de outro. O segundo conjunto de reivindicações são justificadas pela distribuição natural adversa de aptidões e habilidades naturais, pelo pertencimento (involuntário) aos grupos sociais nos quais crescemos e somos socializados, e casos genuínos de infortúnio pessoal. O corte conceitual de Dworkin estabelece uma distinção entre casos de sorte “bruta”, que estão fora do controle individual, e casos de sorte “opcional”, resultado de uma deliberação calculada sobre as consequências de um curso de ação³³. Quando fazemos um investimento em uma atividade de risco - como, por exemplo, no caso de Luiz que havia optado por uma carreira política incerta - os resultados da escolha dependem de um conjunto de decisões voluntárias, sejam esses resultados bons ou maus. Já nos casos de sorte bruta não faria sentido afirmar que as pessoas são plenamente responsáveis pelos custos que essas desvantagens acarretam para os outros. Se Luiz nasceu com graves problemas de visão, ter acesso garantido a um tratamento caro não é um resultado que pode ser rastreado às suas decisões voluntárias.

Isso nos leva ao segundo passo do argumento: precisamos garantir que as instituições sociais de uma sociedade igualitária compensem ou subsidiem apenas os custos distributivos das circunstâncias involuntárias. Caso os recursos sociais sejam distribuídos de acordo com

³² Como diz Dworkin, “a verdadeira medida dos recursos sociais devotados à vida de cada pessoa é estabelecida perguntando-se quão importante, de fato, esse recurso é *para os outros*” (2002, p. 70, ênfase acrescida).

³³ Dworkin, 1989b, p. 293.

essa exigência, então podemos afirmar que estamos diante da distribuição mais igualitária do que a proposta pelo igualitarismo simples. Notemos que existem dois parâmetros simultâneos em operação no igualitarismo de fortuna: por um lado, precisamos compensar casos de má sorte involuntária e, de outro, *não podemos* subsidiar escolhas voluntárias onerosas. Como afirma Will Kymlicka sobre esse ponto, da perspectiva da igualdade de oportunidade para recursos, é tão injusto que “as pessoas se encontrem em desvantagem devido às suas circunstâncias individuais [não-escolhidas]” quanto “demandar que os outros paguem pelo custo das minhas escolhas pessoais”³⁴. Ou ainda, como formula Ronald Dworkin, “a igualdade de [oportunidade para] recursos exige que as pessoas paguem o preço real do tipo de vida que elas levam”³⁵.

De que modo Dworkin satisfaz essa exigência dupla? Isso nos leva ao terceiro e último passo do argumento. Dworkin propõe que os princípios de justiça social sejam pensados como um mercado de seguros hipotético responsável por compensar (no sentido atuarial) desvantagens individuais moralmente arbitrárias. Essa é, sem dúvida, a contribuição mais importante da teoria de Dworkin para o igualitarismo distributivo³⁶. A ideia é tão simples quanto poderosa. Mercados reais de seguro são mecanismos alocativos que convertem casos de sorte bruta individual em sorte opcional. Se, por exemplo, decido investir meu tempo e recursos na construção de uma casa e uma enchente inesperada destrói todo o meu esforço, sofro um golpe de má sorte (bruta). Por outro lado, caso tivesse comprado uma apólice de seguro contra enchentes e pudesse ter sido compensado pelos prejuízos, então o mesmo acontecimento, no caso, a enchente inesperada, converte-se em um tipo opcional de risco, um risco que optei deliberadamente por incorrer. As escolhas nesse caso dependem do conhecimento probabilístico dos riscos que, de um lado, informam o prêmio do seguro e, de outro, a minha decisão de investir nessa proteção. Mercados de seguros transformam acasos involuntários em um problema de escolha individual.

O problema, evidentemente, é que o tipo de má sorte contra o qual presimos nos assegurar em contextos de justiça social não tem semelhança com o tipo de produto vendido em um mercado de seguros. Queremos assegurar as pessoas contra desvantagens naturais que são, em certo sentido, constitutivas delas próprias e que informam sua estrutura de decisão, na maior parte dos casos, desde o momento de seu nascimento. Nascer no bairro com o pior IDH do município, não ter as aptidões esperadas pelo mercado de trabalho, ou, como no caso de

³⁴ Ver Kymlicka, 1996, pp. 94 – 95. O trecho, no entanto, é ligeiramente diferente no original, razão pela qual optei por traduzi-lo diretamente. Ver Kymlicka apud. Cohen, 1989, p. 933.

³⁵ Dworkin, 1981b, p. 295.

³⁶ Sobre a importância desse argumento para o igualitarismo distributivo, ver a nota 19.

Luiz, nascer com graves problemas visuais, são “azares” distributivos que começam a funcionar antes mesmo que os indivíduos possam escolher deliberadamente o tipo de risco que querem assumir em suas vidas. Simplesmente não podemos esperar que um mercado de seguros compense as pessoas *depois* que os infortúnios indesejados já aconteceram. Com base nesse raciocínio, Dworkin elabora um mercado de seguro que as pessoas poderiam aderir (hipoteticamente) antes de saberem qual o tipo específico de vida que terão, isto é, antes de saberem exatamente quem elas seriam em uma sociedade.

Vejam como esse raciocínio funcionaria para o caso de Luiz. Sua escolha por levar uma vida sem patrão, por mais significativa que seja para a sua concepção pessoal de felicidade, não justifica por si só um montante maior de recursos sociais do que as pessoas que, voluntariamente, optaram por continuar a trabalhar. Custos caros possuem um custo social não-compensável porque tem como fundamento as escolhas deliberadas de Luiz (sua sorte opcional) e, portanto, apenas Luiz poderia ser responsável por elas. A situação seria diferente, contudo, caso exatamente o mesmo montante de recursos fosse necessário para financiar a perda de emprego involuntária de Luiz. Ou ainda, caso suas habilidades profissionais se tornem obsoletas no mercado de trabalho. Em casos como esses, Luiz se torna menos produtivo por motivos que escapam ao seu controle pessoal (em oposição a preferência pessoal por não trabalhar), motivos para os quais as pessoas teriam forte interesse em ter comprado uma apólice de seguros social hipotética. A baixa produtividade de Luiz, e o seu ônus distributivo para os demais, produzem consequências normativas radicalmente distintas nos dois casos. O mercado hipotético de Dworkin seria uma justificação moral possível para as instituições reais de bem-estar social. Um regime justo de bem-estar social utilizaria a tributação para subsidiar as instituições e políticas públicas responsáveis pela mitigação de desvantagens individuais não-escolhidas, tais como um sistema previdenciário universal, políticas de auxílio-desemprego, e o acesso universal à saúde e à educação. A justificativa moral para a redistribuição de recursos produzida por regimes de bem-estar poderia ser formulada do seguinte modo: “caso eu pudesse ter comprado um seguro individual contra a perda involuntária de capacidade produtiva, ou contra desvantagens naturais, ou ainda contra o infortúnio de ter nascido em um grupo social economicamente vulnerável, eu certamente o teria feito”. Não apenas o regime de bem-estar seria compatível com a responsabilidade individual como, em alguma medida, suas instituições ofereceriam a pré-condição necessária para que pudéssemos, afinal, atribuir responsabilidade distributiva às pessoas de modo justo.

O mercado de seguros hipotéticos de Dworkin nos permite entender, afinal, por que essa é uma teoria de igual oportunidade *para* recursos: o objeto da justiça, aquilo em relação a

que as pessoas precisam ser igualdadas, são as oportunidades equitativas de acesso aos recursos social e não os próprios recursos sociais como sustenta o igualitarismo simples.

(b) *A igualdade de oportunidade para bem-estar*. A importância da igualdade de oportunidades é, também, o ponto central da teoria distributiva de Richard Arneson. A diferença é que, para Arneson, a melhor métrica para o igualitarismo é o bem-estar individual, ou, de modo mais apropriado, a igualdade de oportunidade *para* bem-estar³⁷. Vou insistir nesse ponto. O objeto da justiça do igualitarismo de fortuna são os padrões de oportunidade individual para alguma coisa – recursos no caso de Dworkin, bem-estar no caso de Arneson. Como argumenta Arneson, precisamos estabelecer *duas* distinções simultâneas em relação a uma teoria distributiva. De um lado, (i) temos a diferença entre métricas de bem-estar e recursos e, de outro, (ii) se o objeto de uma teoria da justiça são os resultados diretos da distribuição ou se são as estruturais de oportunidade individual para esses resultados. Isso significa que temos, ao todo, quatro possibilidades diferentes de igualdade distributiva:

- (a) A igualdade de recursos;
- (b) A igualdade de oportunidade para recursos;
- (c) A igualdade de bem-estar;
- (d) A igualdade de oportunidade para bem-estar.

Ao apresentar sua teoria, Dworkin defendeu (b) - a ideia de um mercado hipotético de seguros - e formulou críticas duras tanto à (a), a igualdade simples de recursos, como à (c), as teorias welfaristas. Arneson argumenta que existe um espaço não mapeado pelos argumentos de Dworkin, qual seja, teorias welfaristas sensíveis à responsabilidade individual dos agentes (d).

O primeiro passo do argumento de Arneson é mostrar que, de fato, Dworkin tem razão ao formular o ideal igualitário com base em uma teoria fundada na igual oportunidade e não na igualdade de resultados. “A justiça distributiva”, afirma Arneson, “não autoriza intervenções sociais que busquem corrigir desigualdades resultantes das escolhas voluntárias ou dos erros daqueles e daquelas que acabaram tendo menos”, caso possamos mostrar que essas pessoas são “plenamente responsáveis pelas escolhas voluntárias e pelos comportamentos errados que geraram essas desigualdades”³⁸. A diferença é que Arneson argumenta que o melhor modo de compreender essas oportunidades é por meio da comparação entre perfis de satisfação de

³⁷ Arneson, *op. cit.*, p. 84.

³⁸ Arneson, 2002, p. 188.

preferências individuais distintos. O ideal de igualdade de oportunidade para bem-estar sustenta que, *inter alia*, é injusto que algumas pessoas tenham menos chances de formularem e perseguirem plenos de vida significativamente melhores em critérios globais de bem-estar.

Dworkin havia mostrado que qualquer forma de equalização social de bem-estar seria ou incoerente ou injusta. Essa objeção, segundo Arneson, resultaria de uma má caracterização do significado normativo das preferências³⁹. Arneson procura mostrar que existem dois elementos conceituais diferentes em operação nas nossas preferências individuais. Primeiro, temos o elemento volitivo. Se eu prefiro x a y , então eu me inclino ou quero mais x do que y . Outro elemento igualmente importante, mas conceitualmente distinto, é o juízo de valor presente em uma preferência. Escolhas deliberadas pressupõem a capacidade de avaliar e julgar o valor das opções disponíveis. Se eu prefiro x a y , então, de algum modo, eu julgo ou avalio que x é mais valioso ou mais desejável do que y . Os dois elementos não estão sempre em acordo. Eu posso querer x , mas concluir após deliberação que y é a coisa certa a fazer. Eu posso, por exemplo, preferir muito mais um banho gelado de piscina a terminar um artigo de filosofia moral em uma tarde quente de domingo. Contudo, eu também sei que não terminar o artigo trará consequências indesejadas no longo prazo, como um péssimo desempenho no colóquio do final do mês. Caso eu não resista à tentação da piscina e não termine o artigo, a insatisfação posterior que sentirei, após o fiasco no colóquio, será ainda pior do que passar calor nesse domingo. Ou seja, eu posso ponderar o elemento volitivo das minhas preferências com base em considerações prudenciais ou morais (*e.g.*, eu não posso ir nadar porque havia prometido que iria cuidar da minha sobrinha). Agentes racionais avaliam e reformulam padrões de preferência permanentemente e, portanto, seria um erro confundir uma preferência racional com uma simples volição irrefletida.

Arneson argumenta que, para os efeitos de uma teoria distributiva, devemos conceber as preferências em seu aspecto prudencial. As preferências que importam para uma teoria da justiça são preferências que podem ser formulas e revisadas ao longo do tempo – o que Arneson denomina de “preferências racionais”⁴⁰. Essas preferências são um tipo de juízo individual a respeito do próprio bem. Reconhecer isso nos permite solucionar alguns dos curtos-circuitos conceituais levantados por Dworkin. Afinal, agora os agentes são capazes de deliberar *sobre* suas próprias preferências e não precisam tomá-las como dadas em suas vidas. Luiz pode perfeitamente deliberar sobre suas escolhas tendo em vista suas oportunidades individuais e o tipo de ônus que acarretará para as outras pessoas. Quando bem entendidas, as preferências

³⁹ Cf. Arneson, 1989, pp. 82 – 83; 2002, pp. 185 – 186.

⁴⁰ Arneson, 2002, p. 186.

podem informar uma teoria distributiva na forma de uma igualdade de oportunidade para bem-estar individual. Essa igualdade exige que as pessoas sejam iguais em relação aos diferentes perfis de satisfação de preferências individuais disponíveis em uma sociedade. Essa seria uma igualdade de “perspectivas de vida feliz” para todos e todas.

Vejamos um exemplo. Aceitemos que duas pessoas estejam em condições de oportunidade idênticas no momento de optar por sua formação profissional. Essas duas pessoas, Júlio e Júlia, precisam escolher, por exemplo, se querem cursar uma carreira no teatro, na engenharia aeroespacial, ou se não querem cursar o ensino superior. Cada uma das escolhas (teatro, engenharia e nada) implica um padrão de bem-estar diferente, para pessoas diferentes, ao longo do tempo. Digamos que Júlia decida ser engenheira enquanto Júlio opte por ser ator. Cada uma dessas carreiras exigirá um montante de recursos e investimento pessoal diferente. Digamos que os dois tenham sucesso em suas carreiras e que, dadas as suas preferências individuais, ambos obtenham o mesmo bem-estar. Os percursos relativos de cada formação foram bem diferentes, mas, ao final, tanto Júlio e Júlia encontram-se igualados em satisfação: nenhum dos dois trocaria voluntariamente o seu perfil de satisfação pelo do outro. Para a teoria de Arneson isso significa que Júlio e Júlia foram tratados como iguais nesse contexto. Consideremos agora o caso em que eles *não* estejam satisfeitos com os resultados de suas escolhas e que seus perfis de bem-estar tenham se tornado muito desigual. Digamos que Júlio tenha dedicado mais tempo perambulando pelos bairros boêmios da cidade do que frequentando seus ensaios e, conseqüentemente, tenha sido preterido em todos os papéis de sua preferência. Júlia, por outro lado, se tornou uma brilhante cientista e está trabalhando na universidade de seus sonhos. Agora, o bem-estar de Júlio é bem inferior ao de Júlia. Essa é, contudo, uma desigualdade em relação a qual não podemos esperar uma compensação. Afinal, ela é fruto da irresponsabilidade de Júlio, ou seja, de sua má sorte “escolhida” enquanto boêmio.

A igualdade de oportunidade para bem-estar sustenta que as pessoas devem ter os meios necessários para perspectivas de felicidade individual equitativas. Isso justifica compensá-las distributivamente por circunstâncias não escolhidas que afetam essas perspectivas. Digamos que Júlio não tenha poupança suficiente para cursar uma faculdade e que, portanto, seja forçado a escolher a opção “nada”. E, ao mesmo tempo, que Júlia tenha crescido em uma família rica e esteja entre os melhores salários de sua sociedade como uma cientista de renome. Como resultado, Júlia continua sendo uma cientista de sucesso e Júlio, depois de abdicar do teatro, teve que se contentar com um emprego de baixa especialização. Ainda que a desigualdade de bem-estar entre os dois seja, nesse segundo caso, exatamente a mesma que a anterior, estamos diante, agora, de um caso grave de injustiça. Júlio possui uma

reivindicação distributiva legítima contra Júlia. “Realizamos a igualdade de oportunidade para bem-estar entre as pessoas”, explica Arneson, “quando garantimos que todas possuem diante de si árvores de decisão equivalentes – quando o valor esperado da melhor decisão de cada uma [...] é o mesmo”⁴¹. Notemos que são os valores de bem-estar atrelados a cada perfil e não as escolhas que precisam ser as mesma (duas escolhas são equivalentes caso tenham o mesmo valor).

Arneson estabelece uma analogia forte entre a sua teoria sobre a igualdade social e a alocação de recursos no interior de uma família. É plausível defender essa versão de igualdade de oportunidade para bem-estar quando uma família precisa decidir o quanto deve gastar com cada filho. O fato de Susana querer ser pianista e, portanto, necessitar de aulas e instrumentos caros, e Sandra realizar-se jogando futebol na rua de sua casa, custando quase nada em termos de investimento, não justifica dividirmos o montante de dinheiro disponível para as filhas ao meio, de tal modo que Susana não consiga comprar seu piano e que Sandra tenha muito mais recursos do que necessita. Seria estranho, argumenta Arneson, aceitarmos o fato de que Susana precisa “se virar” para conseguir o dinheiro (talvez emprestando de Júlia) como algo exigido pela justiça. Reivindicações distributivas entre iguais deveriam ser avaliadas com base na taxa de conversão de recursos de cada pessoa, seja nas decisões familiares seja nas decisões coletivas. O importante nesse último exemplo é que as duas filhas tenham as mesmas perspectivas de satisfação de suas preferências, e não que tenham acesso exatamente aos mesmos recursos. A igualdade simples nesse caso seria injusta.

Se a teoria de Arneson está correta, então temos dois resultados importantes. Primeiro, tal como no caso de Dworkin, evitamos o problema da exploração interpessoal. Em segundo lugar, a teoria de Arneson conseguiria, além disso, preservar a virtude das métricas subjetivas, a saber, a sua sensibilidade para com às desvantagens e necessidades especiais dos indivíduos. Para usar o jargão do debate, a igualdade de oportunidade para bem-estar evita o problema dos gostos caros sem abrir incorrer no problema das necessidades especiais.

2.2. O que há de errado com a igualdade distributiva?

Diferentes objeções foram apresentar ao igualitarismo distributivo (e especialmente ao igualitarismo de fortuna), sobretudo pelas teorias responsáveis por estabelecer a visão

⁴¹ Arneson, 2002, p. 189.

relacional da igualdade⁴². Acredito que as três críticas mais importantes à visão distributiva são: (i) o problema do corte, (ii) o problema dos escrutínios vexatórios e (iii) o problema do estiramento conceitual. Enquanto os problemas (i) e (ii) são, respectivamente, de ordem conceitual e de ordem prática, do (iii) podemos afirmar que traz, ao mesmo tempo, considerações conceituais e práticas⁴³.

Começemos com o problema do corte. O igualitarismo de fortuna tem dificuldade em definir com precisão o que conta como involuntário na vida de alguém. Para que o igualitarismo de fortuna seja conceitualmente possível, precisamos identificar um critério estável de separação entre, de um lado, escolhas autônomas, pelas quais os indivíduos podem ser plenamente responsabilizados do ponto de vista dos recursos coletivos e, de outro, circunstâncias não-escolhidas, pelas quais eles não podem ser plenamente responsabilizados. Sem esse critério não podemos justificar decisões distributivas de um ponto de vista social. Isto é, caso o igualitarismo de fortuna queira separar reivindicações distributivas legítimas (involuntárias) e ilegítimas (voluntárias), ele precisa, em primeiro lugar, encontrar um modo sistemático de rastrear, para qualquer proposição distributiva dada, se sua gênese está do lado das “circunstâncias” ou se está no lado das “escolhas”.

Estabelecer esse corte, no entanto, é bem mais complicado do que o igualitarismo de fortuna parece supor⁴⁴. Existem duas possibilidades metodológicas para tratar a questão: uma estratégia de corte mais conservadora em relação aos modos usuais de atribuição de responsabilidade e uma estratégia mais agressiva em relação ao senso comum. Dworkin adota a estratégia conservadora, e Arneson, a agressiva. Como pretendo mostrar, contudo, ambas as estratégias possuem seus problemas. *Grosso modo*, ou as linhas de corte são conservadoras e, portanto, conceitualmente estáveis, mas os resultados distributivos ficam aquém do que que esperaríamos de uma teoria igualitária, ou a linha de corte é consistente com os objetivos igualitários, mas instável em relação aos modos convencionais de conceber o processo social de atribuição de responsabilidade.

⁴² Ver a nota 12.

⁴³ Poderia ser argumentado aqui que alguns dos igualitários de fortuna mais importantes como Arneson e Cohen mudaram de posição ao longo de suas obras. Assim, Arneson (2000) propôs recentemente uma forma de “prioritarismo” ponderado pela fortuna e G. A. Cohen (2009) ampliou o escopo de suas reflexões sobre o ideal igualitário (socialista) a ponto de incorporar um princípio comunitário de obrigações interpessoais que é, na verdade, muito próximo à ideia de justificação entre pessoas iguais em respeito. Não acredito, no entanto, que essas mudanças sejam em si mesmo uma objeção à relevância da divisão entre os dois tipos de igualitarismo. Essas mudanças corroboram algo que o igualitarismo social enfatiza, a saber, que um ideal exclusivamente distributivo não é nem estável e nem desejável de um ponto de vista igualitário. Dworkin, por sua vez, parece ter mantido a mesma posição distributiva ao longo de sua obra.

⁴⁴ Essa objeção pode ser encontrada em Scheffler, 2003, pp. 17 – 19.

O primeiro caso difícil para o igualitarismo de fortuna são as situações de negligência opcional. Tomemos uma pessoa, hoje, com um problema grave de saúde pleiteando recursos para o tratamento desse problema. Apesar de ser um problema grave agora, a doença ou síndrome poderia ter sido facilmente evitada, ou pelo menos controlada, caso a paciente em questão tivesse dedicado atenção a ela no devido tempo. Vir ao mundo com um grave problema de mobilidade é indiscutivelmente um caso de arbitrariedade moral e pode, portanto, ser colocado do lado da sorte bruta. Agora, adquirir uma deficiência de locomoção devido à negligência pessoal ao longo de uma vida é bem mais difícil de classificar. O igualitarismo de fortuna afirma que o caso pode, ou não, ser considerado uma circunstância involuntária a depender dos padrões de *escolha* dessa pessoa. Entretanto, quando tomamos a cadeia completa de decisões ao longo de uma vida é extremamente difícil responder essa questão de modo decisivo. Uma solução possível seria afirmar: “fulana não se cuidou por negligência e não agir é, também, um tipo de ação deliberada”. Isso nos levaria a recusar a reivindicação distributiva da paciente hoje. Entretanto, imediatamente encontraríamos uma bateria de razões contrárias à decisão de classificarmos a negligência opcional do lado das escolhas voluntárias. A paciente pode não ter tido acesso adequado às informações sobre a sua condição, por exemplo. Além disso, eventos fortuitos que claramente escaparam ao seu controle poderiam ter agravado a situação de negligência. Por exemplo, ter vivido uma carreira profissional conturbada, ou ainda, ter tido a doença agravada por um acidente automobilístico o qual ela não teve culpa. No caso do agravamento da doença após o acidente, estamos diante ainda de uma escolha pessoal - já que, de fato, ela não tratou a doença como deveria - ou diante de uma soma de infortúnios?

Em *A Virtude Soberana* Dworkin afirma que o seu critério de atribuição de responsabilidades é fundado na “experiência ética cotidiana” das pessoas⁴⁵. A linha de corte deve ser pensada como sendo mais ou menos equivalente ao modo convencional pelo qual as pessoas atribuem responsabilidade umas às outras em suas interações cotidianas. Ela é, portanto, uma linha conservadora em relação às crenças sociais vigentes sobre responsabilidade individual. Essa estratégia, contudo, não parece promissora metodologicamente tendo em vista o objetivo original da igualdade de fortuna de *contestar* os padrões vigentes de responsabilidade em sociedades democráticas. Por um lado, Dworkin tem razão ao afirmar que o senso comum acredita que o processo de formação de preferências não escapa ao controle dos agentes sociais e que, portanto, somos plenamente responsáveis por nossas escolhas, não havendo nada metafisicamente problemático nessa distinção. Por outro, adotar o corte convencional pode

⁴⁵ A distinção proposta “segue a experiência ética cotidiana das pessoas”, Dworkin, 2002, pp. 289 - 290. Sobre esse ponto, cf. Scheffler, 2003, p. 19.

tornar *todas* as escolhas individuais *prima facie* voluntárias, já que, em algum sentido, elas sempre o serão para cada uma de suas instâncias individuais ao longo do tempo. A vítima da falta de mobilidade *optou* por não fazer tratamento, *optou* por ter uma carreira profissional desgastante e *optou* por não mudar radicalmente seus hábitos após o acidente, etc. Mas, teria ela optado por todas essas coisas *juntas*?

O modelo de mercado de seguros de Dworkin justificaria não cobrir casos de negligência opcional como esse. É possível mostrar que as pessoas não se assegurariam contra consequências evitáveis. Nesse sentido, ele segue os padrões usuais de atribuição de responsabilidade individual nas nossas sociedades. O problema é que, segundo esses mesmos critérios, as vantagens e desvantagens naturais de uma pessoa, isto é, seus talentos e habilidades naturais, também poderiam não fazer parte de suas circunstâncias individuais. De que modo? O argumento nesse caso é muito parecido com o caso de negligência opcional que temos em mãos. O florescimento de habilidades e talentos individuais são contabilizados indiretamente contra cenários de negligência opcional nos quais eles não teriam sido cultivados. Todas as pessoas nascem com certas potencialidades, diz o senso comum, mas apenas algumas delas decidem extrair os seus frutos. Pessoas pouco talentosas ou habilidosas (passíveis de recompensa no modelo de Dworkin) poderiam ser igualmente interpretadas como pessoas que optaram pela negligência em relação às suas potencialidades. Se esse for o caso, então pessoas pouco produtivas poderiam ser plenamente responsáveis por seu baixo quinhão distributivo. A linha de corte conservadora nos leva perigosamente perto da visão anti-igualitária convencional de acordo com a qual os pobres são os verdadeiros responsáveis por sua condição.

Se a opção conservadora de Dworkin não parece consistente com as consequências igualitárias, a estratégia agressiva de Arneson poderia ser uma solução. Arneson insiste que devemos tomar o perfil completo das escolhas disponíveis no momento da avaliação. Precisamos, segundo Arneson, caracterizar o próprio *processo de formação* das preferências individuais como parte fundamental das circunstâncias fortuitas às quais estamos sujeitos e sujeitas em nossas vidas. Essa estratégia entende ser arbitrária a proposta conservadora na medida em que temos tão pouco controle sobre nossas aptidões e habilidades naturais quanto sobre como chegamos a *desenvolver* algumas de nossas preferências individuais. O problema é que, nesse caso, caímos no problema contrário: aspectos importantes de nossas vidas, como nossos comprometimentos morais e aspectos de nossa personalidade, passariam a ser “compensados” como uma forma de desvantagem involuntária.

O quanto podemos responsabilizar alguém, por exemplo, por suas preferências religiosas caras, como não trabalhar alguns dias da semana e viver em comunidade com isenção

fiscal, uma vez que a pessoa tenha sido socializada nesses modos de vida desde a infância? Se aceitarmos que um fiel tem direito à subvenção de suas preferências porque foi criado como tal, isto é, por razões que fogem ao seu controle, então teríamos que, correspondentemente, recusá-la para féis que, crescendo como pessoas secularizadas, tenham se convertido posteriormente a essas mesmas religiões. Contudo, essa seria uma solução duplamente problemática. Para o fiel de nascimento, sua crença religiosa seria publicamente interpretada como um tipo de circunstância desvantajosa involuntária, ofendendo a sua autonomia. Para o fiel convertido, o significado de sua conversão existencial seria publicamente interpretado, ao contrário, como uma preferência onerosa, desrespeitando o caráter ético de sua conversão. Em outras palavras, a estratégia agressiva tem dificuldade em oferecer critérios distributivos como uma base pública de reivindicação. Essa proposta de corte não respeita certas decisões fundantes da nossa identidade pessoal. Decisões essas que definimos, justamente, como sendo coercitivas sobre as opções de vida disponíveis para nós – aquele sentimento de que “*eu tenho* que fazer isso”. Não é absurdo alegar que identidades e comprometimentos morais só são valiosos na medida em que são compreendidos como compulsórios para quem os pratica e, portanto, exercem uma força necessária sobre nossas expectativas de vida⁴⁶. Nesse processo de identificação é plausível esperar que as pessoas valorizem certas características pessoais que, não obstante seus custos em termos de recursos, são autocompreendidas como parte necessária de quem elas são ou almejam ser. Tratar esses aspectos como desvantagens involuntárias pode significar tratar as pessoas como incapazes de governar suas próprias vidas.

O ponto é que tais dificuldades são fruto da falta de entendimento sobre os critérios da separação. Para qualquer critério intuitivo encontrado sempre haverá um questionamento subsequente, uma vez que não temos uma definição precisa de escolha. De fato, o problema do corte não é uma falha mais grave no igualitarismo de fortuna do que em qualquer outra forma de igualitarismo. Enfrentar essa questão – como os próprios distributivistas reconhecem⁴⁷ - nos leva a tomar partido em questões filosóficas mais fundamentais, tais como o significado ético de uma decisão pessoal e o problema metafísico do livre-arbítrio. Nenhum tipo de igualitarismo está imune a esses problemas. O que é distintivo do igualitarismo de fortuna é a centralidade dessa distinção como uma questão normativa. A moralidade da igualdade distributiva *depende* de conseguirmos resolver a alocação do corte.

O segundo problema do igualitarismo de fortuna é ainda mais complicado do ponto de vista da igualdade. Ele é conhecido como o problema dos escrutínios (públicos) vexatórios. Ele

⁴⁶ Sobre a natureza essencialmente coercitiva de compromissos morais, ver Frankfurt, 1988.

⁴⁷ Arneson, 2002, pp. 186 – 187; Cohen, 1989, p. 934.

se refere ao vínculo complicado estabelecido pela igualdade de fortuna entre, de um lado, a legitimidade de nossas reivindicações sobre os outros e, de outro, a necessidade permanente de averiguação pública das desvantagens pessoais. Mesmo que pudéssemos estabelecer um corte conceitual preciso entre escolhas pessoais e circunstâncias moralmente arbitrárias, ainda assim o igualitarismo de fortuna traria consequências potencialmente injustas para uma sociedade fundada na ideia de um status igual entre os cidadãos e cidadãs.

O escrutínio público por parte da autoridade política é potencialmente opressivo na medida em que, para podermos distribuir recursos de acordo com a sorte merecida de cada pessoa, precisamos tipificar os cidadãos e cidadãs em relação às escolhas pessoais realizadas ao longo de suas vidas⁴⁸. No que diz respeito aos menos privilegiados, isso pode significar duas coisas. Ou bem eles se encontram nessa posição por motivos involuntários, devido às circunstâncias não-escolhidas, ou eles se encontram nessa situação por responsabilidade própria. Em ambos os casos, a averiguação pública fundada em critérios fortuneístas gerará efeitos estigmatizantes consideráveis. Para as vítimas da má sorte opcional, o escrutínio significa o reconhecimento de sua responsabilidade pela situação em que se encontra.

Imaginemos um grupo de jovens aficionados por corridas de carro que, contra a lei, organizam rachas nas ruas da cidade pela madrugada. Essa é uma decisão a qual as pessoas podem certamente ser responsabilizadas. Uma vida de “rachas” é um exemplo paradigmático de responsabilização individual. O caso é que o igualitarismo de fortuna nos leva a concluir que, em casos como esse, os motoristas irresponsáveis não deveriam ser penalizados apenas juridicamente por terem desrespeitado as leis de trânsito, uma sentença legítima, mas também *distributivamente* em casos de acidentes. Poderíamos, por exemplo, negar a assistência e o tratamento médico público a essas pessoas ou, caso o acidente traga consequências indesejadas para o seu potencial produtivo, eles poderiam ser igualmente excluídos de compensação previdenciária. Afinal, em casos como esse, as vítimas teriam avaliado os riscos envolvidos na satisfação de seu prazer (gosto caro) e, portanto, seriam merecedores de sua situação de desvantagem distributiva. Suas vidas serão marcadas por desigualdades distributivas patentes em relação aos demais e sua condição será marcada como um tipo de fracasso merecido, um destino para o qual podemos ter pena, mas não obrigações distributivas⁴⁹. Talvez nem mesmo os imprudentes convictos mereçam um destino tão cruel como esse⁵⁰.

⁴⁸ Anderson, 1999, pp. 304 – 305, 310 – 311; Wolff, 1998, pp. 113 – 115.

⁴⁹ Notemos, além disso, que as vítimas que possuem recursos privados - como pais ricos - não terão necessariamente esse destino. Mas não seria arbitrário ter nascido com recursos suficientes para não depender da ajuda estatal?

⁵⁰ Cf. Anderson, 1999, pp. 295 – 302. O exemplo das vítimas de trânsito imprudentes é oferecido na p. 295.

A institucionalização da igualdade de fortuna acarreta um tipo público de humilhação incompatível com uma sociedade igualitária mesmo para quem possui uma reivindicação legítima à redistribuição de recursos nos critérios da igualdade de fortuna. O efeito do escrutínio público sobre as vítimas involuntárias da má-sorte também pode trazer consequências moralmente objetáveis para os(as) beneficiados(as) pelas instituições distributivas. Podemos colocar em risco o autorrespeito dessas pessoas. Para entender por que, basta imaginar uma pessoa com sérias disfunções cognitivas, ou cujos talentos não sejam valorizados pelo mercado. Um sistema institucionalizado de escrutínios públicos detectaria os indivíduos em desvantagem social e, uma vez confirmada uma circunstância distributivamente arbitrária, o Estado os compensaria por isso. Mesmo um sistema de compensação justa (nos termos fortunistas) irá estabelecer formas assimétricas objetáveis entre as pessoas consideradas produtivas e os setores subprodutivos da sociedade. No caso específico das teorias de Dworkin e Arneson, o impacto dessa crítica é ainda mais forte uma vez que, basicamente, ambas tomam a capacidade produtiva individual como uma circunstância pessoal não-escolhida. Com base nessa crítica, e tomando o mercado hipotético de seguros como exemplo, Elizabeth Anderson imagina a seguinte carta de compensação de um Ministério da Seguridade Social imaginário:

“Infelizmente, as outras pessoas não valorizam o pouco que você tem a ofertar para o sistema de produção social. Seus talentos foram avaliados e considerados exíguos demais para gerar uma remuneração de mercado satisfatória. Devido a má sorte em ter nascido tão pobremente provido de talentos, nós, os produtivos e produtivas, iremos retificar essa desvantagem: iremos permitir que partilhe de um quinhão de riqueza social produzida por meio do emprego das nossas habilidades vastamente superiores e, portanto, muito mais valorizadas”⁵¹.

Os beneficiários (legítimos) de políticas redistributivas precisariam revelar publicamente que, frente aos seus concidadãos, eles são, de fato, menos talentosos e menos capazes de contribuir para a riqueza social do que os demais. Os beneficiários desse sistema precisam demonstrar permanentemente que são *merecedores* da ajuda da sociedade. De um ponto de vista coletivo, os beneficiados(as) legítimos das políticas distributivas acabariam sendo categorizadas como uma espécie de fardo social o qual as pessoas mais produtivas teriam o dever de ajudar. O peso dessa situação de dependência explicaria perfeitamente porque

⁵¹ Anderson, *op. cit.*, p. 305.

peças em pior situação distributiva optariam por *não* reivindicar benefícios distributivos, mesmo quando possuíssem plenos direitos de fazê-lo⁵².

Um defensor de métricas subjetivistas, como Arneson, poderia replicar essa objeção do seguinte modo: “se a *sensação* de desrespeito causa uma diminuição de bem-estar individual nas pessoas, então a teoria fortuneista poderia ser recalibrada para compensar esses casos”. O estigma social causado pela situação de dependência poderia entrar nos componentes do cálculo da compensação legítima das pessoas. Entretanto, é difícil entender como uma compensação distributiva poderia solucionar o problema causado pelo próprio funcionamento do sistema de compensações distributivas, e não pela má distribuição original de recursos. Se a razão pela qual as pessoas sofrem estigma social é derivada do *tipo* de relação em que se encontram, e não apenas do *quanto* essas pessoas possuem, então podemos imaginar que escrutínios vexatórios poderiam ocorrer mesmo nos casos de compensações distributivas generosas. A razão para isso é derivada, como veremos melhor adiante, da natureza não “distribuível” do bem social em questão, *i. e.*, relações fundadas no respeito mútuo. Respeito é algo a ser reconhecido e não distribuído. Precisamos, em primeiro lugar, evitar que as pessoas sejam tratadas desrespeitosamente, mais do que encontrar uma compensação distributiva adequada para isso.

É interessante contrapor essa conclusão com as experiências reais dos regimes de bem-estar social. Temos evidências para afirmar que regimes de bem-estar social tendem a gerar padrões de estigma social quando operados na lógica do escrutínio público. Os efeitos nocivos da estigmatização incidem tanto sobre quem reivindica os benefícios como também sobre o próprio apoio político dessas instituições⁵³. Uma vez que em sistemas não universais de bem-estar os benefícios são condicionados ao que se entende por necessidades reais - ou no caso do igualitarismo de fortuna, pelo real merecimento das pessoas - e não como uma reivindicação legítima de qualquer membro da cidadania, seus beneficiários são vistos aos olhos das instituições públicas como trapaceadores ou exploradores em potencial (pessoas com gostos caros voluntários). Isso ocorre independentemente do fato de que a imensa maioria não seja exploradora. No caso dos regimes de bem-estar fundados na lógica da igualdade de direitos e acesso universal aos benefícios sociais, o resultado é que, não apenas essas instituições são

⁵² Essa forma de estigma social gerado pelas próprias políticas de bem-estar é expressada de modo contundente em um relato sobre a fome nos Estados Unidos, recontando pelo escritor argentino Martín Caparrós (2014, p. 390): “Mareshka cuida [de uma] loja – cerveja, cigarros, jornais, bilhetes de loteria, guloseimas – de uma prima e ganha uns 2 mil [dólares] por mês. Seus três filhos têm entre 13 e 21 anos de idade.

- Vivem querendo comer. O que quer que lhes dê?

- Mas, com essa renda, não tem o direito de pedir ajuda, vales de comida?

- Sim, tenho direito, mas não tenho vontade. Não quero. Ganho minha vida, não quero que ninguém me dê nada de presente [...] *I'm American*, diz”.

⁵³ Ver, por exemplo, os trabalhos de Esping-Andersen, 1990 e Rothstein, 1998.

menos estigmatizantes, como também tendem a contar com mais apoio social em diferentes setores da sociedade o que, por sua vez, ajuda na garantia de sua sobrevivência política no longo prazo. A razão para isso está na assimetria de justificação entre ricos e pobres. Como afirma Jonathan Wolff, nos casos de sistemas com condicionalidades “o fardo da revelação [pública] de informação pessoal recai apenas sobre um setor da sociedade, um setor que já é publicamente reconhecido como o que possui maior desvantagem social”, enquanto “o rico não tem que explicar como se tornou rico”⁵⁴.

A relação entre argumentos idealizados e a prática real dos regimes de bem-estar precisa ser considerada com cautela. O igualitarismo de fortuna é explícito em reconhecer a separação entre teorias idealizadas e circunstâncias sociais não-ideais. Todavia, a igualdade de fortuna não é um exercício teórico sem pretensão de ter consequências políticas. Dworkin afirma textualmente que dispositivos distributivos fundados na sua versão da igualdade de recursos “podem ser úteis no desenho de instituições políticas efetivas”⁵⁵. Os exemplos empíricos mencionados acima servem para ilustrar alguns dos problemas mais importantes desse emprego.

Gostaria de apresentar uma terceira objeção possível contra a igualdade distributiva: o problema do estiramento conceitual do vocabulário da distribuição⁵⁶. Pensado originalmente para lidar com casos de distribuição equitativa de bens sociais passíveis de apropriação privada, o vocabulário distributivo tende a caracterizar aos poucos também outras instâncias de injustiça como, por exemplo, relações assimétricas de poder, ou a própria distribuição de direitos. Assim, passaríamos a avaliar a presença de bens sociais não-distribuíveis, como a ausência de dominação nas relações sociais como um caso de *distribuição* desigual de alguma coisa, como por exemplo, uma distribuição desigual de liberdade ou de poder.

Não estou afirmando que o estiramento inapropriado da linguagem distributiva seja uma tese necessária do igualitarismo de fortuna. Essas teorias poderiam, *per hypothesis*, restringir a igualdade distributiva apenas à distribuição de bens materiais divisíveis, formulando outros critérios alternativos (não distributivos) para os problemas de assimetria de poder⁵⁷. Contudo, os defensores da igualdade de fortuna tendem a conceber todas as dimensões do

⁵⁴ Wolff, 1998, p. 111.

⁵⁵ Dworkin, 1981b, p. 291.

⁵⁶ O “espírito” desta objeção encontra-se em Young (1990, cap. 1) e, mais recentemente, vem sendo retomada por Rainer Forst (2014). Em nenhum dos dois casos, no entanto, a crítica é dirigida diretamente contra o igualitarismo de fortuna.

⁵⁷ Não estou me comprometendo aqui com uma variante muito mais forte dessa objeção, segundo a qual a igualdade distributiva é, na verdade, uma expressão ideológica de uma cultura reificada que, necessariamente, comodificaria todos os valores, inclusive a liberdade individual. Estou defendendo apenas que é um erro tratar todos os bens importantes para o igualitarismo como passíveis de distribuição.

igualitarismo por meio do vocabulário distributivo. Dworkin, por exemplo, concebe o problema da igualdade política como equivalente à consideração sobre “de que modo o princípio [de igual consideração] possui consequências para a questão fundamental de como devemos *distribuir o poder político* em uma dada comunidade”⁵⁸. Arneson, por sua vez, define o problema da liberdade religiosa como sendo equivalente ao colocado por “uma distribuição equitativa (igual) dos recursos da liberdade religiosa”⁵⁹. Ou seja, mesmo que o igualitarismo de fortuna separe as questões distributivas de outras questões de justiça, a caixa de ferramenta igualitária acaba sendo composta, exclusivamente, por princípios distributivos.

Para entender o que há de problemático com esse estiramento distributivo, precisamos notar que existem duas questões entrelaçadas. A primeira é de natureza conceitual: o igualitarismo distributivo simplesmente não é capaz de conceitualizar bens não-distribuíveis. A segunda, derivada da primeira, concerne às consequências normativas dessa descaracterização. Isso significa, portanto, que certos bens sociais valiosos para o igualitarismo não são passíveis de serem entendidos por meio do vocabulário da distribuição e que, ao tentar dar-lhes um tratamento distributivo, o igualitarismo de fortuna torna-se problemático do ponto de vista de um ideal igualitário. Um exemplo importante é a existência de relações de respeito mútuo entre as pessoas. Ainda que formas institucionalizadas de desvantagens distributivas possam ser uma instância de desrespeito, não faz sentido imaginarmos que teorias igualitárias deveriam conceber princípios adequados para a *distribuição* de respeito. Outro exemplo é a proposta (recorrente) de distribuição de direitos básicos⁶⁰. Reivindicar a igualdade de direitos não significa dar o mesmo direito para todos, mas sim reivindicar que a relação de igualdade entre as pessoas deve ser o próprio *critério* de avaliação de relações de poder, e não o *distribuendum* a ser alocado. Não poderia existir algo que distribua o valor dos direitos porque, de um ponto de vista igualitário, é a igualdade de reivindicações quem avalia as distribuições justas e injustas, e não o ideal de equidade quem determina a dignidade moral das pessoas. Essa dificuldade conceitual ganha contornos mais graves quando precisamos lidar com formas estruturais de opressão. Ou bem a igualdade de fortuna não lida com esse tipo de desigualdade, ou, quando lida, emprega o vocabulário da distribuição de vantagens e desvantagens. Entretanto, a dominação é um tipo estrutural de relação de poder, reproduzida socialmente por meio de instituições ou práticas sociais injustas, sobre as quais nem suas vítimas, nem seus

⁵⁸ Dworkin, 1987, p. 2, ênfase acrescida.

⁵⁹ Arneson, 1989, p. 80. Tal como Dworkin, Arneson também formula uma defesa do valor instrumental da democracia, cf. Arneson, 2004; 2009.

⁶⁰ Cf. Forst, 2014.

beneficiários, possuem o controle intencional pleno dos seus efeitos. Relações de opressão dizem respeito mais a como as regras da cooperação social são constituídas, e quem tem poder legítimo (ou o direito) para participar dessas decisões, do que quem deve ser compensado ou não pela perda de poder. Diante de relações sociais opressivas não estamos procurando redistribuir os poderes individuais de cada indivíduo, mas sim garantir que todos possam, em pé de igualdade, determinar quais serão os termos dessas relações⁶¹.

Voltaremos a esse ponto adiante. Gostaria de terminar a exposição dessas objeções com uma breve digressão a respeito do papel da igualdade de fortuna como o principal ideal igualitário da teoria política contemporânea. Como bem ressalta Scheffler, não é totalmente fortuito que o domínio teórico do igualitarismo de fortuna coincida historicamente com a prevalência acadêmica e cultural de práticas econômicas de livre-mercado nas sociedades democráticas. A incorporação de mecanismos de mercado idealizados no pensamento igualitário (“a principal contribuição” do igualitarismo de fortuna indentificada por G. A. Coehn) coincidiu, no âmbito social, com a conquista da política pela moralidade de livre-mercado. Isso não significa, obviamente, que autores igualitários como Dworkin, Arneson e Roemer, tenham sido uma simples expressão ideológica dessa circunstância. Na verdade, o contrário é mais próximo da verdade. O igualitarismo de fortuna foi extremamente habilidoso em utilizar o vocabulário das teorias econômicas, e de noções centrais para a moralidade de livre-mercado, como a de responsabilidade individual, como parte de argumentos de justiça social. Levando em consideração apenas casos mais ou menos intuitivos de fatores arbitrários, somos obrigados a concluir que penalizar economicamente alguém por causa das circunstâncias sociais adversas em que se encontra, ou por sua má sorte genética, é um tipo grave de injustiça. Para utilizar uma expressão empregada por Álvaro de Vita, podemos afirmar que uma teoria como o igualitarismo de fortuna “cobra, pode-se dizer, as promessas não cumpridas da ideologia meritocrática das sociedades liberais”⁶². Contudo, como argumenta de Vita, precisamos nos perguntar se, ao fazerem isso, os igualitários e igualitárias de fortuna não cederam demais ao modelo normativo da responsabilidade individual (e ao problema da exploração interpessoal) e, com isso, deixando de lado outros valores *igualmente* importantes em sua busca por uma equidade distributiva perfeitamente sensível às ambições individuais.

⁶¹ Podemos encontrar, de fato, situações institucionais nas quais faz sentido falar em “distribuir” o poder dos agentes, por exemplo, dando poder de veto a uma pessoa ou grupo específico sobre decisões majoritárias. Mas o ponto da objeção é que não podemos pressupor a existência de instituições distributivas antes de garantir a igualdade de status.

⁶² Vita, 2011, p. 578.

A preponderância desmesurada da equidade em relação a outros valores igualitários é ilustrada de modo exemplar pela mudança de ênfase na ideia de igual respeito por Dworkin. Tomemos a famosa formulação dworkiniana de acordo com a qual o igualitarismo deveria tratar a todos com igual consideração e respeito. Esse é, como vimos no capítulo anterior, o fundamento moral necessário às perspectivas igualitárias na medida em que expressam o compromisso com a igualdade moral básica entre as pessoas. O ponto é que, como também já havíamos ressaltado, os dois componentes dessa fórmula não são sinônimos exatos. Imparcialidade, ou equidade distributiva, não é a mesma coisa que respeito mútuo. Ambos importam para o igualitarismo. Mas, uma vez que eles não são valores equivalentes, ou se preferimos, aspectos equivalentes de um mesmo valor moral, nada impede que a imparcialidade de alocação de recursos e o respeito mútuo posam entrar em conflito. Como procurarei demonstrar no restante deste capítulo, a igualdade de fortuna é um tipo de igualitarismo que prioriza a equidade distributiva sobre a igualdade de respeito. É sintomático, portanto, que o próprio Dworkin tenha ressaltado, cada vez mais, apenas a igual *consideração* de interesses como sendo a “virtude soberana” da política⁶³.

2.3. O igualitarismo relacional de John Rawls

Gostaria de começar meu argumento sobre o igualitarismo social com uma ilustração de uma teoria da justiça que adota a visão relacional da igualdade. Isso nos permitirá entender melhor qual o fundamento das teorias relacionais, de um lado, e de que forma ela difere da visão distributiva.

Tomarei o projeto filosófico de John Rawls como um exemplo de teoria relacional. Não nego que essa é uma afirmação controversa. Em primeiro lugar, o igualitarismo de fortuna possui afinidades óbvias com a teoria da justiça rawlsiana seja quanto aos termos e conceitos empregados, seja quanto aos objetivos distributivos das duas teorias. Poderíamos imaginar que, ao compararmos a teoria rawlsiana e o igualitarismo de fortuna, estaríamos na verdade diante de uma divergência *dentro* da família das teorias distributivas. Essa é uma interpretação comum, encontrada tanto no próprio igualitarismo distributivo, como também em críticos

⁶³ Como também foi visto no capítulo 1, não se segue da ideia de igualdade (básica) de consideração, necessariamente, uma teoria específica da justiça distributiva como o igualitarismo de fortuna. Diferentes tipos de igualitarismo interpretarão a tese da igualdade básica de modo diferente e, como estou argumentando aqui, por vezes de modo contraditório. O conflito sobre o modo de entender a igualdade básica que fundamenta as premissas igualitárias é mais um motivo para suspeitar de narrativas igualitariocêntricas na teoria política contemporânea.

dessas teorias. Como vimos acima, Dworkin classifica a teoria rawlsiana como uma teoria distributiva, com a diferença que, no caso de Rawls, tratar-se-ia de um igualitarismo simples, e não de um igualitarismo de oportunidade para recursos. Já para uma teórica crítica importante, a teoria da justiça de Rawls seria um exemplo paradigmático do “paradigma da distribuição” na filosofia política contemporânea. Na visão de Iris Young, Rawls seria o representante mais importante de um programa de pesquisa teórico no qual prevaleceria “a identificação conceitual entre justiça [igualitária] e distribuição”⁶⁴. Não seria estranho, portanto, eleger Rawls como um teórico importante da igualdade relacional?

Argumentarei que as duas interpretações estão equivocadas. Em primeiro lugar, acredito que a teoria rawlsiana não pode ser reduzida ao igualitarismo de fortuna e que a razão disso reside na defesa relacional da igualdade por Rawls. Em segundo lugar, é possível mostrar também que, a despeito da centralidade dos princípios distributivos em sua teoria, Rawls não faz parte do chamado paradigma da distribuição. Meu intuito ao defender essas duas proposições interpretativas – (i) que Rawls não é um igualitário distributivo e (ii) que isso é verdade a despeito da defesa de princípios distributivos em sua teoria -, é ilustrar a diferença de fundamento, e a diferença do estatuto dos princípios distributivos, entre as duas formas de igualitarismo. Nesse sentido, o meu objetivo ao abordar a filosofia rawlsiana é bem mais modesto do que uma interpretação sistemática de sua teoria. Trata-se apenas de um exemplo privilegiado para compararmos as duas interpretações distintas do valor da igualdade⁶⁵.

Começamos pela alegada semelhança entre a teoria da justiça rawlsiana e algumas das teses do igualitarismo de fortuna. Ao explicar a justificção moral dos dois princípios de justiça em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls afirma que:

“A ideia intuitiva é que, se o bem-estar de todos [e todas] depende de um sistema de cooperação, sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória, a divisão das vantagens deve suscitar a cooperação voluntária de todos [e todas] que dela participam, incluindo-se os que estão em situação menos favorável. Os dois princípios [de justiça] aparentam ser uma base equitativa sobre a qual os mais favorecidos por talento natural, ou mais afortunados em posição social, duas coisas das quais não nos podemos considerar merecedores, possam esperar a cooperação voluntária dos outros quando algum sistema viável seja uma condição necessária para o bem-estar de todos. Quando decidimos procurar uma concepção de justiça que neutralize os acidentes da dotação natural e das contingências de circunstâncias sociais como fichas na disputa por vantagens políticas e econômicas, somos levados a esses princípios. *Eles expressam a consequência do fato de deixarmos de lado os*

⁶⁴ Young, 1990, p. 16.

⁶⁵ Para uma exposição sistemática das diferenças entre a teoria da justiça rawlsiana e o igualitarismo de fortuna, recomendo os trabalhos de Scheffler, 2003, e Vita, 2011.

*aspectos do mundo social que parecem arbitrários de um ponto de vista moral*⁶⁶.

O potencial crítico da teoria rawlsiana reside em sua capacidade de avaliar as estruturas distributivas existentes com base em critérios distributivos igualitários, os quais, caso plenamente realizados, transformariam não apenas os padrões distributivos interpessoais existentes em qualquer democracia conhecida, como alterariam radicalmente os fundamentos institucionais da produção e redistribuição da riqueza social. É indubitável a existência de um componente distributivo forte em sua concepção de justiça, estruturada com base dois princípios distributivos gerais: (i) o primeiro princípio relacionado ao sistema de direitos e liberdades básicas e (ii) o segundo princípio centrado nos requisitos distributivos necessários para uma organização justa da riqueza social. Apenas o segundo princípio nos interessa aqui. Resumidamente, o segundo princípio é composto por duas partes e exige, primeiro, que, para ser justa, qualquer desigualdade de poder, renda e riqueza individual, precisa estar atrelada a cargos ou posições sociais efetivamente abertas a todos (Princípio da Igualdade Efetiva de Oportunidades) e que, em segundo lugar, que um desvio de uma distribuição estritamente igual de recursos econômicos é justa se, mas apenas se, essa diferença for justificada da perspectiva dos membros menos beneficiados pela cooperação social (Princípio da Diferença)⁶⁷.

Rawls foi um dos grandes responsáveis por ressaltar o papel arbitrário da fortuna pessoal no sistema de distribuição de vantagens sociais e, nesse sentido, está correto afirmar que os princípios de justiça de Rawls também são formulados com base no argumento da arbitrariedade moral⁶⁸. De acordo com o argumento da arbitrariedade moral, a desigualdade das capacidades produtivas individuais causadas por fatores naturais, como o acaso e a loteria genética, não são controladas pelas pessoas e, portanto, precisam ser retificadas de alguma forma pelos arranjos institucionais fundamentais de uma sociedade justa. “De um ponto de vista moral”, afirma Rawls, “o efeito de circunstâncias sociais e naturais que escapam ao nosso controle, mas que, não obstante, influenciam nossas diferentes perspectivas de vida, são

⁶⁶ Rawls, 1971, seção 3. Utilizei nessa passagem a tradução brasileira. Ver John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, p. 18, 2008.

⁶⁷ A versão final dos dois princípios encontra-se em Rawls, 1996, p. 6, 2001, pp. 42 - 43. As diferenças entre as formulações ao longo de sua obra não são relevantes para o argumento apresentado nesta seção.

⁶⁸ Ver, especialmente, as seções 12 e 13 de *Uma Teoria da Justiça*. Em suas *Conferências sobre a História da Filosofia Moral*, Rawls (2007) credita a formulação original do argumento da arbitrariedade moral aos trabalhos de Rousseau, especialmente seu *Discurso Sobre a Origem das Desigualdades*. Para uma reconstrução do argumento da arbitrariedade moral em Rousseau, ver Neuhauser, 2013.

igualmente arbitrárias”⁶⁹. De que modo, então, a concepção de justiça de Rawls é diferente da visão distributiva da igualdade?

Se, por um lado, Rawls coaduna com o argumento da arbitrariedade moral, de outro lado, é evidente seu compromisso com um ideal político e social mais amplo que os próprios princípios de justiça apresentados em sua concepção de justiça. Na verdade, uma interpretação mais acurada do argumento da arbitrariedade moral nos mostra que os princípios de justiça *derivam* de um ideal normativo que, por si só, não é distributivo.

Começemos notando que o argumento é apenas *uma* consideração no interior do igualitarismo rawlsiano. As exigências morais do princípio de “retificação de desvantagens naturais”⁷⁰, expressão através da qual Rawls identifica o argumento da arbitrariedade moral, precisam ser ponderadas frente aos demais elementos de sua concepção de justiça. Como afirma Rawls, “[o princípio de retificação] representa um dos elementos em nossa concepção de justiça”, e que, enquanto tal, “deve ser avaliado em equilíbrio com outros”⁷¹. A plena realização da retificação de vantagens individuais provenientes de classe e *status* social diferenciados exigiria - como o próprio Rawls reconhece - a erradicação de instituições vigentes como a família⁷². Não apenas a família nuclear e monogâmica, mas *qualquer forma* de família. As circunstâncias de nascimento, desenvolvimento e socialização representam instâncias típicas de circunstâncias distributivas injustas. O ponto aqui não é que a instituição da família seja um valor inegociável, que precisa ser mantida a todo custo. Talvez existam bons argumentos sim para a sua erradicação. O que Rawls está chamando atenção é que determinar a importância dessas formas de associação para a justiça representa uma *outra* consideração no interior do argumento, no caso, uma consideração não-distributiva envolvendo as formas de relações sociais valiosas que as pessoas estabelecem no interior de uma sociedade.

Até aqui o argumento não parece estar muito longe da afirmação de G. A. Cohen segundo a qual a igualdade (distributiva) deveria ser ponderada contra outros valores potencialmente importantes, tais como a liberdade e a eficiência. Vimos que o igualitarismo de fortuna não defende a igualdade como um valor absoluto. Contudo, não é apenas a tarefa de ponderação entre valores distintos que Rawls parece ter em mente na passagem acima. Argumentos a favor da justiça distributiva (como o princípio de retificação) devem ser

⁶⁹ Rawls, 1971, p. 75.

⁷⁰ No original: *the principle of redress*.

⁷¹ Rawls, 1971, p. 101.

⁷² “[O] princípio de oportunidades equitativas pode ser apenas imperfeitamente levado a cabo enquanto a família existir”. Rawls, 1971, p. 74.

justificados com base na proposição de que pessoas livres e iguais podem desenvolver diferentes planos de vida e que considerações distributivas, ainda que importantes, não possuem prioridade sobre relações de respeito mútuo e autorrespeito pessoal. Isso quer dizer que cidadãos e cidadãs não podem ser entendidos do ponto de vista das instituições sociais como uma coisa a ser manejada pelas instituições sociais, mesmo que a razão para isso seja derivada de considerações distributivas equitativas. A principal razão para filarmos Rawls ao igualitarismo relacional concerne, sobretudo, à exigência de que os próprios princípios de justiça distributiva sejam interpretados com base em *um ideal moral responsável por governa as relações entre pessoas*. Um tipo de relação normativa fundamental entre as pessoas que – e aqui está o aspecto distributivo de sua teoria – demanda a realização de princípios distributivos determinados como a igualdade equitativa de oportunidades sociais e o Princípio de Diferença. Esse ideal moral mais fundamental a que estou me referindo é encontrado, por exemplo, na própria definição de sociedade empregada por Rawls, que, para fins da justiça, deve ser entendida como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais, as quais prescrevemos a existência de duas capacidades racionais fundamentais: a capacidade um senso de justiça e a capacidade de desenvolver e revisar suas próprias concepções de bem⁷³. Isso significa que os cidadãos e cidadãs de uma sociedade justa não são (e não devem ser) concebidos apenas como beneficiários de reivindicações distributivas, mas também como participantes ativos no processo de produção e distribuição da riqueza social. Um modo de expressar a importância da dimensão produtiva da riqueza social na teoria rawlsiana - repetidamente utilizado pelo próprio Rawls - consiste em formular as instituições mais fundamentais da vida social como um tipo de empreendimento cooperativo com base no qual certos benefícios mútuos podem ser legitimamente esperados por seus(as) participantes. Dada a natureza da sociedade, membros plenamente cooperativos possuem, *prima facie*, uma reivindicação igual aos benefícios advindos dessa cooperação⁷⁴. “Sob a justiça como equidade”, afirma Rawls, “as pessoas concordam em partilhar o destino umas das outras”⁷⁵.

Uma vez entendido como uma parte do ideal igualitário rawlsiano, o problema da distribuição de natural de vantagens passa a ser entendido da seguinte forma⁷⁶:

⁷³ Rawls, 1971, secs. 3 e 4; Rawls, 2001, pp. 18 – 19.

⁷⁴ Cf. Rawls, 1971, sec 11. É interessante notar que a força dessa proposição tem passado despercebida pela tradição igualitária socialista.

⁷⁵ Rawls *op. cit.*, p. 102. É importante notar, no entanto, que essa formulação forte dos objetivos de sua teoria se encontra apenas na 1a. edição de *Uma Teoria da Justiça*. Até hoje não encontrei uma boa explicação para esse fato.

⁷⁶ Sangiovanni, 2007, pp. 22 – 29, e Vita, 2011, argumentam que existe outra diferença importante no uso do argumento da arbitrariedade moral entre teorias distributivas e relacionais da igualdade, a saber, a relação entre princípios distributivos e instituições sociais. Um princípio igualitário de igual oportunidade social só entraria em

(1) A distribuição natural de vantagens (e desvantagens) carece de justificação moral.

(2) Certas formas de organização das instituições sociais, tal como a liberdade formal de oportunidades, permite que a distribuição natural dessas vantagens determine em grande medida as posições sociais e as expectativas de vida dos diferentes membros da cooperação social.

(3) Caso se permita que as perspectivas de vida individuais sejam determinadas por (1), tal como afirma (2), então o ideal de uma sociedade constituída por relações entre pessoas livres e iguais é comprometido em nome de vantagens (injustas) reivindicadas pelos mais beneficiados pela cooperação social.

As vantagens advindas da distribuição natural da fortuna individual não deveriam influenciar de modo decisivo as ambições e perspectivas de felicidade pessoal que alguém desenvolve ao nascer e ao se socializar. O que é realmente importante para o argumento rawlsiano é a *razão* pela qual a proposição (1) é moralmente objetável. Ao permitir que (1) governe as nossas relações interpessoais, estaríamos aceitando tratar a distribuição natural de talentos, habilidades, e posições sociais como uma forma de autoridade moral em relação aos nossos objetivos de vida. Em uma sociedade composta por pessoas igualmente livres e autônomas isso implica uma forma grave de injustiça.

Podemos concluir que aquilo que é fundamental no argumento é o ideal de igualdade (relacional) e o que é derivado é o princípio distributivo. Na verdade, Rawls reconhece, sem grandes problemas, que princípios distributivos sejam revisados à luz de uma melhor compreensão do ideal de igualdade. Tomemos o Princípio de Diferença, segundo o qual, desigualdades de renda e riqueza são moralmente aceitáveis se, e somente se, pudermos demonstrar que elas beneficiam maximamente os membros menos beneficiados pela cooperação social. Rawls admite que o princípio pode ser formulado como a expressão de um princípio de fraternidade distributiva entre iguais em respeito⁷⁷. Diferente das ideias de liberdade e igualdade, afirma Rawls, a fraternidade,

cena após os vínculos de cooperação e obrigações mútuas em uma sociedade política serem devidamente estabelecidos. Essa distinção possui consequências importantes para o debate sobre o escopo dos princípios de justiça em contexto global. Ainda que o argumento esteja correto, acredito que a distinção valha para o caso particular da teoria rawlsiana, mas não para qualquer forma de teoria relacional. Já a diferença que estou apresentando, *i. e.*, a diferença de fundamentação, no entanto, valeria para as teorias relacionais em geral.

⁷⁷ A outra interpretação, mais convencional, é feita por meio da construção de uma posição original de escolha, tal como apresentada ao longo do capítulo 3 de *Uma Teoria da Justiça*.

“é entendida como um princípio menos especificamente político, não definindo por si mesmo direitos democráticos, mas ao invés disso concebendo *certas atitudes e formas de conduta* sem as quais perderíamos de vista os valores expressos por esses direitos [...] a fraternidade é entendida como a representação de uma igualdade de estima social manifestada em convenções sociais e na ausência de modos de servilidade e deferência”⁷⁸.

Os princípios distributivos devem ser compatibilizados com a exigência igualmente fundamental de reciprocidade moral entre as pessoas⁷⁹. A ideia de fraternidade distributiva rawlsiana afirma que é legítimo reivindicar maiores benefícios advindos da cooperação social somente quando tais benefícios possam ser apropriadamente justificados da perspectiva daqueles e daquelas piores situadas. Se o igualitarismo de fortuna toma como problema central evitar a exploração interpessoal em arranjos distributivos, o igualitarismo rawlsiano, por sua vez, tem por objetivo evitar a exploração entre grupos sociais situados assimetricamente em uma estrutura socioeconômica.

Caso seja preciso fazer uma escolha entre instituições que não são sensíveis às ambições individuais, de um lado, e instituições potencialmente estigmatizantes, o igualitarismo rawlsiano é claro: devemos optar pela primeira. Essa é o modo como uma teoria de inspiração rawlsiana lidaria com o problema dos escrutínios vexatórios. Ao condicionar às reivindicações distributivas exclusivamente à responsabilidade individual, igualitários de fortuna abriram a possibilidade para formas graves de humilhação institucional. O tipo de distribuição justificada por essas teorias repousa em uma imagem potencialmente desrespeitosa dos cidadãos e cidadãs, estabelecendo um vínculo conceitual (e certamente empírico no caso de sua implementação) entre demandas igualitárias e o fardo social da redistribuição pelos mais produtivos. As instituições básicas de uma sociedade organizada pelos princípios de justiça teriam como objetivo “não apenas ajudar aqueles que foram deixados para trás devido à acidentes ao a má sorte individual [...], mas, ao invés disso, garantir que todos os cidadãos se encontrem em uma posição na qual possam organizar suas vidas em pé de relativa igualdade social e econômica”⁸⁰.

Afirmar que Rawls não é um igualitário de fortuna e que possui uma concepção mais relacional de igualdade é uma coisa. Afirmar que Rawls não está sujeito ao problema do distributivismo é outra. Young foi quem melhor apresentou essa segunda crítica à teoria da

⁷⁸ Rawls, 1971, p. 105. Ênfase acrescida.

⁷⁹ Essa forma de interpretar o Princípio de Diferença também pode ser encontrada em Vita, 2011, p. 579. Contudo, como afirmei na nota 76, Vita enfatiza a dimensão institucional dos princípios rawlsianos, mais do que a sua dimensão interpessoal.

⁸⁰ Rawls, 2001, p. 139.

justiça de Rawls. Suas críticas ao igualitarismo distributivo são originais e convincentes. Young foi uma das primeiras igualitárias contemporâneas a levar a sério a afirmação de que uma teoria da justiça não se resume ao problema da distribuição equitativa de recursos sociais ou de bem-estar, e que existem outras formas pelas quais nossas relações sociais podem ser ditas justas ou injustas. Além disso, a teórica chamou atenção para a negligência da filosofia política analítica sobre os problemas da dominação e opressão social – problemas importantes tanto para a tradição igualitária como para os movimentos políticos históricos⁸¹. Podemos afirmar, portanto, que, em si mesma, a crítica de Young ao paradigma da distribuição está correta. Por outro lado, é relativamente simples mostrar que Young errou o alvo ao identificar a teoria rawlsiana da justiça como um exemplo paradigmático do igualitarismo distributivo. Sobre *esse* ponto a crítica de Young está completamente equivocada⁸².

O ataque de Young ao paradigma da distribuição é centrado em duas frentes principais. A primeira é a objeção de que teorias distributivistas ocultam as estruturas, e modos de reprodução da sociedade, nas quais as distribuições de recurso ocorrem, preferindo focar, seletivamente, nas regras de alocação internas às instituições sociais. Teorias distributivas, por exemplo, não seriam capazes de colocar em questão as regras que constituem essas próprias instituições, ocultando formas estruturais de injustiça. Para Young, é como se o igualitarismo distributivo tomasse como dadas as instituições historicamente existentes nas democracias liberais e, com base nisso, se perguntassem de que modo essas mesmas instituições poderiam ser maximamente justas ou perfeitamente equitativas. O ponto é que, em alguns casos, as injustiças decorrem justamente do fato dessas instituições existirem. “[A]s abordagens predominantes da justiça”, afirma Young, “tendem a pressupor e a aceitar acriticamente as relações de produção que definem um sistema econômico”⁸³.

Essa é uma objeção válida e que, caso descrevesse a posição rawlsiana, seria extremamente problemática para a concepção de justiça rawlsiana. O ponto é que, conforme argumentado anteriormente, essa concepção rejeita explicitamente a identificação conceitual entre distribuição e justiça. Rawls separa o problema da justiça (distributiva) daquilo que denomina de “justiça alocativa” (ou justiça de alocação), definida como “o problema de saber como uma quantia dada de produtos deve ser distribuída, ou alocada, entre vários indivíduos

⁸¹ Ver, por exemplo, Young, 1990, cap. 2. Vale notar, como afirmei anteriormente, que por igualdade distributiva não tenho em mente uma designação necessariamente derogatória, como é o caso, em Young, da expressão “distributivismo”. Em certo sentido, o exagero da crítica sobre os exageros da distribuição econômica pode acabar nos levando, paradoxalmente, à escassez de ferramentas teóricas contra a desigualdade econômica.

⁸² Rainer Forst (2007, pp. 260 - 265) desenvolve um argumento similar ao que está sendo proposto aqui.

⁸³ Young, 1990, p. 21.

cujas necessidades, desejos e preferências são plenamente conhecidos e os quais não cooperaram de modo nenhum para produzir esses bens”⁸⁴. É verdade que, para Rawls, o problema da justiça distributiva é entendido na forma de uma distribuição justa dos ônus e encargos da cooperação social. Contudo, como procurei mostrar acima, parte importante dos termos da cooperação dizem respeito, justamente, aos modos de participação e auto-organização das instituições sociais mais fundamentais de uma sociedade, incluindo evidentemente a autoridade política, o mercado e (posteriormente, após as críticas feministas) a família. Faz parte do ideal normativo rawlsiano a ideia de cidadãos e cidadãs ativas na organização das próprias regras da organização social – uma ideia que, como mostra Forst, torna-se extremamente exigente ao conferir, por meio do Princípio de Diferença, um poder de veto político fundamental as pessoas menos privilegiadas pela cooperação social⁸⁵. Como afirma Forst, isso faz com que a concepção de justiça rawlsiana transforma-se em uma questão “de *como* um certo contexto de legislação política e cooperação social deve ser constituído”, e não apenas quais bens e recursos as instituições precisam distribuir⁸⁶.

Especificamente sobre uma possível acomodação rawlsiana com os sistemas econômicos vigentes nas democracias liberais, vale a pena lembrar - ainda que não possa elaborar o ponto aqui em detalhes – que em *Uma Teoria da Justiça* e, sobretudo, em seus trabalhos posteriores, Rawls dedicou uma parte importante da sua pesquisa para mostrar que sua concepção de justiça exigiria uma transformação radical das relações de produção tal como a concebemos. Sua concepção de justiça só poderia ser plenamente realizada em um socialismo de mercado - *i. e.*, um sistema socioeconômico com a propriedade comum dos meios de produção e livre-mercado – ou em uma democracia de cidadãos proprietários, na qual o capital produtivo é sistematicamente dispersado entre as pessoas. Ou seja, ela é economicamente compatível ou com a socialização dos meios de produção ou com a pulverização de capital produtivo, ou ambas as coisas. Como afirma Rawls, a razão disso “é impedir que uma pequena parcela da sociedade controle a econômica e, com isso, também a vida política da sociedade”⁸⁷.

Resta saber se a teoria rawlsiana incorre no segundo problema do paradigma distributivo, o problema do estiramento da linguagem distributiva. Mais uma vez, a obra de Rawls é tomada por Young como um exemplo paradigmático: sua teoria teria reificado pelo

⁸⁴ Rawls, 2001, p. 50. A distinção entre justiça distributiva e alocativa (ou justiça de alocação) é longamente trabalhada nas seções 11 e 14 de *Uma Teoria da Justiça*.

⁸⁵ Forst, 2007, p. 262.

⁸⁶ Forst, *op. cit.*, p. 26.

⁸⁷ Rawls, 2001, p. 139. Ver também Rawls (1971), sec. 2; Rawls, 2001, secs. 41 – 42. Abordei as diferenças entre os sistemas socioeconômicos na teoria rawlsiana em Petroni, 2015.

menos três conceitos igualitários fundamentais, a saber, os conceitos de direitos fundamentais, de oportunidades sociais e de autorrespeito⁸⁸. Novamente, a crítica de Young parece depender de uma má interpretação de Rawls. Não quero dizer com isso que não podemos criticar o uso conceitual de Rawls, ou o modo como esses conceitos são definidos. O que estou querendo mostrar é que a crítica de Young não faz sentido em seus próprios termos uma vez que adotamos a interpretação da teoria rawlsiana que estou defendendo nesta seção.

Vou explorar o problema dos direitos fundamentais porque considerações análogas poderiam ser feitas sobre os outros dois conceitos⁸⁹. Além disso, nesse caso particular, a crítica de Young parece contar com certa corroboração textual, uma vez que Rawls fala na distribuição de direitos associada ao primeiro princípio de justiça. “Pode-se falar em possuir um direito a uma parcela de coisas, ou a um montante de recursos materiais ou à renda”, afirma Young, “mas nesses casos é o bem em questão que deve ser distribuído, não o direito [em si]”⁹⁰. Como vimos acima, a ideia fundamental da teoria rawlsiana de um direito igual de reivindicação sobre a riqueza social deve ser o *critério* a partir da qual as instituições sociais são concebidas, suas consequências distributivas balizadas e as prerrogativas políticas organizadas. Grande parte do problema da interpretação de Young é que ela confunde o dispositivo construtivista da Posição Original, na qual as partes procuram formular os princípios de justiça responsáveis por organizarem a cooperação social, com os atributos morais das pessoas – uma distinção que, a despeito de certas imprecisões em suas primeiras formulações, Rawls sempre foi explícito em reconhecer⁹¹. Em todo caso, o sentido de direito fundamental a ser adotado ao longo deste

⁸⁸ Cf. Young, 1990, pp. 25 – 26.

⁸⁹ Os outros dois exemplos oferecidos por Young podem ser respondidos da seguinte forma. Young parece não levar em consideração a exigência de efetividade das oportunidades sociais presentes no Primeiro Princípio de justiça rawlsiano, o que, no meu entender, faz com que o princípio seja fundado em uma concepção “*enabling*” de oportunidades sociais (Rawls 1971, sec. 14; 2001, pp. 43 - 44). Quanto à noção de autorrespeito, parece que existe certa confusão na interpretação de Young entre exigir a distribuição de suas bases sociais (sejam elas recurso ou bens imateriais) e a própria atitude de autorrespeito, algo que é claramente distinguido por Rawls (cf. Rawls 1971, sec. 67; 2001, pp. 59 - 60). Novamente, meu objetivo não é mostrar que os conceitos ou o modo como os conceitos são usados por Rawls não possam ser criticados. A noção de bases sociais do autorrespeito, para dar um exemplo, exigiria muito mais refinamento do que o oferecido pelo autor. O ponto que estou insistindo é que eles não podem ser criticados *pelas razões* que Young apresenta. A dificuldade com a interpretação de Rawls advém, talvez, de uma maior semelhança com o ideal rawlsiano do que a autora está preparada para reconhecer.

⁹⁰ Young, *op. cit.*, p. 25.

⁹¹ “Não se deve confundir a motivação [das partes] que se encontram na posição original com a motivação das pessoas na vida cotidiana, que aceitam os princípios de justiça e tem o correspondente senso de justiça” (p. 181). Ao criticar esse mesmo ponto da teoria rawlsiana, Habermas (1995, pp. 139 – 140) é mais cuidadoso do que Young, reconhecendo, por exemplo, a diferença entre os dois pontos de vista. Para os efeitos deste trabalho, a definição de direitos morais fundamentais não é dúbia: direitos morais são reivindicações legítimas advindas da natureza moral dos agentes. Sem poder explorar esse ponto, acredito que essa definição esteja de acordo com todas as formas de construtivismo moral mais importantes da filosofia moral contemporânea - habermasiana, a rawlsiana e a scanloniana. Isso porque é justamente o fato de interpretarem os direitos morais como critérios mútuos de responsabilidade entre agentes livres e iguais que as torna, em primeiro lugar, teorias construtivistas.

trabalho, que, acredito também possa ser encontrado na teoria de justiça de Rawls, não permite essa confusão: um direito fundamental (seja moral ou legal) é sempre uma reivindicação legítima a algo (que pode ou não ser um bem material) justificado pela natureza moral do agente que o reivindica. Esse uso reflete a proteção das características intrínsecas da agência moral partilhada por todas as pessoas. Segundo essa interpretação relacional, direitos fundamentais devem ser entendidos como um bem socialmente valioso, não (apenas) porque a sua posse traz benefícios individuais para quem os possui, mas primeiramente porque representam o reconhecimento institucional do estatuto moral igual de todos os membros da cooperação social.

“Direitos”, afirma Young, “são relacionamentos, não coisas; eles são institucionalmente definidos e especificam o que as pessoas podem fazer em relação às outras”⁹². Quanto a isso Rawls, Young, e como pretendo mostrar, e o igualitarismo social em geral, encontram-se em acordo.

2.4. A igualdade social

A importância da igualdade distributiva é inegável. É difícil imaginar uma forma teoricamente interessante de igualitarismo que não tenha nada a dizer a respeito da distribuição de bens sociais, ou que não apresente critérios mínimos para a avaliação de padrões de desigualdade econômica. Além disso, os frutos do debate sobre a igualdade de fortuna estão longe de serem irrelevantes para outros campos (não necessariamente igualitários) da filosofia contemporânea, como o debate sobre o papel da idealização como instrumento metodológico e da importância dos processos de formação de preferência na escolha racional. Ou seja, nada do que foi dito até o momento pretende sugerir que o ideal normativo da igualdade distributiva deva ser considerado moralmente irrelevante ou filosoficamente estéril.

Contudo, temos boas razões para recusá-lo como o fundamento mais apropriado para o igualitarismo. A principal razão para enfatizar a igualdade social como um ideal normativo *alternativo* é derivada da resistência em aceitar que uma distribuição social equitativa seja, de fato, o único valor igualitário, ou mesmo o valor prioritário sobre os demais. Temos boas razões para considerar o respeito, ou melhor, o respeito mútuo entre iguais, como parte constitutiva do ideal igualitário. Estabelecer relações sociais fundadas no respeito mútuo é, no mínimo, tão

⁹² Young, 1990, p. 25.

importante para o igualitarismo quanto alcançar padrões de equidade distributiva entre as pessoas. Existem várias formas pelas quais as pessoas podem ser desrespeitadas em suas relações sociais, formas que variam desde práticas sociais estabelecidas até a institucionalização de tratamentos desrespeitosos⁹³. Uma sociedade pode ser injusta, de um ponto de vista igualitário, quando permite desigualdades distributivas arbitrárias entre seus cidadãos tanto quando permite a reprodução de relações assimétricas arbitrárias, como a opressão política, a exclusão social e a exploração econômica. Em todos esses casos, as instituições sociais ficariam aquém do requisito normativo fundamental de tratar a todos e todas como iguais em respeito. Uma vez que reconhecemos o respeito mútuo como um valor igualitário fundamental, não podemos descartar de antemão que mesmo uma distribuição perfeitamente equitativa de recursos sociais poderia tratar os sujeitos da igualdade de forma desrespeitosa. Evidentemente, formas injustas de distribuição devem ser entendidas como um caso importante de desrespeito. Contudo, no limite, mesmo uma sociedade *equitativamente justa* na distribuição de recursos não estaria livre de instâncias estruturais de desrespeito. Isso porque para qualquer ideal distributivo (ou para os meios institucionais necessários derivados desse ideal) sempre poderemos nos perguntar se ele possui consequências nocivas para as bases interpessoais do respeito mútuo ou do autorrespeito pessoal.

Se isso é verdade, então temos a possibilidade de apresentar uma crítica *igualitária* contra uma posição fundada em princípios de justiça distributiva. Esse é o principal motivo pelo qual defensores e defensoras do igualitarismo social procuram estabelecer uma divisão conceitual forte entre as duas visões da igualdade. Essa divisão diz respeito não apenas ao melhor modo de interpretar o valor da igualdade, mas também aos tipos de problemas normativos a serem priorizados na agenda de pesquisa igualitária: a diferença entre, de um lado, conceber o igualitarismo como um problema acerca de como devemos distribuir os bens sociais e, de outro, como um problema a respeito de como devemos nos tratar enquanto iguais. Ainda que interligadas, as duas não são questões equivalentes.

A existência de outras considerações igualitárias (e do conflito entre elas) é apenas a primeira diferença entre as duas visões. Uma segunda diferença, já mencionada na seção anterior, diz respeito ao estiramento conceitual da linguagem da distribuição. Além da possibilidade de um conflito normativo entre as noções de equidade e respeito, existiriam certos bens sociais que não são passíveis de serem conceituados por critérios distributivos. O valor do respeito mútuo seria um exemplo importante de bem não-distribuível nesse sentido. Ao

⁹³ Apresento algumas dessas formas de desrespeito na seção (4.6).

demandar respeito, não estamos executando uma reivindicação distributiva sobre um montante comum de recursos – algo como “estoque social” de respeito. Como vimos no capítulo 1, toda forma de igualitarismo, por definição, preocupa-se com a existência de bens socialmente posicionais, uma proposição decorrente da tese (IV)⁹⁴. Qualquer teoria igualitária aceita que certas avaliações normativas precisam levar em consideração o sistema de vantagens e desvantagens comparadas entre as pessoas e que, em certos casos, esse sistema precisa ser transformado. O igualitarismo precisa se comprometer com a afirmação de que as posições *relativas* de acesso a recursos, ou ao bem-estar produzido por ele, importam do ponto de vista da justiça. Entretanto, aceitar avaliações comparativas não é o mesmo que reconhecer a natureza *relacional* da igualdade. Por exemplo, duas pessoas pertencentes a status sociais diferentes encontram-se em duas posições relativamente distintas da hierarquia social. Mas, nesse caso, não existe algo a ser distribuído para que ambas se encontrem em uma relação fundada na igualdade. Uma teoria como a de Arneson, por exemplo, tentaria descrever essa comparação assimétrica por meio de quantidades diferentes de bem-estar individual. O problema é que o que é moralmente objetável nesse caso não são os benefícios comparados das duas posições, e sim o próprio tipo de relação social em questão. Mesmo um escravo rico, ou um servo satisfeito, continuam sendo um escravo diante de um mestre pobre e um servo diante de um amo deprimido. A razão para isso é que a natureza do bem almejado (*i. e.*, relações fundadas no respeito recíproco), além de ser sensível às posições relativas das pessoas ela, é também relacional em sua natureza. A sua realização é a própria relação. Reconhecer essa diferença não nos exime da tarefa de explicar o que são, afinal, relações de respeito mútuo nem o que há de distintivamente igualitário na noção de respeito mútuo. No momento, o importante é apenas mostrar uma verdade conceitual: respeito não é um bem que aceita o tratamento distributivo. Podemos concluir, portanto, que a igualdade social não se reduz ao problema de uma distribuição equitativa de bens sociais, ainda que possa implicá-la.

Caso as diferenças entre as duas visões da igualdade fosse apenas uma questão de ênfase, então seria inútil tentar reformular as bases normativas do igualitarismo. Bastaria, por exemplo, reformular ou corrigir certos excessos da igualdade distributiva. Acredito, contudo, que existe uma diferença conceitual significativa (no sentido de “fazer uma diferença”) entre as duas visões da igualdade e que essa diferença assenta-se sobre duas razões: (i) que existem

⁹⁴ Barry, 2005, pp. 176 - 177. Podemos especular se a proposta de igualdade distributiva de G. A. Cohen, 1989, chamada de igualdade de oportunidade para vantagens sociais não seria uma tentativa de incorporar essa proposição às teorias distributivas. Contudo, como vimos acima, o objetivo de garantir um status social igualitário entre as pessoas é impedir relações estigmatizantes ocorram, e não a métrica correta para compensar seus efeitos. Ver, seção (1.7).

outras considerações genuinamente igualitárias importantes - no caso, o valor do respeito mútuo –, e essas considerações estão ausentes da agenda de pesquisa distributiva, e (ii) nos casos em que teorias distributivas tentam levar em consideração outros bens valiosos, elas o fazem por meio da linguagem da distribuição, o que pode caracterizar uma instância particular de desrespeito. É por meio desses dois motivos, (i) a pluralidade de valores igualitários e (ii) a irredutibilidade distributiva de certos bens posicionais, que podemos mostrar que as duas visões da igualdade não são redutíveis uma à outra.

Podemos ilustrar a afirmação de que os dois tipos de igualitarismo não são redutíveis entre si por meio de uma analogia com um debate normativo diferente do que estou fazendo neste trabalho. Penso que o tipo de resistência do igualitarismo relacional contra teorias distributivas é análogo, em certo sentido, à resistência republicana em conceber o valor da igualdade nos termos liberais. De um lado, autores republicanos como Quentin Skinner e Philip Pettit estão do mesmo lado que liberais clássicos, como Hayek e Berlin, ao definirem o valor da liberdade individual negativamente. Isto é, valorizando a proteção institucional das esferas de deliberação e ação individuais em oposição a definições positivas desse mesmo valor, fundadas em ideais de autorrealização pessoal ou autonomia coletiva⁹⁵. Ou seja, ambos os lados da disputa concebem a liberdade negativa como um valor moral intrínseco. Por outro lado, ao recusarem a noção de liberdade *apenas* como a ausência de interferência sobre a ação, as teorias republicanas enfatizam as várias formas de relação de dominação pessoal as quais não precisam ser efetivamente instanciadas para estabelecerem relações concretas de dependência entre indivíduos em posições assimétricas. Assim, um trabalhador com medo de perder seu emprego, uma esposa com medo de ser expulsa da vida familiar, e um imigrante ilegal com medo de ser delatado por seus vizinhos (para tomarmos três formas comuns de relações assimétricas arbitrárias), têm suas decisões individuais severamente constrangidas mesmo que, em todos os casos, nenhuma dessas três situações contrafactuais venha algum dia a ocorrer. Para o republicanismo, nos três casos os indivíduos sofrem uma perda ilegítima de liberdade negativa. Conforme autores republicanos como Skinner e Pettit sustentam, a *origem* da liberdade, isto é, se ela é garantida por meio de leis e instituições justas ou se, ao contrário, depende da benevolência de um senhor esclarecido, é tão importante na caracterização do valor da liberdade como o *quanto* de liberdade individual que uma pessoa dispõe. Uma concepção social de igualdade nos ajuda a entender um ponto análogo em relação ao valor da igualdade: tão importante como o quanto de recursos deve, ou não, ser distribuído, é a origem das relações

⁹⁵ Cf. Skinner, 1997; Pettit, 1997; 2008.

distributivas⁹⁶. Para a visão relacional da igualdade, a questão fundamental da justiça não é o que as pessoas devem possuir, mas sim *como as pessoas devem ser tratadas*⁹⁷.

Todavia, do fato de mostrar que duas coisas não são equivalentes, *i. e.* que nenhuma das duas se reduz à outra, não temos base argumentativa para concluir que uma delas é *melhor* do que a outra. Se existe, de fato, algo intrinsecamente importante na visão relacional, como estou procurando demonstrar, precisamos mostrar que ela representa um ideal normativo conceitualmente coerente e, de um ponto de vista prático, plausível. Esse será o objetivo dos próximos capítulos.

Existe uma ambiguidade no modo como organizei o debate até aqui. Podemos argumentar a favor da igualdade social de dois modos distintos. Podemos afirmar, por exemplo, que porque existem apenas duas visões plausíveis da igualdade, bastaria demonstrar a superioridade relativa de uma dessas visões sobre a outra para obtermos, *prima facie*, um bom argumento a favor de uma delas. Isso pode ser feito, por exemplo, avaliando as virtudes comparativas entre as duas visões. Os trabalhos mais importantes de defensores e defensoras da igualdade social investiram nessa modalidade de argumentação⁹⁸. Ou seja, o debate recente tem formulado suas conclusões com base em uma “inferência da melhor explicação”: do conjunto de hipóteses normativas existentes, inferimos aquela que é verdadeira após rejeitar todas as outras possibilidades. Da premissa de que certa concepção de igualdade é a melhor dentre todas as disponíveis, infere-se que ela é a verdadeira (no caso, moralmente verdadeira)⁹⁹. O problema com argumentos comparativos é que eles podem não ser suficientes para estabelecer a importância intrínseca da igualdade social. Eles nos dizem mais sobre os vícios das alternativas a serem descartadas do que sobre as virtudes dos nossos próprios argumentos.

Podemos tentar mostrar, alternativamente, que, independentemente dos problemas inerentes à igualdade distributiva, a igualdade social possui um valor teórico próprio. Nesse segundo caso, o objetivo é oferecer argumentos de natureza construtiva, elaborando novos aspectos, até então inexistentes, ignorados, ou sub-explorados, pela discussão. Não queremos saber exatamente por que razão a visão relacional é melhor do que a visão distributiva.

⁹⁶ Notar que o argumento oposto também é verdade: os distributivistas poderiam responder aos relacionais do mesmo modo que os liberais clássicos normalmente respondem aos republicanos, a saber, acusando os segundos de confundirem a definição de liberdade com as garantias institucionais necessárias para usufruí-la. Sobre esse ponto, ver Skinner, 1997, pp. 79 – 80; 84. Cabe aos republicanos, tal como aos igualitários sociais, demonstrar que, respectivamente, a liberdade formal e uma distribuição equitativa de recursos não dão conta de solucionar todas as formas de ameaça (ou às vezes nem mesmo as mais comuns) às quais esses valores encontram em nossas sociedades.

⁹⁷ Sobre esse ponto, ver também Wolff, 1998, pp. 104 – 105, Forst, 2014, p. 20, e Scheffler, 2015, pp. 21 -22.

⁹⁸ Ver, por exemplo, Wolff, 1998, Anderson, 1999; 2010; Arneson, 1999; 2000, Scheffler, 2003.

⁹⁹ Ver Harman, 1962, sobre a estrutura de argumentos abduativos.

Queremos saber *o que significa*, de fato, comprometer-se com uma visão social de igualdade. Essa segunda forma de argumentação tem sido bem menos explorada pelos igualitários(as) sociais do que a primeira¹⁰⁰. Existem bons motivos, entretanto, para centrar os esforços nessa abordagem não-comparativa. O principal deles é que, tal como entendo o debate, o principal obstáculo para a visão relacional de igualdade tem sua origem *dentro* do próprio movimento de resistência igualitário. Ou melhor, existem certas insuficiências teóricas em perspectivas que justificam seus argumentos a partir de um ideal relacional de igualdade. Se por um por lado as vantagens de uma visão relacional sobre a visão distributiva não são muito difíceis de serem apreendidas, por outro, não é totalmente claro o que essa forma de igualitarismo tem a nos oferecer.

Particularmente dois obstáculos precisam ser urgentemente enfrentados pelo igualitarismo social. O primeiro deles é aquilo que podemos chamar de *problema da vagueza*. Como afirmei acima, não é evidente o que significa fundar um ideal normativo em uma noção de respeito mútuo. Precisamos estar preparados para mostrar o que significam relações de respeito mútuo e por que elas são fundamentais para uma sociedade igualitária. Além disso, não é claro o que uma relação de respeito mútuo demanda das instituições sociais, ou mesmo das partes que a constituem.

Existe uma tradição importante na filosofia que lança fortes suspeitas contra o significado moral do conceito de igual respeito¹⁰¹. Para esses autores, o conceito de “respeito pelas pessoas” tende a oscilar perigosamente entre dois extremos conceituais. De um lado, ele é trivial demais para significar alguma coisa *independente* da simples prescrição segundo a qual devemos dar as pessoas aquilo que lhes é devido. Se uma pessoa possui certos direitos ou prerrogativas morais quaisquer, então devemos atentar para as restrições que tais direitos e prerrogativas impõem a nossa conduta. Afirmar que precisamos, além disso, *respeitá-la*, não forneceria algo adicional. Estaríamos apenas descrevendo duas vezes a mesma coisa. No outro extremo, podemos colocar tanto conteúdo normativo nessa noção que passaríamos do campo semântico das atitudes de respeito, para atitudes morais diferentes, como amor ou benevolência. Nesse segundo caso, o igualitarismo relacional teria um papel normativo não trivial para a noção de respeito, mas o custo disso seria uma concepção ética ou perfeccionista de igualitarismo¹⁰². Em suma: precisamos mostrar por que falar em respeito mútuo importa

¹⁰⁰ Uma exceção importante são os trabalhos encontrados em Fourie, Schuppert & Walliman-Helmer, 2015.

¹⁰¹ Lucas, 1965, Raz, 2001, Green, 2009. Acredito, contudo, que a versão original dessa crítica, e até hoje uma das mais convincentes, precisa ser remetida à Frankena, 1986.

¹⁰² Cf., sec. (4.5).

normativamente e qual a sua diferença em relação a outros valores importantes, mas conceitualmente distintos, como atitudes de amor e solidariedade.

O segundo obstáculo interno é o *problema da indeterminação distributiva*. A diferença enfatizada pelos relacionais entre o fundamento normativo e os princípios distributivos de uma teoria, pode vir a ser uma fraqueza da igualdade social caso não sejamos capazes de determinar quais critérios distributivos devemos utilizar na avaliação de desigualdades econômicas concretas. Não é simples extrair consequências distributivas determinadas de um ideal social mais amplo. Uma coisa é afirmar que princípios importam, outra coisa diferente é mostrar *de que modo* eles importam. Essa indeterminação na formulação de princípios é especialmente relevante na medida em que teorias como a igualdade de fortuna possuem na capacidade de formular consequências distributivas específicas uma de suas principais virtudes teóricas. Esse é, por exemplo, o cerne da resposta de Arneson às críticas relacionais ao igualitarismo de fortuna. “Eu duvido”, afirma Arneson, “que a simples invocação de um ideal de respeito pelas pessoas possa ter algum papel na seleção de princípios de justiça ou mesmo em determinar que alguns candidatos a princípios estejam sendo escolhidos por motivos irrelevantes”¹⁰³.

Esse segundo problema torna-se particularmente grave quando constatamos que, na literatura recente, cada uma das teorias relacionais parece ter uma resposta própria e mutuamente incompatível sobre esse ponto¹⁰⁴. Elizabeth Anderson, por exemplo, sugere que devemos abdicar da tarefa de formular princípios distributivos gerais para nos dedicarmos exclusivamente à investigação de formas de privação que impossibilitariam o sistema de funcionamentos (no sentido estabelecido por Amartya Sen) de uma cidadania plena. Isso poderia ser levado à cabo, segundo a filósofa, estipulando critérios suficientaristas para a plena participação das pessoas na vida política de suas comunidades. A igualdade social - denominada de “igualdade democrática” por Anderson - exigiria um “acesso efetivo a níveis de funcionamento suficientes para posicionarmo-nos como iguais na sociedade”¹⁰⁵. Jonathan Wolff, por sua vez, tem recusado a pertinência não de princípios distributivos em si mesmos, mas de certos pressupostos idealizados presentes nas teorias da justiça contemporânea. Para Wolff, igualitários sociais deveriam rejeitar modelos idealizados de justiça e, ao invés disso, direcionar suas energias para casos de injustiças patentes encontradas na nossa realidade social¹⁰⁶. Contudo, diferentemente de outros autores que recusam o papel de princípios na luta

¹⁰³ Arneson, 2000, p. 344.

¹⁰⁴ Cf. sec. (5.1).

¹⁰⁵ Anderson, 1999, p. 318. A proposta de Anderson será explorada com mais detalhes no cap. 5.

¹⁰⁶ Wolff, 2015.

contra injustiças (como, por exemplo, o Sen), princípios distributivos são entendidos como extremamente importantes como forma de enfrentar injustiças estruturais. Por sua vez, Samuel Scheffler identifica agenda relacional com o projeto rawlsiano, inclusive quanto a centralidade de princípios de justiça. O igualitarismo social poderia ser levado a diante, de acordo com o autor, na medida em que autores e autoras igualitárias fornecem critérios para a avaliação de práticas sociais apropriadas em uma sociedade de iguais, mesmo que isso nos leve na direção de uma concepção ética de igualitarismo¹⁰⁷.

Em resumo, ainda é cedo para concluir qual seria o modelo de relação entre igualdade e princípios distributivos determinados (ou mesmo *se* essa relação importa). O que parece ser indiscutível é que qualquer teoria relacional precisa tomar uma posição sobre essa questão.

2.5. Igualdade e Respeito Deliberativo

Enfrentar os dois desafios internos à igualdade social é uma tarefa necessária, mas para a qual não tenho pretensão de oferecer todas as respostas. Se a igualdade social possui futuro entre as teorias igualitárias, isso só será estabelecido por uma agenda de pesquisa comum, envolvendo várias de suas dimensões. Os próximos capítulos serão a minha contribuição para esse esforço inicial. Eles terão por objetivo, respectivamente, dar um conteúdo normativo específico ao ideal relacional e identificar algumas de suas implicações distributivas possíveis. Algumas palavras introdutórias sobre a natureza e o escopo dos argumentos a serem apresentados adiante podem ser úteis.

De modo geral, o argumento central que procurarei defender é o de que nosso reconhecimento mútuo como sujeitos de direitos – sejam esses direitos civis, políticos ou econômicos¹⁰⁸ - é moralmente relevante para qualquer forma de igualitarismo. Em particular, a ação de *demandar* um direito, para além do conteúdo proposicional específico dessa reivindicação, pressupõe uma relação normativa entre iguais que precisa respeitar critérios próprios de validade. Essa relação só pode ser devidamente descrita, argumento, nos termos de

¹⁰⁷ Scheffler, 2015.

¹⁰⁸ Partirei do princípio de que qualquer estrutura de direitos implica, ainda que indiretamente, reivindicações distributivas, mesmo que apenas por causa do custo do aparato necessário para a garantia de direitos. Direitos econômicos (ou “sociais”) serão o objeto do capítulo 5. De modo geral, vale adiantar aqui que a igualdade social tem como consequência conceber os direitos fundamentais muito mais como “constituidores” das relações sociais do que como “inibidores” das ações alheias. A distinção entre os aspectos “constituidores” e “inibidores” dos direitos pode ser encontrada em Laden, 2009, pp. 355 – 359. Agradeço Álvaro de Vita por me chamar a atenção para essa formulação.

uma moralidade de segunda pessoa, na qual a razão para a justificação da ação tem como fundamento, de um lado, a autoridade daquele ou daquele que reivindica e, de outro, a responsabilização para quem a reivindicação é direcionada. Em outras palavras, ela é fundada em uma relação simétrica entre iguais em autoridade para reivindicar uns(umas) para os(as) outros(as) o conteúdo proposicional de seus atos de fala. Concepções de justiça política que não reconheçam essa forma irredutivelmente de segunda pessoa entre portadores de direitos podem gerar formas graves de desrespeito, como por exemplo, tratar as pessoas como desiguais *em autoridade* para realizar demandas de justiça.

Isso significa que formas de igualitarismo que sustentam que o valor da igualdade é independente da noção reivindicação de direitos estão fadadas ao fracasso. Fracassam, contudo, não por estarem desconsiderando um *outro* valor igualmente importante, como, por exemplo, a liberdade ou o autogoverno democrático, mas porque violam uma dimensão central do próprio valor da igualdade, a saber, a igualdade de participação democrática entre agentes morais. Defendo que a melhor forma de darmos conteúdo a esse raciocínio seja por meio da ideia de *respeito deliberativo*, uma forma de consideração, ou atitude, a qual todos os membros de uma sociedade autogovernada estão autorizados a demandar uns dos outros e que, portanto, pode servir de base para obrigações interpessoais válidas. O ideal de respeito deliberativo, argumentarei, estabelece os critérios normativos apropriados para o governo das relações políticas em uma sociedade de iguais.

O ideal de uma sociedade de iguais possui, certamente, vários outros tipos de relações valiosas. A relação política entre iguais em autoridade abordada aqui representa apenas um caso dentre outros. Por tratar-se de um tipo específico de relação, as conclusões nesse campo não podem ser estendidas automaticamente para outras formas importantes de relação social. Estamos preocupados com relações entre pessoas *enquanto* cidadãos ou cidadãs. Como nos alertam as teorias feministas e marxistas, existem formas de dominação que escapam às relações entre agentes políticos, envolvendo, sobretudo, esferas domésticas e as relações de produção. Uma teoria apenas sobre a esfera pública é insuficiente para dar conta dessas outras dimensões ou para enfrentar outros modos de opressão. Caso pretendamos enfrentar essas outras dimensões importantes, outros argumentos serão necessários. Contudo, acredito que as relações políticas constituem um tipo de relação particularmente importante para o igualitarismo e que, além disso, possui implicações institucionais amplas quando incluimos as instituições sociais responsáveis por protegê-las e realizá-las, como a noção de cidadania democrática.

Contudo, a despeito da existência de outras relações valiosas, a relação entre cidadania democrática e o exercício legítimo da autoridade política possui um valor ao mesmo tempo

irredutível e igualitário: todo cidadão ou cidadã possui uma autoridade igual de reivindicação em relação a um produto da cooperação social, a saber, o uso apropriado do poder coletivo, o que, por sua vez, implica a obrigação correlativa de ser colocado em relações de responsabilização pela demanda alheia. Logo, o igualitarismo relacional assume uma tese forte sobre a democracia: não é possível, de um ponto de vista moral, obtermos relações sociais, ao mesmo tempo, igualitárias e não democráticas. Isso significa, por exemplo, que o igualitarismo relacional não é compatível com modelos instrumentalistas de autoridade política, sejam eles democráticos ou não.

Além disso, se o respeito deliberativo estiver correto, então ele impõe deveres não apenas institucionais, mas também deveres sobre as ações e disposições individuais dos agentes políticos. Esse é um ponto que merece esclarecimento.

Essa proposição traz consigo certo afastamento em relação a alguns dos argumentos mais importantes da teoria da justiça de Rawls, cujos princípios são focados exclusivamente na organização (justa) das instituições sociais¹⁰⁹. A ideia de respeito deliberativo poderia, nesse sentido, ser estranha para o construtivismo rawlsiano. Admito que os argumentos apresentados a seguir estão longe de serem rawlsianos em um sentido ortodoxo. Contudo, espero também que eles não representem um afastamento em relação ao ideal de igualdade, e a forma de conceber a justiça, defendidos por Rawls. Em primeiro lugar, porque Rawls reconhece o papel de deveres e atitudes interpessoais em sua teoria. Sua teoria da justiça confere um espaço importante para o que chama de “deveres naturais”, *i. e.* deveres individuais derivados de princípios de justiça¹¹⁰. A característica mais importante de deveres naturais (ou morais) é que, como afirma Rawls, “eles são estabelecidos entre as pessoas independentemente de suas relações institucionais; eles são estabelecidos entre todos enquanto pessoas morais iguais”¹¹¹. Esses deveres podem ser meramente negativos, como a obrigação de não causar sofrimento desnecessário aos outros, mas também positivos, como deveres de ajuda mútua e - especialmente importante para a nossa discussão - o dever natural de *promover* instituições justas.

É importante notar que, ao contrário do que poderíamos esperar, esse tipo de dever não foi totalmente descartado em *O Liberalismo Político* e sua tentativa de formular uma concepção

¹⁰⁹ Ver, por exemplo, Rawls, 1971, sec. 2; 2001, secs. 15 e 16. Esse é também um dos temas importantes da teoria política de Álvaro de Vita (2008).

¹¹⁰ Cf. Rawls, 1971, secs. 19; 51.

¹¹¹ Rawls, *op. cit.*, p. 115.

política (e não abrangente)¹¹². Como tentei demonstrar em outro lugar¹¹³, uma forma possível de interpretar as exigências da razão pública rawlsiana pode ser apresentada na forma de um dever pessoal de civilidade: o dever de oferecer argumentos aos demais cidadãos que não sejam fundados exclusivamente em concepções abrangentes de bem sectárias. Esse dever de “razoabilidade” para com as razões alheias no momento da justificação de uma autoridade política comum representa bem o que tenho em mente ao falar em uma forma de relação interpessoal necessária a uma sociedade de iguais. Tal como a entendo, uma concepção política de justiça exige que estejamos prontos – cada um de nós enquanto cidadão ou cidadã de uma democracia justa – para *estabelecer a distinção* entre razões políticas, de um lado, e razões fundadas em considerações morais abrangentes, de outro, sobretudo em contextos nos quais precisamos reivindicar uns aos outros o uso justificado do poder político coercitivo. Essa divisão não poderia ser apenas um critério abstrato de demarcação institucional entre lugares sociais nos quais funcionam um tipo de razão - parlamento, tribunal, ágora, *etc.* - e outros nos quais essas razões não funcionam - casa, empresa, clube, família, *etc.* Ela precisa ser pensada também como um modo ideal de relacionamento *entre pessoas* e não apenas entre as pessoas e as instituições¹¹⁴. Um dever de civilidade exige que as pessoas sejam capazes de separar sua personalidade política das outras formas de personalidade não-políticas (mas não necessariamente não-públicas) que venham a assumir em suas vidas¹¹⁵. Ou seja, precisamos estabelecer essa divisão também nos comportamentos e atitudes pessoais.

Finalmente, a minha pesquisa tem por objetivo oferecer uma interpretação de uma proposição fundamental da filosofia rawlsiana, a saber, a de que as pessoas “são fontes auto-originárias de reivindicações válidas”¹¹⁶. Isto é, que suas reivindicações ancoram seu conteúdo normativo em sujeitos morais concretos que não apenas possuem certos direitos morais básicos, os quais devem ser reconhecidos como constitutivos da própria agência moral, mas que também possuem a autoridade moral de reivindicar *uns dos os outros e umas para as outras* as

¹¹² Rawls, 1996.

¹¹³ Ver Petroni, 2014, pp. 114 – 122. Aproveito para corrigir a afirmação de que apenas formas éticas de liberalismo demandariam virtudes individuais dos agentes políticos e que, conseqüentemente, teorias da razão pública (como a rawlsiana) poderiam passar sem essa exigência moral. Essa afirmação é encontrada em Petroni, 2012, capítulo 4. Percebo, agora, que a diferença relevante entre teorias de razão pública, de um lado, e formas éticas de liberalismo, de outro, não está no fato de exigirem ou não uma *atitude* normativa dos cidadãos. Mas sim que no que diz respeito ao *tipo* de atitude demandada: reciprocidade entre iguais no primeiro caso, e um dever de autorrealização individual ou coletiva no segundo.

¹¹⁴ Agradeço a Renato Francisquini por ter me ajudado nessa formulação.

¹¹⁵ Voltarei a esse ponto na sec. (4.5).

¹¹⁶ Rawls, 1980, p. 534.

obrigações derivadas desses direitos. Nesse sentido, o marco teórico do meu argumento ainda é o construtivismo moral rawlsiano¹¹⁷.

2.6. Conclusão: Os dois desafios do igualitarismo social

O capítulo procurou mostrar que existe uma divisão no interior das teorias igualitárias e que essa divisão pode ser entendida por meio de duas visões distintas do valor moral da igualdade. Contudo, mostrar que o ideal de igualdade social estabelece uma diferença que faz diferença significa mostrar que, não apenas a igualdade distributiva possui problemas internos, como também que a visão relacional da igualdade é um ideal importante em seus próprios termos. Procurei argumentar também pela necessidade de enfrentarmos alguns problemas próprios das visões relacionais: o problema da vagueza, relacionado, sobretudo ao conceito de respeito mútuo, central para a perspectiva relacional, e o problema da indeterminação distributiva, que diz respeito às consequências distributivas determinadas do igualitarismo social. O primeiro problema será o objeto dos capítulos 3 e 4, nos quais serão desenvolvidas uma noção igualitária de respeito recíproco própria de relações de autogoverno. Será argumentado que o respeito deliberativo entre iguais em cidadania constitui uma atitude normativa necessária à legitimidade de autoridades políticas. O segundo problema, mais difícil de ser respondido, será o objeto do capítulo 5. Nele, procurei explorar duas consequências econômicas determinadas, e diferentes entre si, derivadas do ideal de igual cidadania democrática.

¹¹⁷ Agradeço a Thadeu Weber por ter me ajudado a esclarecer esse aspecto da pesquisa.

Parte II: Autoridade Democrática

3. Autoridade Política

Este capítulo será dedicado à apresentação das premissas, e do argumento central, que constituem a visão liberal de uma autoridade política. Juntos, os conceitos, as premissas e o argumento normativo defendido pelas teorias liberais, constituem o que chamarei de *atitude* das teorias liberais em relação à natureza das autoridades políticas. Em seu sentido mais amplo, uma atitude pode ser entendida como uma disposição de pensar e agir em relação alguma coisa. Ao atribuir uma atitude comum às teorias liberais, chamo atenção para uma maneira particular de formular os termos da justificação da autoridade política. Enquanto uma proposição sobre teorias, a atitude liberal não deve ser confundida com as próprias *teorias* liberais, isto é, os conjuntos particulares de proposições defendidas várias formas de liberalismo. O objetivo aqui não é oferecer uma teoria geral do liberalismo, isto é, não é o de disputar as fronteiras conceituais *intra* teorias liberais, mas sim o de estabelecer as fronteiras conceituais *entre* perspectivas teóricas distintas sobre a autoridade política, sendo a atitude liberal uma das atitudes mais importantes da filosofia política contemporânea.

No próximo capítulo, a atitude liberal será contrastada com outro modo de conceber a justificação da autoridade, a *atitude democrática*. O contraste entre essas duas perspectivas normativas é fundamental para o argumento mais geral da tese: a proposição segundo a qual a atitude democrática é indissociável do ideal igualitário. Ou seja, uma das vantagens substantivas do igualitarismo social é a sua ligação teórica robusta com concepções democráticas de autoridade política. As relações entre iguais estariam seriamente prejudicadas caso a avaliação de normas e decisões coercitivas que as governam não concebam as pessoas como iguais em autoridade.

A ênfase preliminar na atitude liberal se justifica por três razões. Em primeiro lugar, por causa de sua predominância nas discussões filosóficas sobre autoridade política. É comum, por exemplo, a identificação do argumento liberal como o argumento “normal” de justificação do poder político na literatura, isto é, ele é identificado como a única forma teoricamente coerente de pensarmos os fundamentos da autoridade política moderna¹. Qualquer tentativa de defender modos alternativos precisa lidar com essa predominância teórica. Em segundo lugar,

¹ Ver, por exemplo, Anscombe, 1990, pp. 147 – 148; Raz, 1988, p. 53; Hampton, 1996, pp. 4 – 5; Arneson, 2009, pp. 199 – 200. Todos os textos apresentam o que estou denominando de atitude liberal como a forma “normal” de justificarmos a existência e o funcionamento apropriado de uma autoridade política.

a ênfase se justifica porque, diferentemente de outras atitudes, tanto a liberal como a democrática concebem a autoridade política como um direito de legislar válido entre pessoas livres e iguais. Cada uma concebe esse direito de um modo específico, é certo, mas ambas partilham de um mesmo espaço conceitual na paisagem das teorias da autoridade.

Finalmente, e relacionado ao ponto anterior, entender a atitude liberal é importante no intuito de evitar alguns mal-entendidos frequentes quando precisamos separar as atitudes liberais e democráticas. Se o argumento interpretativo que estou propondo neste capítulo está correto, então o que difere as atitudes liberal e democrática da autoridade não reside (i) na noção de efetivação, ou abrangência, dos direitos propostos por cada uma delas, (ii) na defesa, por parte das teorias liberais, de direitos naturais metafisicamente implausíveis, e nem (iii) na (alegada) defesa de um tipo específico de direito por parte das teorias democráticas, os chamados direitos “democráticos”, em oposição aos ditos direitos “liberais”. A atitude liberal é perfeitamente compatível com a necessidade de efetivação de direitos básicos e seria equivocado atribuir às teorias liberais a incapacidade de justificar a participação política. A principal diferença entre elas reside *na justificação normativa* de reivindicações morais em uma sociedade política. Do ponto de vista da teoria da autoridade, os termos fundamentais da divergência entre liberalismo e democracia devem ser encontrados no tipo de razões que fundamentam a relação entre o exercício da cidadania, de um lado, e o exercício do poder político, de outro.

3.1. As duas premissas liberais

De acordo com a visão liberal, o exercício da coerção política sobre uma sociedade é aceito como legítimo e, conseqüentemente, suas decisões em relação aos membros dessa sociedade são normativamente aceitáveis para essas pessoas se, e somente se, um conjunto exigente de condições reguladoras dos processos de tomada de decisão e de aplicação da coerção forem, primeiro, satisfatoriamente atendidas. Essas exigências são concebidas como as condições necessárias para que uma regra possa contar, direta ou indiretamente, com a justificação do uso da coerção coletiva entre pessoas livres e iguais. Caso a autoridade política não atenda a essas condições - caso, por exemplo, certas decisões sejam tomadas à revelia dos agentes políticos relevantes ou caso sua aplicação seja levada à cabo de modo arbitrário por parte das autoridades -, temos boas razões, segundo a concepção liberal, para colocar em questão a *legitimidade* da autoridade política responsável. O liberalismo pode ser entendido,

nesse sentido, como uma abordagem normativa específica acerca das condições de legitimidade das autoridades políticas².

Utilizarei o termo liberalismo de um modo duplamente restrito: (i) como uma *teoria* sobre o exercício do poder político - e não, por exemplo, como uma visão de mundo - e (ii) como uma teoria *avaliativa* da autoridade política. Teorias liberais procuram oferecer proposições válidas sobre o exercício da autoridade política e, caso esse exercício não correspondam aos critérios desejáveis, elas afirmam também o que devemos fazer sobre isso. Essa abordagem precisa ser diferenciada de um outro uso bastante comum associado ao adjetivo “liberal” na ciência política, mas que possui um caráter essencialmente descritivo. Nessa segunda acepção instituições políticas são liberais (ou não) a depender de certas propriedades simbólicas e institucionais, como a valorização do individualismo, a separação entre religião e Estado, etc. É esse sentido descritivo que usamos quando afirmamos, por exemplo, que certa sociedade “já possuía instituições liberais naquela época”, ou ainda que certas formas de organização do poder “faz parte da cultura liberal Ocidental”.

Entre os critérios normativos mais básicos (e também mais aceitos) para o emprego legítimo da coerção política, as teorias liberais costuma elencar, em primeiro lugar, a criação de padrões publicamente aceitos de imparcialidade e generalidade na formulação e aplicação da lei. Esses critérios demandam que as pessoas sejam tratadas por meio de categorias gerais, que suas ações sejam tipificadas de modo uniforme e que, com base nessa tipologia generalizante, casos iguais sejam tratados de modo similar³. Um segundo critério importante é o da transparência, ou publicidade, na tomada de decisão, e a possibilidade efetiva de contestação de resultados políticos. No modelo liberal de autoridade, portanto, as decisões políticas não estão imunes ao debate público e suas consequências, na forma de legislação, não são imutáveis, por mais difícil que venha a ser alterá-las na prática⁴. Finalmente, encontramos em todas as teorias liberais a ideia fundamental segundo a qual são os *indivíduos* que contam como a base última de justificação de princípios morais, e não, por exemplo, a comunidade ou a família. As decisões políticas mais importantes precisam ser justificadas para *cada* pessoa que faz parte de uma mesma comunidade de justificação. Como veremos com mais detalhes adiante,

² Para uma definição de liberalismo similar a essa que estou propondo, ver Waldron, 2012. Ver List & Valentini, 2016, para a diferença entre teorias positivas e avaliativas na filosofia política.

³ Hart, 1961, pp. 154 – 155 e Rawls, 1971, pp. 236 – 238, fornecem exemplos de justificação dos critérios formais de *rule of law* comumente defendido por liberais, mas não necessariamente apenas por eles.

⁴ Sobre a gênese histórica das noções de publicidade na justificação de decisões políticas fundamentais, ver Habermas, 2014, e Taylor, 1992. Nesse sentido, teorias que não admitem a desobediência civil não poderiam ser consideradas liberais no sentido aqui proposto. Isso não significa, mais uma vez, que apenas as concepções liberais defendam esses critérios.

isso significa que a coerção política coloca uma demanda permanente por justificação e que, segundo as teorias liberais, tal demanda só pode ser satisfeita pelo livre consentimento das pessoas⁵.

Notemos que a unidade de justificação poderia ser algo diferente do consentimento de sujeitos morais individualizados. Uma autoridade pode encontrar a base da sua justificação na tradição, no bem comum, em um objetivo histórico específico, ou até mesmo no arbítrio divino dos governantes. Já para teorias liberais, é o assentimento individual - efetivo ou hipotético – a propriedade capaz de garantir a legitimidade da coerção. “Sendo os homens [...] por natureza livres, iguais e independentes”, afirma John Locke em seus *Dois Tratados Sobre o Governo*, ninguém poderia estar “sujeito ao poder político de uns sobre os outros se não por meio de seu consentimento”⁶. Jeremy Waldron formulou essa mesma ideia por meio do que denominou de “um igual direito à demanda por justificação” das instituições sociais⁷.

Dito isso, é preciso notar também que nenhum defensor ou defensora da teoria liberal precisa se comprometer com a asserção de que os agentes políticos devem estar constantemente preparados - para não dizer capacitados – para avaliar, por si mesmos, cada uma das decisões potencialmente coercitivas produzidas pela autoridade política. Existem diferenças importantes entre os tipos de decisão em jogo - por exemplo, decisões sobre o escopo dos direitos fundamentais, de um lado, e a legislação ordinária, de outro - e o objeto das decisões coletivas - e.g. se elas dizem respeito aos termos fundamentais da cooperação social ou não. A existência de uma demanda por justificação não especifica os melhores modos de instituímos, na prática, uma autoridade (liberal) legítima, ela apenas nos assegura a possibilidade permanente de colocarmos em questão a legitimidade de suas decisões.

Chegamos, assim, ao seguinte ponto: para um(a) liberal, saber se uma autoridade política satisfaz sua demanda de justificação, *i. e.*, se certo exercício centralizado do poder coletivo é *legítimo*, depende de modo crucial do quão próximo essa autoridade se encontra de satisfazer um conjunto de exigências normativas básicas.

Notemos que até o momento estamos *pressupondo* a existência de autoridades políticas centralizadas. Devido a ubiquidade do Estado no modo como pensamos a política, tendemos a não perceber que essa é uma tese normativa forte. Ou, pelo menos, mais forte do que comumente considerada, tendo em vista as inúmeras possibilidades de organização

⁵ Williams, 2005a, p. 4. Demonstrar a necessidade permanente de legitimidade por parte de autoridades políticas modernas é uma das grandes contribuições da análise weberiana do poder político. Ver adiante a seção (3.3).

⁶ Locke, [1690] (2003), II, cap. VIII, sec. 95.

⁷ Waldron, 2012, p. 112.

descentralizada a vida política⁸. Precisamos fazer a seguinte distinção: o projeto de encontrar critérios de legitimidade para uma autoridade política não é o mesmo projeto que justifica a própria existência do Estado, ainda que ambas as coisas estejam entrelaçadas nas teorias liberais. Como afirma John Simmons, “podemos justificar o Estado mostrando que alguns tipos exequíveis de Estados são moralmente recomendáveis”, ou ainda, que nossas alternativas com Estado são “preferíveis às alternativas sem Estado”⁹. Mas mostrar que os Estados podem ser justificados, enquanto instituição social coercitiva, e mostrar que um Estado é legítimo, exigem *dois* argumentos distintos. Estados podem ser responsáveis por realizar certos fins valiosos, como oferecer a melhor (ou mesmo a única) forma de assegurar uma coordenação estável ao longo do tempo entre pessoas com valores e interesses contraditórios entre si. Isso não pode ser confundido, contudo, com a exigência de avaliar se os princípios com base nos quais autoridades políticas realizam esses objetivos são moralmente aceitáveis. A defesa da existência de autoridades políticas centralizadas constitui *outra* reivindicação central do liberalismo, a saber, a de que a vida política em comum depende da centralização dos meios de coerção.

Podemos organizar a estrutura das teorias liberais por meio de duas premissas fundamentais. A primeira premissa afirma que a existência de autoridades políticas centralizadas é necessária para a promoção de bens coletivos almejados por agentes morais. Chamarei essa premissa de justificação *do Estado*. Já a segunda, afirma que a simples reprodução *de facto* de uma ordem social sustentada pela coerção centralizada não é capaz de fundamentar o exercício *de jure* desse mesmo poder. Isto é, o poder de fato não assegura um poder de direito sobre sujeitos morais autônomos. Chamarei essa segunda premissa de *critério liberal de legitimidade*. As duas premissas podem ser apresentadas de modo esquemático da seguinte forma:

Justificação do Estado: É possível justificar normativamente a existência de uma autoridade política centralizada entre pessoas livres e iguais.

Critério liberal de legitimidade: Uma autoridade política é legítima, ou plenamente justificada em termos morais, se, e apenas se, as regras constitutivas de seu exercício forem reguladas por certo conjunto de critérios normativos publicamente reconhecidos derivados do igual direito que cada pessoa tem de demandar justificação das instituições sociais.

⁸ Os trabalhos de Michael Taylor (1982) e Pierre Clastres (2013) oferecem dois exemplos de teorias políticas (uma fundada na teoria da escolha racional e outra na antropologia cultural) que rejeitam o “estadocentrismo” no modo ocidental de pensar a política.

⁹ Simmons, 1999, p. 742.

Essas duas premissas perpassam a paisagem teórica ampla, e extremamente variada, das teorias liberais contemporâneas. Elas são encontradas tanto em liberais céticos, como Bernard Williams e Judith Shklar, como liberais-igualitários, como Ronald Dworkin e Thomas Nagel, passando, claro, por autores libertarianos como Robert Nozick¹⁰.

O restante deste capítulo será dedicado a mostrar que podemos circunscrever as teorias liberais da autoridade com base em uma atitude teórica comum sobre a natureza da legitimidade política. Isto é, a mostrar que, a despeito das diferenças entre essas teorias como, por exemplo, o escopo apropriado das obrigações do Estado, existe um argumento normativo similar quanto ao modo de justificação da autoridade. No sentido liberal, autoridades políticas são o meio moralmente necessário para a garantia de deveres impessoais que os agentes políticos possuem independentemente da existência de uma autoridade política comum. Isso significa que o tipo de razão que autoridades políticas demandam de nós são as razões que esses mesmos deveres nos imporiam independentemente da relação mútua entre as pessoas enquanto agentes políticos. O tipo de razão prática presente em normas coercitivas são essencialmente *razões de terceira pessoa*.

Uma razão de terceira pessoa para a ação é neutra em relação aos agentes para os quais elas constituem uma razão¹¹. Por exemplo, caso tenhamos uma razão para “proteger os direitos das pessoas”, e supondo que essa seja uma razão prática válida, então ela é uma razão neutra em relação a quem ela se dirige. Qualquer pessoa possui o dever de proteger esses direitos. A razão presente nessa demanda deve ser concebida de um ponto de vista estritamente impessoal, ou, de modo equivalente, da perspectiva moral de terceira pessoa: proteger os direitos das pessoas é algo que eles e elas devem fazer - independentemente de quem sejam os “eles e elas” contidos na proposição. Ao contrário, se, por exemplo, *eu* tenho uma razão para manter a *minha promessa*, então essa é uma razão prática relativa à pessoa para a qual ela oferece uma razão - ou seja, uma razão para *mim*. Correlativamente, esse é também um tipo de razão para a ação que aquela pessoa para a qual a promessa foi feita pode legitimamente demandar de mim. Se as teorias liberais concebem as autoridades políticas apenas como instrumentos de proteção de direitos morais, então isso significa que, quer as teorias liberais explicitem isso ou não, normas

¹⁰ Shklar, 1989, Williams, 2005a, Nozick, 1972, Ronald Dworkin, 1970; 1985, e Thomas Nagel, 1991. Procurei oferecer uma classificação das principais teorias liberais sobre a autoridade em Petroni, 2012.

¹¹ Voltaremos várias vezes a esse ponto. Adianto aqui que a principal diferença entre razões práticas neutras em relação aos agentes (*agent-neutral reasons*), ou impessoais, e razões centradas nas relações entre os agentes (*agent-centered reasons*), ou interpessoais, é que as segundas incluem em sua formulação uma referência inescapável aos agentes para os quais elas são uma razão, enquanto as primeiras podem ser asseridas sem essa referência. Sobre a distinção entre esses dois tipos de razão prática na filosofia moral contemporânea, ver Nagel, 1986, pp. 152 – 153; 164 – 165; 1991, pp. 39 - 40; Darwall, 2006, pp. 5 – 10; Ridge, 2011.

coercitivas também são entendidas como razões práticas de terceira pessoa. Quando reivindicamos a proteção ou efetivação de um direito em uma sociedade política, estamos fundando a autoridade de nossa reivindicação em razões que, no limite, são independentes da relação normativa que estabelecemos com outros portadores e portadoras desses direitos. Elas são razões que dizem respeito aos deveres e obrigações impessoalmente estabelecidos entre, de um lado, o agente da reivindicação e, de outro, uma autoridade política centralizada.

Antes de prosseguirmos, precisamos localizar qual espaço conceitual as teorias liberais ocupam em meio às outras teorias da autoridade, em especial, atitudes que rejeitam as duas premissas básicas que apresentamos acima. De um lado, perspectivas anarquistas rejeitam a possibilidade de compatibilização entre o exercício centralizado da coerção política e o status moral de pessoas autônomas. De outro, teóricos(as) “tacitistas” rejeitam a importância - ou mesmo a necessidade - de buscarmos critérios de legitimidade que vão além da reprodução estável e segura de uma ordem política. O objeto de disputa mais importante entre as teorias da autoridade é a validade prática de um direito (moral) de legislar possuído por autoridades políticas.

3.2. O espaço de razões das teorias da autoridade

Afirmo que a atitude liberal não deve ser confundida com as próprias teorias liberais. Teorias são definidas como um conjunto de proposições produzidas com base em conceitos e princípios que tem por objetivo avaliar alguma coisa, no caso, a autoridade política¹². Uma teoria, portanto, toma como objeto valores, princípios e proposições empíricas suscetíveis de serem verdadeiras ou falsas. Teorias são sustentadas, comparadas e refutadas. O que estou chamando de atitude liberal está mais próximo do sentido de um conceito, ou melhor, de uma conceituação particular sobre algum objeto de interesse, nesse caso, as próprias teorias sobre a autoridade. Isso significa que, a rigor, a atitude liberal não pode ser verdadeira ou falsa em sentido proposicional. Ela deve ser avaliada na medida em que é capaz, ou não, de representar de modo fiel o argumento liberal subjacente a essas teorias.

Uma ilustração pode ajudar. As duas premissas básicas do liberalismo oferecidas acima fornecem uma caracterização esquemática das teorias liberais que precisa ser completada

¹² Obviamente, teorias também podem ter como finalidade a *explicação* de alguma coisa, como no caso das teorias positivas. Sigo aqui as definições de teoria avaliativa e teoria descritiva tal como estabelecidas em List & Valentini, 2016, esp. sec. 3.2. Agradeço à Raissa Ventura por ter me levado a esse modo específico de formular a diferença entre a atitude liberal e as teorias liberais.

com argumentos substantivos. Tomemos como ilustração a teoria liberal defendida por Judith Shklar, conhecida como “liberalismo do medo”¹³. De acordo com liberais do medo, a ausência desse sentimento no momento em que precisamos tomar as decisões mais importantes de nossas vidas, deveria ser o parâmetro normativo prioritário para a organização social do poder. Isto é, garantir um ambiente social seguro e estável ao longo do tempo é o objetivo primeiro – e talvez o único exequível – da moralidade política liberal. Deveríamos, portanto, justificar a legitimidade das autoridades de acordo com critérios normativos que promovam a segurança individual, de um lado, e que rejeitem formas institucionalizadas de crueldade, especialmente a opressão sistemática de minorias e o uso arbitrário dos recursos coercitivos estatais contra a população, de outro. Caso possamos mostrar, como a própria Shklar sugere, que certos valores sociais e atitudes interpessoais como, a fraternidade social ou a produção de identidades coletivas, tendem a colocar em risco o valor da segurança, então, por mais valiosas ou gratificantes que possam ser esses outros valores, deveríamos preteri-los em nome da minimização da crueldade política.

Esse modo pessimista de conceber o liberalismo é diferente da proposta liberal ética defendida nos trabalhos posteriores de Ronald Dworkin. Segundo essa forma de liberalismo ético, critérios de legitimidade deveriam ter por fundamento formas determinadas de vida moral, fundadas na autenticidade ou auto-afirmação individual¹⁴. Se precisarmos garantir o florescimento de uma atitude individual valiosa nas pessoas, a autenticidade na escolha dos valores e objetivos de vida que mais lhes parecem adequados, então os critérios que dão conteúdo à legitimidade do poder estatal devem responder a esse ideal. Por exemplo, interpretando a imparcialidade das decisões políticas de modo a não penalizar formas de vida verdadeiramente autênticas, mesmo que ao fazer isso maiorias culturais tenham que pagar um custo elevado.

Ou seja, os critérios de legitimidade entre as teorias liberais podem variar enormemente. O que pretendo mostrar é que, a despeito dessa variedade, é correto afirmar que em todos os casos encontramos uma mesma estrutura argumentativa para a justificação das autoridades políticas. Todas as teorias liberais aceitam como pressuposto que, sob certas condições, autoridades políticas possuem um *direito de legislar* sobre as pessoas. Isto é, um direito de gerar normas vinculatórias – normas que são de cumprimento obrigatório por todos os membros da comunidade política.

¹³ Shklar, 1989. Ver, também, Williams, 2005d.

¹⁴ A maneira eticamente orientada de conceber os fundamentos do liberalismo é desenvolvida em Dworkin, 2013. Contudo, ela foi formulada pela primeira vez em Dworkin, 2000, cap. 6.

A disputa teórica central entre as teorias da autoridade política concerne à existência e à configuração desse direito: o direito de legislar ou governar agentes morais¹⁵. Entendo como uma tautologia a afirmação segundo a qual uma autoridade política possui o poder *de facto* para garantir que suas decisões sejam de cumprimento obrigatório por todos(as). O que as diferentes teorias da autoridade disputam é outra questão: se existe algum modo de justificar esse poder, de tal modo que essa prerrogativa empírica de força se torne um direito de legislar legitimamente. A atitude liberal é uma perspectiva determinada do direito de legislar, e essa é uma perspectiva diferente de outras dentro do debate sobre a natureza da autoridade política¹⁶.

Voltemos às duas premissas básicas do liberalismo. Caso possamos estabelecer a verdade de suas premissas básicas, isto é, caso possamos mostrar que a centralização e o monopólio das decisões coercitivas são justificados, e que o processo de tomada de decisões e implementação produzidas pela autoridade política atendem ao conjunto de critérios de avaliação normativo, então poderemos concluir que as normas produzidas por meio dessas decisões impõem, pelo menos *prima facie*, um dever de obediência às pessoas as essas regras se dirigem¹⁷.

Direito de Legislar: A demanda a B que certa norma ou legislação x deve ser seguida e, em virtude da legitimidade de A ao legislar, a demanda de A impõe obrigações a B, cujo cumprimento pode ser exigido de B de modo coercitivo, caso necessário.

Para entender melhor o que um direito de legislar significa, e por que ele é tão importante para o campo das teorias da autoridade, precisamos apresentar a distinção usual entre direitos como prerrogativas e direitos como reivindicações¹⁸. Se A possui a reivindicação legítima de ter ou fazer x, isso significa que estamos afirmando, ao mesmo tempo, que, caso a reivindicação de A seja de fato válida, então B (ou todas as outras pessoas) tem o *dever* de garantir que A tenha, ou possa fazer, x. Direitos como reivindicação acarretam deveres

¹⁵ Grande parte da discussão em língua inglesa utiliza a expressão *right to rule* para expressar a ideia que estou traduzido, alternativamente, como direito de legislar e direito de governar. Ver, por exemplo, o importante verbete de Thomas Christiano (2013) para a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

¹⁶ O direito de legislar, de acordo com uma definição proposta por Thomas Christiano, acarreta o poder “de constituir o espaço comum da cidadania por meio de leis ou políticas públicas”, ver, Christiano, 2008, p. 243.

¹⁷ Notemos que as decisões de uma autoridade política (legítima) liberal sempre são traduzíveis em normas ou leis, tendo em vista os requisitos formais tendo em vista a condição de *rule of law*. Não legislar por meio de normas públicas, gerais, e impessoais, constitui o caso típico de poder arbitrário.

¹⁸ Essa distinção é parte da chamada “análise hohfeldiana” dos direitos, proposta originalmente pelo jurista norte-americano Wesley Hohfeld, no início do século XX. Ver Edmundson, 2012, cap. 5, para uma exposição introdutória, e Weinar, 2005, para uma reformulação contemporânea dessa análise. O que nos interessa aqui é a apenas a diferença entre “direitos-como-reivindicação” (*claim-rights*) e “direitos-como-prerrogativa” (*privilege-rights*) presente na análise.

correspondentes: para todo direito como reivindicação existe pelo menos um dever correlato – e, geralmente, muito mais do um. Deveres, como bem descreve Joel Feinberg, “é algo que concebemos como *imposto* sobre as nossas inclinações, como aquilo que temos que fazer *queiramos ou não*”¹⁹. A natureza desse dever pode variar: podemos ter o dever de não interferir no direito de *A*, ou podemos ter deveres mais fortes, que dizem respeito à obrigação de auxiliar diretamente *A* no exercício desse direito.

Sob esse aspecto, direitos como reivindicações são diferentes de direitos como prerrogativa, às vezes também chamados simplesmente de “poderes”. Se *A* tem o poder de ter, ou fazer, *x*, *B* (ou todas as outras pessoas) não está sujeito a um dever correspondente em relação a *A*, a despeito das justificativas de *A*. O poder de *A* de ter, ou fazer *x*, nesse segundo sentido de direito, significa apenas que *A não está proibido* de fazer alguma coisa. Logo, se por um lado o exercício de *x* encontra-se sobre a discricionariedade de *A*, de outro, as pessoas relevantes não possuem um dever em relação a demanda de *A* sobre *x*. Outra forma de expressar essa ideia é a seguinte. Quando pensamos os direitos como um tipo de reivindicação normativa, eles imediatamente “marcam” os deveres que esses direitos acarretam para as outras pessoas. Quando, ao contrário, pensamos direitos como simples prerrogativas, eles dizem respeito apenas àquilo que o seu possuidor ou possuidora está livre para fazer, isto é, um poder que não impõe deveres sobre os demais.

Quando afirmarmos que uma autoridade política possui o direito de legislar, estamos nos comprometendo com uma tese forte em relação ao exercício da autoridade, de forma similar à concepção hohfeldiana de direito como reivindicação. Estamos afirmando que aqueles e aquelas que estão sujeitos a essa autoridade, o grupo ou sociedade política à qual a legislação é direcionada, possuem um *dever* em relação a suas decisões. A autoridade política tem o direito de ter, ou fazer, *x* por meio de normas gerais, e quem se encontra sujeito a esse poder têm o dever correlativo de aceitá-las. O escopo exato desse dever de obediência não nos interessa no momento. Podemos ter, por exemplo, o dever mais fraco de apenas não interferir no exercício da autoridade, ou podemos ter uma obrigação forte de obedecer às leis²⁰. O importante é que, de qualquer modo, uma autoridade política legítima impõe deveres correlatos ao seu direito de legislar. Formulado nos termos de um direito como reivindicação, o direito de legislar é o direito

¹⁹ Feinberg, 1980, p. 136.

²⁰ Algumas teorias da autoridade procuram distinguir entre deveres de não interferência (deveres “fracos”), e deveres de obediência propriamente ditos (deveres “fortes”). Concordo com Christiano (2013), contudo, que essa distinção não faz muito sentido. Não interferir no cumprimento da lei quando a autoridade exige de nós uma ação (como, por exemplo, a de prestar testemunho sobre um crime que presenciamos), pode ser um caso de obstrução tão relevante quanto nos recusarmos a obedecer diretamente uma lei. A distinção teórica que faz sentido, por outro lado, é se podemos ou não falar de deveres válidos de obediência.

que uma autoridade política possui de impor deveres aos seus cidadãos e cidadãs por meio da legislação²¹.

Podemos entender agora qual a função dos critérios de legitimidade em uma teoria liberal. Eles transformam o poder de fato possuído por um Estado, em um direito (como reivindicação) de legislar. Essa é, em outros termos, a definição de poder político de John Locke: “desse modo”, afirma Locke, “eu defino o poder político como um *direito* de fazer leis”²². Notemos, contudo, que produzir decisões coercitivas legítimas sobre a vida das pessoas exige um tipo de engajamento moral extremamente difícil de ser avaliado. Tão difícil que, para algumas teorias da autoridade, esse é um objetivo impossível.

A existência de um direito de legislar é fortemente contestada pelas teorias anarquistas. Para a atitude anarquista, antes mesmo saber quais são os critérios de legitimidade da política, precisamos nos perguntar *se* os Estados podem ser moralmente justificados²³. O anarquismo político é uma tradição longa e extremamente fértil. Em termos muito gerais, as teorias anarquistas são compostas por um argumento filosófico sobre a natureza do poder político e por uma recomendação prática em relação à existência das autoridades centralizadas. O argumento filosófico afirma que, ou as autoridades políticas que conhecemos não possuem o direito de legislar sobre pessoas autônomas, ou que elas não são capazes, por princípio, de possuir esse direito. Isto é, o direito de impor deveres válidos aos cidadãos e cidadãs não é compatível com o status moral das pessoas enquanto agentes autônomos. Viver sob a legislação de uma autoridade política centralizada é, no limite, um modo de vida irracional ou moralmente indefensável que precisa ser remediado. Conseqüentemente, a recomendação prática anarquista defende propostas de substituição paulatinas, ou abruptas, do Estado, a depender do anarquismo em questão. Os Estados deveriam ser substituídos por formas descentralizadas de organização como a comunidade ou o livre-mercado²⁴.

²¹ Como veremos adiante, esse é um tipo de direito que (i) apenas autoridades *práticas* podem possuir e (ii) apenas Estados (e não pessoas) estão autorizadas a exercer sobre pessoas igualmente livres e racionais.

²² Locke, [1690] 1980, II sec. 3, p. 101. Notemos que para a tradição contratualista o estado de natureza é caracterizado como uma situação na qual as pessoas possuem apenas direitos como prerrogativas. Garantir o cumprimento de deveres pré-existentes (Locke) ou criar as bases para a sua existência legal (Hobbes) é o objetivo da constituição da autoridade política.

²³ Essa é, segundo alguns, a pergunta central da filosofia política. Ver, por exemplo, Nozick (1974): “a questão fundamental da filosofia política”, afirma Nozick, é responder à pergunta “Por que não anarquia?” (pp. 4 – 5). Essa é, também, a maneira pela qual Jean Hampton (1997, cap. 1) organiza sua introdução à filosofia política contemporânea.

²⁴ Para um panorama histórico geral da tradição anarquista, ver Miller, 1984 (esp. cap. 1). Taylor, 1983, argumenta de que modo o livre-mercado e a comunidade poderiam substituir o papel do Estado na reprodução da vida política de uma sociedade. Essas seriam, respectivamente, as escolhas do anarquismo-capitalista e do anarquismo comunitário.

Vou deixar de lado a dimensão prática do anarquismo, *i. e.*, os meios práticos de substituição do Estado, dando atenção apenas para a tese filosófica do anarquismo, a saber, que autoridades políticas *legítimas* são impossíveis. Com isso, direciono nossa atenção ao que é conhecido como anarquismo *filosófico*, em oposição ao anarquismo político²⁵. Anarquistas filosóficos como Robert Wolff, John Simmons e, em certo sentido, Michel Foucault, sustentam que não existem autoridades políticas *moralmente* legítimas e que, correlativamente, como afirma Simmons, “não existe qualquer tipo de relação moral *especial*” entre os cidadãos(as) e suas respectivas autoridades políticas²⁶. O anarquismo filosófico é compatível, contudo, com a visão segundo a qual a existência de autoridades centralizadas pode ser importante por razões de tipo instrumental ou prudencial, como a manutenção da segurança e a promoção de certos bens coletivos. Dado o contexto histórico ou no qual vivemos, anarquistas filosóficos admitiriam que a existência de autoridades centralizadas funcionaria como um *second best* político, um tipo de arranjo imperfeito que, dadas certas condições, precisamos aceitar. Mas disso não se segue que autoridades possuem qualquer forma de reivindicação *moral* sobre as pessoas.

A tese central do anarquismo, apresentada acima, nos diz que as autoridades políticas não possuem *de fato*, ou que não são capazes de possuir *por princípio*, o direito de legislar. Isso porque existem dois tipos de anarquismo filosófico. O primeiro deles, famoso pelo livro *Em Defesa do Anarquismo* de Robert Wolff, rejeita, *a priori*, a compatibilidade entre uma autoridade política legítima e o imperativo moral da autonomia. A agência moral proibiria o cumprimento de deveres que não sejam auto-impostos por sujeitos racionais²⁷. A argumentação de Wolff é direcionada contra a *possibilidade* de tornarmos as decisões políticas coercitivas do Estado em algum grau mais próximas às nossas decisões voluntárias individuais. Por mais “generosas” que sejam as concessões do Estado à participação no processo de criação de leis, argumenta Wolff, sempre ficaremos aquém do exigido pelo princípio de autonomia individual. Não importa qual seja o tipo de engenharia institucional proposta (ou qual forma de experimento mental), não existiria um modo centralizado de exercer o poder que não produza

²⁵ Sobre essa distinção, ver Miller, 1984, pp. 15 - 16, e Simmons, 1987, pp. 269 - 270.

²⁶ Simmons, 1987, p. 269, ênfase no original. Ver, também, Wolff, 1970 e Simmons, 2009. Ainda que não possa explorar devidamente esse ponto, acredito que o anarquismo filosófico seja compatível com a crítica de Foucault à “concepção jurídica” do poder bem como ao modo como Foucault concebe suas genealogias, isto é, como “uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores do poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (Foucault, [1975] 2005, p. 14). Tal como os demais anarquistas filosóficos, não me parece que Foucault discordaria da existência de razões prudenciais para apoiarmos um Estado. O anarquismo filosófico é um tipo de ceticismo em relação às condições de legitimidade política.

²⁷ Wolff, 1970, cap. 1.

instâncias moralmente inaceitáveis de heteronomia. Já anarquistas como Simmons e (tal como o entendo) Foucault não defendem que autoridades legítimas sejam impossíveis *a priori*. Ao invés disso, procuram mostrar, *a posteriori*, que os modos históricos por meio dos quais as autoridades políticas que conhecemos (e particularmente os Estados modernos) utilizaram seu aparato coercitivo estão longe de satisfazer às expectativas normativas das teorias vigentes. As teorias da autoridade, acrescentam, teriam sido utilizadas mais como forma de racionalização de uma dominação arbitrária do que como uma possibilidade real de emancipação.

As teorias anarquistas podem ser diferentes na crítica *a priori* ou *a posteriori* da legitimidade, mas concordam sobre outro aspecto: todas elas acreditam que as autoridades políticas sejam *igualmente* ilegítimas de um ponto de vista moral e que, portanto, precisam ser permanentemente questionadas²⁸.

Existe uma outra importante família de teorias da autoridade que também recusa a atitude liberal. Para esse segundo grupo de teorias, o conflito permanente de interesses e valores presentes em qualquer associação política - por menor e mais coesa que ela possa ser - faz com que a solução dos problemas elementares da coordenação social tenha uma prioridade normativa sobre qualquer outro critério de legitimidade. Estamos constantemente em risco de aniquilação mútua e, portanto, um poder capaz de reproduzir a ordem política de maneira estável é *suficiente* para garantir a legitimidade política da coerção.

Podemos denominar essas teorias de “tacitistas”, em homenagem à tradição teórica que remonta à apropriação moderna dos trabalhos do historiador romano Tacitus, ao longo dos séculos XV e XVI²⁹. A teoria tacitista mais famosa é certamente a teoria de Thomas Hobbes, segundo a qual, a manutenção de uma ordem social produtiva fornece uma razão prudencial para que aceitemos o direito de legislar, não importando como a manutenção da ordem é assegurada pelo soberano³⁰. Desde então, para as teorias de inspiração hobbesiana, encontrar uma base estável para a cooperação social é, como afirma Williams, a questão política primeira:

²⁸ Wolff, *op. cit.*, p. 19.

²⁹ O termo é utilizado por Richard Tuck (1993) em sua reconstrução histórica das teorias do Estado no início do pensamento político moderno. Agradeço a Eunice Ostrensky por essa referência.

³⁰ Hobbes, [1651] 1991. Segundo Tuck (1993, cap. 7), *O Leviatã* de Hobbes seria um dos pontos mais altos da tradição tacitista. Para alguns autores hobbesianos contemporâneos, não existiria qualquer pretensão de reivindicação moral em um soberano de tipo hobbesiano o que, por sua vez, acarretaria também a inexistência de obrigações políticas, ver, Landenson, 1990. O direito de legislar, afirma Landenson, “não implica nada, em relação aos súditos, seja sobre seus deveres e lealdades em relação ao Estado, seja sobre a lei” (pp. 36 – 37). Isso equivaleria, nos termos deste capítulo, a afirmar que não existe o direito de legislar. Para aquilo que importa neste trabalho, deixo de lado o difícil problema do papel da obediência na obra de Hobbes, contentando-me em chamar atenção para o fato de que é perfeitamente possível afirmar que uma autoridade tenha o direito de legislar (em sentido forte) sem ter de satisfazer critérios normativos de legitimidade para além da manutenção da segurança pessoal.

“encontrar uma solução para essa questão é algo a ser exigido *o tempo todo*”³¹. Nesse sentido delimitado, o tacitismo sustenta que o poder *de facto* pode assegurar o direito de legislar. Na verdade, teóricos(as) tacitistas tendem a acreditar que oferecer *mais* justificação de que esse mínimo organizacional poderia trazer novas instâncias de conflitos sociais (insolúvel) e, com isso, a colocar em risco a estabilidade social³².

Não devemos menosprezar a importância teórica do tacitismo. A visão de que, por só, um poder *de facto* estável pode fornecer as bases para o direito de legislar, foi amplamente aceita tanto na academia, como entre partidos políticos reais, ao longo do último século. Além disso, o tacitismo ainda é uma abordagem extremamente popular em modalidades economicistas e institucionalistas da teoria política. Governos eficientes e sociedades sem conflitos internos são considerados por muitos como dois bens sociais escassos na história da humanidade e que, portanto, justificariam o exercício legítimo da coerção política. Além do mais, critérios *adicionais* de legitimidade seriam indesejáveis ou até mesmo perigosos, caso as pessoas insistam em sua realização. É com base em argumentos como esse que o cientista político Samuel Huntington afirma que “a autoridade [política] precisa existir antes que ela possa ser limitada”, ou que, por si só, a institucionalização da autoridade “cria valor” em si mesmo³³.

As fronteiras conceituais do liberalismo estão traçadas entre o anarquismo e o tacitismo. Se por um lado a existência autoridades legítimas é possível (contra o anarquismo), a simples organização eficiente do poder não é razão suficiente para assegurar um direito de legislar (contra o tacitismo). Esse mapeamento das teorias nos ajuda a mostrar que o que está em jogo quando disputamos a validade de um direito de legislar. Caso uma teoria queira reivindicar o direito de legislar, essa teoria precisa oferecer pelo menos *dois rationales* distintos. Primeiro, que autoridades centralizadas são necessárias e, em segundo lugar, que as elas podem ser moralmente justificadas. As teorias liberais estão situadas entre a Sila do ceticismo e a Caríides do autoritarismo.

Gostaria de terminar essa seção com uma última ressalva. Qualquer teoria plausível da autoridade precisa reconhecer o fato inescapável de que na história, no mais das vezes, o poder político é exercido de modo violento e moralmente arbitrário. O argumento de Hume contra teorias (excessivamente) racionalistas sobre a legitimidade política é relevante para

³¹ Williams, 2005a, p. 3. Como veremos adiante, Williams acrescenta a essa exigência um requisito liberal de legitimidade e, portanto, coaduna com a concepção liberal e não com a concepção tacitista de autoridade.

³² Ver Habermas, 1990, cap. 1, para um ponto similar em relação ao que chama de teorias neoconservadoras.

³³ Huntington, 1968, p. 8 e p. 12.

entendermos esse ponto³⁴. De um ponto de vista histórico, afirma Hume, quase todas (se não todas) as formas de organização política foram fundadas na violência, na fraude e na ameaça. Disso, Hume extrai a lição de que, conseqüentemente, teorias morais da autoridade não tem nada a nos dizer sobre como o poder é exercido de fato e que, portanto, podemos substituí-las por teorias empiricamente orientadas.

A verdade dessa constatação não apresenta, necessariamente, um problema para a teoria da autoridade. Para utilizar uma imagem empregada por Wilfred Sellars em outro contexto, as diferentes teorias da autoridade apresentadas aqui oferecem argumentos situados “no espaço lógico de razões”, um espaço no qual “justificamos e nos encontramos aptos a justificar aquilo que é dito”³⁵. Procuramos por razões para avaliar o poder, e não uma boa explicação sobre como os Estados funcionam ou por que as pessoas agem, em geral, da forma como agem. Teorias da autoridade não procuram explicar – nem de modo aproximado – como as autoridades são criadas ou quais os seus mecanismos causais de funcionamento. O que a constatação de Hume nos obriga a reconhecer é que a nossa vida política não começa “em um lugar nenhum” e que, portanto, relações arbitrárias de poder são parte de nossa realidade política. Contudo, nenhuma das teorias apresentadas aqui, por mais estranhas que possa ser para a nossa moralidade política, é ingênua em relação ao poder. É comum a acusação de que teorias liberais (e, ainda mais, as teorias democráticas) cometeriam o erro de ignorar a política real. O ponto é que elas não se pretendem teorias explicativas e, portanto, não podemos acusá-las *desse tipo* de ingenuidade.

Acredito que o modo correto de formular a pergunta que as diferentes teorias da autoridade querem responder, seu espaço de razões, não é a pergunta “como as autoridades políticas são possíveis?”, ou ainda “como é possível um direito de legislar?” – perguntas próximas ao que Hume tinha em mente. E sim, “como o poder pode ser justificado entre pessoas livres e iguais?”, “quais são as razões que podem justificar (ou não) reivindicações de poder político nesse contexto?”. Uma explicação de como as pessoas aceitam uma autoridade não constitui uma resposta apropriada. Estamos demandando suas razões para isso. Isso não significa, por outro lado, que essa busca por razões precise ocultar o fato fundamental de que qualquer sociedade política é permeada por relações empíricas de poder. Tratam-se apenas de duas perspectivas igualmente válidas e racionais sobre um mesmo problema.

³⁴ Hume, [1748], 1994, pp. 186 – 201.

³⁵ A expressão é utilizada por Sellars para descrever o modo de inteligibilidade específico, porque normativo, do processo mental de conhecer alguma coisa, em oposição a sua explicação científica sobre como conhecemos alguma coisa. Ver, Sellars, 1952, sec. 36.

3.3. Coerção, obediência e razão prática

Até o momento evitei apresentar uma definição formal de autoridade política, contentando-me a reconstruir em linhas gerais os pressupostos normativos de algumas das tradições teóricas mais importantes. Contudo, existem muitos modos distintos de se utilizar o conceito de autoridade e, em apenas um subconjunto desses usos possíveis, a noção possui um valor distintivamente político. Três acordos semânticos básicos me parecem necessários antes de prosseguirmos. São eles: (i) a distinção entre a reivindicação de legitimidade como uma necessidade lógica do conceito de autoridade e a reivindicação moral de legitimidade, (ii) a diferença entre reivindicar a obediência de alguém, isto é, possuir uma autoridade sobre alguém, e simplesmente exigir ou esperar sua anuência em relação a uma regra e, (iii) a distinção entre autoridades práticas e autoridades epistêmicas³⁶.

Começemos pela primeira consideração. A principal marca conceitual de uma autoridade política é a reivindicação de legitimidade sobre o da coerção. Isto é, na medida em que constituem um tipo determinado de relação de poder, autoridades políticas são conceitualmente caracterizadas com base na maneira como esse poder é exercido. É importante notar que essa é uma atribuição estritamente conceitual – *i.e.*, autoridades *reivindicam* legitimidade - e que, portanto, não deve ser confundida com a tese normativa sobre se, de um ponto de vista moral, a autoridade em questão possui ou não o direito de legislar. Do fato de que toda autoridade reivindica legitimidade não podemos inferir que toda autoridade seja legítima.

Para entender melhor esse ponto, começemos com uma definição geral de autoridade política:

Autoridades políticas definem os conjuntos de práticas, instituições e posições de comando que reivindicam o direito (legítimo) de legislar sobre um grupo menor ou maior de pessoas. Dado o seu direito de legislar, autoridades políticas também exercem o poder último de decisão sobre o exercício da coerção coletiva.

De modo preliminar, notemos que, em primeiro lugar, a definição acima não afirma necessariamente que as autoridades exercem um direito de legislar sobre um território

³⁶ Agradeço a Raissa Ventura tanto pelas sugestões das definições propostas a seguir, como por ter estimulado, de modo geral, o trabalho de definição conceitual encontrado nesta seção.

delimitado, mas sim sobre *pessoas*. Em segundo lugar, autoridade identificada com um tipo de *relação* normativa estabelecida entre as pessoas e não com formas historicamente determinadas de autoridade³⁷. Os Estados-modernos, primeiro, e depois os Estados-nacionais, são, de fato, formas historicamente predominantes de autoridade política. Mas elas estão longe de ser a única forma possível de constituir os meios da autoridade política. Além disso, por “coerção” não devemos entender apenas violência física. A noção de coerção descreve as atribuições de uma autoridade política de maneira mais ampla e mais precisa do que a de violência. Existem modos de exercer a coerção que podem não ser abertamente violentos e existem formas de coerção que não são necessariamente físicas³⁸. Finalmente, por “poder último” de decisão, não devemos entender um poder *absoluto*, *i. e.*, completamente discricionário por parte da autoridade política, mas a prerrogativa de decisão definitiva sobre o emprego da coerção. Encontrar critérios justos de regulação para essa prerrogativa é, justamente, o objetivo das teorias normativas da autoridade³⁹.

Feitas essas ressalvas, podemos passar para o significado da *reivindicação* de legitimidade presente no próprio conceito de autoridade. Pelo menos desde os trabalhos de Max Weber – e desde então reafirmado por outros teóricos e teóricas⁴⁰ - acredita-se que o conceito de autoridade política seja definido pela necessidade permanente de reivindicar legitimidade em relação ao emprego da coerção. “O Estado” define Weber, “consiste em uma relação de dominação [*Herrschaft*] do homem sobre o homem, fundada no instrumento da violência legítima”, e acrescenta, “isto é, da violência *considerada* como legítima”⁴¹. Por definição, autoridades que possuem o poder *de fato* de legislar precisam buscar, permanentemente, a legitimidade de suas ações frente aqueles e aquelas cuja obediência é reivindicada. Chamemos essa conclusão de a *análise de Weber* sobre a autoridade. A análise de Weber afirma que qualquer autoridade reivindica o direito de legislar, ainda que sempre possamos nos perguntar, de uma dada autoridade, se ela possui ou não esse direito. Historicamente, a busca pela legitimidade pode vir das mais diversas fontes (religião, tradição, autoridade “carismática”, etc.) e, particularmente em relação à modernidade, Weber atribuiu à burocracia e aos

³⁷ Voltaremos a esse ponto a seguir, na discussão sobre o que caracteriza uma razão prática para a ação.

³⁸ Esse parágrafo apresenta algumas das razões pelas quais evitei utilizar a famosa definição weberiana de Estado: “devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentre dos limites de um determinado território [...] reivindica o monopólio do uso da violência física” (Weber ([1919] 2004, p. 56). A abordagem empírica de Weber sobre o Estado é, evidentemente, muito mais sofisticada do que a definição normativa que estou propondo aqui. Contudo, acredito, que ela seja também menos precisa para conceber as teorias normativas da autoridade política.

³⁹ Ver Hart, 1961, pp. 64 – 76, para a distinção entre poder “último” e poder “absoluto” sobre a legislação.

⁴⁰ Weber, [1919] 2004. Ver, também, Hart, 1961; Anscombe, 1990, Simmons, 1999 e Williams, 2005a.

⁴¹ Weber, *op. cit.*, p. 57, ênfase acrescida. Notemos novamente as ressalvas feitas acima sobre a definição weberiana (cf. n. 38).

procedimentos legais a sua forma histórica mais importante. O ponto que gostaria de enfatizar sobre a análise de Weber, e que nem sempre é entendido na teoria política, é que se trata de um ponto estritamente conceitual sobre a natureza das autoridades e não propriamente uma *teoria* substantiva sobre a autoridade⁴². Autoridades políticas não são o único modo possível de exercício da coerção e, portanto, precisamos de um critério analítico para separar esse tipo de relação de outras formas de coerção socialmente possíveis como, por exemplo, aquela exercida por associações privadas, pelas instituições de mercado, ou mesmo pelo poder de uma máfia⁴³. É nesse sentido que podemos afirmar que a reivindicação de legitimidade é a marca do poder político.

A análise de Weber é extremamente útil de um ponto de vista empírico. Imaginemos que alguém queira saber com precisão o sentido das ações dos agentes em um determinado contexto explicativo. O primeiro passo seria se perguntar: “estariam os agentes *obedecendo* a autoridade *x*, ou apenas maximizando seu autointeresse, ou evitando sanções inconvenientes, ao seguirem as leis produzidas por *x*?”. Esse tipo de pergunta é importante quando precisamos explicar casos de disputa de autoridade entre diferentes organizações sociais como, por exemplo, o conflito entre a igreja católica e as autoridades seculares na política da Idade Média, ou, no atual cenário internacional, entre os diferentes níveis de soberania supra-nacional. Em casos como esses, queremos explicar o funcionamento sociológico das jurisdições em disputa e, muito possivelmente, quais as fontes de legitimidade por trás desses conflitos⁴⁴. O que a análise de Weber *não afirma*, por outro lado, é que a única forma possível de legitimidade é aquela que encontramos empiricamente nas atitudes das pessoas em relação ao poder. Adotar a concepção weberiana como uma teoria completa da legitimidade significaria defender uma espécie de teoria normativa “comportamental” da legitimidade. Uma dada autoridade é legítima se, mas apenas se, as pessoas *se comportam* em relação a ela como tal. Seymour Lipset sustenta algo do tipo em sua definição de legitimidade. Segundo Lipset, legitimidade é “a capacidade de um sistema de gerar e manter a crença de que as instituições políticas existentes são as mais apropriadas para uma sociedade”⁴⁵.

⁴² Para duas interpretações corretas sobre esse ponto, ver Ver Habermas, 1973, pp. 97 - 101, e Cohn, 2003, pp. 173 - 186. Ambos os autores apresentam uma exposição mais detalhada do que estou chamando aqui de análise de Weber da autoridade.

⁴³ Como afirma Anscombe (1990, pp. 142 - 143) precisamos encontrar um critério que consiga separar Estados de “máfias altamente organizadas”. Essa distinção é expressa na sociologia de Weber (1968, p. 53) entre *Macht* (força/poder) e *Herrschaft* (dominação). Por definição, uma autoridade política exerce dominação, e não poder.

⁴⁴ Kritsch, 2008, é um exemplo de trabalho que procura recuperar as disputas teóricas por trás dessas reivindicações na teoria política medieval.

⁴⁵ Lipset, 1984, pp. 88. A teoria comportamental da autoridade é, de toda forma, extremamente comum na ciência política. Ela pode ser encontrada, por exemplo, na abordagem de Charles Taylor sobre legitimidade (1985, pp. 248 - 288). Ver Simmons, 1999, p. 750, sobre esse mesmo ponto.

Transformar o ponto conceitual de Weber em uma teoria normativa da legitimidade, entretanto, não faz sentido nenhum, porque o conceito sociológico de legitimidade é propositalmente circular: legítimo é aquilo que as pessoas (empiricamente) acreditam que é legítimo. Existem modos irracionais e imorais de produção de crença em legitimidade. Bastaria garantir empiricamente a crença na legitimidade sobre uma instituição ou prática para que fossemos obrigados também a concluir a legitimidade moral. Pensemos, por exemplo, nos famosos experimentos de Stanley Milgram sobre obediência e autoritarismo nas relações cotidianas⁴⁶. A forma dos experimentos de Milgram é a seguinte: psicólogos, disfarçados de técnicos e cientistas do governo, convidam cidadãos comuns para participarem de um experimento no qual criminosos, ou outro tipo de pessoas com comportamentos considerados desviantes (representadas por atores), simulam receber choques elétricos de alta voltagem. O convite para participar da punição de criminosos é formulado como um pedido de contribuição cívica para o melhoramento da sociedade e todas as ações envolvidas são apresentadas como respaldadas pela autoridade política vigente. O objetivo do experimento é saber se cidadãos comuns estariam dispostos a contrariar suas convicções, o bom-senso, e a própria legislação positiva, submetendo-se a ordens eticamente repugnantes, como torturar uma pessoa, apenas porque a ação foi ordenada por um agente do Estado. O experimento de Milgram teria mostrado a facilidade com que pessoas “normais” seguem ordens patentemente imorais por parte dos agentes do Estado. Interpretado do ponto de vista de uma teoria comportamental da legitimidade, como a de Lipset, o experimento de Milgram teria provado *normativamente* que a autoridade (simulada) é legítima. Do fato de que as pessoas acreditam em certa reivindicação de legitimidade (e o experimento foi formulado para simular essa reivindicação) infere-se que uma autoridade é normativamente legítima.

Ou seja, ou bem teorias como essas são circulares (“legitimidade é o que as pessoas acreditam que é legitimidade”) ou elas são, na verdade, uma forma disfarçada de ceticismo moral (“não há, na verdade, critérios normativos de legitimidade”). Contudo, para voltarmos ao espaço de razões das teorias da autoridade, não queremos saber se as pessoas acreditam, de fato, na legitimidade das instituições, ou quais os mecanismos psicológicos de quem as obedece, mas sim quais são as razões pelas quais *deveríamos* aceitar essa reivindicação de legitimidade e, para esse segundo propósito, definições comportamentais de legitimidade são teoricamente inúteis. Obliterar essa diferença implica o não reconhecimento do espaço lógico de razões para a justificação (normativa) das autoridades políticas. Formulado de outra maneira, teorias

⁴⁶ Milgram, 1974. No caso do experimento original, levado à cabo na Universidade Yale, os resultados dizem respeito à atitude em relação ao governo dos Estados Unidos da América.

comportamentais da legitimidade tendem a confundir duas atitudes teóricas diante da autoridade. De um lado, podemos simplesmente *não afirmar que existam* critérios de legitimidade para além do comportamento empírico dos agentes políticos, o que equivale a suspender o juízo sobre problemas morais relacionados ao exercício do poder. De outro, podemos *afirmar que não existem* critérios de legitimidade para além do comportamento empírico dos agentes políticos. O que estou argumentando é que, por si só, a segunda posição já significa tomar partido em uma disputa normativa (no caso, uma posição cética), e que, portanto, precisa ser sustentada dentro do espaço lógico de razões contra as demais teorias da autoridade. Por motivos metodológicos, acredito que os argumentos de Weber concordam com a primeira proposição, mas não necessariamente a segunda.

Isso nos leva a segunda distinção semântica: a diferença entre anuir a uma norma, isto é, conforma-se a ela, de um lado, e obedecer a uma norma, isto é, ter a obrigação de agir em conformidade com ela, de outro. Para entender por que o direito de legislar reivindica um direito de impor deveres de obediência, e não simplesmente uma forma justificável de anuência, precisamos entender, primeiro, a diferença entre coerção (seja ela pura ou justificada) e o tipo de coerção reivindicada por autoridades políticas legítimas.

Relações coercitivas são, ao mesmo tempo, inevitáveis e moralmente demandantes. Inevitáveis na medida em que coagimos uns aos outros o tempo todo. Relações coercitivas podem ocorrer quando não estamos plenamente conscientes desse fato ou, em situações mais dramáticas, mesmo quando podemos ter razões para não querer coagir alguém e, não obstante, não somos capazes de evitar que isso aconteça. Relações como essas são também moralmente demandantes porque, ao falharmos em atender aos padrões de justificação que caracterizam nossas relações sociais, podemos ser (moralmente) responsabilizados por isso. Formas não justificadas de coerção servem como base para um tipo particularmente forte de responsabilização interpessoal, seja por parte da pessoa coagida seja pela comunidade moral. A prestação de contas morais é um elemento indissociável de contextos coercitivos. Existem, contudo, algumas diferenças importantes entre os tipos de relações coercitivas as quais estamos sujeitos. Essa diferença altera os padrões de justificação e responsabilização adequados em cada caso.

Um tipo elementar de coerção, que podemos chamar de coerção *simples*, ocorre em relações nas quais o sujeito da coerção (*A*) altera o comportamento ou a motivação de outra pessoa (*B*) por meio de algum recurso de poder (que pode ser tanto físico como imaterial), de tal modo que *B* seja forçado a agir de uma forma que não faria, ou que *B* passe a adotar uma

atitude que não adotaria, voluntariamente⁴⁷. Formas simples de coerção não precisam ser necessariamente nem diádicas nem instantâneas, isto é, elas não precisam envolver apenas um agente de coerção e uma vítima em uma interação pontual. Elas podem ser estruturais no sentido de que um mesmo sujeito, ou grupo, tem o poder de alternar o comportamento de muitas pessoas ao longo do tempo. Nesses casos, os recursos de poder necessários para a coerção dependem de *outros sujeitos sociais* para ser devidamente executada, isto é, dependem da ação de terceiros para levar à cabo as ameaças do sujeito que coage. Essa é a maneira usual por meio da qual normas e instituições sociais exercem coerção. Outra forma de expressar esse ponto é notando que relações de coerção simples podem estar “socialmente situadas” em estruturas de poder mais complexa. Quando um marido intimida diretamente sua companheira ou quando um banqueiro ameaça executar, por meio de ação judicial, o despejo de um bairro inteiro apenas para comprar o terreno mais barato, estamos diante de casos de coerção nos quais a ação coercitiva depende de uma série de instituições sociais de fundo que, em geral, estão sendo tomadas como evidentes⁴⁸. Em resumo, o que torna uma coerção simples é o fato de *A* querer a anuência de *B* em relação as suas intenções, mesmo contra a vontade de *B*.

Em *O Conceito de Direito*, H. L. A. Hart oferece um exemplo desse tipo de coerção por meio de um cenário no qual um assaltante armado nos ameaça: “me entregue seu dinheiro ou eu atirarei em você”⁴⁹. Ao entregar o nosso dinheiro estamos sendo obrigados a fazer alguma coisa que, de outro modo, não aceitaríamos fazer. O assaltante nos coage a conformar nossas ações às suas intenções por meio de um recurso de poder – no caso, uma arma. O exemplo tem por finalidade mostrar que as razões para a anuência são de natureza puramente instrumental. Em casos de coerção simples, agimos por medo ou por prudência, mas não por dever. O mesmo vale para casos estruturais de coerção. Voltemos ao caso do banqueiro inescrupuloso ameaçando as famílias com uma ordem de despejo. O tipo de ameaça que fundamenta a coerção depende de um sistema complexo de regras e conta com a ajuda de um número indeterminado de outros agentes sociais. Contudo, em ambos os casos – seja do assaltante seja do banqueiro – estamos sendo obrigados a fazer aquilo que não queremos por receio das consequências que os

⁴⁷ Essa definição genérica procura recuperar o sentido de relações de poder “elementares” tal como proposto por Robert Dahl (1957, pp. 202 – 203). Ver, contudo, a discussão adiante sobre o caráter socialmente situado de relações de coerção. Um ponto importante que não tenho como explorar aqui é a diferença entre “ameaças” e “ofertas” como forma de alterar o comportamento de alguém (ver, Nozick, 1972, e Taylor, 1982, pp. 10 - 19). Para alguns teóricos da autoridade, ofertas (ou incentivos) não caracterizariam instâncias de coerção, mesmo que tenham por objetivo conformar o resultado da ação alheia por meio de um recurso de poder – uma posição que é identificada no debate como “paternalismo libertariano” (Sustein, 2015). Vou considerar aqui que coerções podem ser feitas por meio de ameaças, ofertas ou mesmo “oferações” (*thoffers*), nas quais combinamos as duas coisas.

⁴⁸ A ideia de concepção socialmente situada de poder é desenvolvida por Wartenberg, 1988.

⁴⁹ Hart, 1961, p. 19.

recursos coercitivos alheios podem ter sobre nossas vidas. Independentemente das formas sociais adotadas pela coerção, o exemplo de Hart nos ajuda a ilustrar a diferença conceitual entre, de um lado, *ser obrigado* a fazer alguma coisa e, de outro, *ter a obrigação* de fazer essa mesma coisa. A coerção exercida pelo assaltante (diádica) ou pelo banqueiro (estrutural) não acarreta a obrigação moral correspondente de realizar a ação demandada. Ao contrário: elas servem de base para a responsabilização interpessoal desses agentes.

A diferença entre “ser obrigado” e “ter uma obrigação” também nos ajuda a explicar o motivo pelo qual toda autoridade política oferece uma reivindicação de legitimidade para aqueles que estão sujeitos a suas ações coercitivas. Relações de autoridade (diferentemente de um bando de ladrões fortemente armado) reivindicam que aquelas pessoas sujeitas a elas possuem um *dever* de anuência, ou obrigação, em relação aos seus comandos. Quando um agente de segurança demanda que paremos nosso percurso, ou que obedeçamos à lei, *do ponto de vista da autoridade*, a ordem carrega necessariamente um dever de anuência - de outro modo seria uma instância de coerção simples. Isto é, para além da ameaça de coerção, relações de autoridade contam com uma demanda normativa (implícita ou explícita) sobre a natureza dessa reivindicação. Autoridades políticas buscam a obediência fundada em um dever moral. Mas o que isso significa do ponto de vista de uma teoria particular da autoridade, como o liberalismo? Significa que, não obstante o fato inescapável de que sociedades políticas centralizadas dependem da coerção, existe uma razão independente para agir que não o simples medo da punição. “A coerção”, como afirma Nagel sobre esse ponto, “*não é a base de um sistema político legítimo, mas apenas uma característica que possui um papel importante*”. A coerção é justificada em virtude da legitimidade existente e não o inverso⁵⁰. Vale a pena ressaltar, nesse contexto, a diferença etimológica entre as palavras “obediência” e “conformidade”⁵¹. O verbo *oboedire* - presente na raiz da palavra *oboedientia* - significa “prestar atenção, escutar atentamente”, enquanto *complire*, por sua vez, significa “completar, executar, levar adiante”. Normas legítimas coagem as pessoas sob o pressuposto de que as bases morais de suas demandas são justificadas, demandando que essa legitimidade seja ouvida, ou reconhecida, por aqueles e aquelas as quais se aplicam.

Nem toda forma de coerção é exemplificada por casos de assalto, fraude ou violência. Existem casos nos quais a coerção pode ser *justificada*. Podemos ter boas razões para extrair a anuência alheia por meio de recursos coercitivos. Contudo, não devemos confundir coerção

⁵⁰ Nagel, 1991, p. 37.

⁵¹ Isto é, conformidade ou anuência (*compliance*) em relação à lei. Agradeço a ajuda de Trisha Olson sobre esse ponto.

justificada como o próprio direito de legislar *com base* na coerção. Imaginemos o seguinte cenário. Um casal está andando distraidamente ao longo de uma avenida movimentada. Ao perceber que o casal inadvertidamente pretende atravessar a avenida, indo de encontro a um caminhão em alta velocidade em sentido contrário, eu decida obstruir violentamente sua caminhada, derrubando-os na calçada. Por meio de um ato unilateral de força, eu consegui evitar um grave acidente. O que dizer dessa relação coercitiva? Trata-se, sem dúvida, de um caso coerção. Contudo, diferentemente dos exemplos anteriores, existe uma justificação apropriada para a minha ação. Podemos mostrar, por exemplo, que a minha poderia ser aceita pelas vítimas caso elas pudessem ter participado da deliberação. O casal teria consentido com o meu plano de ação caso pudessem ter participado de sua formulação. Formas hipotéticas de consentimento não estão isentas de problemas. Poderíamos nos perguntar se o grau de força utilizado foi proporcional ao objetivo da ação, ou se não haveria um modo menos intrusivo de impedir o acidente. Uma mesma ação pode ser re-descrita de modos diferentes por pessoas diferentes. Porém, a mera possibilidade de consentimento é suficiente para distinguir, *prima facie*, casos simples de casos justificados de coerção.

O ponto é que, se consentimentos hipotéticos podem servir de base para a justificação da coerção, eles dificilmente funcionam como a base apropriada fundamentar um dever de obediência. Não podemos afirmar, por exemplo, que as pessoas envolvidas em uma relação coercitiva, como o casal no exemplo acima, tenham a obrigação moral em aceitar o modo como foram tratados, ou que ao decidir sobre como as pessoas deveriam agir (não atravessar a rua) eu esteja reivindicando um dever de obediência sobre ela. Entender a diferença entre coerção simples e coerção justificada, de um lado, e o direito de legislar *por meio* da coerção, de outro, é fundamental para os propósitos de uma teoria da autoridade⁵². Como pretendo mostrar adiante, um dos pontos centrais de discordância entre as teorias liberais e democráticas diz respeito, justamente, se os critérios normativos em disputa oferecem as bases de um direito de legislar ou se, diversamente, oferecem apenas uma razão para justificarmos estruturas centralizadas de coerção na forma de autoridades políticas. Autoridades as quais não poderiam impor um dever de obediência.

⁵² Registro aqui uma divergência em relação à abordagem de Hart, segundo a qual a diferença entre “ser obrigado” e “ter uma obrigação” corresponde à diferença entre os chamados aspectos internos e externos de uma norma, isto é, a norma aceita pelos indivíduos em *foro* íntimo e a mera restrição exterior da ação (cf. Hart 1961, pp. 81 – 85). Se, de fato, Hart tem razão em concluir que o conceito de direito de legislar depende da existência dos aspectos internos de uma norma, na medida em que os agentes precisam aceitar a norma enquanto tal e não apenas temer a sua consequência, por outro, sua teoria não nos mostra os diferentes modos pelos quais as normas podem ser aceitas pelos sujeitos. Podemos aceitar uma norma por considerá-la justificada, e, mesmo assim, recusar que a autoridade tenha qualquer tipo de direito (moral) de legisla-la. Essa divergência está associada, naturalmente, ao elemento positivista presente na análise de Hart.

Finalmente, e essa é a terceira distinção que gostaria de apresentar, é preciso termos em mente que autoridades políticas não podem ser confundidas com autoridades *epistêmicas*. Existem dois sentidos com base nos quais a expressão “ter autoridade” pode ser interpretada. Podemos falar, de certa relação de autoridade, que “*A* se encontra em uma posição de autoridade sobre *B*”, ou que “*A* é uma autoridade em alguma coisa”⁵³. Isto é, podemos atribuir um sentido no qual *A* se encontra em uma posição de autoridade sobre outras pessoas, ou que *A* é uma autoridade em alguma coisa. Quando dizemos, por exemplo, que “uma mãe possui autoridade sobre a sua filha”, estamos afirmando que, em sua *posição* de autoridade, a mãe está justificada a fazer certas demandas sobre o comportamento de sua filha. Isso não significa, é claro, que a filha não venha a ter nenhuma voz nas decisões, ou que as demandas da mãe sejam automaticamente legítimas. Não devemos simplesmente assumir que relações de autoridade familiar sejam naturais ou absolutas. O ponto do exemplo é mostrar que, em casos nos quais *A* se encontra em uma posição de autoridade sobre *B*, estamos descrevendo uma relação prática entre duas (ou mais) pessoas e afirmando que, com base na natureza dessa relação, é possível avaliar os tipos de demandas e as formas de responsabilização recíprocas estabelecidas entre os agentes da relação. Esse é o sentido, também, pelo qual um juiz possui autoridade sobre uma decisão legal, ou a liderança de um partido possui autoridade sobre o programa político para a próxima eleição. Em relações desse tipo, “possuir autoridade” significa ter o direito de reivindicar alguma coisa sobre a ação ou o caráter das pessoas. Trata-se, portanto, de uma forma de autoridade *prática*. Relações de autoridade política são práticas nesse sentido: elas estabelecem os termos de uma relação normativa entre pessoas, no caso, entre cidadãos e cidadãs, de um lado, e o exercício de uma autoridade coletiva, de outro.

Relações de autoridade prática diferenciam-se de uma outra forma comum de exercício de autoridade. Quando dizemos que alguém é uma autoridade *em alguma coisa*, estamos nos referindo a uma relação fundada em considerações de natureza epistêmica. Para ficarmos com o exemplo acima, imaginemos agora que um pedagogo seja uma autoridade respeitada sobre os melhores modos de educação de crianças. Isto é, na medida em que o pedagogo é uma autoridade sobre os melhores modos de socialização e educação de crianças, ele estaria autorizado a estabelecer juízos sobre a melhor forma de regular o comportamento das crianças, os melhores modos de estimular a criatividade infantil, ou a aconselhar pais e professores sobre como lidar com momentos difíceis presentes nessa relação. Nesse segundo exemplo, a natureza da relação de autoridade é completamente diferente de uma autoridade prática. Em situações

⁵³ Friedman, 1990, pp. 57 – 58. A exposição de Friedman como um todo foi importante para esta seção.

normais, a autoridade técnica do pedagogo não autoriza uma *ordem* sobre como os pais devem criar seus filhos e filhas, mas apenas o seu aconselhamento. Os pais e mães que procuram seus conselhos não se encontram em uma relação de responsabilidade para com as decisões do pedagogo. A principal diferença entre uma autoridade prática e uma autoridade epistêmica é que a segunda não é estabelecida com base nas próprias relações interpessoais, mas sim com base na capacidade de um agente de produzir conhecimento sobre alguma coisa. Um conhecimento cuja validade depende das propriedades de suas afirmações, como, por exemplo, o fato delas serem verdadeiras, de serem empiricamente embasadas, *etc.*⁵⁴. Nesse segundo caso, ser uma autoridade sobre alguma coisa depende fundamentalmente dos fatos, evidências, conclusões racionais, ou saberes tácitos adquiridos em relação àquilo que está sendo afirmado pela autoridade, e não de sua relação moral com outras pessoas⁵⁵.

A ideia segundo a qual a legitimidade da autoridade política repousa em um tipo de autoridade epistêmica (e não prática) é perfeitamente explicável. A ideia de uma “epistemocracia”, isto é a tese de que o poder legítimo pertence aqueles e aquelas que possuem o conhecimento (em grego *episteme*), é antiga na filosofia política e remonta à própria origem da disciplina. Argumentos epistemocráticos podem ser encontrados, por exemplo, nas obras políticas de Platão⁵⁶. Entretanto, a despeito de sua popularidade na história da filosofia política, é preciso reconhecer que autoridades políticas caracterizam um tipo essencialmente *prático* de autoridade e que, portanto, elas não devem ser confundidas com a acepção epistêmica de autoridade.

Existem pelo menos dois bons motivos para essa recusa. Primeiramente, argumentos epistemocráticos, especialmente (mas não apenas) os formulados pela teoria política clássica, costumam ter por fundamento uma concepção moralmente controversa da natureza humana. Alguém se torna uma autoridade política competente na medida em que (alega-se) essa pessoa é uma conhecedora competente dos modos de realização da verdadeira felicidade humana. Esse argumento admite uma chave estritamente racional (como em Platão) ou religiosa. Em ambos

⁵⁴ De igual modo, um jurista experiente pode exercer autoridade epistêmica como especialista em um tipo de legislação, e certos membros honorários de um partido possam ter o *expertise* que justifique serem ouvidos em primeiro lugar em uma assembleia. Em nenhum dos dois casos, contudo, essa autoridade epistêmica se confunde com a autoridade de um juiz e com a autoridade de uma liderança partidária, respectivamente.

⁵⁵ Existe ainda um terceiro sentido de autoridade, presente em casos do tipo “fulano está autorizado a fazer ou falar *x*”, que em certo sentido encontra-se a meio caminho entre um sentido prático e um epistêmico (Raz, 1990, p. 2 - 3). Contudo, acredito que se trate apenas de um sentido derivado de um dos dois outros sentidos. Ou seja, ou A está autorizado a fazer *x* porque se encontra em uma relação entre pessoas, e nesse caso a autoridade é prática ou bem A está autorizado a fazer *x* em virtude de suas características particulares, tais como o seu conhecimento sobre o assunto, o que, portanto, caracteriza uma autoridade epistêmica.

⁵⁶ O termo epistemocracia (*epistocracy*) é utilizado por David Estlund (2008). Para uma discussão sobre a relação entre perfeccionismo e epistemocracia em *A República* de Platão, ver Hampton, 1996, pp. 23 – 28.

os casos, a teoria supõe que esse tipo de conhecimento ético seria acessível a uma parcela das pessoas as quais, por contarem com as faculdades epistêmicas necessárias, deveriam reivindicar o controle legítimo do poder político. Afinal, por serem uma autoridade reconhecida em como devemos viver, o exercício do poder em suas mãos favoreceria a totalidade das pessoas (inclusive as menos capacitadas nessa arte). Como afirma Jean Hampton sobre a teoria platônica, “esse tipo de teoria da autoridade [tal como a formulada por Platão em *A República*] pressupõe a existência de um tipo objetivo de bem ou de boa vida ao qual todos os seres humanos estariam igualmente submetidos e cuja existência é suscetível de ser conhecido por meio do bom uso da razão”⁵⁷. Notemos que teorias epistemocráticas afirmam duas teses simultâneas: que apenas os capacitados deveriam reivindicar o uso legítimo do poder, e que os não capacitados precisam ser excluídos das decisões políticas mais importantes. Os seres humanos não seriam igualmente capazes de conhecer as verdades morais com base nas quais o direito de legislar deveria ser justificado.

Argumentos epistemocráticos foram mobilizados ao longo da história para mostrar que os homens seriam mais capazes participar da política do que as mulheres, os civilizados mais capazes do que bárbaros, os proprietários mais capazes do que trabalhadores, e assim por diante. A existência de “inferiores naturais” obrigaria - quase que como um ato de benevolência - sua exclusão do direito de legislar em uma comunidade. O primeiro erro dessas teorias está na confluência entre os dois usos de autoridade. Essa confluência é a uma das marcas mais importantes das sociedades hierarquizadas, isto é, sociedades fundadas na rejeição da igualdade moral entre as pessoas⁵⁸. O erro de argumentos epistemocráticos torna-se mais evidente quando adicionamos aquela que talvez seja a tese política mais importante da filosofia moderna, a saber: a proposição segundo a qual não existe autoridade (prática) natural entre as pessoas⁵⁹. Isto é, homens e mulheres não podem demandar autoridade sobre a conduta uns dos outros com base em uma natureza moral superior, o que significa que, do ponto de vista da moralidade política moderna, todas as pessoas possuem igual consideração na justificação do poder. Isso torna o exercício do poder político um tipo de relação normativa essencialmente instável e permanentemente em busca de justificação. Precisamos encontrar razões para o direito de legislar que leve em consideração a proposição segundo a qual as sociedades políticas são formadas por pessoas que têm um status moral igual, ou para empregar o termo de Robert Dahl,

⁵⁷ Hampton, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁸ Ver a discussão feita no capítulo 1 (esp. se. 1.5) sobre a tese da igualdade moral básica.

⁵⁹ Ver novamente, a citação de Locke na seção (3.1). Esse é um dos temas centrais do contratualismo de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant.

um “valor intrínseco igual”⁶⁰. O sentido de autoridade política que estou utilizando implica que precisamos encontrar critérios de legitimidade próprios às relações práticas políticas – e não às demais formas de relações de autoridade⁶¹.

Para além dessa inadequação com a tese da igualdade moral básica, existe um segundo motivo pelo qual devemos manter uma separação conceitual rígida entre os dois tipos de autoridade. Ela não diz respeito tanto às diferenças entre os pressupostos morais da filosofia tradicional e moderna, mas sim ao *tipo de razão* que autoridades epistêmicas e práticas – e especialmente, as autoridades práticas *políticas* - oferecem às pessoas. De modo simples, autoridades epistêmicas oferecem razões para acreditar, enquanto autoridades práticas oferecem razões para agir⁶². Uma autoridade epistêmica produz razões para acreditarmos em alguma coisa, enquanto autoridades práticas nos colocam em uma relação de obrigação, por meio de ordens e comandos.

Para entender melhor a diferença entre razões, comecemos considerando um possível contra-argumento. Poderíamos contra argumentar que os dois motivos apresentados até aqui refutam apenas o modelo tradicional de epistemocracia, fundado em concepções metafísicas ou religiosas do bem, mas que não nos dizem nada sobre formas mais modernas de epistemocracia. O modelo platônico de epistemocracia não é o único possível. A ciência moderna, e os grupos e instituições sociais responsáveis por exercerem seu conhecimento nas sociedades democráticas poderiam constituir uma fonte de autoridade prática – uma forma não-perfeccionista de epistemocracia. A comunidade dos especialistas exerce um papel fundamental no exercício diário de uma autoridade política democrática⁶³. Contamos com o conhecimento de especialistas para regular o que comemos, para decidirmos sobre o futuro dos investimentos públicos dos quais nosso futuro depende, para determinar critérios saudáveis (ou patológicos) de comportamento criminal, escolar, familiar, e assim sucessivamente. Podemos afirmar, por exemplo, que em uma economia de livre-mercado, uma agência de *rating*, responsável por atribuir o nível de risco de investimento em uma dada econômica a partir de critérios (alegadamente) estritamente econômicos, possui muito mais poder sobre as decisões políticas do que a maioria dos partidos políticos ou qualquer movimento social. É inegável que os dois

⁶⁰ Dahl, 1989, cap. 6.

⁶¹ Essa é, na verdade, uma outra forma de ver a concepção weberiana de modernidade como autonomização das esferas de validade, sendo a política uma das esferas com critérios próprios de legitimidade. Sobre a importância dessa tese para a filosofia política, ver Habermas, 1990, pp. 1 – 5.

⁶² Cf. Raz, 1990; Darwall, 2006, p. 12, pp. 55 - 57.

⁶³ Em um contexto similar, Dahl sustenta que o tipo de epistemocracia (ou de *guardianship*) mais preocupante nas democracias contemporâneas é a hipertrofia do papel político dos “intelectuais de política pública”. Ver, Dahl, 1989, pp. 332 – 338. Agradeço a Álvaro de Vita pela referência.

tipos de autoridade estão socialmente interligados nos regimes políticos modernos. Podemos, por exemplo, utilizar argumentos científicos para destituir a autoridade prática de um agente moral, ou para por em questão a capacidade das pessoas em participar do poder político. Não teríamos, desse modo, uma outra forma de epistocracia, dessa vez fundada nas instituições científicas (e não no pressuposto de um conhecimento moral natural)?⁶⁴.

Sem desconsiderar as sobreposições existentes (e muitas vezes ilegítimas) entre as duas formas de autoridade nas instituições políticas modernas, ainda assim é possível salvaguardar a diferença conceitual entre o tipo de razões presentes em cada contexto. Reivindicações epistêmicas oferecem um motivo para acreditarmos em alguma coisa, alterando nossas crenças sobre uma determinada situação prática e, conseqüentemente, nos levando a ter uma nova razão para a deliberação sobre como devemos agir. Ou seja, autoridades epistêmicas oferecem razões para a ação apenas indiretamente. Já uma razão prática (política) para a ação possui uma forma determinada. Para usar um conceito cunhado pelos filósofos H. L. A. Hart e Joseph Raz, razões práticas são “peremptórias” ou “excludentes” em relação à deliberação. Isto é, independentemente de seu conteúdo normativo, elas são razões que têm por natureza *encerrar* o processo de deliberação individual ao invés de simplesmente adicionar mais uma razão para a o agente em questão agir⁶⁵. Uma autoridade política legítima não nos oferece uma razão para acreditarmos na validade da lei, ou uma consideração adicional sobre se devemos obedecer uma norma ou não. Ela simplesmente nos obriga a isso.

Voltemos ao exemplo da agência de *rating*. Caso o conhecimento produzido por seus profissionais do mundo financeiro atenda, de fato, aos critérios epistêmicos necessários (*e. g.*, credibilidade, imparcialidade, fundamento empírico das previsões, *etc.*), podemos dizer então que esse tipo de autoridade influencia legitimamente o processo de decisão política de uma sociedade. Contudo, ela o faz (ou, pelo menos, o deveria fazer) indiretamente, alterando as crenças e expectativas presentes na deliberação política. Ela não possui autoridade prática para legislar sobre o comportamento dos cidadãos mesmo que o seu conhecimento seu *verdadeiro*. Suas razões não são excludentes e não criam deveres para a ação das pessoas envolvidas. Elas servem apenas para acrescentar algo ao nosso repertório deliberativo. O mesmo raciocínio valeria para outras formas de autoridade epistêmica (medicina, física, genética, sociologia, *etc.*), de tal forma que podemos responder, para qualquer pessoa, grupo ou instituição que tenha

⁶⁴ Ou seja, os perigos da tecnocracia, nesse sentido, é apenas o argumento epistemocrático vestido com os trajes da ciência moderna. A falta de clareza sobre os dois tipos de autoridade é um tema constante da filosofia de Foucault, [1975] 1997, [1975] 2005. Para um exame de formas sutis, porém disseminadas, de injustiça epistêmica, ver Fricker, 2009.

⁶⁵ Raz, 1988, pp.57 – 61; Hart, 1990, pp. 95 – 100.

razões epistêmicas para estabelecer como devemos agir ou pensar: “você é uma autoridade no assunto, e pode até mesmo estar correto, mas quem o colocou na posição de ter *autoridade sobre nós?*”⁶⁶. É esse o sentido do que David Estlund chama de “falácia epistocrática”, a saber, a inferência (inválida) de que algumas pessoas constituem uma instância natural de autoridade política com base no fato de que essas pessoas possuem maior conhecimento sobre o que devemos fazer em uma dada situação⁶⁷.

Autoridades epistêmicas derivam sua autoridade do conteúdo semântico das proposições, isto é, das condições que tornam nossas asserções verdadeiras ou falsas – a dimensão comunicativa denominada pela teoria dos atos de fala de Austin de elemento “locucionário”. Já autoridades práticas estabelecem sua autoridade por meio por meio do tipo de relação social ou moral *pressuposta* entre os interlocutores – sua dimensão “ilocucionária”⁶⁸. A diferença entre esses dois tipos de ato de fala pode ser formulada com um exemplo extraído de Hobbes. Em *O Leviatã*, Hobbes alerta seus leitores e leitoras que, para entenderem a função das leis, é preciso, primeiro, entender a diferença crucial entre “aconselhar”, isto é, oferecer razões para acreditar (razão epistêmica), e “comandar”, isto é, oferecer razões para uma pessoa para agir (razão prática)⁶⁹. Quando aconselhamos alguém, utilizamos nossa autoridade sobre algo para produzir razões para que as outras pessoas acreditem que um curso de ação determinado é correto ou desejável. Já quando emitimos uma diretiva, como uma ordem, estamos produzindo uma razão para ação. Caso esse comando seja legítimo, ou seja, caso as condições de felicidade (para utilizar uma expressão de Austin) dessa diretiva sejam atendidas, então o comandado contém uma razão conclusiva para alterar sua ação a *despeito* do que os agentes deliberem sobre a situação em mãos. Notemos que a dimensão ilocucionária está presente mesmo em contextos sociais menos imediatos e que ela não depende necessariamente de uma interação face-à-face. Ao descrever a natureza de uma constituição política, por exemplo, John Rawls aponta que procedimentos constitucionais (legítimos) “não produzem”, como resultado, “uma *proposição* na qual devemos acreditar [...] e sim, ao invés disso, uma *norma* que precisa ser seguida”⁷⁰. Isso porque o que estamos alterando são as “condições de felicidade” do ato de fala – autoritário no caso de Hobbes, democrático-constitucional no caso de Rawls - e não a forma da autoridade política.

⁶⁶ Estlund, 2008, p. 40.

⁶⁷ Estlund, 2008, pp. 2 – 3 e 40.

⁶⁸ Cf. Austin, 1962, pp. 99 - 102. Ver também, Darwall, 2006, pp. 52 -55.

⁶⁹ Hobbes, [1961] 1995, ch. 25. Ver, também, Darwall, 2006, p. 12 n.25.

⁷⁰ Rawls, [1964] 1999, p. 122.

Recapitulando o que vimos até aqui: autoridades práticas são um tipo de relação normativa *entre pessoas* que tem por resultado a produção de razões *para a ação*. Enquanto um tipo específico de autoridade prática, as autoridades políticas produzem razões para a ação com duas propriedades gerais: (i) oferecem razões peremptórias (ou excludentes) para a ação e (ii), diferentemente de outras autoridades práticas, elas o fazem por meio de normas generalizáveis entre pessoas livres e iguais. O que está em jogo em uma teoria da autoridade são os critérios de legitimidade capazes de torna normas em razões práticas para agir.

3.4. A justificação liberal da autoridade

A visão liberal da autoridade afirma que autoridades políticas legítimas, mas apenas elas, possuem um direito de legislar e que, caso atendam a um conjunto de critérios normativos básicos, suas regras são capazes de impor deveres aos cidadãos e cidadãs que vivem sob o seu domínio. Mesmo uma justificação prudencial ampla de estruturas coercitivas centralizadas não é razão suficiente para assegurar um direito de *governar* pessoas. A capacidade de coagir inerente aos Estados é, sem dúvida, um fator importante para a manutenção da ordem social, na medida em que altera a estrutura de motivação individual. Mas, para a visão liberal, o direito de legislar precisa ser fundado em razões de tipo diferente. Que razões são essas?

A razão principal reside na capacidade de uma autoridade de atender à demanda por justificação de cada pessoa: o igual direito que cada cidadão ou cidadã possui de avaliar e consentir (ou não) a normas às quais precisam se submeter. A ideia de que *cada* assentimento importa, e importa igualmente, precisa ser destacada. Como já foi mencionado, para o liberalismo, os indivíduos são base última de avaliação. São seus interesses e direitos a base sobre a qual considerações normativas podem ser sustentadas normativamente. Como afirma, Nagel:

“descobrir as condições de legitimidade é tradicionalmente concebido como a tarefa de encontrar um modo de justificar um sistema político para todas as pessoas às quais é exigido que vivam sob esse mesmo sistema. Caso a justificação seja bem-sucedida, ninguém poderia apresentar objeções morais ao modo pelo qual esse sistema leva em consideração e pondera os respectivos interesses e pontos de vista de cada um [...] ninguém vivendo sob esse sistema poderia objetar moralmente o modo com base no qual é tratado”⁷¹.

⁷¹ Nagel, 1991, p. 33. “Um sistema ilegítimo [...] trata alguns dos que vivem sob ele de tal modo que essas pessoas podem concluir, de modo razoável, que seus interesses e pontos de vista não estão sendo adequadamente levados

De modo similar, Williams sustenta que satisfazer a demanda básica de legitimação, “é o que distingue um Estado legítimo de um Estado ilegítimo”, e que a ideia central dessa demanda exige que “o Estado ofereça uma justificação de seu poder para *cada um* dos que a ele estão sujeitos”⁷². Por fim, Simmons afirma que, para o liberalismo clássico, “o Estado [...] não possui o direito de utilizar a coerção sobre aqueles que não assentiram a esse direito, [especialmente] se o objetivo dessa coerção for assegurar a própria existência do Estado”⁷³. Finalmente, como afirma Dworkin, “governos são ilegítimos caso não expressem igual consideração pelo destino de todos aqueles cidadãos sobre os quais reivindicam domínio e dos quais esperam lealdade”⁷⁴.

O que nos permite classificar como “liberais” teorias tão diferentes entre si, é a forma como elas concebem a demanda básica por justificação e não o conteúdo particular dessa demanda. Para voltarmos ao exemplo oferecido anteriormente, o liberalismo do medo e o liberalismo perfeccionista, interpretam de modo muito diferente o conteúdo normativo da demanda básica de justificação do poder político. O mesmo vale para as teorias liberais de Williams, próxima ao liberalismo do medo, e de Nagel e Dworkin, próximas, cada uma a sua maneira, do liberalismo-igualitário. Os parâmetros normativos certamente mudarão em cada caso, mas a estrutura teórica é a mesma. Ou pelo menos essa estrutura é muito mais similar *intra* as teorias liberais do que *entre* atitudes teorias diferentes, como o anarquismo e o tacitismo. Podemos afirmar, portanto, que o que caracteriza a atitude liberal da legitimidade é uma característica metateórica comum encontrada em um conjunto de teorias da autoridade política.

Que característica é essa? Formulado de modo geral, a atitude liberal sustenta que *as autoridades políticas são instrumentos sociais moralmente necessários para o reconhecimento*

em consideração [...]. Nesse caso, não seria errado para elas retirar sua cooperação, tentar subverter seus resultados, ou substituí-los por outros mais propícios aos seus interesses, caso pudessem realizar isso” (p. 35).

⁷² Williams, 2005a, p. 4, ênfase no original. Um dos objetivos de Williams, compatível com o seu projeto filosófico mais amplo de natureza cética, é o de demonstrar que a legitimidade política não precisa ser fundada, pelo menos não necessariamente, em uma teoria moral sobre a agência individual (tal como em autores liberais como Rawls, Nagel e Dworkin) e que, portanto, seria possível satisfazer a demanda básica por justificação - pelo menos em princípio - por meio de instituições não liberais. Tal como as entendo, essas seriam sociedades nas quais, por um lado, a igual demanda por justificação seria atendida, mas, por outro as instituições liberais típicas estariam ausentes, como por exemplo a rule of law e a contestabilidade das leis. Williams não oferece um exemplo concreto dessa possibilidade. De todo modo, a teoria de Williams continua sendo um caso típico de teoria liberal na medida em que toma cada indivíduo como base última de justificação moral.

⁷³ Simmons, 1999, p. 752. Ver também Nozick, 1974, pp. 32 – 37. Simmons concorda com a formulação do problema da legitimidade nos moldes liberais, ainda que, evidentemente, como um anarquista, não acredite que seja possível atender essa expectativa na prática.

⁷⁴ Dworkin, 2002, p. 1.

e promoção de certas reivindicações morais básicas que as pessoas possuem independentemente da constituição de uma autoridade política comum. Isto é, para o liberalismo, a demanda básica por justificação é atendida uma vez demonstrado que o exercício centralizado do poder é o melhor (ou mesmo o único) meio para a realização de um objetivo moralmente valioso, a saber, a proteção e a efetivação de direitos individuais. Esse modo de conceber a legitimidade, que denominarei de *argumento liberal de justificação*, é tão comum entre as teorias contemporâneas que alguns trabalhos chegam a se referir a ele simplesmente como o argumento “normal” de justificação do poder⁷⁵. De acordo com esse argumento, uma autoridade política é legítima na medida em que as normas vinculantes produzidas por ela são um meio necessário para a realização de certos valores fundamentais. O principal valor a ser realizado (mas não o único) é o reconhecimento e efetivação de deveres pessoais originados pelas reivindicações impostas por direitos básicos alheios. Isso significa que a constituição dessa autoridade não cria uma relação moral adicional entre as pessoas que estão submetidas a ela, e, como será argumentado adiante, mesmo se instituições que garantem a participação nos processos de tomada de decisão podem ser justificadas, a participação política não caracteriza um valor moral em si mesmo.

Meu objetivo nesta seção é reconstruir o argumento liberal de justificação de modo abstrato. Utilizo a noção de abstração no sentido estrito do termo. Argumentos abstratos são construídos sobre a simplificação de propriedades específicas (no caso, as propriedades argumentativas das diferentes teorias liberais), em nome da maior abrangência teórica possível⁷⁶. Isso significa que o argumento a ser apresentado aqui não é exatamente o argumento formulado por nenhuma uma das teorias em particular e que, portanto, não tenho pretensão de oferecer uma interpretação sofisticada de cada uma dessas teorias. Espero, ao contrário, mostrar que certas propriedades gerais, no caso, um *rationale* comum de justificação, pode ser identificado em todas elas. O que me interesse nesse momento é a infraestrutura normativa das teorias liberais da autoridade e, portanto, o que estou denominando de atitude liberal argumento deve ser entendido como um protótipo de argumentos liberais.

⁷⁵ Cf. Anscombe, 1990, pp. 146 - 147, Green, 1985, Raz, 1988, cap. 2, p. 53, Hampton, 1996, pp. 4 - 5, Arneson, 2009, pp. 199 - 200.

⁷⁶ Como aponta Onora O’Neill (2013, pp. 33 - 38), o emprego de abstrações deve ser diferenciado do emprego de idealizações. Idealizações são sempre teoricamente arriscadas, na medida em que estamos nos comprometendo com premissas necessariamente falsas sobre alguma coisa - no caso, as premissas das teorias liberais (pp. 33 - 36). O que estou argumentando é, ao contrário, que a despeito de certas especificidades sobre o conteúdo do argumento - por exemplo, o sistema de direitos defendido por cada uma das teorias - podemos identificar uma forma de argumento que perpassa diferentes teorias. Essa forma geral é o que eu estou chamando de uma atitude liberal.

O argumento liberal de justificação é compatível com o argumento original formulado por Locke. No capítulo IX do *Segundo Tratado sobre o Governo*, Locke afirma que “o fim maior e principal dos homens unirem-se em uma comunidade política, e colocarem-se sob um mesmo governo, é a preservação da propriedade”⁷⁷. Por propriedade, é importante notar, Locke não quer dizer *apenas* a posse legítima de recursos privados, mas também a posse e controle natural dos corpos e os esforços individuais, o que, sem distorcer muito o sentido original, podemos chamar de o princípio da propriedade de si: “cada homem tem a propriedade de si mesmo”⁷⁸. Propriedade, portanto, é o direito (como reivindicação) legítimo que as pessoas possuem apenas pelo fato de serem sujeitos morais. O estado de natureza lockeano - como sabemos - não é destituído de moralidade. “O Estado de Natureza”, afirma Locke, “conta com uma lei natural que o governa, e para a qual todos encontram-se em relação de obediência [...] ninguém deve prejudicar outra pessoa em relação à sua vida, saúde, liberdade ou posses”⁷⁹. O que define o inconveniente dessa situação é a ausência de um poder decisório centralizado, capaz de julgar e decidir a disputa entre reivindicações conflituosas (em princípio igualmente válidas) sobre o exercício desses direitos⁸⁰.

O Estado de Natureza de Locke serve para distinguir a situação na qual alguém possui um direito como reivindicação e a situação na qual essa mesma pessoa possui um direito como uma prerrogativa. Direitos morais exigem o dever correspondente ao seu exercício adequado – são, portanto, direitos como reivindicação. Se eu possuo um direito sobre o meu corpo, todas as outras pessoas estão sujeitas a um dever correspondente de não ameaçar a minha integridade física. Contudo, para Locke, a dificuldade em interpretar corretamente o escopo desses deveres faria com que, na *prática*, direitos como reivindicação não passassem de prerrogativas individuais permanentemente em disputa. Essa dificuldade de ordem prática não diz respeito apenas à falta de confiança generalizada em uma situação de anarquia institucional, mas também à própria parcialidade individual no momento de arbitrar o conflito de reivindicações *prima facie* legítimas. Mesmo pessoas bem-intencionadas precisariam de incentivos (positivos ou negativos) apropriados para decidirem de modo imparcial a disputa entre reivindicações fundadas em direitos morais. A solução seria, então, a constituição de leis comuns e de um poder organizado responsável por arbitrar disputas e aplicar punições imparciais quando

⁷⁷ Locke, [1690] 2003, II sec. 124, p. 155.

⁷⁸ Locke, *op. cit.*, sec. 26, p. 111. Para o significado amplo de propriedade no *Segundo Tratado*, ver, Locke, *op. cit.*, sec. 87. Voltaremos adiante a tratar do significado da propriedade de si.

⁷⁹ Locke, *op. cit.*, sec. 6, p. 102.

⁸⁰ Locke, *op. cit.*, sec. 19, p. 108.

necessário⁸¹. Para Locke, o Estado possibilita, sobretudo, a *garantia* de direitos morais que existem independentemente das relações políticas.

Esse *rationale* está presente nas teorias libertarianas mais recentes. “Os indivíduos possuem direitos”, afirma Nozick, “e existem certas ações que ninguém pode realizar contra eles (sem violar esses direitos)”⁸². O argumento nozickiano procura mostrar que o motivo pelo qual a existência de Estados é, em geral, melhor do que a anarquia é o de que apenas o monopólio estrito da coerção (por uma “agência de proteção” no vocabulário nozickiano) é capaz de assegurar a proteção de direitos individuais⁸³.

Notemos que tanto no caso de Locke como no de Nozick, e, argumento, para a atitude liberal em geral, a noção de direito moral possui uma *função dupla* no argumento de justificação. De um lado, direitos estabelecem os guias para a ação do Estado, restringindo seu âmbito de ação. Isto é, eles oferecem uma sinalização objetiva sobre quais ações são permitidas, e quais não são, no tratamento dos cidadãos e cidadãs. A violação sistemática desses direitos é o critério fundamental para a contestação legítima do poder. Essa é a função restritiva dos direitos. De outro lado, contudo, direitos morais constituem a própria *razão de existência* das autoridades. O direito de legislar é justificado a cada uma das pessoas como uma condição necessária para o exercício coletivo desses *mesmos* direitos seja possível. Nesse caso, a existência de direitos morais explica a própria razão de ser da autoridade política.

Nesse sentido, a justificação liberal da autoridade difere duplamente da justificação tacitista de inspiração hobbesiana, para a qual a existência da autoridade depende apenas do estabelecimento de regras e instituições estáveis. Em primeiro lugar, ela reconhece a existência de direitos morais. Contudo, além disso, mesmo uma teoria tacitista generosa na concessão de direitos (não há nada intrínseco ao tacitismo que impeça esse desdobramento), ou seja, mais generosa do que a versão hobbesiana, ofereça uma estrutura legal que seja exatamente igual ao sistema de direitos propostos por uma teoria liberal, ainda assim existira uma diferença fundamental entre elas. Para as teorias tacitistas, direitos individuais não geram por si só deveres em contextos extralegais. Se o estado de natureza lockeano é caracterizado por direitos morais (direito como reivindicação) que, por circunstâncias desse estado, funcionam apenas como

⁸¹ Hampton, 1996, pp. 54 – 55.

⁸² Nozick, 1974, p. 12.

⁸³ Poderia ser argumentado, com certa razão, que o libertarianismo não é uma teoria liberal. Não coloco isso em questão. “Liberal”, no sentido da definição estipulativa oferecida no começo deste capítulo, aplica-se às teorias que partilham das duas reivindicações básicas sobre o poder político e que, para obter o direito de legislar, utilizam um argumento de justificação tal como o apresentado aqui. Contudo, o libertarianismo certamente não poderia adotar a atitude anarquista. Um dos objetivos centrais de Nozick é, justamente, o de justificar a existência do Estado contra o anarquismo. Do ponto de vista anarquista, um Estado mínimo legítimo é tão impossível como um Estado amplo legítimo.

prerrogativas individuais, em modelos hobessianos, os direitos como prerrogativas devem ser pensados como *all the way down*. Ou seja, a justificação tacitista não pode ser confundida com a justificação liberal sobretudo naquilo que diz respeito à segunda função dos direitos individuais: não existe um *dever* de criar e cooperar com instituições políticas desenhadas para a proteção de direitos morais. No máximo, existe um equilíbrio estável entre interesses conflitantes.

Até aqui podemos afirmar que as teorias de inspiração lockeana partilham de um mesmo argumento de justificação. O que dizer das outras matrizes teóricas do liberalismo? De um ponto de vista explicitamente anti-lockeano, autores como Dworkin e Nagel também defendem a centralidade da proteção de direitos básicos como a condição de legitimidade do exercício da coerção coletiva. Como afirma Dworkin, “só faz sentido afirmar que um homem [ou uma mulher] possui um direito fundamental, se ele [ou ela] o possui contra o Estado”⁸⁴. Por direito fundamental, Dworkin entende “o *direito natural* de todos os homens e mulheres à igualdade de consideração e respeito”⁸⁵ por parte das instituições políticas. Já Nagel afirma que “a garantia de algumas formas de inviolabilidade [pessoal] é uma condição direta de legitimidade de um sistema político, de tal modo que toda pessoa que não desfrute desses direitos poderia razoavelmente rejeitar a autoridade do sistema [político]”⁸⁶. Apesar de possuírem perspectivas diferentes sobre o escopo e a natureza do liberalismo, Dworkin e Nagel concordam com a afirmação segundo a qual as pessoas possuem o dever de respeitar direitos morais alheios e que o cumprimento efetivo desses deveres é uma das razões mais importantes para a justificação de autoridades políticas.

A principal diferença entre teorias liberal-libertarianas (Locke/Nozick) e liberal-igualitárias (Dworkin/Nagel) encontra-se, acredito, mais no escopo das obrigações da autoridade e menos no modo como a legitimidade da autoridade é concebida. Antes de avançarmos nesse ponto uma breve consideração sobre nomenclaturas pode ser útil. O que estou argumentando aqui é que, tanto autores liberais ditos “lockeanos”, como versões mais

⁸⁴ Dworkin, 1970. Cf, também, Dworkin, 1978, cap. 8.

⁸⁵ Dworkin, 1978, p. 182. Dworkin afirma, erroneamente no meu entender, que a existência de um *direito natural* à igual consideração e interesse é a única forma de interpretar as bases filosóficas da teoria da justiça de Rawls. Entretanto, o construtivismo moral rawlsiano rejeita patentemente a existência de uma ordem moral independente da relação intersubjetiva entre pessoas livres e iguais (cf. Rawls, 1980, p. 519, 554). É importante notar que, em *O liberalismo político*, Rawls rejeita textualmente o vínculo de sua teoria da legitimidade com aquilo que chama de “liberalismo de direitos”, ao estilo de Dworkin. “[Dworkin] acredita que [um] direito natural encontra-se na base da justiça como equidade [...]. Essa é uma sugestão engenhosa, mas a qual eu não expressei no texto [de *Uma teoria da justiça*]” (Cf. Rawls, 1985, p. 236 n. 19). Ao invés disso, Rawls opta por uma concepção de liberalismo fundada em um ideal social que, se o argumento que estou desenvolvendo nesse trabalho está correto, poderia ser entendido como um ideal igualitário-social.

⁸⁶ Nagel, 1991, p. 143.

“kantianas” do liberalismo, estão de acordo sobre como devemos pensar a justificação da autoridade. As aspas aqui são necessárias na medida em que, em geral, não existe a pretensão filosófica por parte desses filósofos de reconstruir as próprias teorias da autoridade de Locke e Kant. O sentido mais de uma inspiração do que uma filiação teórica precisa. Nagel formula seu argumento com base em um “teste kantiano” de justificação, e Dworkin remonta a ideia moderna de igual consideração e respeito aos trabalhos de Kant – ainda que, como vimos, ele também utilize, paradoxalmente, a noção de “direito natural”⁸⁷. Em nenhum dos casos, contudo, os autores procuram fazer justiça ao sistema moral kantiano - tanto como Nozick não procura fazer isso em relação à filosofia política de Locke, ainda que aceite a sua teoria da propriedade⁸⁸. Essas nomenclaturas servem para um propósito pragmático: ressaltar que a atitude liberal é capaz de englobar liberalismos de diferentes matrizes. Elas nos ajudam a enfatizar um ponto fundamental deste capítulo, qual seja, que as teorias liberais diferem, e muito, sobre como devemos formular o sistema de direitos básicos em uma sociedade justa e como as funções distributivas dos Estados devem ser pensadas (ou rejeitadas completamente). De um lado, teorias mais igualitárias procurarão estender ao máximo as exigências distributivas no interior de uma sociedade política, mostrando que, em condições de privação ou de desigualdade patente entre as pessoas, a demanda básica por justificação não poderia ser satisfatoriamente atendida. De outro, as teorias ligadas ao liberalismo clássico, e ao libertarianismo, restringirão ao máximo escopo de atuação dessas mesmas instituições. Ou seja, os tipos de direitos reconhecidos e o seu escopo institucional são quantitativamente muito diferentes para liberais filiados a esses dois ramos do liberalismo

Meu objetivo não é o de minimizar as diferenças substantivas entre os dois grupos mais importantes de teorias liberais contemporâneas. Todavia, o que *estou afirmando* é que essas são teorias formalmente semelhantes no que diz respeito à justificação da autoridade. Para retomar as duas funções dos direitos, podemos afirmar que, se, por um lado, os direitos individuais possuem diferenças em sua função restritiva, por outro, eles ocupam o mesmo papel no argumento de justificação. Ambas justificam o exercício do poder político legítimo por meio

⁸⁷ Oferecer uma interpretação liberal da teoria do direito de Kant é o objetivo explícito dos trabalhos de Arthur Ripstein (1999). A interpretação de Ripstein de Kant aceita o argumento da justificação apresentado nesta seção.

⁸⁸ Sem negar a existência de certas tensões na justificação da autoridade em Kant, não acredito que a teoria kantiana possa ser interpretada adequadamente do ponto de vista da atitude liberal. No próximo capítulo serão fornecidos argumentos que procuram situar o argumento de justificação da autoridade proposto por Kant no campo das teorias democráticas. Sobre a possibilidade de leituras liberais da teoria política de Kant, ver, por exemplo, Habermas, 1998, p. 258- 259. Baynes, 1992, cap.1, analisa e descarta algumas das leituras liberais de Kant com base em critérios construtivistas.

do reconhecimento e proteção de direitos individuais, direitos que são independentes da constituição de uma autoridade política.

Desse ponto de vista, a teoria de Nagel é particularmente relevante, uma vez que, diferentemente do liberalismo de direito natural do tipo de Nozick (e em certa medida Dworkin), ela é formulada com base em um argumento construtivista. Como afirma Nagel, “[e]u não sustento que direitos sejam naturais no sentido religioso de Locke ou em nenhum outro sentido próximo a isso”. Contudo, logo em seguida, o autor completa: “no entanto [...] nada é mais natural aos seres humanos do que adotar e sustentar convenções que corporifiquem os direitos mais importantes para a segurança individual [...] O reconhecimento desses direitos [...] é uma necessidade profundamente enraizada na natureza humana”⁸⁹. Ou seja, direitos são pensados como reivindicações morais fundamentais, as quais servem como base para argumentos de justificação do poder.

Como uma maneira de simplificar a exposição, proponho apresentar a atitude liberal com base em uma concepção moral de direito individual. Partirei da ideia básica - e ao meu ver correta - de acordo com a qual agentes morais possuem certas reivindicações legítimas *meramente* por serem agentes morais. Isto é, que existem certas reivindicações normativas inerentes à agência moral humana e que essas reivindicações servem de base para a afirmação de direitos morais subjetivos possuídos por todas as pessoas. Como vimos no capítulo 1, um dos pressupostos centrais das teorias políticas modernas é o princípio de igualdade moral básica⁹⁰. Vimos também que, tal como definida neste trabalho, a tese da igualdade básica pressupõe um conjunto de atributos cognitivos potencialmente partilhado por todos os agentes morais, a saber a capacidade para atribuir e agir por meio de razões. Como afirma Christine Korsgaard acerca desse ponto, do ponto de vista da deliberação pessoal, nossas ações não apenas dependem da possibilidade de atribuímos razões para as nossas ações como, na verdade, a autoconsciência nos obriga a atribuir regras gerais (ou máximas) de conduta para o modo como agindo. De acordo com essa interpretação da igualdade básica, a igual dignidade moral é fundada na capacidade humana de produzir razões autônomas para a conduta, *i. e.*, a capacidade para a auto-legislação moral⁹¹. Essa é uma das razões pelas quais a perspectiva

⁸⁹ Nagel, 1991, p. 140.

⁹⁰ Cf. sec. 1.5. Agradeço aos comentários de Darley Dall’Agnoll sobre a necessidade de a relação entre direitos morais e a igualdade básica.

⁹¹ Korsgaard, 1996, esp. pp. 92 – 94 e 100 - 102. No argumento de Korsgaard, essa capacidade equivale àquilo que a filósofa entende por “imperativo categórico”: a necessidade de agir com base em razões determinadas pelos próprios agentes (cf. p. 99). Contudo, Korsgaard distingue o que entende ser uma característica puramente conceitual da agência humana – agir por meio de razões - da “lei moral” kantiana, segundo a qual temos o dever racional de ser guiado por uma forma particular de razão, *i. e.*, o dever de nos auto-legislar da *perspectiva determinada* de sujeitos racionais livres e autônomos. A simplificação que estou propondo nesse parágrafo diz

individual de *cada pessoa* importante para uma teoria da justiça e, portanto, que as pessoas possuem igual dignidade moral. O que irei pressupor de agora em diante é que essa dignidade igual justifica a formulação de certos direitos morais responsáveis por proteger nossa agência moral. O conteúdo particular desses direitos, como veremos, pode variar, mas, não obstante, podemos concluir que *faz sentido* atribuir algum tipo de direito moral a cada pessoa. Essas são direitos que servem de base para a reivindicação legítima para outras pessoas ou em relação a uma autoridade política. Voltarei adiante sobre esse ponto. Por ora, a principal vantagem dessa simplificação é a possibilidade de apresentar o argumento liberal de justificação tanto em suas variantes “kantianas” como “lockeanas”, uma vez que ambas exigem a atribuição de direitos morais à agência humana.

Formularei esses direitos como direitos de tipo “shuenianos”, isto é, direitos morais básicos tal como o termo é concebido na teoria dos direitos básicos de Henry Shue. “Um direito moral”, afirma Shue, “oferece o fundamento racional para uma demanda justificada de que o exercício efetivo de seu conteúdo seja socialmente garantido contra ameaças de tipo padrão”⁹². Os principais direitos básicos apresentados por Shue são (i) o direito à segurança e (ii) o direito à subsistência⁹³. Segurança e subsistência são direitos *básicos* no sentido estrito do termo. Eles são básicos porque a garantia efetiva do direito à segurança e à subsistência constitui as condições necessárias para qualquer outro direito que venhamos a ter, inclusive os próprios direitos de segurança e subsistência. Isso quer dizer que por “básico” não devemos entender que esses direitos sejam mais importante, ou mais nobres, do que os outros, mas sim o fato de serem condições *sine qua non* para qualquer outra pretensão deontológica que agentes morais possuam. Por essa razão vou me referir aos direitos morais básicos como sendo direitos shuenianos: o exercício efetivo da segurança e da subsistência constitui a condição para todos

respeito ao escopo do nosso problema. O argumento por trás da atitude liberal (e, como veremos a seguir, também da atitude democrática) diz respeito especificamente à moralidade política e não necessariamente às demais áreas da moralidade. Em última instância, a concepção de direito moral defendida pelas atitudes liberais e democráticas poderia ser compatível com teorias morais de natureza diferente (como, por exemplo, o consequencialismo de regras). Particularmente, acredito que o argumento kantiano (completo) de Korsgaard esteja correto e que a fonte última das obrigações morais humanas deva ser encontrada na autodeterminação pessoal por meio de regras gerais (como, por exemplo, o Princípio da Humanidade de Kant). Porém, o argumento liberal de justificação não depende dessa segunda consideração para ser válido e, portanto, o deixarei de lado. Agradeço às críticas de Luiz Repa por ter me ajudado a entender melhor esse ponto.

⁹² Shue, 1980, p. 13.

⁹³ No próximo capítulo considerarei a possibilidade de um terceiro direito shueniano, o direito à igual participação deliberativa. Aproveito o ensejo para ressaltar que estou utilizando a noção de direito básico de Shue em sentido estrito, isto é, como uma forma de apresentar a estrutura de direitos como reivindicação presente nas teorias liberais. Com isso não estou afirmando que a teoria dos direitos de Shue é mais bem entendida à luz da tradição dos direitos morais liberais.

os demais direitos. Ou bem esses direitos são garantidos, ou nenhum outro direito poderá ser exercício de modo significativo.

Além de básicos, os direitos shuenianos são também *morais*. Eles constituem o critério com base no qual as pessoas podem avaliar os próprios arranjos políticos e sociais sob os quais se encontram e, portanto, não devem ser confundidos com suas respectivas garantias institucionais, como direitos e prerrogativas legais. É com base nessas reivindicações que as pessoas podem avaliar criticamente suas interações com as outras pessoas e com as instituições sociais – nisso se incluindo, é claro, as instituições políticas e legais de uma sociedade. Para utilizar uma formulação elaborada por Feinberg, direitos morais possuem uma natureza eminentemente crítica, e não institucional. Quando usamos direitos nesse sentido, afirma Feinberg, não estamos procurando por instituições ou práticas sociais, mas sim “[estamos] entrando na arena moral, e tomando uma posição por nós mesmos”⁹⁴.

Para fazer justiça a ambas as matrizes liberais, e não apenas às vertentes mais libertarianas, identificarei não apenas um, mas dois direitos morais básicos que, tomando emprestado a formulação clássica, denominarei respectivamente de exercício da *propriedade de si* e de exercício da *propriedade do mundo*⁹⁵. A propriedade de si sustenta que cada pessoa é a dona plena de sua própria pessoa e de suas capacidades (como o seu corpo e seus esforços) e que essa titularidade deve ser protegida contra infrações⁹⁶. O princípio da propriedade de si não nos diz que “eu possuo o meu corpo”, do mesmo modo como alguém possui uma propriedade material. Essa é uma interpretação equivocada do princípio, ainda que parcialmente justificável dada a analogia direta com o conceito de propriedade material. Ao invés disso, ele afirma que eu *sou* o meu corpo e as potencialidades físicas e mentais atribuídas a ele e que, portanto, existem certas coisas que não podem ser feitas contra ele sem o meu pleno consentimento. É essa prerrogativa que garante a palavra final sobre a nossa pessoa e o fato de sermos os melhores juízes de nossas próprias experiências.

A propriedade de si não nos protege apenas contra dominação e agressões físicas, mas também pode ser usada como justificção em argumentos que procuram proteger a independência entre agentes sociais, como a proteção da privacidade e da autoexpressão.

⁹⁴ Feinberg, 1992, p. 150.

⁹⁵ Para os efeitos do argumento vou tomar como válida uma correspondência direta entre a ideia de propriedade de si e o direito à segurança, por um lado, e a ideia de propriedade do mundo e o direito à subsistência, de outro. A correspondência possui limites. Especialmente no caso da subsistência: o direito moral à satisfação de necessidades racionais não equivale à simples subsistência física. Contudo, esse é justamente o ponto do meu argumento sobre a atitude liberal: não importa, em última instância, quais são esses direitos, mas sim como eles são pensados em relação às autoridades políticas.

⁹⁶ Cf. Cohen, 1995, p. 67.

Grosseiramente, os direitos institucionais derivados dessa primeira reivindicação básica correspondem ao sistema de liberdades individuais fundamentais: liberdades civis desenhadas para a nossa proteção enquanto pessoas independentes umas das outras. Até aqui, portanto, estamos no campo das teorias liberais clássicas. Para essas teorias, tudo o que podemos afirmar sobre direitos individuais precisa ser derivado, direta ou indiretamente, dessa única reivindicação moral básica. É esse o sentido de direito que Nozick tem em mente na passagem citada acima: a propriedade de si seria o sentido “original” de todos os demais direitos⁹⁷.

Concomitantemente ao princípio da propriedade de si, teorias liberais igualitárias afirmam que possuímos uma outra reivindicação básica atrelada a nossa agência moral, a saber uma forma incondicional de participação nos recursos materiais. Se, por um lado, as pessoas são os únicos centros de decisão válidos sobre seus corpos e habilidades, de acordo com esse segundo princípio, as pessoas também possuem um direito básico aos recursos materiais e institucionais necessários para uma vida digna. “Por segurança econômica mínima, ou subsistência”, afirma Shue, “entendo [...] o consumo do que é necessário para ter uma oportunidade decente de ter uma vida razoavelmente saudável e ativa e [...] de duração mais ou menos normal”⁹⁸. Dito de outra forma: as pessoas possuem uma reivindicação moral básica também sobre os meios de sua subsistência e desenvolvimento pessoal. Parte importante da retomada do liberalismo clássico e teorias libertarianas é dedicada a demonstrar que a tentativa de efetivar direitos como reivindicação sobre recursos materiais constitui um tipo de grave de violação da legitimidade política. A disputa entre essas duas ideias fundamentais – direitos de segurança e direitos de subsistência – é o cerne da disputa entre as duas formas de liberalismo apresentadas acima. Entretanto, existem dois argumentos liberais compatíveis com os direitos de subsistência capazes de tornar uma reivindicação incondicional de recursos uma reivindicação tão importante quanto as exigências da propriedade de si.

O primeiro é encontrado predominantemente no libertarianismo de esquerda. Ele procura “corrigir” os parâmetros da teoria Locke-Nozick da apropriação original dos recursos naturais. O libertarianismo de esquerda busca demonstrar que, originalmente, as pessoas se encontram em posição de igualdade estrita em relação ao acesso aos recursos naturais e que toda forma não trivial de apropriação precisa ser devidamente compensada socialmente, tal como compensamos os proprietários comuns de uma empresa ou terreno quando utilizamos

⁹⁷ Recentemente, essa tese liberal clássica foi defendida por Judith Thomson (1992, cap. 8). Segundo a filósofa, o princípio da propriedade de si seria o sentido “primeiro” e, *a fortiori*, mais fundamental, da ideia de direito moral.

⁹⁸ Shue, 1980, p. 23. Certamente as teorias de Nagel e Dworkin - para dar apenas dois exemplos - exigem das estruturas sociais mais do que apenas esse “mínimo” de Shue. O ponto é mostrar como o argumento pode ser formulado.

esses recursos para os nossos propósitos privados⁹⁹. Assim sendo, a apropriação unilateral do mundo material só seria legítima quando fundada no consentimento de todos e todas. Uma vez que esse consentimento é precário, ou impossível, é razoável atribuímos ao Estado a tarefa de administrar uma dotação igualitária e incondicional entre todas as pessoas. Já o segundo argumento, bem mais convencional que o primeiro, diz respeito aos meios necessários para o pleno exercício da autonomia individual *pressupostos* na ideia de uma agência moral autônoma. Caso possamos identificar certas propriedades naturais e condições sociais necessárias para o pleno desenvolvimento da autonomia das decisões individuais - certas “necessidades racionais”¹⁰⁰ as quais qualquer pessoa estaria sujeita - então podemos concluir que ninguém poderia razoavelmente rejeitar o acesso a elas sem, com isso, negar colocar em risco a (igual) dignidade humana. Ambos os argumentos - o da propriedade natural do mundo e das necessidades racionais - justificam a existência de direitos relacionados às bases materiais da cidadania, como o acesso a um regime de bem-estar social e a existência de direitos à saúde, à alimentação e proteção social, ou mesmo um direito individual a um mínimo social garantido. Por direito shueniano à subsistência entenderei, portanto, um direito de acesso a uma renda adequada para o sustento pessoal (e de uma família) estabelecida em um nível suficiente de proteção social.

Digamos que essa caracterização dos direitos fundamentais esteja correta. O que isso nos diz sobre a justificação da autoridade? Essas reivindicações constituem o ponto focal da justificação liberal. A proteção desses direitos não é a única exigência e, como vimos, o conteúdo desses direitos pode variar. Mas é impossível pensar em uma teoria liberal da legitimidade sem a proteção desses direitos. Essas reivindicações são, em um sentido importante, independentes da própria autoridade política. Autoridades políticas não criam direitos morais, mas, ao contrário, são avaliadas por meio deles. Porque as pessoas possuem direitos independentemente do exercício coletivo da coerção, *cada* pessoa se encontra autorizada a reivindicar que esses direitos sejam respeitados e que, portanto, o Estado tem por obrigação protegê-los. Mais especificamente, o direito de legislar é justificado caso possa ser demonstrado que, sem esse direito, as reivindicações morais básicas não seriam publicamente reconhecidas nem protegidas.

Chegamos, assim, ao seguinte resultado: de acordo com a atitude liberal, uma autoridade política é legítima se, mas apenas se, puder ser demonstrado que a sua existência, e o

⁹⁹ Cf. Steiner, 1994; Vallentyne *et alii*, 2005. Ver Cohen, 1995, cap. 3 para uma análise dessas teorias.

¹⁰⁰ Cf. Darwall, 1998, p. 162. Outra forma de justificar essa conclusão seria por meio de “funcionamentos” básicos ao estilo de Sen (1992).

seu funcionamento normal, (i) não infringem direitos morais básicos e - de modo mais importante para o nosso argumento - que (ii) a sua existência é um meio necessário para o pleno reconhecimento e proteção desses direitos. Apenas uma autoridade política centralizada poderia organizar os arranjos institucionais básicos de tal forma que o reconhecimento desses direitos possa ser de conhecimento comum de todos(as) - isto é, todos sabem, e sabem que todos sabem, que esses direitos organizam o funcionamento das interações interpessoais.

Como vimos na última seção, autoridades políticas constituem um tipo de relação prática entre agentes morais. A posição prática de autoridade sobre as pessoas é justificada ao mostrarmos que as pessoas para as quais as demandas (da autoridade) são direcionadas - os cidadãos e cidadãs - podem satisfazer de modo melhor, ou mais eficiente, àquelas razões que elas *já possuíam* independentemente da autoridade. Com algumas modificações, a serem mencionadas a seguir, esse é o argumento de justificação proposto por Joseph Raz. “A melhor maneira de estabelecer que uma pessoa possua autoridade sobre outra”, afirma Raz, envolve sempre “um argumento no qual se mostra que alguém se encontra em melhor situação para satisfazer certas razões [para agir] que se aplicam a ele ou ela (diferentes das razões produzidas pela autoridade em questão) no caso desse alguém aceitar como vinculante os comandos da autoridade, ao invés de tentar satisfazer essas razões por si próprio”¹⁰¹. Autoridades políticas, segundo Raz, contam com o poder de emitir comandos sobre como devemos agir e, na medida em que fazemos isso, isto é, ao nos submetermos voluntariamente a essas diretivas, estaríamos em uma posição normativa melhor do quando estávamos fora dessa relação. Mais particularmente, a obediência generalizada nos permite realizar certas ações e promover certos resultados valiosos do ponto de vista individual que possuíamos independentemente da existência da autoridade, mas que, graças a ela, podemos realizá-los de modo mais fácil do que em um cenário de tipo “cada um por si”.

Tomemos dois casos importantes desse raciocínio. Em primeiro lugar, a estabilidade de certas normas parece ser algo desejável por si mesmo. Isto é, o fato das pessoas conformarem seu comportamento à existência de normas publicamente conhecidas pode ser uma vantagem para todas elas, independentemente de quais sejam exatamente o conteúdo dessas normas. Considere alguém tentando medir e vender um terreno em uma sociedade na qual não existe um sistema de medidas convencionalizado. Ainda que o agrimensor em questão possa ter bons

¹⁰¹ Raz, 1988, p. 53. Outra formulação desse argumento pode ser encontrada em Anscombe (1990, p. 147). Arneson (2009, p. 200) formula esse mesmo ponto da seguinte forma: “o caso moral no qual poderíamos ter e exercer poder sobre outras pessoas [...] é demonstrado ao mostrarmos que o uso do poder em uma dada situação poderia ajudar os interesses de todas as pessoas afetadas [por esse uso]”.

argumentos para a defesa de um sistema métrico específico - digamos, o sistema métrico - é fácil perceber que a existência de apenas um sistema determinado é melhor para a realização dos seus objetivos do que sistema nenhum. Situações como essa são denominadas, na teoria da ação coletiva, como problemas de coordenação uma vez que qualquer regra publicamente aceita é melhor para todos do que a ausência completa de regras¹⁰². A existência de uma autoridade centralizada nos auxilia na tarefa de formular e instituir regras se tornam desejáveis na medida em que se tornem de conhecimento comum. Na verdade, qualquer sistema padronizado de ação no qual um grupo razoavelmente grande precisa conformar a sua ação depende de um número expressivo desse tipo de convenção para que a sua realização possa ser executada de modo bem-sucedido (pensamos, por exemplo, nos códigos de trânsito ou nos sistemas eleitorais).

Outro tipo de função coercitiva importante que Estados executam (um argumento que também pode ser remetido ao contratualismo clássico) é a de resolução de problemas de cooperação¹⁰³. Queremos garantir que certas regras continuem a existir a despeito de serem regras desejáveis apenas condicionalmente, isto é, regras que podem ser desejáveis contanto que todos façam a sua parte. Existem casos nos quais todos poderiam se beneficiar da existência de uma regra comum (como por exemplo, o bem público da segurança), mas que, devido ao custo elevado da contribuição individual (fazer turnos, ou pagar impostos, *etc.*) as pessoas contam com incentivos para não contribuir para a sua realização. Ainda que *todas* as pessoas queiram a provisão do bem, *cada* pessoa escolherá não cooperar. Caso possamos alterar os incentivos disponíveis, por exemplo, punindo os que não participarem dos turnos ou conferindo incentivos àqueles que cumpram o acordo, aumentamos as chances de que *cada* pessoa opte por cooperar. Notemos que não precisamos ser egoístas para nos vermos presos nesse tipo de problema: basta apenas que as pessoas não estejam *seguras* de que as outras irão cooperar como o combinado. Autoridades políticas serviriam assim como uma garantia externa para a anuência de acordos.

Tanto nos casos de problemas de cooperação, como de coordenação, ter o controle sobre a formulação e aplicação de normas gerais vinculantes é algo extremamente desejável. Apenas se as pessoas *obedecerem* a uma autoridade com poder de coerção, elas podem obter as vantagens da centralização da autoridade. Esse é o motivo pelo qual as pessoas estariam em

¹⁰² Tecnicamente, dizemos que qualquer ponto de equilíbrio entre as estratégias é igualmente bom. Sobre os problemas de ação coletiva e sua relação com a filosofia política, ver Rawls, 1971, sec. 42, Hardin, 1982, caps. 2 e 10, e Hampton, 1996, esp. cap. 3.

¹⁰³ De igual modo, esses são jogos nos quais o ponto de equilíbrio das estratégias individuais é “sub-ótimos” - no exemplo, ninguém coopera e o bem público não é produzido.

melhor posição obedecendo às normas do que, ao contrário, caso tentassem resolver esses problemas por si mesmas.

Esse é o cerne do argumento de Raz: uma justificação normativa do aspecto instrumental de uma autoridade política. Não devemos confundir a justificação normativa do aspecto instrumental da autoridade com uma justificação *instrumentalista* do Estado, tal como a sustentada, por exemplo, pela atitude tacitista. A diferença entre essas duas formas de argumentar precisa ser ressaltada. A atitude tacitista aceita a justificação instrumental do Estado, na medida em que se resolve os dois tipos de problema de ação coletiva mencionados acima. O Estado está justificado em exercer um direito de governar caso seus recursos coercitivos e sua capacidade decisória resolvam o problema da cooperação e da coordenação. Se a sua existência é benéfica para os interesses de todos e todas, então sua autoridade pode ser plenamente justificada. Isso é diferente do que o argumento de Raz procura mostrar. As teorias liberais não negam a importância das atividades instrumentais dos Estados. As funções de estabilidade e coordenação da ação social por meio de normas gerais vinculantes é um argumento importante para a *existência* do Estado. Agora, isso não é suficiente para garantir as bases de um dever de obediência, isto é, para garantir a *legitimidade* da autoridade política. Apenas um argumento irredutivelmente moral pode produzir esse resultado. Existe uma diferença entre, de um lado, mostrar que a existência de uma autoridade centralizada seria benéfica para os *interesses* dos indivíduos (justificação instrumentalista do Estado) e, de outro, oferecer uma justificação moral com base na existência de deveres morais para a sua existência (justificação moral da função do Estado). O que o argumento liberal afirma é que, ao invés de *apenas* interesses, a justificação tem por objeto *também* deveres morais gerais, aos quais devemos cumprir em nossas relações interpessoais e que o Estado é o instrumento necessário para isso¹⁰⁴.

Refazendo agora o argumento raziano agora com base em deveres, temos o seguinte argumento:

¹⁰⁴ Esse é o ponto no qual a minha exposição da justificação liberal contrasta com a proposta por Raz (1998), já que, para o filósofo, direitos (e deveres) são interpretados também como interesses, ainda que de um tipo mais fundamental. Apenas direitos positivos acarretariam algum tipo obrigação correlativa. A autoridade política, nesse sentido, seria justificada apenas pela promoção generalizada de interesses (inclusive por possibilitar direitos legais). O que torna a abordagem de Raz implausível, no meu entender, é que, ou bem os interesses fundamentais de Raz possuem um estatuto normativo similar ao das ideias de propriedade de si e propriedade do mundo, nesse caso, é equivalente à exposição apresentada neste capítulo, ou o argumento recai em uma justificação instrumentalista, incapaz de oferecer um direito de legislar. Agradeço a Stephen Darwall por ter me ajudado a esclarecer essa diferença.

(1) Existem direitos morais básicos (shuenianos) os quais constituem as bases da agência moral individual.

(2) Direitos shuenianos são direitos que acarretam deveres correspondentes à ação.

(3) Certos arranjos institucionais, como a centralização das decisões políticas e a obediência generalizada de normas vinculantes, constituem uma razão *sina qua non* para o exercício desses direitos (1).

(4) Logo, podemos concluir que todos os portadores de direitos possuem o dever de criar - quando não existem - e de cooperar - quando existem - com autoridades políticas que ajudem a garantir o reconhecimento público e a efetividade de direitos morais básicos.

Se alguns direitos são morais e básicos, então a criação e o apoio de arranjos coletivos que permitam que a substância desses direitos possa ser exercida contra ameaças de tipo padrão, é uma matéria de dever, e não apenas de auto-interesse.

Direitos morais são direitos como reivindicação e, portanto, para todo direito shueniano podemos encontrar também *deveres* shuenianos¹⁰⁵. O tipo mais básico de dever shueniano é, obviamente, o dever de não infringir diretamente o exercício do direito alheio. Se *A* tem o direito à segurança e à integridade pessoal, *B* está sujeito ao dever de não colocar esse direito em ameaça. Contudo, esse tipo é apenas um dos direitos shuenianos possíveis. Outra possibilidade é a existência de deveres de ajuda ou auxílio. Esse tipo de dever fica mais claro nos casos de subsistência: se *A* possui o direito de não morrer de fome e se, dadas as condições de privação nas quais *A* se encontra podemos concluir que essa é uma ameaça crível, então *B* tem o dever de ajudar *A* no exercício desse direito¹⁰⁶.

Deveres de ajuda (ou ditos “positivos”) são muito mais controversos do que deveres de não intervenção, especialmente porque não é claro como devemos interpretar o que eles demandam dos indivíduos¹⁰⁷. Acredito que seja possível mostrar que deveres como esses existem. Porém, o argumento não depende dessa disputa. Isso porque existe um terceiro tipo de dever que ocupa um espaço intermediário entre os outros dois e que é mais importante para a justificação da autoridade do que deveres de ajuda. Esses são os deveres de *proteção* de direitos alheios. Para entender o que esse terceiro tipo de dever significa, basta perceber que o escopo dos deveres de não interferência abarca apenas duas pessoas – no caso, os agentes *A* e *B*. Em formas concretas de interação social, nas quais diferentes agentes relacionam-se

¹⁰⁵ Cf. Shue, 1980, pp. 52 – 53.

¹⁰⁶ Evidentemente, teorias que rejeitam a existência de deveres de subsistência também negam a existência dos deveres correlatos ao seu exercício.

¹⁰⁷ Eles podem ser chamados também de deveres “imperfeitos” na medida em que não especificam exatamente o que precisa ser feito e, especialmente, quem está sujeito a eles.

simultaneamente uns com os outros, os deveres são necessariamente deveres múltiplos. É plausível esperarmos que, se possuímos deveres morais legítimos, possuímos também deveres sobre *os deveres* dos outros. Se *B* possui um dever de não ameaçar a integridade física de *A*, deveres de proteção nos dizem que *B* também possui o dever *concomitante* de proteger *A* de ameaças de terceiros. Deveres de proteção exigem, ao mesmo tempo, mais do que deveres de não intervenção, e menos do que de ajuda, uma vez que não dependem tanto do contexto quando os últimos. Ou seja, sabemos exatamente o que deve ser feito para que *A* exerça seu direito, *i. e.*, impedir que alguém interfira em seu exercício.

Teorias liberais mais restritas em relação às obrigações do Estado procuram mostrar que apenas deveres de não interferência são legítimos, e que, exigir que as pessoas façam mais do que isso seria, na verdade, infringir seus direitos morais. Exigir que as pessoas ajudem umas às outras seria uma forma de coerção à liberdade individual para o liberalismo clássico. Isso poderia constituir um problema para o argumento. Afinal, se as teorias liberais divergem sobre como conceber os deveres morais, e não apenas sobre quais são esses deveres, o que estou chamando de atitude liberal não daria conta de todas as teorias liberais. Contudo, é possível mostrar que uma separação estanque entre deveres de não interferência e deveres de proteção é arbitrária¹⁰⁸.

Vamos pressupor que só existam deveres de tipo “não fazer algo”. Imaginemos agora que, por capricho, *A* não cumpra sistematicamente o seu dever moral de não interferência – que *A* “não esteja preso às amarras da lei convencional da razão”¹⁰⁹. Dessa forma, *A* infringe sistematicamente os direitos morais básicos do restante da comunidade moral. Teriam as vítimas de suas ações um direito ao exercício de seus direitos? Aparentemente sim. Contudo, caso queiramos *garantir* o direito das pessoas contra as infrações de *A*, então temos que ter mais alguma coisa do que simplesmente deveres de “não fazer algo”. Caso a separação fosse válida, então ninguém poderia interferir nos direitos de *A* e, conseqüentemente, ninguém conseguiria evitar que *A* causasse infrações aos direitos alheios. O dever de não interferência não pode ser a mesma coisa que *não ter deveres* de proteção ou ajuda. Se existem direitos morais básicos, e se esses direitos acarretam deveres (igualmente morais e básicos), então os dois tipos de deveres são necessários.

Isso não significa que deveres não sejam mais ou menos difíceis de serem interpretados e executados. Quando as reivindicações entre portadores de direitos se chocam, o exercício apropriado dos deveres depende de avaliações mais ou menos imparciais da situação e de uma

¹⁰⁸ Argumentos mais detalhados podem ser encontrados em Sen, 1988, esp. p. 70 – 71, e Shue, 1990, cap. 2.

¹⁰⁹ Locke, [1690], 2003, II sec. 16, p. 107.

aplicação “ponderada” da coerção. A atitude liberal afirma que apenas estruturas centralizadas de decisão e coerção podem garantir minimamente a execução desses deveres. Primeiro porque, como vimos acima, elas resolvem certos problemas inerentes à ação coletiva. Em segundo lugar, e mais importante, porque elas permitem estabelecer uma forma socialmente eficaz de assegurar deveres de proteção e ajuda. Liberais clássicos e igualitários discordarão sobre os pesos atribuídos à cada um desses deveres. Mas, de modo geral, é difícil negar que as teorias liberais concordam que a existência de autoridades políticas é a melhor forma de garantir que os deveres de *administração dos deveres dos outros* sejam efetivamente realizados.

É nesse sentido que podemos afirmar que as autoridades políticas são um instrumento prático que é moralmente justificado com base em razões para agir que possuímos independentemente de sua existência.

3.5. A perspectiva moral de terceira pessoa

A justificação liberal afirma que normas legítimas são fundadas na observância de critérios morais impessoais. Principalmente, mas não apenas, no reconhecimento e proteção de direitos morais básicos. Isso significa que, do ponto de vista da *justificação* dessas normas, as razões práticas relevantes serão sempre razões neutras em relação aos agentes políticos. O modelo liberal de justificação da autoridade é um modelo essencialmente *impessoal*. As razões que legitimam o exercício do poder político não são fundadas nas relações entre os sujeitos políticos para os quais as normas são produzidas. Ao contrário, elas são razões para a ação que, no limite, qualquer pessoa teria em uma dada situação. Assim sendo, podemos chamar o argumento de justificação liberal de um argumento moral de terceira pessoa: se existe uma razão prática válida, então qualquer pessoa deve orientar suas ações por meio dessa razão.

Para entender por que essa é uma característica relevante da atitude liberal, precisamos distinguir melhor duas dimensões normativas das razões práticas. Em primeiro lugar, razões para a ação podem ser classificadas levando em consideração a forma lógica, ou estrutura propositiva, de suas exigências. Dizemos, nesse sentido, que uma razão moral pode ser uma razão neutra em relação aos agentes (*agent-neutral reason*) ou que, ao contrário, ela pode ser

uma razão relativa aos agentes (*agent-relative reason*)¹¹⁰. De acordo com a famosa formulação de Nagel:

“[c]aso uma razão [prática] tenha uma forma geral a qual não inclua uma referência essencial às pessoas as quais a possuem, ela é uma razão *neutra em relação aos agentes* [*agent-neutral reason*] [...] Caso, ao contrário, a forma geral de uma razão inclua uma referência às pessoas as quais a possuem, então ela é uma razão relativa aos agentes [*agent-relative reason*]”¹¹¹.

Razões relativa aos agentes, no sentido proposto por Nagel, são razões para agir apenas para agentes particulares. Se uma razão moral (relativa) nos diz que devemos promover o bem-estar individual, então, ela nos diz que as pessoas devem promover *o seu* bem-estar particular¹¹². Razões neutras, ao contrário, sustentam que, se algo é uma razão, então ela é uma razão *simpliciter*, isto é, igualmente válida para cada pessoa. Uma razão (neutra) para a promoção do bem-estar afirma que é a promoção do bem-estar de todas as pessoas o que deve ser promovido. Não é o meu objetivo aqui discutir como Nagel interpreta essa distinção com base em sua própria teoria moral¹¹³. Quero chamar atenção apenas para o fato de que teóricos e teóricas que adotam essa distinção costumam utilizá-la também para explicar a própria *justificação* moral das razões práticas. Ou seja, além de serem razões parcial ou imparcialmente orientadas, elas também são interpretadas, respectivamente, como razões morais *subjetivas* e razões morais *objetivas*¹¹⁴. Afirma-se que razões relativas são razões subjetiva porque justificadas com base nos interesses e vontades particulares dos indivíduos. Trata-se de uma razão *para mim*. Já as razões neutras seriam razões objetivas porque fundadas em algo valioso incondicionalmente. Se existe uma ação cuja realização é boa a despeito de quem exatamente são as pessoas envolvidas em um determinado contexto, então teríamos uma razão igualmente neutra para realiza-la.

¹¹⁰ Cf. Darwall, 2006, pp. 5 – 10; 57 - 61. Sobre a distinção entre razões relativas ou neutras em relação aos agentes, ver também, Nagel, 1986, pp. 152 – 153; 164 – 165; 1991, pp. 39 – 40; Parfit, 1984, p. 27. Ridge, 2011 oferece um balanço geral desse debate.

¹¹¹ Nagel, 1986, pp. 152 – 153.

¹¹² Cf. Vita, 2000, p. 2 – 3.

¹¹³ Bem grosseiramente, podemos afirmar que, para Nagel, toda razão prática é neutra ou, caso não seja, então ela é necessariamente uma razão relativa *derivada* de uma razão neutra. Nos termos da teoria de Nagel, uma razão prática é imparcial. Se não for, então é uma razão parcial, mas que pode ser justificada imparcialmente. Se *A* deve promover seu bem-estar individual, então essa razão é derivada do fato de que as pessoas devem promover seu bem-estar individual *e de que A* é apenas uma pessoa dentre outras. Ver, Nagel, 1986, pp. 175 – 180.

¹¹⁴ Esse ponto é enfatizado por Korsgaard em sua crítica à Nagel. Ver, Korsgaard, 1993, sec. II.

Acredito que um dos motivos pelos quais essa maneira de organizar as teorias morais tende a ser amplamente adotada é porque ela ressalta uma divisão central da filosofia moral contemporânea, a saber, a oposição entre teorias fundadas na autoridade da primeira pessoa, como o egoísmo moral, e teorias morais fundadas no valor intrínseco de estados de coisas morais, como o consequencialismo. O problema, contudo, é que ela também nos leva a confundir a forma das razões práticas, isto é, o critério que nos diz se elas são demandas normativas imparciais ou parciais, com o modo pelo qual essas razões são justificadas moralmente, ou seja, o critério de justificação de razões morais. Uma razão pode ser imparcial e, ao mesmo tempo, depender fundamentalmente da relação entre agentes morais determinados. O que quero dizer é que ser uma razão *imparcial* e ser uma razão *impessoal* não é exatamente a mesma coisa. Podemos aceitar, sem grandes problemas, que tudo o que é valioso, ou nocivo, é sempre algo valioso ou nocivo *para alguém* e, portanto, que toda razão prática é, em algum sentido, “relativa”. Mas disso não se segue que essas razões morais não sejam objetivas em um sentido normativamente preciso: elas são razões que podem ser demandadas entre agentes morais de um ponto de vista objetivo. Para formular esse ponto por meio de um argumento proposto por Stephen Darwall, existem razões morais que fundamentam as suas demandas em uma autoridade de *segunda pessoa*: a autoridade que eu e você possuímos de demandar alguma coisa um para o outro¹¹⁵. Por um lado, as razões não são fundadas em “fatos morais” existentes fora das relações humanas. Por outro, elas são razões as quais nos encontramos mutuamente responsáveis pelas razões que as outras pessoas dirigem para nós, de modo que o seu conteúdo moral não pode ser livremente determinado apenas pela nossa subjetividade individual. Do ponto de vista da justificação de demandas morais, podemos afirmar que, entre a subjetividade da primeira pessoa, e a objetividade da terceira, existe um *tertius* conceitual muito pouco explorado pelo debate. Esse é o espaço de uma moralidade de segunda pessoa.

Notemos que razões de segunda pessoa podem justificar tanto demandas parciais como imparciais. Posso demandar que você respeite os meus interesses, tanto quanto demande que você demande os interesses de todos irrestritamente. Essa distinção não diz respeito à forma da razão. O que é distintivo de uma razão de segunda, ao contrário, é que ela precisa ser sempre *direcionada para* alguém, seja ela parcial ou imparcial. Consideremos o seguinte exemplo.

¹¹⁵ Darwall, 2006, esp. p. 8, 11, 14 e 91 – 118. Korsgaard difere da maneira como Darwall concebe as razões de segunda pessoa. Para a autora, razões intersubjetivas são apenas razões de primeira pessoa *partilhadas* e não exatamente razões *irreduzivelmente* de segunda pessoa (cf. Korsgaard, 2007). Entretanto, quanto ao ponto que está sendo discutido nesta seção, tanto Darwall como Korsgaard concordariam que a razão prática é essencialmente uma construção intersubjetiva. Ver, Korsgaard, 1993, n. 3, passagem na qual autora concorda com a crítica de Darwall (e a *fortiori* a minha) contra Nagel.

Alguém busca oferecer razões para que um grupo de pessoas pare de apoiar ativamente a promoção de certas causas moralmente objetáveis, como a discriminação e intimidação física de minorias ou a propagação de estereótipos socialmente pejorativos. O agente quer mostrar que as ações ou atitudes que o grupo expressa são erradas e que, portanto, existe uma razão moral para que parem de agir dessa maneira.

Existem dois modos possíveis de tentar obter esse resultado. Uma primeira possibilidade seria apontar para o sofrimento que essas ações causam a essas minorias. Podemos argumentar, por exemplo, que os tipos de violência que as minorias estão sujeitas diariamente minam as bases da autoconfiança individual, constituindo um obstáculo para a realização das aspirações e objetivos de vida das pessoas. Nesse caso, a pessoa procura mostrar de que modo a ação (violência e discriminação) é algo ruim ou prejudicial, um estado de coisas objetivamente errado que as pessoas teriam razões para evitar. Por sua vez, ao avaliarem essas razões, o grupo de pessoas interpretariam essa intenção do agente (o desejo de que o grupo mude o seu comportamento) como um tipo de razão que, no final das contas, existe independentemente do que a própria pessoa que está oferecendo a razão tem a dizer sobre o assunto. O que se está oferecendo nesse caso é apenas um novo modo de ver uma situação moral objetivamente errada. Podemos mostrar, por exemplo, que, fossem os membros do grupo as vítimas dessas atitudes pejorativas, eles certamente objetariam a essa forma comportamento.

O que razões de terceira pessoa oferecem é um ponto de vista impessoal com base no qual podemos mostrar que ações são certas ou erradas. Contudo, como vimos acima, da perspectiva desse tipo de justificação, essas são razões práticas que existiriam “por si mesmas”. Esse é o sentido no qual elas também são razões neutras: elas são razões que independem de quem são os agentes da relação. Como afirma Darwall, razões neutras são razões práticas que podem ser reformuladas na perspectiva da terceira pessoa sem que isso altere em nada a natureza dessas razões¹¹⁶. Ao utilizarmos uma razão de terceira pessoa estamos, por assim dizer, endereçando as pessoas uma razão *epistêmica* sobre a validade de princípios morais. Esse fato torna-se evidente quando notamos que, em última análise, a maneira particular como razões de terceira pessoa são emitidas não importa. Na tentativa de convencer alguém de aceitar uma razão moral podemos tanto apresenta-la na forma de uma ameaça como, por exemplo, na forma de uma súplica. A força normativa da demanda será a mesma.

Alternativamente, o agente poderia *demandar* que o grupo mudasse o seu comportamento. Como vimos, uma relação prática de autoridade é constituída por uma série de

¹¹⁶ Darwall, *op. cit.*, p. 6.

atos de fala (pedidos, ordens, etc.) que pressupõem formas válidas de alternar o comportamento alheio. Ao demandar que o comportamento intolerante cesse, o agente está oferecendo uma razão para a ação com base em sua autoridade prática enquanto membro de uma comunidade moral. Essa é uma razão que pode ser demanda pelo agente, por uma comunidade moral, ou ainda, pelas próprias vítimas diretas da discriminação. O que importa é que, em todos esses casos, a razão para agir toma por referência os pressupostos normativos subjacentes a essas relações. Razões de segunda pessoa são razões que pressupõem uma responsabilização moral mútua entre as pessoas - são razões que fornecem uma razão para que *você* aja, fundada em considerações normativas irreduzíveis sobre quem *eu* sou, e vice-versa.

Entretanto, poderíamos nos perguntar: com base em que o grupo no nosso exemplo deveria aceitar uma demanda interpessoal de segunda pessoa? Existem muitas formas de autoridade interpessoal e nem todas elas são relevantes para relações morais.

Em primeiro lugar, é importante notar que o conteúdo de uma razão de segunda pessoa pode ser tão imparcial como o conteúdo de uma razão de terceira pessoa. Quando eu reivindico para os outros que as pessoas devem ser tratadas como iguais, o conteúdo normativo da razão é a imparcialidade de tratamento¹¹⁷. Razões de segunda pessoa não são necessariamente razões particulares. Em segundo lugar, uma razão de segunda pessoa será aceita, ou não, a depender da autoridade de quem a expressa. A autoridade intersubjetiva de demandar certas formas de comportamento entre pessoas iguais em responsabilização moral é o pressuposto necessário em relações morais de segunda pessoa. Se eu demando que você cesse seu comportamento racista, então eu estou pressupondo que eu tenho a autoridade para fazer isso. Notemos, contudo, que se eu pressuponho que eu tenho essa autoridade, então eu *também tenho que pressupor* que, de algum modo, você também tem o dever de prestar contas a essa autoridade. Ou seja, o tipo de autoridade pressuposta em razões de segunda pessoa pressupõe a possibilidade de estabelecermos relações de responsabilização mútua. Se *A* possui a autoridade de fazer reivindicações morais a *B*, e ambas são pessoas livres e iguais, então *A* e *B* mantêm uma relação de responsabilização moral recíproca. A autoridade em demandar alguma coisa de você *pressupõe* a capacidade de torná-lo responsivo ao conteúdo das minhas demandas, e vice-versa.

Essa é a mesma lógica da dimensão ilocucionária de atos de fala. Se afirmo “você estão presos”, mas, ao mesmo tempo, não conto com a autoridade para emitir esse tipo de diretivo, então o ato de fala não é capaz de satisfazer sua condição de felicidade. Existe,

¹¹⁷ Novamente, razões de terceira pessoa também podem ser parciais em relação a sua forma. Um exemplo disso são as cláusulas de exceção pessoal em princípios morais, como formas especiais de relação com amigos e familiares. Cf., Nagel, 1986, pp. 164 – 165.

contudo, uma diferença importante para o caso que estamos discutindo. Estamos preocupados com as condições de possibilidade *morais* de reivindicações interpessoais. Queremos estabelecer as bases de uma moralidade interpessoal de segunda pessoa e não apenas compreender pressupostos linguísticos social partilhados em uma comunidade de falantes. Queremos, em outras palavras, fundamentar essas razões em pressupostos encontrados em nossas relações normativas. Como afirma Darwall: “uma razão de segunda pessoa [para agir] é uma razão cuja validade depende das relações de autoridade e responsabilização pressupostas nas relações entre as pessoas e, conseqüentemente, na possibilidade de que essa razão possa ser formulada de pessoa para pessoa”¹¹⁸.

Com isso podemos voltar agora à atitude liberal. Como vimos, autoridades políticas constituem um tipo de relação prática entre pessoas capazes de emitirem razões para agir na forma de normas (legítimas) vinculantes. Caso essas normas possam ser justificadas, então uma autoridade política pode impor razões preemptivas para a ação sobre um grupo de pessoas. Vimos também que as teorias liberais sustentam que nenhuma pessoa pode ocupar uma posição de autoridade sobre outra a não ser que suas ações possam ser assentidas na forma de um consentimento individual. Ora, não estamos diante de um problema? Afinal, para a atitude liberal, o poder político só pode ser justificado caso cada pessoa possa assentir com o seu exercício. Essa não poderia ser também um tipo de relação *entre* pessoas, a saber, a relação entre sujeitos de consentimento?

Procurei evitar, até aqui, entrar no problema normativo do consentimento. A relação entre consentimento e direitos individuais é um problema extremamente difícil de ser equacionado nas teorias liberais – e, talvez, para a própria filosofia política moderna. O que importa destacar é que, em geral, a forma de consentimento capaz de autorizar o exercício da autoridade não é fundada em formas performativas de assentimento. Ao invés disso, ele é concebido como um consentimento formado por razões hipotéticas com as quais poderíamos, em princípio, assentir, caso fôssemos dotados de informação plena sobre a situação e caso estivéssemos na posse de nossas faculdades deliberativas plenas. De acordo com a ideia de consentimento hipotético, o ato de consentir não carrega um valor normativo independente das razões pelas quais *deveríamos* assentir.

O liberalismo tem suas razões para recusar o valor de consentimentos efetivos, isto é, de recusar o valor da dimensão performativa do assentimento. Em primeiro lugar, esse valor é difícil de ser estendido para situações nas quais não existem regras ou procedimentos de fundo

¹¹⁸ Darwall, *op. cit.*, p. 8.

que nos digam o que conta exatamente como um ato de consentimento. Formas jurídicas fornecem o exemplo paradigmático dessas regras. Elas fornecem um pano de fundo contra o qual podemos avaliar o que conta, e o que não conta, como um ato bem-sucedido de assentimento ou contestação (uma assinatura, levantar a mão em uma votação, *etc.*). Mas, para o caso da justificação da autoridade, são justamente essas as regras que queremos avaliar. O ato de consentir é “opaco” quando realizado fora de relações jurídicas estabelecidas: suas fronteiras semânticas são indeterminadas e difíceis de serem interpretadas quando discordamos sobre as instituições de fundo¹¹⁹. Em segundo lugar, o sentido performativo de consentimento pode ser exercício sob coerção. A possibilidade de consentimentos (performativos) forçados é particularmente problemática para a legitimidade política, já que queremos avaliar justamente se o modo como a coerção é exercida – *i. e.*, o modo como ela *já está sendo* exercida – pode, ou não, ser assentido pelas pessoas. Para que o consentimento efetivo tenha algum valor no processo de legitimação do poder, a possibilidade de dissenso efetivo precisa ser garantida. Isso significa, por exemplo, que precisaríamos garantir um direito de saída pleno de todas as formas de associação, inclusive um direito de saída em relação à coerção do Estado. O problema é que essa é uma exigência extremamente custosa. Não apenas porque os custos de saída de uma relação ou instituição são elevados, mas também porque não podemos negar um outro fato igualmente frustrante para a teoria do consentimento efetivo, a saber, que nascemos e somos socializados por instituições coercitivas sobre as quais dificilmente exercemos qualquer tipo de controle antes que sua influência sobre nós já esteja presente.

O que as teorias liberais valorizam, por outro lado, é a dimensão cognitiva do consentimento, algo que Hannah Pitkin denominou de “teoria normativa do consentimento”¹²⁰. Tendo como base a teoria lockeana da legitimidade, Pitkin mostra como o poder político legítimo não é necessariamente um tipo de poder que conta com o assentimento efetivo de todos (ou da maioria), e sim um tipo de poder que *merece* ser consentido por agentes morais. “Somos levados à posição”, afirma Pitkin, “de que alguém é obrigado a obedecer [uma autoridade] não porque esse alguém, de fato, consentiu com isso [...] mas, ao invés disso, alguém é obrigado a obedecer com base em certas características da autoridade”¹²¹. Caso possamos mostrar que autoridades políticas possuem certas características desejáveis, como a proteção de direitos morais, então teríamos um bom argumento para justificar um sistema inevitavelmente

¹¹⁹ A ideia que atos de consentimento tendem a ser “opacos” é apresentada por O’Neill, 1985, p. 255.

¹²⁰ Pitkin, 1965. Ver, também, Waldron, 2014, pp. 122 – 124.

¹²¹ Pitkin, *op. cit.*, p. 996. Ver Locke ([1690] 2003, II, sec. 131.): “nenhuma criatura racional poderia conceber alterar a sua condição com a intenção de ficar em uma posição pior do que a que se encontra no momento”.

compulsório como o Estado. Mesmo teorias mais recentes, preocupadas em levar a sério a exigência das diferenças de perspectivas individuais no processo de justificação, como é o caso da teoria de Nagel, acabam recolocando a prioridade da dimensão cognitiva do consentimento sobre a performativa. De modo muito similar à interpretação de Locke proposta por Pitkin, Nagel caracteriza o tipo de consentimento liberal como uma forma de “unanimidade [que não é] nem a unanimidade efetiva entre as pessoas com motivos que elas venham a ter, nem o tipo de unanimidade ideal que, simplesmente, é derivada do fato de existir apenas uma resposta certa, mas sim algo entre as duas coisas”¹²². Não precisamos necessariamente excluir os interesses e objetivos particulares, mas podemos nos perguntar o que pessoas *idealmente racionais* (com interesses e objetivos particulares) poderiam concordar caso pudessem assentir. Agentes racionais idealizados não poderiam “barganhar” (performativamente) seus direitos morais em nome de um interesse ou disposição contingente. Tomemos como ilustração o exemplo clássico de alguém que consente em ser vendido como um escravo. Em que medida esse consentimento performativo seria espúrio? Ele é espúrio na medida em que o acordo viola certos direitos objetivos que as pessoas possuem, como a propriedade sobre o seu corpo. Mas essa explicação é apenas parte do argumento. O liberalismo não precisa necessariamente se comprometer com a afirmação de que existem leis naturais que devem reger a moralidade humana. Precisamos apenas garantir que existem tipos de relação - como as relações de escravidão - nas quais a própria noção de consentimento é *impossível* de ser realizada. Vítimas de relações coercitivas e fraudulentas são excluídas da possibilidade lógica do consentimento, um resultado que os seus direitos morais não permitiriam.

Dito isso, podemos afirmar que o consentimento da teoria liberal deve ser entendido como uma avaliação hipotética racional em relação às qualidades de uma dada autoridade. Logo, essa é uma justificação de terceira pessoa. Conceber a relação entre autoridade e direito dessa maneira significa afirmar que regras legítimas oferecem razões de terceira pessoa com base nas quais as pessoas deveriam consentir. Caso possamos mostrar objetivamente que essas razões atendem às exigências de legitimidade, então qualquer pessoa teria exatamente a mesma razão que todas as outras para obedecê-la. A autoridade prática de demandas morais não depende da relação *entre as pessoas* que possuem direitos morais e, portanto, respeitar os critérios de legitimidade é algo que cada pessoa pode responsabilizar a autoridade, mas não é algo que as próprias pessoas possam reivindicar umas *para* as outras enquanto iguais em autoridade. A deliberação política entre os cidadãos e cidadãs pode constituir um meio eficiente

¹²² Nagel, 1990, p.33.

para que as decisões políticas possam ser devidamente entendidas e o funcionamento prático de certas propostas avaliado, ou pode servir ainda como um mecanismo útil para que a autoridade não extrapole suas prerrogativas coercitivas. Contudo, a deliberação política entre os sujeitos desses direitos não é constitutiva do princípio liberal de legitimidade. Ela não constitui uma relação normativa própria que precisa ser atendida.

3.6. Conclusão: O liberalismo como modo (e não como substância)

O objetivo deste capítulo foi mostrar que existe um modo liberal típico de conceber autoridades políticas e que esse modo pode ser identificado por aquilo que chamei de atitude liberal. Como tal, ela deve ser distinguida de outras atitudes - como a atitude anarquista e a tacitista - que convivem em um mesmo espaço lógico de razões: a busca pela justificação do poder político. Argumentei também que a atitude liberal assume uma justificação de terceira pessoa do poder político, tendo como base os deveres morais individuais, e que essa perspectiva, a despeito de diferenças importantes quanto ao conteúdo desses deveres, é comum a todas as teorias liberais da autoridade. Se quisermos encontrar a marca da forma liberal, ela precisa ser encontrada não nos tipos ou extensão de direitos que defende, mas sim no *modo* como concebe esses direitos

Termino a nossa discussão sobre a atitude liberal ressaltando três formas comuns de interpretar as teorias liberais contrárias a que estou oferecendo neste capítulo. Se o argumento desenvolvido estiver correto, então todas elas perdem plausibilidade argumentativa, a despeito de serem extremamente comuns na literatura e no senso comum. Poderíamos afirmar, em primeiro lugar, que a marca de um modelo liberal de autoridade seria a sua incapacidade de ir além de direitos formais. Isto é, que as teorias liberais não possuem a concepção de direitos socialmente efetivos. De fato, teorias liberais clássicas rejeitam a existência de critérios substantivos de justiça social. Mas isso não é parte do *modo* como a autoridade é justificada. Nada impede uma teoria liberal de atribuir a tarefa de efetivar direitos formais às autoridades políticas. Notemos também que, a rigor, a justificação depende, na verdade, de um argumento de efetivação de direitos: precisamos tornar socialmente eficaz o cumprimento de deveres fundamentais.

Uma outra maneira usual de pensar o liberalismo afirma que as teorias liberais dependem da noção metafisicamente problemática de direitos individuais - argumentos fundados, por exemplo, em direitos naturais conferidos por Deus ou constitutivos da ordem

moral do mundo. Os elementos da tradição medieval da lei natural na filosofia lockeana seriam a evidência mais forte dessa tendência¹²³. Sem negar a conexão histórica entre essas tradições, e reconhecendo a dificuldade que certas teorias liberais demonstram ao apresentarem a noção de direitos morais, a minha reconstrução procurou ressaltar que o tipo de direito moral pressuposto na argumentação está longe de ser implausível. A escolha por reconstruir os direitos morais na linha de direitos shuenianos é algo que, certamente poderia ser questionada. Poderíamos tentar reformulá-los de outros modos possíveis, inclusive com base em teorias utilitaristas de regras (mas não do utilitarismo de atos) ou com base em teorias construtivistas (tal como pretende Nagel). O ponto é que a mesma intuição teórica permanece em todos os casos: existem certas reivindicações morais associadas às pessoas enquanto tais que acarretam deveres interpessoais. Esse não é um argumento nem, nem menos, implausível do que qualquer outro argumento moral contemporâneo. Na verdade, poderíamos concluir o contrário: são as teorias da autoridade que *não* concedem um espaço normativo para a ideia de direitos morais básicos que contam com um ônus extra de justificação (Ainda que, simplesmente apontar esse fato não represente argumento normativo na defesa de direitos). Ou seja, gostemos ou não do argumento liberal, ele é extremamente plausível para o nosso tempo.

Finalmente, uma terceira linha de interpretação afirma que o traço distintivo da visão liberal é o fato dela ser incapaz de assegurar o direito de participação política. No capítulo seguinte procurarei mostrar de que modo a atitude liberal não leva em consideração as relações normativas estabelecidas pelos próprios vínculos políticos. Contudo, em um outro sentido igualmente importante, a justificação liberal é perfeitamente compatível com a existência de direitos de participação política. Se direitos políticos não são considerados intrinsecamente valiosos, por outro lado, é relativamente fácil mostrar de que modo a existência desses direitos é uma condição necessária para o bom exercício do poder político.

Dois argumentos compatíveis com a atitude liberal justificam a defesa da participação política: (i) o argumento da agregação de interesses e (ii) o argumento da responsividade do poder (*accountability*). Em primeiro lugar, a agregação de interesses é parte importante dos processos decisórios fundamentais. Ela permite interpretar controvérsias sobre o escopo dos direitos shuenianos. Decidir corretamente o escopo de deveres e avaliar se as medidas de coerção de suas infrações são proporcionais é uma tarefa difícil e que pode exigir amplo debate

¹²³ Essa é uma objeção típica dos comunitaristas. Para uma interpretação contemporânea das bases religiosas do pensamento de Locke, ver Waldron, 2002. Simmons (1992) oferece uma tentativa de reinterpretação racionalista e secular do vocabulário da lei natural da teoria de Locke. Vale notar que, do ponto de vista que está sendo defendido neste capítulo, a fundamentação secular ou religiosa da teoria lockeana é, em última análise, indiferente para o argumento da autoridade. Ambas são moralidades de terceira pessoa.

público. Do fato de que teorias liberais defendem a existência objetiva de direitos anteriores à política não se segue que elas sustentem que seja intuitivo e evidente a sua transformação em legislação positiva. De outro, direitos individuais circunscrevem as áreas de não interferência, mas deixam em aberto um grande número de questões políticas a serem decididas por meio da agregação de interesses. Em segundo lugar, as teorias liberais atribuem uma tarefa de vigilância sobre os cargos de autoridade. O Estado é composto por pessoas, e pessoas não são perfeitamente imparciais. Se as pessoas são os melhores juízes de seus próprios interesses, e se cada perspectiva importa no processo de legitimidade, é natural que teorias liberais justifiquem a existência de direitos políticos. Como procurarei mostrar no capítulo 4, o que a atitude liberal não faz, por outro lado, é interpretar os direitos políticos como direitos *básicos e morais*. Richard Arneson expressa de modo preciso esse ponto da atitude liberal, quando afirma que,

“a tarefa primária de um Estado é proteger os direitos morais importantes que as pessoas possuem (direitos diferentes de um suposto direito de participação democrática) e, desse modo, caso possamos mostrar que uma ordem política não democrática poderia, em certas circunstâncias, fazer o trabalho primário de garantir esses direitos morais melhor do que qualquer alternativa democrática, então uma ordem não democrática deveria ser instituída”¹²⁴.

Argumentarei que essa é a marca mais importante do liberalismo: a recusa do valor intrínseco da democracia.

¹²⁴ Arneson, 2009, p. 205.

4. Respeito Deliberativo

O objetivo deste capítulo é apresentar, e defender, a atitude democrática em relação à autoridade política. Estar de acordo com a atitude democrática significa afirmar que a única forma de reivindicar legitimidade moral por meio de normas gerais, é fundamentando essas normas em uma justificação pública de segunda pessoa entre todas as pessoas para as quais elas oferecem razões excludentes para a ação. O ponto central da crítica à visão liberal repousa na incapacidade das teorias liberais em reconhecer uma forma de dignidade específica presente nas relações interpessoais entre iguais em autogoverno: a dignidade de demandarmos *para* as outras pessoas o exercício apropriado do direito de legislar. Da perspectiva de uma moralidade democrática, respeitar uma pessoa como um sujeito portador de direitos é tão importante quanto respeitá-la enquanto uma pessoa que possui a autoridade para *demandar*, ela própria, que esses direitos sejam respeitados.

O capítulo está estruturado do seguinte modo. A primeira seção (4.1) apresenta, em linhas gerais, os termos do desacordo entre as atitudes liberais e democráticas sobre os fundamentos da autoridade política. Se, por um lado, as duas atitudes partilham algumas características conceituais importantes, como a justificação de autoridades centralizadas e a demanda permanente por justificação do poder político, de outro, a atitude democrática possui duas características inconciliáveis com a atitude liberal. São elas: (i) o valor intrínseco do direito de igual participação, e (ii) a justificação normativa da autoridade de um ponto de vista essencialmente intersubjetivo. Esse ponto de vista, argumentarei, precisa ser formulado nos termos de uma moralidade de segunda pessoa. As seções (4.2) e (4.3) são dedicadas, respectivamente, a formular o significado e a defender a validade dessas diferenças. A intuição básica, ou *rationale* fundamental das teorias democráticas – retirada de um argumento original de Rousseau – é o de que apenas a participação igualitária no poder político pode impedir o surgimento de uma hierarquia política natural entre agentes igualmente livres. A existência de instituições políticas centralizadas exige uma forma particular de relação normativa, uma relação que denominarei de *respeito deliberativo*. A seção (4.4) mostrará como relações fundadas na noção de igual respeito deliberativo nos obrigam a alterar o modo como os direitos morais básicos - e não apenas os direitos políticos - devem ser concebidos. Para além de seu conteúdo proposicional, e de suas condições de efetividade, direitos shuenianos precisam ser respeitados, também, em sua dimensão performativa. É o direito moral de poder reivindicar, por nós mesmos, o reconhecimento e a efetividade dos demais direitos fundamentais que

caracteriza a atitude democrática. A seção (4.5) procurará mostrar como a exigência de igual respeito deliberativo é compatível com concepções abertas de cidadania democrática. Finalmente, na conclusão (4.6) será recapitulado o motivo pelo qual a atitude democrática importa para as teorias igualitárias de modo geral. Caso os argumentos apresentados neste capítulo estejam corretos, podemos, então, responder de modo satisfatório o problema da vagueza conceitual. Poderemos mostrar, por exemplo, de que modo específico o conceito de respeito mútuo não é nem teoricamente trivial e nem normativamente redundante.

4.1. A atitude democrática

Segundo a visão liberal, o reconhecimento público, e a proteção de direitos morais básicos, justificam o uso legítimo do poder coercitivo pelos Estados, na medida em que o respeito por esses direitos é um tipo de dever anterior e vinculante para os agentes morais. O exercício do poder político é entendido, como procurei argumentar, com base em razões de terceira pessoa para a ação. Como vimos no capítulo anterior, razões de terceira pessoa são razões que encontram sua força normativa no caráter impessoal das exigências que impõem sobre agentes morais¹. Elas são, assim, mais bem entendidas como considerações epistêmicas sobre estados de coisas valiosos do que, propriamente, ordens, diretivas, ou outros tipos de atos comunicativos que caracterizam relações de autoridade prática entre as pessoas. De acordo com a visão liberal, se uma norma legítima oferece uma razão (excludente) para a ação, então, a sua justificativa pode ser formulada exclusivamente com base em deveres morais preexistentes. Por serem neutras em relação a quem possui esses deveres, normas legítimas ofereceriam, por sua vez, razões práticas igualmente indiferentes em relação a quem essa norma é direcionada. Autoridades legítimas ofereceriam razões práticas para a ação, por um lado, mas elas não ofereceriam razões práticas *políticas*, de outro. A não ser que, por política, designemos apenas a coordenação bem-sucedida da ação coletiva. Respeitar os direitos alheios e obedecer a uma norma legítima são duas partes de uma mesma relação moral. Relações políticas não acrescentam uma *nova razão* que já não estivesse contida no conjunto de deveres pessoais facilitados pela autoridade.

Justificações morais de terceira pessoa não possuem um “endereço moral”, isto é, não tomam como referência as próprias pessoas que participam dessa relação como o seu

¹ Ver, seção (3.5)

fundamento normativo. Ao invés disso, elas fundamentam a normatividade de suas reivindicações interpessoais do valor objetivo presente nas razões práticas. O objetivo é mostrar às outras pessoas que existem razões para a ação independentemente da perspectiva e interesses individuais em disputa e que essa imparcialidade é justificada, por sua vez, da impessoalidade dos valores morais. Nem as premissas e nem a conclusão do argumento dependem de modo significativo de quem formula essas razões, nem com base em quais relações interpessoais essas razões são demandadas. Quando, por exemplo, demandamos que certos direitos sejam respeitados, não estamos endereçando essa exigência diretamente às outras pessoas, mas sim fazendo com que elas vejam uma razão moral importante que já existia antes da própria demanda². A validade dessa reivindicação de direitos é *a priori* e, portanto, depende mais da nossa habilidade em convencer as outras pessoas de que estamos, de fato, diante de uma proposição moral verdadeira, do que das condições normativas que autorizam as pessoas a fazerem reivindicações umas para as outras. Essas são formas de oferecer razões que não pressupõem o reconhecimento recíproco entre quem formula essas razões e aqueles e aquelas para os quais essas razões são direcionadas. Por causa disso a razão é entendida como uma decorrência necessária de um estado de coisas normativamente valioso e não, propriamente, como uma demanda, ou uma ordem, ou qualquer outro tipo de interação comunicativa entre as pessoas que constituem a relação.

A despeito de uma herança histórica sobreposta e de certa similaridade conceitual entre as duas atitudes, as teorias democráticas da autoridade rejeitam a ideia de que as relações políticas não fornecem bases normativas próprias para ação, sobretudo para os casos nos quais as pessoas partilham um direito comum de legislar³. Por oposição à atitude apresentada no capítulo anterior, chamarei essa visão da autoridade de *atitude democrática*. Se a atitude liberal foi definida como uma disposição teórica de justificação comum às teorias liberais, a atitude democrática é a disposição teórica de justificação presente nas teorias democráticas da autoridade política. Sua principal característica é a ênfase no papel que a soberania popular desempenha na legitimidade do poder político. Ao contrário da atitude liberal, para as teorias que adotam a atitude democrática, a legitimidade política é justificada com base em um ideal de autodeterminação coletiva entre iguais. Ou, para formular de outro modo, na ideia de *autogoverno entre iguais em autoridade*. O direito legítimo de legislar é, antes de qualquer

² Cf. Darwall, 2006, p. 6.

³ Lembrando que, como visto no capítulo 3, por teoria democrática da autoridade estou entendendo exclusivamente teorias normativas ou avaliativas do exercício do poder.

coisa, o direito mútuo de reivindicação possuído por cada um daqueles ou daquelas dos quais se espera um dever de obediência.

A atitude democrática possui duas marcas conceituais importantes: (i) a exigência de que todas as pessoas em uma relação de autolegislação devem possuir a mesma autoridade de reivindicação, e (ii) que essa igual autoridade implica a responsabilização mútua pelas reivindicações políticas alheias. Essas duas marcas da atitude democrática correspondem respectivamente às duas dimensões do que Stephen Darwall denominou de razões morais de segunda pessoa. Razões de segunda pessoa “pressupõem relações válidas de autoridade e responsabilização entre as pessoas e, conseqüentemente, pressupõem também a possibilidade de que essas razões sejam oferecidas de uma pessoa *para* a outra”⁴. Como procurarei mostrar em detalhes em seguida, as duas marcas da atitude democrática são mutuamente pressupostas. A autoridade para reivindicarmos algo para uma pessoa precisa pressupor que essa pessoa tenha que, de algum modo, prestar contas a essa reivindicação e, inversamente, se alguém se compreende como uma pessoa que precisa prestar contas às reivindicações alheias, então ela necessariamente pressupõe a autoridade da outra de fazer essa reivindicação.

A primeira característica dessa atitude, (i), é derivada de uma identificação conceitual forte entre, de um lado, a autoridade política, *i.e. quem exerce* o direito de legislar, e, de outro, os sujeitos políticos, *i.e. sobre quem* a coerção coletiva em forma de lei é exercida. É preciso ressaltar que essa identificação é constitutiva da tradição democrática. Desde sua definição clássica, a democracia é entendida como um tipo de regime no qual os cidadãos são, ao mesmo tempo, governantes e governados⁵. É interessante notar, nesse contexto, que, como mostra Paul Cartledge, a reciprocidade democrática caracterizava o próprio sentido etimológico grego - ou pelo menos o sentido adotado por Aristóteles - da palavra *polis* (pl. *poleis*). A palavra expressa a ideia de que a autoridade é algo exercício entre pessoas, de tal modo que, como sugere Cartledge, deveríamos traduzir a palavra *polis* por Estado-cidadania e não pelo usual cidade-Estado⁶. O vínculo igualitário entre pessoas com igual autoridade de reivindicação era o traço definidor desse tipo de regime político.

A noção de reciprocidade democrática encontrou expressão em movimentos políticos históricos através da noção de soberania popular: a única forma de poder político legítimo é aquela exercida mutuamente por todos e todas⁷. A mesma identificação entre a autoridade e a

⁴ Darwall, 2006, p. 8.

⁵ Sobre a concepção clássica (aristotélica) de cidadania, ver Pocock, 1995, pp. 32 – 34 e Cartledge, 2016, cap. 2.

⁶ Cartledge, 2016, p. 14 – 15.

⁷ Ver Dunn, 2005, e Cartledge, 2016, para duas abordagens históricas sobre a evolução da noção de soberania popular. Sobre as relações (nem sempre fácil) entre esse ideal e as bases das instituições políticas modernas, ver

cidadania pode ser encontrada na filosofia política democrática moderna, especificamente nos autores do contratualismo democrático. “Somente a vontade concordante e unificada de todos”, afirma Kant, “pode ser legisladora [...] na medida em que cada um decida a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um”. Logo, o direito de legislar “só pode pertencer à vontade unificada do povo”⁸. Para Rousseau, a pergunta fundamental sobre a legitimidade do poder político, isto é, a possibilidade de um direito de legislar entre pessoas moralmente independentes umas das outras, equivale à tarefa de “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado [com base na] força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, [alguém] só obedece, contudo, a si mesmo”⁹. Nesse sentido, o direito de legislar equivale ao direito incondicional de autodeterminação política possuído por todas as pessoas em uma mesma sociedade¹⁰.

A segunda marca da atitude democrática é que a igualdade de autoridade política é concebida de modo essencialmente interpessoal. Para a atitude democrática, reivindicações políticas são sempre reivindicações *para* outras pessoas. As pessoas que constituem a relação de autogoverno encontram-se mutuamente responsabilizadas pelas reivindicações dos demais. Nesse sentido, cometemos uma forma de desrespeito contra uma pessoa seja quando não respeitamos os conteúdos (legítimos) dessas reivindicações, como quando não reconhecemos *as pessoas* como fontes de reivindicação legítimas. Ou seja, somos passíveis de responsabilização moral tanto pelo conteúdo normativo das demandas como pelo ato próprio de demandar. Isso não significa, é claro, que a atitude democrática rejeite a função de instituições políticas centralizadas, que recuse um sistema legal fundado em regras imparciais, ou que não aceite a legitimidade da representação política. Ao contrário, as teorias democráticas

Przeworski, 2010, caps. 2 e 3. A obra de Przeworski oferece um balanço extremamente instigante das controvérsias teóricas que acompanharam as concepções modernas de eleição, sistema partidário e oposição leal em um regime democrático – temas extremamente importantes para a atitude democrática e que, na minha opinião, não têm sido devidamente valorizados pela filosofia política contemporânea.

⁸ Kant, [1797] 2013, Doutrina do Direito, sec. 46., pp. 151 – 152.

⁹ Rousseau, [1762] 1987, p. 32. Em seu Discurso sobre a origem da desigualdade, Rousseau afirma que “caso tivesse que escolher um local para nascer, eu procuraria um país no qual o direito de legislar fosse comum a todos os cidadãos” (Rousseau, 1988, p. 27.).

¹⁰ Ao atribuir a Rousseau e Kant a formulação histórica da atitude democrática não pretendo negligenciar a existência de outros elementos importantes em suas respectivas teorias da autoridade: elementos republicanos clássicos no primeiro e elementos liberais no segundo. O ponto é que nos dois autores encontramos o começo de uma ruptura essencialmente moderna com a perspectiva liberal e, mais importante para o argumento, essa ruptura diz respeito justamente à igual autoridade legislativa possuída por todos os cidadãos. É preciso ressaltar também que o igual direito à legislação foi compatibilizado com a exclusão das mulheres (Rousseau e Kant) e dos sem-propriedade (Kant) das decisões políticas fundamentais. Cf. Pateman, 1984, Young, 1990, cap. 4. Afirmar que todos os cidadãos deveriam participar do poder não era equivalente a afirmar, como o é para nós, que todas as pessoas em uma sociedade política são cidadãos e cidadãs plenos. Isso nos leva ao problema envolvendo os critérios de pertencimento político de uma sociedade. Um problema importante e urgente, mas do qual não podemos tratar aqui. Para uma teoria da legitimidade que se preocupa em lidar com esse tema, ver Benhabib, 2004, e Ventura, 2013.

afirmam, em sua maioria, que apenas através de um sistema institucional organizado podemos oferecer as garantias sociais para que relações simétricas de autogoverno possam ser, de fato, bem-sucedidas de modo estável. Para a atitude democrática, tanto quanto para a atitude liberal, o direito de legislar é sempre um direito de impor obrigações por meio de normas e procedimentos impessoais, o que por sua vez, significa que a existência do Estado é justificada. A diferença é que a justificação dessas regras remete ao exercício interpessoal do autogoverno entre iguais e não apenas ao imperativo da eficiência institucional, como para a atitude tacitista, ou à existência de deveres morais independentes, como para a atitude liberal.

Finalmente, é preciso ressaltar que a atitude democrática não deve ser confundida com as teorias democráticas particulares da autoridade - tanto quanto a atitude liberal não deve ser confundida com as suas possíveis instanciações teóricas. O ideal de autogoverno encontra várias expressões diferentes, e, tanto como nos outros casos analisados, as teorias democráticas podem ser muito diferentes entre si em relação a melhor forma de pensar esse ideal. Exemplos importantes da atitude democrática são encontrados nas teorias da democracia deliberativa, nas teorias da participação, e em algumas formas de republicanismo¹¹. O que todos esses exemplos possuem em comum é a defesa de que a legitimidade política é indissociável de formas não triviais de autogoverno. A interpretação específica do conteúdo desse direito, bem como dos limites institucionais adequados ao seu exercício - *e. g.*, a participação direta, a representação substantiva de interesses, os fluxos comunicacionais, as esferas de deliberação, *etc.* - certamente irão variar. Contudo, em todos esses casos o direito de autogoverno possuído por cada pessoa

¹¹ Sobre as teorias da democracia deliberativa, ver as diferentes contribuições em Bohman & Rehg, 1997 e Werle & Melo, 2007. Um exemplo importante de teoria participativa é Pateman, 1970. Os trabalhos de Hannah Arendt e Cornelius Castoriadis caracterizam versões de republicanismo compatível com a atitude democrática – também conhecida como matriz neo-aristotélica do republicanismo contemporâneo. É preciso ressaltar que existe um outro modo republicano de conceber a ideia de soberania popular na história da filosofia política, a matriz neorromana do republicanismo, que não atende às exigências da atitude democrática. De acordo com as teorias neorromanas, tais como defendidas por Skinner (1997) e Pettit (1997), a autodeterminação política não é justificada com base em um ideal de autonomia moral, nem precisa se comprometer com a existência de direitos morais básicos (duas características centrais da atitude democrática de justificação da autoridade). Diversamente, o republicanismo neorromano procura elaborar uma teoria consequencialista da participação política fundada nos efeitos benéficos da participação popular para conter os interesses privados dos governantes. Sem desconsiderar as afinidades históricas, e tendo em mente que os direitos políticos na tradição liberal são perfeitamente justificáveis por motivos instrumentais, podemos afirmar que as teorias neorrepúblicas são mais bem representadas pela atitude liberal do que pela atitude democrática. A diferença, por exemplo, entre a concepção de autogoverno em Rousseau e a concepção de soberania popular neorromana, é corretamente formulada, a meu ver, por Frederik Neuhouwer (2013) ao afirmar que “para Rousseau o problema da dominação não deve ser formulado com base na interferência sobre os interesses de alguém [tal como defendido pelas teorias neorromanas], mas sim [...] no fracasso de alguém em ser o mestre de sua própria vontade (no sentido de permitir que os comandos das outras pessoas determinem o que se deve fazer). Isso significa que para [Rousseau], devemos opor a dominação ao ideal de autodeterminação” (pp. 198 – 230). Isto é, ambas as perspectivas combatem a dominação, mas Rousseau o faz em nome da autodeterminação pessoal e não simplesmente à não-dominação por interesses alheios. Agradeço às críticas de Raissa Ventura e Roberta Soromenho sobre esse ponto, que me fizeram entender melhor essa diferença crucial.

é tão *básico e moral* quanto os outros direitos morais existentes. Todas essas teorias valorizam o princípio de igual participação política intrinsecamente.

4.2. O princípio de igual participação

A despeito de suas marcas próprias, é inegável que as perspectivas democráticas e liberais também possuem grandes similaridades. Em primeiro lugar, ambas ocupam a mesma vizinhança no espaço conceitual das teorias da autoridade. Tanto as teorias liberais como as democráticas sustentam que autoridades políticas centralizadas podem exercer o direito de legislar sobre pessoas livres e iguais e, por causa disso, ambas rejeitam a atitude anarquista. Elas também rejeitam o ceticismo tacitista em relação à existência de critérios objetivos de legitimidade. Autoridades capazes de justificar seu poder para cada cidadão(ã) podem reivindicar o direito de legislar sobre pessoas livres e iguais. Ou seja, as atitudes diferem dentro de um mesmo espaço conceitual. Mais especificamente, elas divergem sobre quais são os critérios de legitimidade adequados: respeito aos direitos morais, no liberalismo, e o respeito aos direitos morais *que incluem* o direito de autogoverno, nas teorias democráticas.

A similaridade entre elas é explicada, em parte, pelo entrelaçamento histórico das duas tradições. Não é surpreendente que em certos contextos, como nas revoluções modernas, as palavras “liberalismo” e “democracia” venham a ganhar significados muito parecidos¹². Todavia, essa imagem recebida precisa ser tomada com muita cautela. Como historiadores(as) e cientistas políticos(as) têm repetidamente mostrado, muitos dos chamados “democratas” do final do século XVIII e começo do XIX conceberam suas revoltas contra a naturalização das posições sociais, ou contra a falta de responsabilização das decisões políticas dos reis, e não exatamente em nome do autogoverno¹³. O contrário estava mais próximo da verdade em alguns casos: os processos revolucionários modernos terminaram com a exclusão deliberada da igualdade de direito político. Seja como for, ambas as atitudes aceitam o princípio moderno da legitimidade política, segundo o qual uma ordem social legítima precisa ser capaz de prestar contas ao entendimento particular de cada pessoa para a qual reivindica poder¹⁴.

¹² Essa relação de sinonímia ainda é encontrada na política norte-americana para a qual o adjetivo *liberal* (ingl.) pode expressar, sem nenhuma perda semântica, a atitude de alguém que apoia o autogoverno.

¹³ Ver, por exemplo, Furet & Richet, 1970, pp. 112 – 121; Manin, 1997, esp. cap. 3, e Przeworski 2010, pp. 68 – 71.

¹⁴ Waldron, 2012. Cf. também as seções (3.2) e (3.5).

Outra semelhança importante diz respeito à noção de reivindicações morais fundamentais, ou direito morais, associados à nossa agência moral. Ambas as perspectivas entendem as pessoas como agentes livres e iguais, capazes de entender, consentir, e agir por meio de princípios gerais e que, portanto, possuem deveres e obrigações entre si. Mais uma vez, o conteúdo dessas reivindicações pode variar entre as teorias e, como veremos adiante, existe uma diferença fundamental no modo democrático de conceber essas reivindicações em contextos de autogoverno. Entretanto, quando comparadas com outras perspectivas normativas sobre o poder político, as atitudes liberais e democráticas fundamentam o poder na ideia de pessoa dotada de racionalidade prática e, *a fortiori*, dão ênfase aos direitos atribuídos a esse exercício da racionalidade.

Ao conceber o direito de legislar como a autoridade recíproca de reivindicar o uso da coerção política (e não apenas como um instrumento normativamente válido para a execução de deveres morais), a perspectiva democrática atribui um valor intrínseco ao direito de participação. Lembremos que o liberalismo não encontra problemas para acomodar a participação política. A diferença é que, quando a justifica, ele o faz de modo instrumental. Se a participação não possui um valor intrínseco, então ela pode ser preterida em nome de outros objetivos valiosos sem grandes perdas normativas. Seguindo a proposta de um dos seus defensores contemporâneos, chamarei essa característica da atitude liberal de “instrumentalismo democrático”. “[O] instrumentalismo democrático”, afirma Arneson,

“opõe-se à ideia de que toda pessoa adulta possui um direito moral fundamental de ser admitida como um membro pleno de uma sociedade política [e com isso] autorizada a concorrer e votar (na base do ‘um-voto-por-pessoa’) em eleições livres [...] e a determinar, direta ou indiretamente, o conteúdo das leis e políticas públicas que governos aplicam sobre todos os membros da sociedade”¹⁵.

A defesa da condicionalidade dos direitos de participação a outros valores mais fundamentais é encontrada, por exemplo, no famoso ensaio de Isaiah Berlin sobre os dois sentidos do valor da liberdade:

“[l]iberdade [como não-interferência] não está, ou pelo menos, não está logicamente relacionada à democracia ou ao autogoverno. A existência do autogoverno pode oferecer, de modo geral, uma boa garantia para a preservação das liberdades civis, mais até do que outras formas de regime.

¹⁵ Arneson, 2009, p. 197.

Porém, não existe uma relação necessária entre a liberdade individual, de um lado, e autoridade democrática [*democratic rule*], de outro”¹⁶.

De modo análogo, em sua defesa da atitude libera, Williams afirma que “as exigências mínimas de participação democrática [do ponto de vista da legitimidade liberal] são formuladas de modo direto - e de maneira virtualmente instrumental - com base nos malefícios trazidos por sua inexistência”¹⁷.

Se, por um lado, o valor da participação não é incondicional para o liberalismo, por outro, a participação política não é algo necessariamente ruim. Vimos, no capítulo anterior (3.5), duas defesas possíveis da participação política nas teorias liberais. Eles podem ser resumidos do seguinte modo:

(i) *Agregação de interesses*: a agregação efetiva de interesses por meio do voto, e outros meios de representação, é o único modo de solucionar o problema de interpretação do conteúdo concreto e do escopo social de deveres shuenianos;

(ii) *Accountability*. A participação política exerce uma tarefa de vigilância contra a parcialidade dos interesses daqueles e daquelas que exercem posições de autoridade política.

Notemos que a defesa instrumental da participação é *duplamente* condicional. Primeiro, a participação é justificada tendo em vista certos fins valiosos: a interpretação adequada do escopo de deveres e a vigilância do poder. Acredita-se que esses objetivos possam ser maximizados por meio da participação efetiva das pessoas no processo de deliberação. Logo, o valor da participação depende, na verdade, do modo como a participação realiza esses outros valores. Caso pudéssemos mostrar, por exemplo, que o sufrágio universal não executa essas duas tarefas de modo eficiente, então esses direitos poderiam ser revogados sem grandes custos normativos. No limite, podemos afirmar que autoridades liberais *sem instituições democráticas* são perfeitamente possíveis de serem defendidas. Esse seria o caso de uma autoridade que opera dentro de um sistema de direitos, mas cujas instituições políticas não permitem a participação das pessoas nos processos decisórios e, possivelmente, não aceitariam a contestação pública de suas decisões. Podemos chamar esse cenário de “autoritarismo liberal”.

Em segundo lugar, as proposições (i) e (ii) são condicionais também em relação à extensão ou à efetividade desses direitos. Argumentos instrumentais não exigem que a

¹⁶ Berlin, 1997b, p. 202.

¹⁷ Williams, 2005a, p. 16.

participação seja *igual*, mas apenas que ela existe em quantidade o suficiente para solucionar as duas tarefas. Nem a agregação de interesses, de um lado, nem um exercício eficiente de *accountability* político exigem, necessariamente, a igual participação de todos e todas no processo de deliberação. Ou seja, o instrumentalismo democrático afirma que a participação deve ser condicionada tanto a sua extensão como a suas consequências para o resultado político.

É possível imaginar casos menos extremos do que um autoritarismo liberal para entender as consequências do instrumentalismo democrático. Vamos supor, para efeitos de argumentação, que alguns membros da sociedade, os proprietários, sejam considerados as pessoas mais confiáveis no papel de vigilância sobre o poder. Isso porque, argumenta-se, o tipo de interesse social que representam, o interesse em manter sua propriedade, encontrar-se-ia menos suscetível a formas de cooptação política por forças sociais nocivas às instituições políticas. Teríamos justificado, desse modo, um regime de deferência política¹⁸. A defesa da deferência em relação ao juízo político dos proprietários é, na verdade, uma forma histórica recorrente dos regimes representativos. Nos casos paradigmáticos de deferência, nenhum dos dois lados da relação é excluído *de jure* da participação política¹⁹. Diferentemente de relações de escravidão, de servidão, ou de regimes liberal-autoritário, nos quais uma das partes exerce sua discricionariedade política com base na força, em um regime de deferência a exclusão dos processos deliberativos deve ser voluntária por parte daqueles que não pertencem à elite política. Os deferentes abdicam de seu juízo político em favor dos que “sabem votar”. Quem defere está reconhecendo publicamente as habilidades políticas superiores, ou o caráter moral, daqueles capazes de exercer os direitos políticos adequadamente – no exemplo, a superioridade e segurança dos juízos dos proprietários. Enquanto os superiores participam da deliberação, os inferiores são responsáveis por acatarem suas decisões²⁰. Relações de deferência são, portanto, formas indiretas de exclusão perfeitamente justificável pelo instrumentalismo democrático. Na verdade, a depender da teoria tradicional da deferência, relações assimétricas de deliberação são necessárias para a realização adequada das funções da autoridade política.

Isso mostra que a atitude liberal não concebe o direito à participação política como intrinsecamente importante, na medida em que o valor da participação (e da participação *igual*) deve ser avaliado não por meio de uma reivindicação moral fundamental, similar à dos demais

¹⁸ Agradeço Fernando Limongi pelo exemplo.

¹⁹ Ver Pocock 1976, para um estudo sobre o sentido clássico de deferência política.

²⁰ Pocock 1976, p. 517 – 518. Joshua Cohen (1997, p. 435 n. 31) chama a atenção para o fato de que, em suas origens históricas, a própria concepção deliberativa da política encontra-se associada ao modelo parlamentarista excludente, no qual membros da elite deveriam deliberar com base em “bons argumentos” na busca pelas melhores respostas aos problemas da sociedade. O único modo de obter acesso a essas posições de deliberação dependia de relações ritualizadas de deferência com os seus representantes.

direitos, mas sim tendo em vista os seus efeitos para o exercício de tarefas previamente delimitadas a serem executadas por autoridades políticas legítimas.

Precisamos entender, agora, o que significa conferir um valor intrínseco à participação. A justificação da autoridade na perspectiva democrática apoia-se em um tipo de razão prática que depende do processo de deliberação entre iguais. Conforme já discutido, diferentes teorias formularão esse valor de maneiras distintas entre si. Por exemplo, teorias perfeccionistas procurarão defender a participação como a única forma de expressarmos uma identidade ética comum. Já teorias de inspiração republicana procurarão valorizar a participação do ponto de vista de suas funções pedagógicas no desenvolvimento de virtudes cívicas²¹. Como forma de facilitar a exposição e, principalmente, de ressaltar a dimensão igualitária da atitude democrática para a qual de justificação do poder político é demandada por *cada* indivíduo, formulei a defesa do valor intrínseco da participação de um modo diferente. Ao contrário dos argumentos de autorrealização coletiva e/ou das funções pedagógicas do engajamento público nas questões públicas, o fundamento filosoficamente mais importante da igualdade de participação é o *direito* pessoal de participação nos processos de deliberação e de contestação das decisões políticas.

O que estou denominando de direito à participação é compatível com o que Joshua Cohen denomina de princípio de igual participação política²². O princípio afirma que,

“em uma democracia [...] decisões coletivas devem garantir direitos participativos iguais, incluindo o direito ao voto, associação e expressão política, instituídos com base em um pressuposto forte contra a restrição da expressão de conteúdos e de pontos de vista [minoritários]; direito de exercer cargos públicos; um pressuposto forte a favor da igualdade de peso do voto; e uma exigência geral de igualdade de oportunidade efetiva de influir nas decisões políticas”²³.

A noção de liberdades políticas, ou de liberdades de participação, é o modo usual de pensarmos o conteúdo desse princípio. Temos, contudo, alguns motivos para não adotarmos diretamente a noção de direito às liberdades políticas. A noção de liberdade política é, ao mesmo tempo, vaga e restrita demais para dar conta da ideia de inclusão deliberativa presente

²¹ Estou me referindo apenas àqueles tipos de comunitarismo e humanismo cívico compatíveis com a visão democrática. Devemos notar que tanto teorias perfeccionistas como republicanas podem, ou não, adotar a atitude democrática. Trata-se de uma questão em aberto saber se, dada uma teoria comunitarista qualquer (seja ela perfeccionista ou republicana) ela é, ou não, compatível com a concepção moderna de autogoverno, isto é, compatível com a existência de direitos individuais

²² Cohen, 1997, p. 422.

²³ J. Cohen, 1997, p. 422. Ver. também, Rawls, 1971, secs., 36 – 37, passagem na qual o autor apresenta um princípio similar.

na atitude democrática. Vaga, por que não responde à exigência de que esse é um direito que precisa ser exercido por todas as pessoas de modo igual. Processos indiretos de consulta e participação popular não são o bastante para atender ao princípio de inclusão participativa igual²⁴. Por outro lado, a formulação é demasiadamente restrita na medida em que por participação não devemos entender *apenas* as liberdades políticas convencionais - como a possibilidade de pleitear cargos de poder por meio de eleições, o sufrágio universal, *etc.* -, mas precisamos englobar também outras formas de participação nos processos deliberativos, como a plena liberdade de associação e comunicação política e as garantias de contestação de decisões majoritárias. A institucionalidade desse direito pode estar aberta à discussão, na medida em que a contestação política, necessariamente, pode admitir dimensões espontâneas e performativas. Ademais, tal como no caso dos dois outros direitos básicos, não precisamos especificar de antemão o escopo ou a forma institucional do direito de igual participação. O fato de ser um direito moral significa que podemos utilizar o princípio de inclusão como base racional para a contestação das estruturas participativas vigentes. As regras de participação podem ser permanentemente colocadas em questão caso não atendam satisfatoriamente o ideal almejado de inclusão participativa. Formulados de modo mais geral, direitos participativos dizem respeito a todos os processos, diretos ou indiretos, de deliberação por meio dos quais uma autoridade política confere legitimidade ao exercício da coerção²⁵.

Com base nesse princípio, o argumento democrático a favor da participação pode ser formulado do seguinte modo: qualquer teoria que adote a atitude democrática defenderá a existência de um direito moral e básico à participação política. Toda pessoa possui o mesmo direito ao exercício (não trivial) de deliberação política. Esse direito é básico porque, como veremos adiante, o seu exercício em uma sociedade política é pressuposto pelos demais direitos, como o direito à segurança, o direito à independência moral e o direito à subsistência.

De acordo com a estrutura dos direitos shuenianos, o direito básico de participação deliberativa impõe um dever recíproco sobre os demais: o dever de inclusão (não trivial) nos processos de deliberação. Temos o dever de reconhecer os demais membros de uma relação

²⁴ Shue (1980) procura justificar o valor intrínseco da participação a partir de um “direito básico à liberdade” (cap. 3). Os exemplos fornecidos por Shue, no entanto, apontam para formas bem mais restritas de participação, como garantir certa voz na gestão e implementação de políticas públicas, do que aquelas justificadas pelo princípio de inclusão. Vale lembrar, contudo, que a teoria original de Shue tem por objetivo a justificação de direitos humanos internacionais e não exatamente a justificação dos direitos políticos em si.

²⁵ De um ponto de vista filosófico alternativo, mas não totalmente estranho ao de Cohen, e sem poder entrar nos meandros da ética do discurso habermasiana, podemos afirmar que uma ideia similar é encontrada na justificativa habermasiana dos “direitos básicos à autonomia pública”: “direitos básicos a oportunidades iguais nos processos de formação de opinião e vontade nos quais os cidadãos exercem sua autonomia política e por meio dos quais eles conferem legitimidade à legislação” (1996, pp. 121 – 123; 1998, 260 – 262).

política como sujeitos autorizados a participarem dessas relações em pé de igualdade. Para formular essa mesma ideia de um modo análogo à definição dos outros direitos morais: o princípio de participação sustenta que cada pessoa é co-criadora dos meios da coerção política, um recurso social comum que depende da inclusão participativa efetiva de todos para ser utilizado de modo moralmente aceitável. Visto que cidadãos e cidadãs são iguais em autoridade política, o direito básico à participação é estabelecido por meio das instituições e práticas sociais que permitem que todos e todas possam ser autores e autoras (não triviais) das normas sociais que elas próprias devem obedecer. Ao lado da propriedade de si e do mundo, o que os direitos shuenianos de participação deliberativa afirmam é que, em um sentido importante, cada pessoa deve ser concebida como co-autora dos meios de coerção que organizam e tornam efetivos todos os demais direitos básicos existentes²⁶.

Antes de entrarmos em mais detalhe sobre esse ponto, é preciso ter em mente que, ao afirmar que o direito de participação implica um dever de inclusão *não trivial*, quero ressaltar uma propriedade particular do tipo de consentimento exigido pela atitude democrática²⁷. Estamos interessados em encontrar formas de garantir o assentimento e o dissentimento de pessoas particulares, e não *apenas* um consentimento hipotético. A atitude democrática leva a sério a exigência de que as pessoas precisam ter voz nas decisões sobre como elas devem ser governadas. A participação não pode ser trivial, nesse sentido, porque tem como objetivo assegurar, pelo menos, que a *possibilidade* de assentir ou dissentir seja institucionalizada²⁸. Ou seja, a atitude democrática concorda com as críticas liberais à noção de consentimento performativo, na medida em que as reivindicações morais básicas são entendidas como demandas as quais não poderiam ser rejeitadas ou suprimidas por pessoas livres e iguais. No entanto, a participação nos processos deliberativos não é entendida nem como o consentimento efetivo permanente de cada indivíduo em relação a todas as decisões, nem como o consentimento racional hipotético que cidadãos ideais poderiam dar. Ela é entendida como a participação em procedimentos deliberativos reais que têm por fundamento a possibilidade de participação (e contestação) das regras e decisões políticas.

²⁶ Desse modo, a existência de um direito básico de participação também nos ajuda a ressaltar, como será abordado mais adiante, porque a atitude democrática concebe os direitos morais como uma forma pública e não coercitiva de estruturar relações entre pessoas, ou invés de pensá-los simplesmente como limites à ação dos outros. Agradeço aos comentários de Luiz Repa que enfatizaram essa diferença.

²⁷ Cf. seção (3.5).

²⁸ Existe um terceiro termo entre a dimensão performativa e a cognitiva do consentimento, qual seja: a noção de possibilidade efetiva de consentimento. Cf. Onora O’neill (1986, esp. p. 259). Contudo é preciso ressaltar que a autora não tinha em mente o problema específico da participação política.

Vejamos como o princípio de inclusão pode ser justificado. Uma defesa paradigmática do valor intrínseco da democracia é encontrada no construtivismo moral rawlsiano. Em primeiro lugar, Rawls reconhece o valor intrínseco do autogoverno, identificando a diferença entre as atitudes liberais e democráticas da legitimidade:

“o liberalismo clássico afirma que as liberdades políticas possuem menos valor intrínseco do que a liberdade de consciência e as liberdades pessoais. Caso fôssemos obrigados a escolher entre as liberdades políticas, de um lado, e todas as outras, de outro [...], as liberdades presentes no regime de direitos individuais [*rule of law*] seriam sempre preferíveis [...] [Entretanto,] os fundamentos do autogoverno não possuem apenas um valor instrumental. Quando o valor equitativo da igual liberdade política é devidamente assegurado, podemos esperar um efeito profundo na qualidade moral da vida cívica [no sentido de que] as relações mútuas entre os cidadãos encontram uma base segura na constituição efetiva de [uma] sociedade [justa]”²⁹.

A institucionalização do princípio de participação tem como função estabelecer as bases sociais adequadas para que as expectativas mútuas entre os (as) cidadãos(ãs) sejam realizadas. Essas bases, ou arranjos sociais fundamentais, devem cumprir duas exigências concomitantes. Primeiro, a sociedade deve atender ao princípio de igual participação por meio de instituições políticas apropriadas. Essa exigência corresponde ao sentido básico do princípio de participação tal como apresentado acima. Em segundo lugar, as instituições sociais como um todo (e não apenas as instituições políticas) devem garantir os meios efetivos para a participação política; uma exigência de efetividade que Rawls denominou de “valor equitativo das liberdades políticas”³⁰. O objetivo dessa segunda exigência é evitar que desigualdades de poder, prestígio social, e de recursos econômicos, permitam que uma parcela dos cidadãos

²⁹ Rawls, 1971, p. 229 e 233. Poderia ser argumentado que o fato de Rawls ter escrito um livro sobre a teoria da legitimidade política intitulado – justamente - de *O liberalismo político* seria um grande empecilho para a interpretação apresenta aqui. Dois pontos merecem ser ressaltados no que diz respeito a essa afirmação. Em primeiro lugar, a minha tentativa está longe de ser uma afirmação controversa. Para alguns intérpretes ela é, na verdade, a única maneira coerente de conceber a teoria rawlsiana como um todo (cf. J. Cohen (1995; 2003), Freeman (2003), Scheffler (2003) e Anderson (1999)). Em segundo lugar, essa objeção costuma ser alimentada por um equívoco interpretativo comum presente na recepção da filosofia rawlsiana. De um lado, equivocamo-nos a respeito do objeto próprio de *O liberalismo político*, a saber, uma teoria da legitimidade política, e não a revisão da justiça como equidade formulada originalmente em *Uma teoria da justiça*. Em sua obra tardia, Rawls muda de objeto, e não de objetivo. Nela, ele procura mostrar que a sua concepção de justiça social é perfeitamente compatível com um modo não opressivo de pensar o exercício do poder político. De outro lado, a objeção esquece que tanto o libertarianismo como o liberalismo clássico, isto é, os dois tipos paradigmáticos da atitude liberal, dificilmente atenderiam às exigências de legitimidade estabelecidas por Rawls em *O liberalismo político*. Tanto o libertarianismo como o liberalismo clássico são concebidos, paradoxalmente, como teorias *não liberais* (sobre esse ponto, ver também, Freeman, 2011). Essa consequência, à primeira vista estranha, de *O liberalismo político*, é mais bem compreendida tendo em vista a já mencionada acepção de liberalismo no contexto político norte-americano. Procurei oferecer uma interpretação da teoria de Rawls da autoridade compatível com essas duas afirmações, em Petroni, 2017.

³⁰ Rawls, 2001, pp. 148 – 150; 197, sec. 36.

(digamos, o 1% mais rico) se torne, de fato, o grupo controlador da vida política capturando a produção legislativa e controlando os mecanismos de mudanças constitucionais em nome dos seus interesses.

Um sentido equitativo dos direitos políticos é obtido quando, a despeito da existência de desigualdades sociais, o exercício dos direitos políticos, incluindo a competição política, é equânime entre os diferentes grupos sociais. O motivo pelo qual essa segunda exigência afeta todas as instituições sociais (e não apenas as instituições políticas) reside no reconhecimento de que apenas mudanças estruturais profundas nas regras e na organização da política representativa poderiam garantir uma equidade competitiva. Exemplos dessas mudanças seriam: o controle e regulação pública dos gastos eleitorais, acesso justo à mídia e a outras formas de comunicação pública, e a regulação da propriedade dos meios de comunicação, na tentativa de impedir a formação de oligopólios de interesses comunicativos na esfera pública³¹.

Para Rawls, portanto, o valor intrínseco da democracia é interpretado com base em dois critérios normativos: uma sociedade democrática justa precisa reconhecer o princípio de igual participação e, em segundo lugar, garantir o seu exercício efetivo. Isso significa que, em uma sociedade de iguais, as pessoas possuem expectativas recíprocas legítimas sobre a participação nos processos deliberativos mais importantes, e tal expectativa constitui a base de reivindicações para direitos de participação e pelos meios sociais necessários ao seu exercício.

Mas qual é o fundamento moral para esses dois critérios no construtivismo rawlsiano? Como podemos justificar uma expectativa recíproca de participação?

A expectativa é justificada por meio de uma concepção de justiça na qual os agentes políticos de uma sociedade justa devem justificar os termos da cooperação social entre pessoas livres e iguais. Essa é uma concepção de justiça que pressupõe um ideal de pessoa que, dentre outras características, afirma Rawls, devem conceber umas as outras (e a si próprias) como “fontes auto-originárias de reivindicações válidas”, no sentido de que “suas reivindicações possuem valor em si mesmas [...]”³². Do ponto de vista político, o valor de uma reivindicação não é derivado das obrigações anteriores às relações de justiça, tais como, por exemplo, as reivindicações derivadas de papéis sociais particulares. Essa forma de conceber a personalidade moral reconhece a capacidade que temos de estabelecer e revisar, por nós mesmos, os valores e objetivos morais importantes de nossas vidas.

³¹ Rawls, 2001, p. 149. Ver Francisquini, 2015, para uma discussão mais detalhada sobre o que significa almejar um valor equitativo das liberdades políticas nas esferas públicas democráticas.

³² Rawls, 1980, p. 543, ênfase acrescida.

Conseqüentemente, quando tratamos uma pessoa como incapaz de produzir reivindicações políticas próprias estamos desrespeitando essa característica da personalidade moral alheia. Estamos tratando um igual como um ser inferior em relação a sua capacidade de autodeterminação e, ao não reconhecer essa igualdade, cometemos uma forma de desrespeito. Nesse sentido, casos de desrespeito ocorrerem, em primeiro lugar, quando revogamos por completo os direitos de participação de um grupo social ou quando certos pontos de vista são sistematicamente excluídos do processo de deliberação política. É preciso notar que esse resultado é obtido tanto em um sistema não-igualitário de posições sociais, no qual o peso das reivindicações pessoais é sempre ponderado de acordo com o lugar social de fala - o exemplo de Rawls é o caso extremo de “morte social” causada pela escravidão³³ -, como o desrespeito fundado na posição assimétrica de reivindicações existentes em sistemas formalmente igualitários, mas nos quais a posição social das pessoas não as autorizam a demandar por elas próprias o conteúdo de seus interesses e pontos de vista³⁴.

Nos dois casos, ainda que por motivos diferentes, as minorias não são tratadas como *peçoas* capazes de emitir demandas legítimas umas para outras. Notemos que o argumento do valor equitativo das liberdades políticas possui uma estrutura similar. No segundo caso, não são os direitos formais de reivindicação política que são revogados, mas as chances efetivas de influenciar as decisões políticas fundamentais. Uma esfera pública oligopolizada por interesses particulares, incapaz de colocar na agenda pública demandas contramajoritárias e formas alternativas de formular e apresentar os termos do debate político, também representa uma instância de desrespeito em relação à igualdade política. A diferença nesse segundo cenário é que o status de pessoa encontra-se ameaçado por razões de efetividade social e não pela supressão direta dos direitos formais.

Para resumir o que foi dito até aqui: podemos reformular o argumento rawlsiano nos seguintes termos. O princípio de participação é justificado com base na necessidade de garantir as bases sociais para o reconhecimento de um status moral determinado. Dado que a personalidade moral básica é igual, *i.e.*, uma vez que as pessoas devem ser concebidas *igualmente* como fontes auto-originais de reivindicações, então, (i) a participação política é

³³ Rawls, *op. cit.*, p. 544.

³⁴ Gostaria de chamar atenção para uma crítica importante das teorias políticas feministas sobre como sistemas supostamente igualitários, mas que pressupõem um modo correto de falar, argumentar e se expressar, criam contextos nos quais algumas pessoas não poderiam demandar, por elas próprias, o conteúdo de seu interesse e pontos de vistas. Ver. Young, 2001. Voltaremos adiante a esse ponto, ao tratarmos do problema de desrespeito performativo. Agradeço a Raissa Ventura por ter me levado a essa formulação.

uma condição de possibilidade básica de uma sociedade justa e (ii), esse princípio é interpretado, necessariamente, como um princípio igualitário.

Uma defesa do valor intrínseco da democracia é formulada também por Habermas em sua teoria da cooriginariedade, ou “nexo interno”, entre direitos pessoais e autogoverno democrático³⁵. De acordo com Habermas, direitos morais básicos e o princípio de participação estabeleceriam uma relação normativamente necessária:

“[e]ssa pressuposição mútua expressa a intuição segundo a qual, de um lado, os cidadãos e cidadãs só podem fazer uso de sua autonomia pública, caso sua autonomia privada esteja igualmente protegida; e, de outro, que eles e elas só podem chegar a uma regulação consensual de sua autonomia privada, caso possam exercer sua autonomia pública enquanto cidadãos e cidadãs dotadas de direitos políticos”³⁶

Habermas sustenta que, de um lado, a efetivação plena das reivindicações morais individuais, tais como a proteção e independência moral, é condição necessária para uma deliberação política capaz de conferir legitimidade à autoridade política. Se a atitude democrática – o “princípio de democracia”³⁷ no sistema habermasiano - exige a inclusão não-trivial de cada perspectiva individual nos processos de deliberação, efetivação e contestação das leis, então precisamos garantir, primeiro, que os participantes desse processo tenham seus interesses fundamentais assegurados (como a integridade pessoal e os meios de subsistência) e, segundo, que os participantes possam se conceber enquanto agentes morais independentes uns dos outros.

³⁵ Habermas, 1996, cap. 3; 1998, pp. 260 – 262. Sobre o sentido do “nexo interno”, ver Repa, 2013, pp. 109 – 110. Como afirma Habermas: “esse entrelaçamento [entre os direitos básicos e o autogoverno] eu entendo como uma gênese lógica de direitos, que pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito de liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo como tal da forma direito – e termina com a institucionalização jurídica das condições de um exercício discursivo da autonomia política, com a qual a autonomia privada posta [*gesetzt*] abstratamente de início pode ser configurada. Por isso o princípio da democracia só pode aparecer como cerne de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a geração de direito legítimo, isto é, o princípio da democracia, se constituem cooriginariamente” (Habermas, 1994, pp. 154 – 155, apud. Repa, 2013, p. 111). Sigo aqui a interpretação dessa teoria tal como proposta por Repa, segundo a qual a relação necessária entre os dois tipos de reivindicação moral precisa ser entendida como uma exigência normativa presente em perspectivas democráticas do poder. Isso é, ela não constitui exatamente uma relação lógica no sentido de que essa seria uma relação conceitualmente necessária. Isso porque, como o próprio Habermas reconhece (1998, p. 253 - 254), podemos conceber um regime político democrático que viole os direitos humanos e, alternativamente, um regime liberal de respeito ao sistema de direitos que não seja democrático. Tampouco essa relação pode ser interpretada como historicamente necessária, já que seus termos não partilham uma ordem cronológica comum. Logo, o nexo interno entre as duas reivindicações é algo que devemos buscar normativamente por meio de um ideal democrático de legitimidade.

³⁶ Habermas, 1998, 261.

³⁷ É preciso registrar que a atitude democrática não representa todos os princípios comunicativos habermasianos, mas apenas o princípio da democracia. Cf. Habermas, 1996, p. 107; 1998, p. 257.

É preciso, portanto, “criar o status de pessoas jurídicas que, enquanto portadores de direitos individuais [...] possam reivindicar esses direitos quando necessário”³⁸.

Até aqui, isto é, na primeira parte do argumento, a proposta habermasiana é compatível com a atitude liberal. Afinal, se a legitimação do poder político depende do consentimento e, por sua vez, o consentimento exige que as bases da agência moral individual sejam garantidas na forma de direitos, então os direitos são uma condição de possibilidade do poder legítimo. Entretanto, a perspectiva habermasiana sobre a legitimidade do poder não se limita a isso. Segundo Habermas, para que os membros da cidadania possam se compreender efetivamente como iguais em direitos e, conseqüentemente, como iguais em status moral, os direitos individuais precisam ser socialmente reconhecidos de uma forma particular. Esse tipo de reconhecimento não é possível por meio da atitude liberal, segundo a qual a autoridade política é concebida como um instrumento social de efetivação de direitos, ou seja, um tipo de teoria que parte de “fatos morais (preexistentes) os quais caberia à autoridade apenas efetivar na forma de legislação positiva”³⁹. Nesse caso, as pessoas não conceberiam umas às outras como coparticipantes na criação das leis, mas apenas como um objeto jurídico a ser manipulado. Precisamos ser capazes de mostrar, ao contrário, de que modo a coerção coletiva – uma condição de possibilidade para que haja a institucionalização dos direitos – é derivada, em última instância, dos próprios sujeitos de direitos. Isto é, precisamos garantir os meios da participação política como condição de necessidade para que os direitos morais individuais sejam compreendidos de um modo não autoritário ou paternalista.

Isso significa que, para Habermas, a institucionalização do direito básico de participação é uma condição necessária para que as pessoas concebam umas às outras como coautoras das normas às quais precisam obedecer. Essa condição é a única forma de atender à necessidade de o poder político ser assentido por todos e todas. “É apenas por meio de uma prática politicamente autônoma de criação de leis”, afirma Habermas, “que é possível para aqueles(as) a quem a lei é dirigida desenvolver um entendimento apropriado de uma ordem legal criada por eles próprios”⁴⁰. O estatuto de iguais em autoridade política não pode ser desrespeitado nem mesmo pelo exercício de direitos morais individuais. Por constituírem condições de possibilidade recíproca, podemos afirmar que, do ponto de vista de uma autoridade política legítima, ou não existem direitos de *nenhum* tipo (e não apenas os direitos de participação), ou existem *ambos*.

³⁸ Habermas, 1998, p. 260.

³⁹ Habermas, *op. cit.*, p. 260.

⁴⁰ Habermas, 1996, p. 121.

As teorias de Rawls e Habermas ofereceram dois argumentos possíveis para a tese do valor intrínseco da democracia. Isso significa, portanto, que ambas as teorias são compatíveis com as exigências da atitude teórica democrática⁴¹. Apresentei de modo bastante esquemático os argumentos rawlsianos e habermasianos com o intuito de ilustrar como o conteúdo de um direito moral à participação pode ser justificado em teorias democráticas da autoridade política e, conseqüentemente, como essas teorias são incompatíveis com a atitude liberal. Não é objetivo a ser cumprido por este trabalho sugerir que a atitude democrática possui o mesmo estatuto nas duas teorias, tampouco afirmar que os dois argumentos sejam perfeitamente coerentes entre si. O ponto é mostrar que tanto o construtivismo rawlsiano, como a ética do discurso habermasiana, são teorias *compatíveis* com o princípio de igual participação e com o argumento democrático geral de justificação da autoridade política, não obstante diferenças importantes sobre como cada uma concebe os pressupostos normativos das sociedades democráticas. Quer seja por meio da ideia de que as pessoas devem ser concebidas como fontes auto-originaárias de reivindicações válidas, quer seja por meio da necessidade comunicativa de coautoria democrática da legislação, as duas teorias democráticas partilham de uma mesma disposição teórica em relação aos fundamentos da autoridade política. O que compartilham, para repetir, é a afirmação de que as relações políticas entre iguais exigem um tipo específico de justificação mútua e que esse modo de conceber a justificação carrega conseqüências também sobre como os direitos políticos são entendidos.

Finalmente, mostrar essa compatibilidade com a atitude democrática é relevante para o meu argumento uma vez que, tal como as interpreto, as teorias de Rawls e Habermas (e as demais teorias que orbitam em torno desses dois sistemas) formulam as duas defesas não instrumentais da democracia mais importantes na filosofia política contemporânea⁴². Se, como o argumento geral deste trabalho espera mostrar, o igualitarismo deve ser compatível com a atitude democrática, então é importante ressaltar que teorias igualitárias podem encontrar apoio tanto na teoria construtivista de Rawls como no reconstrutivismo de Habermas.

⁴¹ Outros dois exemplos de compatibilidade com a atitude democrática são as teorias da democracia deliberativa de Joshua Cohen (1997) e a abordagem da legitimidade democrática de Seyla Benhabib (1989; 2004). Novamente, não estou afirmando que essas teorias sejam equivalentes entre si, ou que sejam apenas formas diferentes de sustentar a mesma coisa. Estou afirmando apenas que esses são argumentos igualmente compatíveis com a atitude democrática, mesmo que oriundos de diferentes tradições e pontos de vista teóricos. Encontrar fundamentos normativos comuns, a despeito das diferenças entre as perspectivas, é uma forma de orientação teórica importante no momento em que precisamos nos posicionar sobre aquilo que importa. Isto é, no momento em que precisamos escolher quais são os elementos inegociáveis no interior do campo democrático.

⁴² Cf., Rehg & Bohman, 1997, pp. xiii – xvii; Werle & Melo, 2007, pp. 7 -14, e Gutman, 2003, pp. 173 – 174.

4.3. O ponto de Rousseau

A primeira diferença crucial da atitude democrática, como vimos, é a defesa de um direito moral à inclusão deliberativa. Precisamos investigar agora se existem outras diferenças significativas entre as duas atitudes. Uma segunda característica importante se refere ao modo como a atitude democrática concebe o sistema de direitos básicos. Mais especificamente, como o autogoverno democrático altera as condições de legitimidade de *todos* os direitos básicos e não apenas acrescenta mais um direito à lista. O imperativo de inclusão deliberativa contido no critério democrático de legitimidade possui consequências substantivas para o exercício de todos os direitos básicos, incluindo, evidentemente, os direitos de participação, mas também os direitos à proteção e independência moral e à subsistência pessoal. Em contraste com a primeira diferença entre as duas atitudes, que dizia respeito a uma tese normativa determinada (o valor intrínseco da democracia), podemos denominar essa segunda diferença de diferença metatética, uma vez que ela incide sobre o modo de justificação normativa da autoridade em cada uma das atitudes. Esta seção oferecerá o *rationale* fundamental para esse argumento.

Na medida em que a atitude democrática pressupõe a igual autoridade deliberativa de todas as pessoas afetadas por normas apoiadas pela coerção coletiva, reivindicações políticas entre cidadãos e cidadãs constitui uma *nova relação normativa* entre agentes morais que não pode ser reduzida às razões anteriores. Precisamos caracterizar essa relação com base em razões de segunda pessoa entre os membros da cidadania política. Ou seja, para além do conteúdo proposicional de um ato de fala diretivo emitido por um(a) cidadão(ã), as reivindicações políticas pressupõem que a própria ação individual ou coletiva de *demandar* alguma coisa entre iguais, isto é, demandar alguma coisa *uns para os outros* no processo de deliberação política, depende de critérios próprios de validade. Esses critérios são derivados do tipo de relação normativa estabelecida entre iguais em autoridade política. A força normativa de uma demanda política encontra sua origem, independentemente das demais razões em jogo, na (igual) autoridade que um cidadão ou cidadã possui de exercer o direito de legislar o que, conseqüentemente, acarreta a (igual) responsabilização daqueles e daquelas para os quais as demandas são endereçadas.

Duas conseqüências podem ser derivadas disso. Primeiro, que a deliberação política implica razões intersubjetivas entre seus participantes, razões que, no contexto de autogoverno, são trocadas entre iguais em autoridade política. Ao exercerem a autoridade política, os participantes na cidadania estão direcionando razões recíprocas para a ação na forma de normas

partilhadas. Essas razões são formuladas por meio de regras e instituições que atendem às exigências formais de legitimidade na forma da justiça procedimental. Contudo, a despeito dessa mediação institucional, é importante notar que, para a atitude democrática, o *fundamento* da lei não tem origem fora dessas relações interpessoais. Uma segunda consequência é que a autoridade deliberativa pressupõe relações de responsabilização mútua entre os cidadãos e cidadãs. A própria noção de que alguém possui certa autoridade para demandar alguma coisa pressupõe logicamente a capacidade de tornar moralmente responsiva a pessoa a qual a demanda é endereçada. Ou seja, a igual autoridade democrática é também uma igual responsabilização democrática partilhada por todos(as) os membros da cidadania.

Caso aceitemos essas duas características da atitude democrática – (i) a igual autoridade deliberativa e (ii) a responsabilização política mútua pelas reivindicações -, então somos obrigados a concluir que existe um tipo particular de *dignidade* pessoal inerente aos contextos de autogoverno. Uma dignidade política que impõe certas restrições ao relacionamento entre os agentes políticos e que deve fazer parte dos fundamentos normativos das instituições que constituem a igual cidadania democrática. Esse é um tipo de dignidade que as pessoas estão autorizadas a demandar umas das outras, um tipo específico de respeito igualitário que denominarei de *respeito deliberativo*. Se isso estiver correto, isto é, se as relações políticas precisam atender às exigências de respeito deliberativo recíproco entre os cidadãos e cidadãs para serem legítimas, então essa forma de respeito não pode ser negada, tampouco suas exigências negociadas à luz de outras considerações sem, com isso, incorrerem em uma forma grave de desrespeito moral. Essa forma específica de desrespeito - *i. e.* tratar pessoas como *desiguais* em autoridade deliberativa - constitui para as teorias democráticas uma forma de tratamento moralmente objetável tanto quanto as demais violações de direitos morais básicos. Na verdade, caso possamos de fato falar em um tipo essencialmente político de dignidade presente no autogoverno, então podemos concluir que o direito de reivindicação, a possibilidade de reivindicar por nós mesmos o reconhecimento e proteção efetiva dos demais direitos, altera a própria estrutura de direitos existentes.

O que preciso oferecer nesta seção é uma justificação apropriada para essas afirmações. Precisamos encontrar um argumento que nos mostre, de modo inequívoco, por que as relações políticas em uma sociedade democrática implicam um tipo particular de dignidade que não é redutível a outras formas de relação prática. Em outras palavras, o que há de especial na participação política? De que modo ela poderia ser um direito *moral*?

Esse argumento será desenvolvido por meio da ideia de *respeito deliberativo*. A noção de respeito deliberativo é uma tentativa de descrever o tipo de respeito mútuo esperado entre

iguais em autoridade política. A existência de um respeito deliberativo entre iguais em autoridade política é o que nos permite mostrar por que direitos de participação na deliberação política de uma sociedade possuem, além de suas funções instrumentais convencionais, também um valor não-instrumental. O *rationale* mais elementar da noção de respeito deliberativo pode ser formulado por meio de uma analogia com os argumentos de Rousseau sobre os fundamentos da legitimidade política. Rousseau foi um dos primeiros teóricos modernos a ressaltar o ponto fundamental da atitude democrática, isto é, que o autogoverno é a única forma possível de justificar o direito de impor deveres entre pessoas livres e iguais. O argumento é importante na medida em que, diferentemente de outras defesas do autogoverno, ele foi um dos primeiros a ressaltar que qualquer outro argumento para a justificação do direito de impor deveres ofereceria um tipo de *razão errada* sobre por que devemos obedecer a uma autoridade política, por mais por mais coerentes e plausíveis que essas outras razões possam ser.

No capítulo IV de *O Contrato Social*, Rousseau afirma que:

“[v]isto que [mulher ou] homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda autoridade legítima existente entre os homens [e mulheres]”⁴³.

Essa afirmação evidencia, ao mesmo tempo, um ponto simples e fundamental sobre a base normativa de uma autoridade legítima. Chamarei esse ponto de *o ponto de Rousseau*. O ponto de Rousseau afirma que não existe uma autoridade natural entre agentes morais no que diz respeito a reivindicações (legítimas) sobre o uso da coerção política. Nesse sentido, portanto, uma relação de autoridade política é diferente de outros tipos de relações práticas. Ao mesmo tempo, contudo, existe uma diferença moral entre o exercício legítimo do poder - um direito de legislar sobre as pessoas que impõe deveres correlativos - e o mero uso da força⁴⁴. Assim sendo, qualquer reivindicação sobre as outras pessoas, por meio de um poder comum, *pressupõe* que todas as pessoas possuem a mesma autoridade para fazer essa reivindicação.

Caso regras coercitivas incidam sobre agentes morais com o peso de deveres de obediência⁴⁵, e visto que não existem relações práticas naturais de autoridade política, então essas regras precisam assumir que cada pessoa a ser governada por ela encontra-se igualmente

⁴³ Rousseau, [1762] 1987, p. 26. Os acréscimos são um modo simplificado de dizer que o argumento não pressupõe a exclusão das mulheres. Novamente, sobre a crítica feminista ao contratualismo clássico, ver Pateman, 1988.

⁴⁴ “Convenhamos, pois, em que a força não faz o direito e que só se é obrigado[a] a obedecer aos poderes legítimos” (Rousseau, op. cit., p. 26.).

⁴⁵ Do sentido em Latim *oboedire*, literalmente, o dever de “prestar atenção” ou reconhecer o seu conteúdo.

autorizada a demandá-la de todas as demais. Se eu tenho a pretensão de exercer autoridade política sobre as outras pessoas, então, como um igual em autoridade, eu preciso aceitar que os outros possuem o mesmo poder de legislar sobre mim. Isso significa que a condição de validade de uma reivindicação política exige que o seu formulador ou formuladora esteja preparado a se submeter reciprocamente às condições de obediência que impõe aos outros. Formulado nos termos da teoria da autoridade, o ponto de Rousseau sustenta que uma norma fornece razões excludentes para ação se, e apenas se, essa norma é fundada no pressuposto de que todas as pessoas estão igualmente autorizadas a demandá-la para todas as demais.

O argumento acima pode ser apresentado da seguinte forma:

- (1) Existem autoridades que possuem o poder de impor deveres sobre agentes morais autônomos.
- (1') Uma autoridade política *de jure* tem o poder de impor esses deveres.
- (2) As pessoas são iguais em liberdades e reivindicações morais.
- (2') Não existem relações naturais de autoridade política entre agentes morais autônomos.
- (3) Caso uma autoridade política queira exercer o direito *de jure* de governar, então, a única forma de garanti-lo é por meio de um direito incondicional básico de participação efetiva na construção das regras e leis resultantes no direito de governar.
- (4) *O ponto de Rousseau*: Dado que o direito de governar é exercido por todos, e não por uma autoridade moral independente do conjunto de pessoas, então a reivindicação de seu uso apropriado é uma reivindicação direcionada *de* uma pessoa *para* outra. Correlativamente, quando obedecemos a uma lei, ou norma legítima, estamos obedecendo uns aos outros.
- (5) O não reconhecimento dessa igual autoridade de reivindicação acarreta a perda de legitimidade do exercício da coerção, transformando-a em um poder *de facto*, isto é, incapaz de impor deveres.

Notemos que o ponto de Rousseau é um argumento transcendental: toma-se algo como válido ou correto e, a partir disso, procura-se estabelecer as condições de possibilidade para que o fenômeno em questão seja o caso. O argumento não nos diz, portanto, quais são os deveres de obediência ou mesmo se esses deveres existem de fato. Ele nos diz apenas que *caso obedecemos*, ou seja, caso existam boas razões para isso, então essas razões só podem ser formuladas por meio de uma relação simétrica de autoridade. Se for possível falar em dever de obediência, a única forma possível de justificar esse dever é mostrando que, ao obedecer, estamos obedecendo uns aos outros, ou umas às outras, enquanto pessoas livres e iguais. Outro modo de formular esse ponto é mostrando que o argumento não garante a verdade nem da premissa (1) nem da premissa (2). Ele as pressupõe. Apenas argumentos morais substantivos,

como a ideia de igualdade moral básica e uma teoria da autoridade, poderiam garantir a verdade dessas premissas. Talvez seja útil mostrar o ponto de Rousseau por meio de sua negação. Negar o ponto de Rousseau significa ou negar (1), a possibilidade de que exista uma diferença significativa entre poder e direito, ou (2) que as pessoas não são iguais em autonomia e que, portanto, existem certas pessoas que, por virtude própria, pertencimento social ou acaso da natureza, possuem uma autoridade política natural superior às demais.

Tomemos um exemplo. Digamos que eu esteja apoiando ativamente uma decisão política fundamental, mas que, devido ao seu caráter controverso, essa decisão esteja sendo explicitamente contestada por uma minoria. Digamos que, na tentativa de solucionar esse problema, eu não reconheça o direito de participação daqueles(as) que discordam da minha decisão, porque eu não acredito que quem discorda de mim tenha a mesma competência que eu tenho para determinar de que forma nosso mundo social comum deveria ser regido por meio da lei. Ou ainda porque eu acredito conhecer mais sobre os interesses dos que se opõem à decisão do que os próprios opositores. Isto é, a despeito do seu descontentamento, eu tenho a convicção de que eles serão beneficiados de alguma forma. Seja qual for o motivo, ao negar a igual autoridade de alguém estou condicionando o direito dessas pessoas (ou as condições de efetividade para o exercício desse direito) àquilo que entendo ser a expressão correta da participação – no caso, concordar com a minha proposta. Ao fazer isso, eu estou recusando a existência da diferença entre normas legítimas e normas fundadas na força (recusar (1)) ou eu estou reivindicando para mim uma autoridade natural (recusar (2)). Qual das duas proposições está sendo sustentada dependerá da situação concreta da recusa. Mas o que podemos dizer com certeza é que *uma das duas*, ou a recusa de (1), ou a recusa de (2), está sendo sustentada. Recusar a autoridade deliberativa do outro é uma forma de tirania em relação aos interesses e valores alheios. Um tipo de desrespeito moral que pode ocorrer tanto por meio da supressão direta dos direitos de participação como também, de forma mais indireta, em atitudes de intolerância interpessoal.

Notemos, portanto, que, ao oferecer razões instrumentais para a validade de demandas coercitivas, não estamos oferecendo o *tipo* de argumento necessário para sustentar relações de autoridade entre agentes morais. Estamos oferecendo, no máximo, considerações prudenciais para a existência de estruturas centralizadas de poder. Razões instrumentais importam. Elas nos mostram que existem certas vantagens pragmáticas na centralização do poder e no uso organizado da coerção coletiva. Essas são razões imparciais que atendem aos interesses de qualquer agente político. Mas elas não são suficientes para justificar uma demanda de *obediência* entre as pessoas.

Afirmei acima que a atitude liberal oferece o *tipo errado* de razão ao tentar justificar a autoridade política. Para entender melhor o que isso significa, gostaria de fazer uma pequena digressão sobre esse mesmo tipo de problema, mas em outro contexto teórico. Mais especificamente, gostaria de apresentar o que Darwall denomina de “o ponto de Strawson” em sua teoria da moralidade de segunda pessoa⁴⁶.

De acordo com Darwall, a famosa crítica de Strawson às teorias instrumentalistas da responsabilidade individual, desenvolvida em *Liberdade e Ressentimento*, nos mostra de que modo esse tipo de teoria fracassa ao tentar dar conta de algumas das reações interpessoais mais elementares entre as pessoas, denominadas “atitudes reativas” por Strawson, como as atitudes de culpa, ressentimento e responsabilização pessoal⁴⁷. Teorias instrumentais da responsabilidade, especialmente suas variantes utilitaristas, procuram argumentar que o determinismo filosófico não representaria um problema normativo grave para a forma como pensamos a responsabilidade individual. A tese do determinismo filosófico afirma que todas as nossas ações estão necessariamente ligadas por mecanismos causais e que, por meio de um método racional, como o fornecido pelas ciências naturais, poderemos um dia ter acesso à cadeia causal completa do comportamento humano – ou pelo menos que faz sentido imaginar essa cadeia. Os instrumentalistas sustentam que formas coletivas de responsabilização e penalização individual - como a punição legal e a existência de incentivos para o bom comportamento - podem ser justificadas com base em suas *consequências* para a organização da vida social, mesmo que, como supostamente afirma o determinismo filosófico, nossas ações estejam além da responsabilidade individual. Dito de outro modo, mesmo que as pessoas não sejam moralmente responsáveis por suas ações, ainda assim podemos administrar instrumentos de punição como um modo útil de organização da vida social. A existência de práticas sociais de responsabilização individual continuaria a ser justificadas, mas agora tendo em vista as suas consequências sobre os comportamentos, e não o valor moral da responsabilização.

O argumento de Strawson procura mostrar que, a despeito de sabermos se o determinismo é verdadeiro, ou não, o tipo de razão oferecida pelo argumento instrumentalista não satisfaz os pressupostos normativos com base no qual concebemos nossas relações interpessoais, isto é, como pessoas livres e capazes de sermos responsabilizados por nossas ações. Quando adotamos uma atitude de responsabilização moral em relação ao comportamento de uma pessoa, não estamos nos perguntamos se essa atitude produz (ou não) consequências

⁴⁶ Darwall, 2006, pp. 15 -17; 65 – 70.

⁴⁷ Strawson, 2015, pp. 258 - 259. O ensaio original é de 1962.

socialmente desejáveis⁴⁸. Queremos saber, ao contrário, se a pessoa cometeu um erro moral e se, ao cometer esse erro, deve ser culpabilizada por suas ações. A atitude de ressentimento contra alguém que pratica uma ação moralmente errada contra nós é um tipo de atitude reativa que adotamos quando queremos, justamente, responsabilizar alguém por seus atos.

O ponto importante do argumento de Strawson - *o ponto de Strawson* - é a afirmação de acordo com a qual só podemos responsabilizar moralmente uma pessoa caso adotemos uma perspectiva moral determinada, a saber, caso estabeleçamos um tipo de engajamento interpessoal apropriado no qual razões morais sobre seu comportamento são trocadas. Atitudes como ressentimento, indignação, perdão, *etc.*, *pressupõem* a crença de que podemos demandar certos comportamentos uns dos outros(as) enquanto agentes autônomos. Atitudes reativas adotam uma posição de participação interpessoal nas quais as pessoas são entendidas como livres, uma vez que a liberdade para agir é uma condição de possibilidade para a atribuição de responsabilidade moral. Ao culpabilizar você, eu quero tornar *você* responsável pelo que fez *comigo* e, portanto, eu preciso pressupor que você é livre para agir do modo como agiu. De outro modo, não faria sentido tentar culpabilizá-lo(a). Essa é uma perspectiva bem diferente daquela adotada pela justificação instrumentalista. Ao conceber as pessoas como seres sem autonomia moral – ainda que capazes de serem coordenadas socialmente por meio de punições – estamos as concebendo de um ponto de vista objetivo (e não interpessoal). Como afirma Strawson, “se a atitude [de você] em relação a alguém é totalmente objetiva”, como afirmam as teorias instrumentalistas da responsabilidade, então “ainda que você possa lutar com [essa pessoa], e ainda que possa falar com [ela][ou que] vocês sejam partes opostas de uma negociação, você não *brigará* com ele. No máximo, fingirá que está brigando”⁴⁹. Isto é, poderíamos nos relacionar com essa pessoa do mesmo modo que nos relacionamos com um objeto, mas isso significa, por definição, que não podemos adotar certas atitudes reativas como a de ressentimento e indignação em relação às ações e atitudes dessa pessoa.

O que Darwall procura mostrar por meio do ponto de Strawson é que relações práticas necessitam de razões apropriadas para fazerem sentido⁵⁰. “A desejabilidade de um resultado”, conclui Darwall, “é um *tipo errado* de razão para embasarmos atitudes e ações nas quais

⁴⁸ Notemos que uma atitude de responsabilização não é exatamente a mesma coisa que uma instituição social de punição que, em geral, depende também de considerações consequencialistas, tal como o efeito de dissuasão sobre o comportamento futuro. O ponto é que, tal como nas relações interpessoais, as considerações consequencialistas não poderia ser a história toda da justiça punitiva.

⁴⁹ Strawson, 2015, p. 253.

⁵⁰ Darwall, 2006, p. 66. Ou seja, tal como o ponto de Rousseau, o ponto de Strawson também é um argumento transcendental.

responsabilizamos alguém por ter feito alguma coisa”⁵¹. As atitudes reativas adotam a responsabilidade mútua entre agentes morais livres como uma condição de possibilidade para o seu sentido. Caso, por algum motivo, não fossemos capazes de oferecermos razões de segunda pessoa - do tipo você-eu - mas apenas razões impessoais - do tipo eles/elas - então não poderíamos sequer expressar o que essas atitudes significam.

O ponto de Rousseau tem a mesma estrutura do argumento de Strawson, mas possui com um objeto diferente. Como no ponto de Strawson, Rousseau nos mostra que, se pretendemos encontrar razões para a obediência entre pessoas iguais em autoridade política, então o tipo de razão válida para fundamentar essa relação exige uma responsabilização mútua em relação à obediência. Se pretendo exercer a autoridade de emitir reivindicações com força de lei *para você*, então eu preciso reconhecer que você possui uma autoridade igual em fazer essa mesma reivindicação *para mim*. Apresentar outras razões para a legitimidade - como, por exemplo, o direito de conquista sobre os derrotados, ou as virtudes de uma sociedade estável e produtiva - é o tipo errado de razão, algo que não faz sentido se o que queremos explicar é a possibilidade da legitimidade da coerção entre pessoais livres e iguais.

Como vimos no capítulo anterior, existem razões instrumentais importantes para a organização da vida social por meio de normas vinculantes. Contudo, razões de tipo instrumental não são capazes de gerar *o tipo relação* que estamos buscando, *i. e.*, a obrigação mútua entre iguais em autoridade. Da perspectiva democrática, as teorias liberais, que têm por ponto focal a administração coletiva dos deveres individuais, é um desses tipos errados de razão. Apenas a participação de todos e todas na criação dessas regras poderia dar uma resposta apropriada para o problema que estamos considerando. Apenas o ideal de autogoverno poderia atender às exigências das atitudes (reativas) entre pessoas que procuram se governar.

Respeito deliberativo é o tipo de reconhecimento que prestamos àqueles e àquelas que possuem igual autoridade de demandar o uso apropriado do poder político. Ele é, nesse sentido, a atitude reativa própria das relações políticas. Um poder que possuímos em comum e para o qual, em última instância, a única justificativa válida passa pela deliberação entre iguais em direitos e prerrogativas. Possuímos essa autoridade tanto como podemos *demandá-la* para as outras pessoas. A partir do momento em que reconhecemos que relações políticas legítimas são essencialmente interpessoais, precisamos aceitar que os nossos direitos e prerrogativas básicas, enquanto participantes da cidadania, são sempre - nos termos de Joel Feinberg - algo a ser “demandado, reivindicado, algo sobre o que podemos insistir, sem sentirmos vergonha ou

⁵¹ Darwall, 2006, p. 15, ênfase acrescida.

constrangimento. Quando nossas demandas não são atendidas, então a atitude apropriada é a indignação. Quando elas o são, não existe espaço para o sentimento de gratidão”⁵². É esse o tipo particular de dignidade que o respeito deliberativo entre iguais procura expressar.

Antes de prosseguirmos, dois pontos precisam ser ressaltados sobre o uso do ponto de Rousseau como *rationale* do argumento do respeito deliberativo.

Primeiro, não devemos confundir o que estou chamando de o ponto de Rousseau com a *teoria da soberania*, tal como apresentada em *O Contrato Social*. Trata-se de um argumento sobre a natureza da autoridade política legítima. Ele não acarreta a interpretação epistêmica controversa de Rousseau sobre a Vontade Geral, segundo a qual uma decisão política legítima é a decisão individual de alguém. Decisões coletivas não são as “minhas decisões”, nem mesmo em sentido figurado. Elas são decisões que oferecem razões boas e suficientes para aceitarmos a sua legitimidade. Mas não são as razões de um “eu” de tipo superior. Esse ponto pode ser esclarecido recorrendo à distinção apresentada anteriormente entre razões práticas e epistêmicas. Acredito que a teoria da soberania de Rousseau tenda a interpretar o direito de governar com base em razões de tipo epistêmicas e não práticas. Isto é, razões que nos dizem que *devemos acreditar* que a lei em execução é, na verdade, a lei que eu próprio escolhi, ainda que a tenha rejeitado subjetivamente. Decisões políticas não têm como objetivo fazer com que as pessoas acreditem em alguma coisa, mas sim o de encerrar a sua deliberação individual sobre um curso de ação: são razões que nos dizem que as leis possuem o direito de encerrar nossa deliberação porque tiveram origem em um procedimento deliberativo entre iguais. Nada impede, portanto, que uma norma legitimamente instituída seja patentemente contrária às minhas convicções pessoais. Quando respeito a lei, estou respeitando uma reivindicação alheia a minha vontade, mas que, na medida em que atende a certas condições específicas, pode ser considerada legítima e, portanto, vinculante sobre a minha vontade. Não há nada no ponto de Rousseau, vis-à-vis a teoria da Vontade Geral de Rousseau, que proíba a existência de regras politicamente legítimas, mas que, do meu ponto de vista subjetivo, sejam patentemente ruins. Normas legítimas não são a expressão de uma personalidade coletiva unificada que toma decisões do ponto de vista da *primeira pessoa*. Ao formular a noção de soberania popular como uma relação política de segunda pessoa, podemos nos livrar das metáforas totalizantes de que a política democrática depende de um (suposto) corpo social unificado que possui vontades e afetos próprios.

⁵² Feinberg, 1980a, p. 142.

Em segundo lugar, o ponto de Rousseau também não nos compromete com uma forma social específica de efetivação das relações interpessoais. Formas de participação direta e a proibição da representação política – duas condições necessárias da teoria da soberania de Rousseau – podem ser rejeitadas *com base* no argumento de inclusão deliberativa entre iguais. Em um ambiente social complexo e reconhecendo a existência de um pluralismo de valores e interesses individuais, é fácil mostrar como esses dois expedientes institucionais podem estar claramente *errados* do ponto de vista do respeito deliberativo⁵³. O princípio de participação apresentado acima é compatível com a complexidade institucional das democracias modernas. Determinar se essas instituições satisfazem ou não o ideal democrático, como vimos, é sempre um problema em aberto. Podemos recolocá-lo permanentemente enquanto iguais em autoridade.

4.4. Respeito Deliberativo e Igualdade Social

Da perspectiva de uma moralidade de segunda pessoa, não existe outra forma de avaliar o exercício legítimo do poder político exceto por meio de acordos interpessoais que os cidadãos e cidadãs estabelecem com base em reivindicações recíprocas. Reivindicações para as quais nos encontramos também em uma posição de responsabilização mútua. Essa relação de responsabilização mútua pelo exercício da coerção coletiva é o que caracteriza o valor intrínseco da igual cidadania democrática. Acredito que o tipo de dignidade por moral por trás desse processo de responsabilização mútua precisa ser entendida como um conceito essencialmente de segunda pessoa. Isto é, uma forma de dignidade que só faz sentido entre agentes morais dotados das mesmas atribuições normativas. “A dignidade das pessoas”, afirma Darwall, “é a posição de segunda pessoa de um igual: a autoridade para se fazerem reivindicações e exigências uns aos outros enquanto agentes livres e racionais”⁵⁴. O respeito por essa dignidade é, nesse caso, a própria admissão dessa autoridade.

Isso significa que a atitude democrática não se diferencia das outras atitudes diante do poder política apenas porque defende o valor não-instrumental dos direitos políticos. Relações com base em atitudes de respeito deliberativo alteram o modo como o próprio sistema de direitos morais básicos é concebido. Como forma de manter a organização argumentativa da

⁵³ J. Cohen (1986, p. 296) argumenta que, a despeito da imagem recebida de certos “excessos republicanos” na obra de Rousseau, as conclusões apresentadas nesse parágrafo poderiam ser obtidas no interior da própria teoria rousseauiana. Deixo em aberto, todavia, esse problema de interpretação.

⁵⁴ Darwall, 2013, p. 292.

exposição, considerarei que o sistema de direitos morais básicos necessário para garantir a legitimidade de uma autoridade política pode ser adequadamente descrito como um conjunto de direitos shuenianos – tal como apresentados anteriormente em (3.4). Contudo, precisamos agora acrescentar o princípio de igual participação discutido na última seção. Vale ressaltar que o conteúdo específico desses direitos não é essencial para o argumento do respeito deliberativo. No limite, não importa exatamente quais são os direitos básicos que as pessoas venham a ter: a atitude democrática nos diz que o modo como eles são exercidos em uma sociedade política possui uma dimensão normativa própria. Se existem direitos morais, e se esses direitos precisam ser reconhecidos e efetivados por meio de uma autoridade política centralizada, então eles *também* precisam ser intersubjetivamente estabelecidos entre iguais em autoridade deliberativa para serem legítimos. Essa exigência explica o motivo pelo qual a diferença entre as teorias liberais e democráticas da autoridade, no que se refere aos direitos, é, sobretudo, uma diferença adverbial muito mais do que de conteúdo. A atitude democrática não altera apenas o conteúdo proposicional de um sistema de direitos (por exemplo, acrescentando um direito à participação), mas altera, principalmente, o modo como todos os demais direitos morais são exercidos coletivamente. Em uma democracia, os direitos básicos precisam ser *democraticamente* concebidos para que possam ser legítimos.

Retornando à estrutura dos direitos como reivindicação, podemos articular a ideia apresentada acima nos seguintes termos. Direitos básicos possuem duas dimensões. Chamemos essas dimensões, respectivamente, de *dimensão proposicional* e de *dimensão estrutural*. A dimensão proposicional de um direito equivale ao seu conteúdo normativo. Ela concerne aquilo que é valioso na atividade, ou bem, que o direito em questão reconhece ao seu portador ou portadora. No caso aqui considerado, o conteúdo proposicional dos direitos básicos equivale às três reivindicações morais básicas associadas à agência moral: (i) segurança e independência pessoal, (ii) subsistência material e (iii) participação política. É com base em seu conteúdo proposicional que direitos impõe deveres (negativos ou positivos) sobre as outras pessoas. Assim:

Dimensão proposicional: se *A* possui o direito moral básico de ser, ou fazer *x*, então todas as pessoas relevantes para essa relação possuem o dever de reconhecer *x* como um estado, ou atividade, potencialmente valioso para *A*.

A dimensão proposicional de um direito demanda que o conteúdo de um direito básico seja de conhecimento comum em um dado contexto de interação e que as pessoas cumpram com a obrigação de respeitá-lo. Essa é, como vimos, uma tarefa normativa fundacional para a

atitude liberal na medida em que ela estipula o sentido formal dos direitos. Autoridades políticas legítimas são justificadas na medida em que demandam coercitivamente que certo sistema de direitos seja respeitado por todas as pessoas. Qualquer teoria da autoridade que sustente a existência de direitos individuais precisa reconhecer essa dimensão. O liberalismo clássico é um exemplo típico: a legitimidade do poder político é concebida com base em uma estrutura de direitos formais, determinada pela dimensão proposicional dos direitos morais atribuídos à agência moral. Respeitar alguém no sentido proposicional é respeitar as restrições deontológicas que os direitos de alguém acarretam sobre a nossa ação⁵⁵. Se ter o controle autônomo sobre nossos corpos é um valor, e se temos um direito a isso, então não há nada que possa ser feito contra essa reivindicação (sem o consentimento adequado) que não viole esse direito.

A segunda dimensão normativa dos direitos básicos diz respeito a sua inserção social, ou ao seu valor social efetivo⁵⁶. Precisamos distinguir entre um direito básico, isto é, o seu conteúdo proposicional e o tipo de dever que ele impõe aos outros, e o valor que o exercício efetivo desse direito possui em um determinado contexto. Podemos pensar essa diferença como a diferença entre um direito formal e as garantias sociais necessárias para o exercício desse direito.

Dimensão estrutural: se *A* possui o direito de ser, ou fazer *x*, então *A* possui uma reivindicação válida ao exercício efetivo desse direito contra formas padrões de ameaça a esse exercício. Correlativamente, as outras pessoas têm o dever de ajudar diretamente e/ou a apoiar instituições justas que garantam esse exercício efetivo.

Evidentemente, a dimensão proposicional e a estrutural são interligadas. Se, por exemplo, uma pessoa possui o direito de ter uma defesa justa em uma corte, mas não é capaz de arcar com os custos dessa defesa, então podemos afirmar que a ideia de justiça procedimental foi impedida e que o próprio conteúdo proposicional do direito de ter uma defesa imparcial encontra-se ameaçado. Do mesmo modo, qualquer desvantagem motivada pela falta de oportunidade ou pela falta de meios para o exercício de um direito básico, coloca em questão o valor desse direito⁵⁷. Sociedades que não garantam as bases materiais e institucionais adequadas para o exercício de direitos básicos, pelo menos contra aquelas ameaças padrão (como a falta

⁵⁵ Esse é o conceito nozickiano de direitos como *side-constraints*. Ver, Nozick, 1974, pp. 104 – 110.

⁵⁶ Sobre a diferença entre as liberdades básicas e o valor social dessas liberdades, ver Rawls, 1971, pp. 204 -205, e Daniels, 1989.

⁵⁷ Como afirma Rawls (1971) acerca desse ponto: “a liberdade é representada pelo sistema completo das liberdades [básicas] que compõem a igual cidadania, enquanto o valor da liberdade referente à capacidade das pessoas e grupos em promoverem seus fins dentro desse sistema” (p. 204).

de recursos materiais ou os efeitos da exclusão social), não podem ser justas, nesse sentido, mesmo que reconheçam formalmente todos os direitos básicos de seus membros.

A disputa sobre a dimensão estrutural dos direitos básicos é, como vimos, uma das disputadas mais importantes no interior da atitude liberal. Liberais igualitários e libertarianos de esquerda sustentam a irredutibilidade dessa dimensão contra o ceticismo de liberais clássicos e libertarianos de direita. Para entender o argumento igualitário a favor da dimensão estrutural, precisamos levar em consideração uma característica central dos direitos shuenianos - já explorada no capítulo anterior - segundo a qual *cada direito básico* faz parte das condições institucionais necessárias para o exercício efetivo de todos os demais direitos existentes⁵⁸. O exercício efetivo de qualquer direito depende da garantia social do conteúdo proposicional dos direitos básicos. É fácil entender o porquê. Imagine que alguém tenha o direito a uma educação de qualidade. Na sociedade em que essa pessoa vive, existem escolas públicas de qualidade razoavelmente boa e o acesso à estrutura de ensino pública é, de um ponto de vista formal, de natureza universalista. Podemos imaginar outras políticas públicas complementares, como programas sociais para a ajuda na compra do material escolar, um sistema de transporte de estudantes, *etc.* Ou seja, podemos afirmar que o direito à educação é garantido tanto do ponto de vista proposicional como em relação ao exercício efetivo do direito, na medida em que praticamente qualquer pessoa, independentemente de sua identidade ou posição social, poderia em princípio encontrar uma vaga em uma escola pública de qualidade. Imaginemos, agora, a despeito dessas garantias, que certos direitos básicos *não sejam* garantidos. Por exemplo, que essa mesma pessoa não tenha assegurado seu direito à segurança pessoal (sua ou dos seus filhos) ou que não tenha os meios materiais e institucionais para uma existência social autônoma. Nesse caso, a pessoa teria o direito à educação, mas não à garantia de sua integridade física. Ou ainda, ela poderia entrar no sistema educacional, mas não possuiria os recursos sociais necessários para sua sobrevivência ou para poder frequentar uma sala de aula sem se envergonhar de sua condição social. Nos dois casos, o *valor* efetivo do direito à educação é seriamente comprometido.

Isso significa, segundo o modelo de Shue, que direitos básicos precisam ser pensados como parte das condições necessárias para o exercício de todos os demais direitos, inclusive dos demais direitos básicos. É nesse sentido preciso que podemos afirmar que cada direito

⁵⁸ Shue, 1980, pp. 18 – 20.

básico representa a condição de efetividade para todos os demais direitos⁵⁹. Teorias igualitárias enfatizam a dimensão estrutural dos direitos: se as pessoas possuem direitos, então elas possuem também uma reivindicação válida sobre a sua efetividade social. Em um sentido igualitário, respeitamos alguém quando respeitamos seus direitos e as bases sociais para o seu exercício. Como afirmei, a diferença de ênfase entre essas duas dimensões organiza, de modo geral, o debate entre as teorias liberais⁶⁰. As teorias democráticas da autoridade concordam com os igualitários nessa disputa. Direitos shuenianos possuem duas dimensões, e a dimensão estrutural dos direitos depende do direito básico à subsistência.

O que difere as teorias liberais (igualitárias) das teorias democráticas da autoridade é o reconhecimento (ou não) de uma *terceira* dimensão normativa. Denominarei essa terceira dimensão dos direitos shuenianos de *dimensão performativa*. Uma forma simples de apresentar o sentido da dimensão performativa pode ser formulada nos termos da teoria do direito de Joel Feinberg, segundo a qual, o ato de fala de reivindicar alguma coisa para alguém, ou para uma comunidade, é tão importante quanto a satisfação do conteúdo da reivindicação⁶¹. Como vimos, o direito à igual participação é um direito moral básico para a atitude democrática. O direito de participar como igual nos processos que determinam os termos da cooperação social é uma condição para que todos os demais - inclusive os direitos ligados à autonomia privada dos indivíduos - possam ser exercidos de um modo compatível com o exercício legítimo da autoridade política. Mesmo direitos básicos podem ser reconhecidos e instituídos de modo politicamente arbitrário. Essa arbitrariedade ocorre quando, por exemplo, o exercício desses direitos é condicionado a não participação de seus possuidores nos processos de decisões de política ou quando as reivindicações morais básicas são interpretadas ou implementadas de modo autocrático ou tecnocrático. No primeiro caso, teríamos uma situação de cidadania política regulada: certas vantagens sociais são “trocadas” pelo apaziguamento das expectativas de participação nos processos deliberativos. Contextos de autoritarismo liberal caracterizam a segunda possibilidade.

⁵⁹ Uma ameaça típica à integridade pessoal é a falta de nutrientes ou a falta de acesso aos recursos para uma vida saudável. Já a subsistência material valeria muito pouco se não fôssemos protegidos contra a violência e as várias formas de dominação pessoal.

⁶⁰ No capítulo 3, (3.4.), foi apresentado um argumento contra a recusa da posição liberal clássica em reconhecer deveres sobre os deveres alheios e, mais especificamente, a incapacidade desse tipo de teoria de explicar por que apenas alguns direitos, como o direito à propriedade, precisam ser efetivados por meio da coerção pública. Todos dos direitos precisam satisfazer sua dimensão estrutural, mesmo direitos de propriedade. Liberais clássicos, nesse sentido, não poderiam recusar essa dimensão, mas apenas a sua relevância para alguns direitos.

⁶¹ Feinberg 1973, pp. 58 – 59 e 64 – 65.

Dimensão performativa: se *A* possui um direito de ser ou fazer *x*, e *x* pode ser reivindicado com base na coerção política legítima, então *A* possui o direito de reivindicar esse direito ou ter esse direito reivindicado em seu nome para todas as outras pessoas relevantes para essa relação.

A dimensão performativa dos direitos básicos faz com que iguais em cidadania reconhece um dever de responsabilização em relação às demandas dos outros na medida em que ela ressalta a diferença entre respeitar as pessoas como portadores de direitos e, de modo diferente, respeitar as pessoas como sujeitos autônomos *capazes de reivindicar*, elas próprias, tais direitos. Negar a possibilidade de que os próprios portadores(as) de direitos participem de sua formulação na esfera pública significa bloquear o significado político de direitos morais, direitos que, muitas vezes, encontram sua melhor interpretação coletiva no próprio momento de sua reivindicação. Ao serem reivindicados intersubjetivamente, direitos morais recolocam novas formas de relacionamento político entre iguais em autoridade⁶².

Podemos afirmar que para cada direito básico existente temos o dever de reconhecer, paralelamente, o ato de reivindicação desse direito uns para os outros. Temos o dever de reconhecer nossa igual autoridade deliberativa em uma sociedade democrática. Do ponto de vista da atitude democrática, a dimensão performativa das reivindicações distributivas é moralmente tão importante quanto o conteúdo proposicional dessas demandas, qual seja: a distribuição justa desses recursos. Ao afirmarmos, por exemplo, que todas as pessoas possuem um direito básico aos recursos necessários para o exercício efetivo da cidadania, então, além de termos o dever de prover as garantias sociais para a realização efetiva desse direito, simultaneamente temos o dever de respeitar a possibilidade que as próprias pessoas demandem esse direito umas para as outras. Nesse sentido, nos encontramos em uma situação de responsabilidade mútua não apenas em relação ao conteúdo de um direito, mas também em relação à sua reivindicação política. Violamos a dignidade de alguém seja quando permitimos que essa pessoa viva na miséria, seja quando suas reivindicações são sistematicamente silenciadas.

4.5. Respeito Deliberativo e Cidadania Aberta

Vimos que o respeito deliberativo é a atitude interpessoal apropriada pressuposta em relações políticas democráticas. Por ser uma expectativa legítima, essa é uma atitude passível

⁶² Devo essa formulação a Luiz Repa.

de ser demanda das outras pessoas ou das instituições por meio das quais essas relações ocorrem⁶³. Isso significa que, enquanto um ideal normativo, o respeito deliberativo governa as principais instituições políticas de uma sociedade, mas também governa as práticas e bases de expectativa mútua *entre* as próprias pessoas.

O objetivo desta seção é explicar os contornos desta atitude, ressaltando, sobretudo, alguns de seus limites. Atitudes de respeito deliberativo possuem um conteúdo normativo e um escopo social determinados. Seu conteúdo normativo especifica o que pessoas iguais em cidadania democrática podem demandar umas das outras no que diz respeito ao exercício legítimo da coerção. Seu escopo são as relações político-públicas nas quais essas reivindicações são formuladas. Ou seja, o respeito deliberativo é um tipo de expectativa normativa que não governa todas as formas de relação interpessoal de uma sociedade justa. Estabelecer com maior precisão esse ponto é crucial caso queiramos incorporar a noção às teorias igualitárias

Começamos ressaltando o ponto acima, isto é, que atitudes de respeito deliberativo possuem, além de consequências institucionais, implicações pessoais. Além de orientar os critérios institucionais da igualdade de participação, o respeito deliberativo deve constituir a base normativa para expectativas legítimas em nossas relações políticas. Dito de outro modo, as relações interpessoais são também o terreno da justiça igualitária⁶⁴. Temos um dever pessoal de respeito mútuo enquanto iguais em autoridade, um dever de garantir a inclusão deliberativa do outro mesmo quando, por exemplo, as bases institucionais apropriadas para isso não se encontram plenamente instituídas. Além disso, certos modos de relação interpessoal relevantes para a deliberação podem escapar à dimensão institucional da política.

O risco aqui é o de que, ao ressaltar o lado pessoal da justiça do respeito deliberativo, em contraste com a dimensão meramente institucional, podemos acabar comprometendo uma das características mais importantes da política moderna, a saber, a existência de desacordos morais substantivos sobre valores e modos de vida existentes em uma mesma sociedade, o reconhecimento que sociedades democráticas são fundadas em um contexto permanente de pluralismo moral razoável⁶⁵. Isto é, o reconhecimento de que não existe uma hierarquia moral não-controvertida sobre a multiplicidade de identidades e modos de vida antagônicos em uma mesma sociedade e que, portanto, precisamos encontrar modos de exercício do poder político

⁶³ A rigor uma instituição não possui uma disposição para ação. Contudo, por meio de suas regras, elas autorizam pessoas a expressarem essa disposição. É nesse sentido que podemos dizer que uma instituição, ou mesmo prática social difundida, é compatível ou não com o ideal de respeito deliberativo.

⁶⁴ Sobre a discussão sobre o terreno (*site*) apropriado dos argumentos de justiça, ver, Cohen, 1991, e Vita, 2008, cap. 3.

⁶⁵ O termo é de Rawls, 1996, p. 441. Sobre a relação entre pluralismo moral e as instituições políticas modernas, incluindo os diferentes modos de equacionar essa relação, ver Larmore, 1987, 42 -47.

os quais não sejam fundados na proposição de que existem identidades morais intrinsecamente superiores umas às outras. Caso o respeito deliberativo implique a adoção por parte da autoridade política de uma identidade particular controversa, ou caso ele obrigue o Estado a definir certas identidades sociais como intrinsecamente superior em relação às demais, então a ideia de igual respeito deliberativo seria incompatível com o pluralismo de valores constitutivo das democracias modernas.

A única forma de responder a esse problema é mostrar que, a despeito de pressupor uma concepção moral de cidadania, a noção de respeito deliberativo é compatível com um modelo aberto de cidadania. Uma concepção de cidadania é aberta caso ela atenda a duas exigências: (i) caso o ideal normativo que a fundamenta seja compatível com identidades particulares diferentes e antagônicas entre si e (ii) caso a própria cidadania democrática não seja uma forma fechada de identidade pessoal. Uma concepção de cidadania é aberta é compatível com o pluralismo de valores presente em uma sociedade democrática. Entretanto, (ii) exige que essa compatibilidade seja estabelecida de tal forma que *a própria identidade democrática* que ela pressupõe não constituía um tipo de identidade pessoal fechada e, aos olhos do pluralismo, apenas mais uma identidade sectária. Esse ponto fica mais claro ao percebermos que a defesa de uma identidade determinada pode comprometer o pluralismo moral de dois modos distintos. Primeiro, quando ela reivindica uma concepção de bem determinada sobre as outras, por exemplo, quando o Estado passa a expressar um modo de vida religioso como verdade moral. Contudo, o pluralismo também é ameaçado quando uma identidade determinada reivindica para si a melhor (ou única) forma aceitável de sintetizar as múltiplas identidades existentes em uma sociedade, isto é, quando mesmo aceitando a diversidade, ela reivindica o monopólio sobre a organização da diferença. Em ambos os casos estamos diante de uma teoria *perfeccionista* da autoridade política: cabe ao Estado realizar e/ou expressar em suas ações uma identidade moral determinada. Tal como entendo o problema colocado pelo pluralismo, precisamos mostrar, portanto, que as teorias democráticas da autoridade não são teorias perfeccionistas em relação aos objetivos da política em nenhum dos dois sentidos expressos acima⁶⁶. O ideal de respeito deliberativo passará no teste do pluralismo se puder demonstrar que as expectativas recíprocas

⁶⁶ Não tenho como fazer justiça ao vasto debate contemporâneo sobre a justificação da neutralidade do Estado. O que pretendo mostrar é que o modo de relacionar pluralismo e desacordo, defendido nesta seção, equivale ao que Larmore e Rawls identificam com uma concepção moral-política (e não moral-ética) de justificação da imparcialidade.

que espera das relações interpessoais sejam essencialmente incompletas, ou *não exaustivas*, em relação às múltiplas identidades sociais existentes em uma sociedade democrática⁶⁷.

Começemos pelo conteúdo normativo das atitudes de respeito mútuo. O que significa respeitar alguém e o que essa atitude demanda de nossas ações? Em primeiro lugar, o respeito deliberativo deve ser entendido como uma forma de respeito como reconhecimento⁶⁸. Respeitamos, nesse sentido, quando restringimos nossas ações e atitudes com base no reconhecimento da natureza moral de alguém. Ou seja, diferentemente de atitudes de respeito como apreço, nas quais estimamos certa qualidade ou habilidade distintiva de uma pessoa, atitudes de respeito como reconhecimento são guiadas por restrições derivadas da natureza moral das pessoas. O respeito como estima é uma forma que depende de uma métrica hierarquizada de comparação, uma vez que o valor de uma habilidade, ou posição social, depende de sua distinção valorativa em relação às demais habilidades e posições. Estimar é sempre distinguir de modo desigual. Respeitar o valor de um professor exemplar, por exemplo, é reconhecer esse professor como alguém que possui certas habilidades cognitivas distintivas, ou que ele está disposto a agir com profissionalismo e dedicação quando outros acadêmicos não estão. Em caso como esses, estamos demonstrando o apreço por suas características distintivas. Já o valor do respeito como reconhecimento é incondicional: é uma atitude que devemos estar dispostos a expressar em nossas deliberações sobre como vamos tratar uma pessoa.

Respeito (como reconhecimento) é a atitude de ajuste em relação à dignidade moral de alguém, tal como estimar é a atitude de ajuste em relação a algo estimável, ou amar é a atitude de ajuste em relação a algo amável⁶⁹. A noção de respeito deliberativo é a atitude de ajuste apropriada em relação à dignidade política entre iguais em autoridade. É um tipo de atitude que podemos legitimamente esperar em nossas relações e algo que podemos demandar para as pessoas (ou as instituições que fundamentam esse tratamento) caso elas fracassem em atender a essa expectativa.

⁶⁷ É interessante ressaltar que, para o construtivismo rawlsiano, uma concepção política de justiça precisa ser independente das chamadas “doutrinas abrangentes (*comprehensive*) do bem”. Ver, Rawls, 1996, pp. 11 – 16; pp. 154 – 157. Em termos muito gerais, isso significa que uma concepção política de justiça precisa ser fundada em razões morais que pessoas livres e iguais poderiam aceitar apenas com base em certos interesses normativos de ordem superior, como a capacidade de desenvolver um senso de justiça e a moral de escolher e revisar concepções de bem (cf. pp.48 – 53). Notemos, contudo, que o termo original - *comprehensive* - pode ser traduzido tanto como a “abrangência” de uma teoria, como também como a “exaustividade” de uma atividade - tal como quando falamos que “fulano realizou uma investigação exaustiva” (*a comprehensive inquiry*). Uma concepção política de justiça é indeterminada em relação às diferentes esferas sociais não políticas de uma sociedade. Sobre essas esferas, uma concepção não-exaustiva não tem nada a dizer.

⁶⁸ As duas formas de respeito foram apresentadas originalmente na seção (1.5.).

⁶⁹ Cf. Darwall, 2006, p. 120. Notemos que a direção de ajuste (*direction fit*) entre o sujeito e o objeto de uma atitude de respeito são sempre duas pessoas, ou seja, sua direção de ajuste é sempre entre pessoas e não entre pessoas e objetos ou pessoas e instituições.

O que essa atitude de respeito mútuo significa para o problema dos desacordos morais insolúveis nas sociedades modernas? Reelaborando uma proposta oferecida por Charles Larmore para os nossos propósitos, podemos definir o sentido de igual respeito com base nos seguintes termos: o respeito mútuo entre iguais em cidadania significa que não devemos tratar as outras pessoas apenas como objetos de nossas vontades políticas⁷⁰. Ou seja, que iguais em cidadania possuem uma dignidade deliberativa própria. Não obstante o quanto possamos discordar sobre os objetivos de uma vida eticamente bem-vivida, ou sobre as melhores formas de expressar os valores que acreditamos por meio de nossas identidades pessoais, temos o *dever* de resolver essas diferenças por meio de procedimentos deliberativos apropriados⁷¹. Em contextos de autogoverno, as pessoas devem uma explicação umas às outras para aquelas ações e reivindicações que, por meio da coerção coletiva, as afetam diretamente. Esse é o sentido básico de respeito mútuo pressuposto pela igual autoridade de reivindicação: o dever recíproco de justificação.

A cidadania democrática deve ser pensada como as bases públicas de justificação nas quais reivindicações morais conflitantes são avaliadas de modo imparcial⁷². Tratar uma pessoa como uma igual em autoridade política implica interpretar suas reivindicações desde uma perspectiva normativa própria. Em primeiro lugar, ela exige que os interesses e valores contidos em uma deliberação sejam levados em consideração enquanto a perspectiva *de alguém*. De modo análogo ao problema do consentimento hipotético, é preciso reconhecer a necessidade de assegurar, permanentemente, que ao respeitarmos alguém estamos respeitando a perspectiva de uma pessoa particular. Consequentemente, e em segundo lugar, isso exige que as bases da justificação pública orientem os argumentos de tal forma que eles possam ser aceitos, pelo menos em princípio, com base nas diferentes perspectivas pessoais. Para utilizar uma noção rawlsiana, a perspectiva democrática exige das pessoas envolvidas no processo político um dever de civilidade deliberativa em relação à perspectiva do outro:

“[O] ideal de cidadania impõe um dever moral, e não meramente legal, um dever – o dever de civilidade – de estarmos dispostos a explicar uns para os outros, naquilo que concerne as questões políticas fundamentais, de que modo os princípios e políticas que estão sendo defendidos, ou colocados em votação, podem encontrar sustentação nos valores políticos de uma razão pública. Esse

⁷⁰ Cf. Larmore, 1987, p. 62.

⁷¹ Cf. Larmore, 1987, p. 62.

⁷² Notemos que isso não significa que o fundamento moral da autoridade política seja impessoal, mas sim que a imparcialidade do Estado é fundada em razões interpessoais. Razões de segunda pessoa podem fundamentar regras imparciais de decisão tanto quanto razões de terceira pessoa admitem acomodações do ponto de vista pessoal. Ver, sec. (3.5).

dever também envolve a disposição ativa em escutar os outros e um senso de equidade no momento de determinar quando acomodações razoáveis em relações as suas visões devem ser feitas”⁷³.

Penso que uma aproximação entre a noção de respeito deliberativo e o dever de civilidade, no sentido rawlsiano pode ser feita contanto que pelo termo “civilidade” não seja entendido “polidez” ou “cortesia”, isto é, formas de participação socialmente aceitáveis ou (ditas) bem-comportadas. Civilidade aqui é um termo de arte. Frequentemente, a única forma de demandar o respeito de alguém ou de um grupo minoritário é justamente confrontando os padrões de polidez partilhados pela maioria. Queremos que esses padrões sejam vistos do ponto de vista da perspectiva para as quais eles são uma forma de exclusão. Como afirma David Estlund, “formas alargadas de civilidade” - padrões de conduta que não estão presos aos padrões de cortesia social partilhados - “pode ser o remédio necessário para certas violações daquelas condições necessárias para avançar uma deliberação democrática saudável”⁷⁴. O exemplo dos jogadores negros de basquete nos Estados Unidos que não se levantam ao escutar o hino nacional em protesto contra a violência policial, ou dos ativistas brasileiros que levantam cartazes durante as transmissões ao vivo da maior organização midiática do país, contra o monopólio dos meios de comunicação, são dois bons exemplos dessa civilidade alargada sobre a qual fala Estlund.

Definido o conteúdo normativo do respeito deliberativo, podemos especificar o seu escopo social. Primeiro, o respeito deliberativo é um tipo de expectativa interpessoal válida em certos contextos de interação, mas não em todos. Pessoas que não partilham as mesmas normas políticas não estão igualmente legitimadas a demandar essa forma de respeito em suas relações. Pessoas que não compartilham uma mesma autoridade política podem demandar, evidentemente, outras formas de respeito, especialmente o respeito em relação à sua dignidade moral *qua* pessoa⁷⁵. Contudo, respeito deliberativo significa algo mais do que simplesmente respeitar os direitos morais das pessoas: é a exigência de poder reivindicar igual participação em um processo centralizado de decisão. O que quer dizer, portanto, que atitudes de respeito

⁷³ Rawls, 1996, p. 217. Ver também a definição de respeito mútuo em Rawls, 1971, p. 338.

⁷⁴ Estlund, 2004, p. 1.

⁷⁵ É possível argumentar, como faz Darwall (2006), que toda relação moral é essencialmente de segunda-pessoa. Nesse caso, o respeito deliberativo seria apenas uma derivação simples do respeito pelas pessoas em geral. Mesmo pessoas que estabelecem apenas uma relação humana entre si podem apreciar o valor de poder reivindicar, por elas próprias, esses direitos umas das outras enquanto pessoas. Desenvolver as bases de uma teoria geral da moralidade de segunda pessoa - um projeto filosófico com o qual tenho muita simpatia - não é uma tarefa que pode ser realizada aqui dados os objetivos mais estritos deste trabalho. Para efeitos do argumento, identificarei o respeito deliberativo (político) como essencialmente de segunda-pessoa, deixando em aberto a questão sobre se toda a moralidade é essencialmente de segunda pessoa. Ver Korsgaard, 2007, e Larmore, 2010, para duas críticas ao projeto de Darwall que partem de dois pontos de vista filosóficos distintos.

deliberativo operam nos limites de uma mesma cidadania democrática. É preciso reconhecer que as cidadanias nacionais, especialmente tal como as conhecemos hoje, são um tipo patente de exclusão e, conseqüentemente, que podem representar uma forma grave de exclusão em um mundo no qual nem todos possuem cidadania e nem toda a cidadania é igualitária nesses termos⁷⁶.

Como afirmei já na Introdução, os argumentos apresentados neste trabalho não têm a pretensão de contribuir, mesmo que marginalmente, para o debate sobre justiça global ou internacional. No entanto, em um sentido bastante genérico, dois pontos precisam ser ressaltados sobre a restrição do respeito deliberativo à cidadania democrática. Se por um lado a atitude de respeito deliberativo é restrita à cidadania democrática, é verdade que, por outro, ela não é restrita à noção de cidadania *nacional*. Não há nada na ideia de pertencimento nacional que contribua para o ponto de Rousseau, como, por exemplo, a necessidade de uma cultura nacional comum. Se a cidadania nacional é a forma histórica que a cidadania democrática adquiriu, as razões para isso devem ser encontradas nas condições de legitimidade do poder político. A rigor, a única coisa que as pessoas precisam partilhar para serem iguais em autoridade deliberativa é o fato de estarem sujeitas às mesmas regras coercitivamente aplicadas. Essa é uma relação que, sociologicamente, pode se dar de diversas maneiras e em muitos níveis diferentes que não se resumem às fronteiras do Estado nacional. Em segundo lugar, e derivado do primeiro ponto, a cidadania democrática pressuposta pelo respeito deliberativo não especifica os termos de entrada na associação cívica. Quem fará parte, ou não, dessa relação é uma pergunta em aberto que precisa ser respondida com base em outros tipos de considerações. Algumas dessas considerações são particularistas, como relações históricas de responsabilidade e vínculos mútuos de obrigação entre sociedades políticas, e, portanto, não poderiam ser determinadas *a priori*⁷⁷.

Finalmente, o respeito deliberativo é restrito também no que concerne ao tipo de relação social na qual pode ser legitimamente demandado. Nem todas as formas de relação social em uma sociedade democrática são relações de autogoverno. Relações políticas são relações que envolvem reivindicações sobre a constituição da vida social comum por meio de

⁷⁶ Ver Ventura, 2013, cap. 3, para as diversas formas de exclusão presentes no ideal de cidadania nacional.

⁷⁷ Como nos lembra Ventura (2013), para além de um ideal de “pertencimento cultural” extremamente vago, em geral, propostas nacionalistas carecem “de maiores explicações [sobre] a definição dos critérios aos quais se deve recorrer para justificar a inclusão ou exclusão daqueles que demandam entrada. Quais indivíduos podem ser considerados membros? Quais qualificações esperam-se que um indivíduo tenha para que seja considerado parte de uma cultura comum distintiva? E mais, o que quer dizer partilhar de uma mesma identificação capaz de criar continuidade histórica e conformar uma unidade comum entre indivíduos tão heterogêneos?” (p. 138). Uma identidade nacional comum é algo a ser afirmado como norma, muito mais do que algo que possa ser historicamente reconstruído com sucesso.

recursos coercitivos. Elas são, nesse sentido, relações entre pessoas *qua* cidadãos e cidadãs. Pode-se argumentar, com razão, que todo tipo de razão interpessoal, por mais íntima ou privada que possa ser, é também uma forma de relação pública. Afinal, qualquer forma de relação social depende, em última instância, de convenções linguísticas e pressupostos compartilhados de interação social. Como mostram as teorias feministas, a própria divisão entre público e privado é uma demarcação normativamente instável que precisa ser realocada periodicamente para que a esfera privada não constitua focos de tiranias silenciosas⁷⁸. Mesmos as relações privadas são públicas em um sentido semântico: elas pressupõem significados compartilhados e podem ser tematizadas por meio da política. Disso não se segue, contudo, que toda forma de relação social seja uma relação *política*. A possibilidade de tipos de relação que sejam públicas, mas não políticas, é um critério importante para o exercício do poder estatal. Assegurar a autonomia privada das pessoas acarreta a existência de diferentes formas de relações que possuem implicações políticas, mas que não pressupõem a autoridade entre iguais. A família, o mercado e as associações civis são três dessas esferas. Em nenhuma delas o respeito deliberativo possui a mesma proeminência ou incondicionalidade que possui na gestão do autogoverno político.

O respeito deliberativo é, certamente, uma atitude possível nesses casos, uma vez que ele é incompatível com qualquer tipo de relação hierarquizada. Com base nele podemos criticar problemas de exclusão e silenciamento em praticamente qualquer contexto deliberativo. Porém, resta saber se, de fato, todos os contextos sociais são, por natureza, deliberativos nesse sentido. A forma como essas reivindicações devem ser tratadas difere em cada caso, e não pode ser determinada de antemão sem o conhecimento adequado de cada uma dessas esferas. É possível almejar, por exemplo, que as empresas sejam autogeridas pelos trabalhadores e trabalhadoras. Isso poderia ser feito com base em uma defesa estritamente democrática: a de que a democracia no local de trabalhos é a decorrência lógica de uma verdadeira atitude democrática. Não nego essa afirmação⁷⁹. Apenas enfatizo que em todos esses espaços – a família, o mercado e as associações civis – não é implausível ao menos *conceber* relações minimamente decentes de um ponto de vista moral sem ter que atender a exigência de igual participação na constituição de suas regras. O mesmo não pode ser dito das relações fundadas no emprego da coerção coletiva.

Gostaria de finalizar essa seção contrastando um modelo normativo de cidadania baseada no respeito mútuo com outros dois modelos de cidadania presentes na filosofia política contemporânea. Cada uma dessas noções de cidadania afirma a sua compatibilidade com o

⁷⁸ Cf., por exemplo, Okin, 2008, Birolli, 2013.

⁷⁹ Sobre a relação entre igualitarismo social e democracia em local de trabalho, ver seção (5.3).

pluralismo de identidades morais. Contudo, gostaria de mostrar como cada uma delas encontra seu fundamento em um tipo diferente de atitude normativa.

Começamos notando que atitudes de respeito são o ponto médio entre outros dois tipos de atitudes normativas importantes que, em princípio, também poderiam constituir a base das expectativas legítimas entre as pessoas⁸⁰. Esses três tipos de atitudes morais podem ser entendidos como uma escala contínua de reciprocidade em relação aos fins e objetivos pessoais dos outros. Atitudes de respeito são diferentes, de um lado, do que podemos chamar de atitudes de afastamento mútuo, como o medo, a suspeita, ou a aversão ao outro. Reconhecer o outro como um igual em poder de barganha, ou como alguém que deve ser respeitado na medida em que pode causar dano sobre mim, é bem diferente de ter que reconhecer no outro uma autoridade deliberativa igual sobre um mundo social em comum. Inimigos mútuos podem “respeitar” as habilidades ameaçadoras uns dos outros, mas isso é mais bem entendido como uma forma de apreço ou estima prudencial pelas habilidades coercitivas alheias. Outro ponto importante é que a estima mútua pelas capacidades coercitivas dependem das circunstâncias contingentes nas quais os participantes dessas interações se encontram. O que estamos buscando por meio da noção de respeito mútuo são atitudes de ajuste à dignidade intrínseca do outro, um tipo reconhecimento incondicional que precisa ser respeitado em contextos de autodeterminação política.

Dito isso, notemos que é perfeitamente possível estabelecer as bases das relações políticas em atitudes de afastamento. Esse é o modo como o liberalismo do medo de Shklar formula as bases normativas das relações políticas. “O *summum malum* que todos nós conhecemos e evitaríamos, caso pudéssemos, [...] é a crueldade e o medo que ela gera em nós, e o próprio medo de sentirmos esse medo⁸¹. A cidadania política seria, nesse sentido, um intrincado sistema de proteção e afastamento mútuo, responsável por proteger as pessoas dos usos abusivos do poder estatal, bem como da crueldade potencial das outras pessoas. Atitudes de afastamento não deixam de ser recíprocas em sentido mínimo, na medida em que precisamos compreender, e reagir, às decisões alheias. Um modelo de cidadania política fundado nessas atitudes preocupa-se em garantir que as relações pessoais sejam pautadas por expectativas mútuas de segurança e conforto. Isso é o que estamos autorizados a esperar, legitimamente, uns dos outros. Relações fundadas na segurança são importantes, como afirma Shklar, porque todos

⁸⁰ “Respeito é comumente distinguido, de um lado, do medo e da submissão e, de outro, da admiração, do afeto e da afeição” (Ver, Hill, 2016).

⁸¹ Shklar, 1989, p. 29.

nós queremos evitar “uma sociedade de pessoas amedrontadas umas com as outras”⁸². O máximo que poderíamos esperar da cidadania democrática é um sistema de práticas e instituições mais ou menos estável com base no qual podemos ter a certeza de que os nossos inimigos em interesses e valores não nos destruam, ou que não nos destruamos mutuamente ao longo do tempo⁸³.

O motivo pelo qual o respeito deliberativo não pode ser caracterizado por meio de atitudes de afastamento é o de que o convívio pacífico entre pessoas não é a mesma coisa que uma convivência pacífica *entre iguais*. Podemos erradicar o medo de muitos modos, inclusive de modos antidemocráticos. Atitudes de afastamento são importantes na vida política. Elas demarcam espaços de privacidade e, com isso, garantem a independência pessoal necessária para a individualidade. Elas também permitem a existência de mecanismos não violentos de solução de conflitos entre valores e interesses antagônicos. Nesse sentido, Shklar está correta ao afirmar que ninguém poderia ser tratado com respeito caso não pudesse, antes, exercer seu direito fundamental à segurança e independência pessoal. O respeito deliberativo não ignora essa exigência. Ele apenas acrescenta que precisamos, além disso, garantir também que essas relações reconheçam a igual autoridade em exigir essas proteções e que as relações entre adversários, seja na política seja na economia, sejam responsivas ao estatuto de iguais em autoridade, o que inclui, por sua vez, um direito de inclusão deliberativa. Queremos um tipo de segurança que seja compatível com a dignidade de iguais em autoridade política.

Se por um lado, atitudes de respeito são bem mais exigentes do que atitudes de afastamento, por outro, elas são menos exigentes do que atitudes de amor ou de solidariedade grupal. Atitudes de amor estão fundadas em expectativas mútuas de comunhão de fins. Relações de amor (privado) e comunidade (pública) exigem de seus(as) participantes uma reciprocidade muito mais exigente do que o respeito. Espera-se que seus membros se comprometem diretamente com a promoção de um fim alheio, no caso de uma relação pessoal, ou de fim comunitário determinado, no caso de uma comunidade. Estamos autorizados, nesse sentido, a demandar formas de tratamento compatíveis com esses fins particulares, como por exemplo, ser respeitado ou respeitada como uma pessoa religiosa, como um chefe ou como uma esposa. Uma vez mais, está-se falando, conforme definido acima, em respeito como apreço ou estima e não como reconhecimento. Relações de amor, ou de comunhão de fins, são extremamente

⁸² Shklar, *op. cit.*, p. 29.

⁸³ Stuart Hampshire (1993), um defensor do liberalismo do medo, define a democracia do seguinte modo: “a democracia é um procedimento e, mais especificamente, um procedimento entre adversários [capaz de] transformar qualquer conflito social grave em um debate, oferecendo alguma roupagem institucional para as hostilidades morais”. Ver: <http://www.nybooks.com/articles/1993/08/12/liberalism-the-new-twist/>.

importantes para a constituição das nossas identidades enquanto indivíduos e definem, em grande medida, os diferentes projetos e comprometimentos comuns que criamos ao longo de nossas vidas. A pergunta importante é saber se essas atitudes devem organizar a reciprocidade esperada entre iguais em autoridade política.

A busca por uma cidadania funda em atitudes de amor é encontrada, por exemplo, no liberalismo perfeccionista de Martha Nussbaum. A cidadania deveria estabelecer suas expectativas legítimas em atitudes de solidariedade nacional ou amizade cívica. “Em seus próprios termos”, afirma Nussbaum, “o respeito é [uma atitude] fria e inerte, insuficiente para sublimar [*overcome*] as más tendências que levam os seres humanos a tiranizarem uns aos outros”⁸⁴. Segundo o perfeccionismo de Nussbaum, apenas um comprometimento mútuo com a exigência de amor e de lealdade poderia garantir a estabilidade necessária às instituições políticas fundamentais. A busca por esses vínculos de identidade comum justificaria uma concepção de cidadania democrática orientada para um conjunto de fins éticos partilhados - como a tolerância, o entendimento mútuo e o desenvolvimento social. Esse objetivo demandaria, por exemplo, a adoção de identidades públicas promovidas por meio da cidadania; identidades coletivas determinadas que poderiam, ao mesmo tempo, respeitar a individualidade das pessoas e fornecer uma base comum de expectativas em relação às finalidades da vida política. Esse objetivo poderia ser realizado por meio de uma educação cívica substantiva e símbolos oficiais de cidadania: “pessoas de diferentes religiões e identidades poderiam ser reunidas em torno de um conjunto de valores comuns por meio do poder da arte e do simbolismo”, propõe Nussbaum, “a poesia, a música e a arte são grandes unificadores de pessoas: elas retiram as pessoas do mundo delas e forja uma comunidade partilhada”⁸⁵. Um modelo de cidadania fundado no amor cívico tem como consequência inescapável a construção de uma identidade coletiva determinada com base na qual as pessoas poderiam tratar umas às outras em suas relações política. Apenas a expressão de um *ethos* comum garantiria a disposição de manter uma abertura mútua em relação aos fins de outros cidadãos e cidadãs⁸⁶.

⁸⁴ Nussbaum, 2015, p. 380.

⁸⁵ Nussbaum, *op. cit.*, p. 388.

⁸⁶ A exigência normativa de uma abertura mútua para os fins alheios é, também, uma característica do liberalismo ético desenvolvido nos trabalhos de Axel Honneth, segundo o qual, “os sujeitos podem ver reciprocamente a liberdade do outro um pressuposto de sua autorrealização individual”, ver, Honneth, 2007, p. 68 (Ver também Honneth, 1992; 2003 e Fraser & Honneth, 2003). Em sua teoria do reconhecimento Honneth identifica - corretamente no meu entender - a existência de diferentes tipos de relações de reconhecimento mútuo, entre as quais o princípio do igual respeito (como o princípio de participação) seria apenas um deles. Sociedades justas precisariam garantir a realização de todas as dimensões de reconhecimento, incluindo relações de solidariedade, e não apenas a de igual respeito. Não é claro para Honneth se a cidadania democrática deveria ser concebida, ela própria, como um tipo determinado de estima cívica entre agentes políticos. Se sim, então os mesmos argumentos apresentados contra Nussbaum (ver a seguir) poderiam ser utilizados também contra Honneth. Decisões políticas

A noção de respeito deliberativo também não é compatível com projetos perfeccionistas – sejam eles liberais ou democráticos. Atitudes de amor exigem um tipo de comprometimento que são, ao mesmo tempo, estranhas e indesejáveis nas relações de igualdade política. Em primeiro lugar, relações políticas possuem uma dimensão coercitiva por definição. Ninguém pode ser obrigado(a) a promover um fim particular que não compartilhe, por razões próprias, através de ameaças coercitivas externas sem distorcer drasticamente o seu valor. Esse é, em geral, um modo autocontraditório de demandar amor ou comunhão de alguém. Se isso não é totalmente impossível de ser obtido, então, pelo menos, podemos afirmar que demandas de amor com base na coerção fazem com que a identificação obtida ao final seja *apenas* o resultado da coerção, ou da internalização individual de normas exteriores, e não uma identificação de valores entre pessoas autônomas. Para solucionar esse problema, teorias perfeccionistas costumam postular uma identidade coletiva superior, ou seja, uma identidade política a partir da qual os fins pessoais possam ser avaliados e, caso necessário, classificados como objetivamente errados. Contudo, mesmo nesses casos, a reciprocidade obtida não é uma reciprocidade para com alguém específico, um “eu” determinado capaz de concordar ou discordar com base em razões e argumentos próprios. Outro modo de formular esse ponto é notando que a autoridade democrática é constituída por pessoas, e não são as pessoas que são constituídas por uma autoridade.

Isso nos leva ao um segundo motivo pelo qual propostas de cidadania perfeccionistas são incompatíveis com o respeito deliberativo. Atitudes de amor são importantes justamente por serem particularistas. Se quero promover o bem-estar de quem eu amo, então o motivo pelo eu faço isso é porque esse é o *seu* bem-estar, e não um bem-estar em geral. O mesmo vale para relações comunais mais gerais: se dedico o final de semana inteiro para a minha igreja – ou para

são, por definição, sempre coercivas e excludentes em algum sentido. Os efeitos das decisões necessariamente privilegiam algum modo de vida, ou uma identidade determinada, sobre outras. O que devemos é lutar para que identidades contraditórias encontrem na cidadania democrática uma base pública para reivindicações mútuas que não apresentem barreiras materiais ou simbólicas. Fundar essa expectativa em identidades determinadas – mesmo que em uma identidade coletiva pluralista – poderia ser um empecilho adicional às restrições típicas já existentes em uma sociedade democrática. Além disso, como afirmam Nancy Fraser (2003) e Denilson Werle (2016), alguns dos modos de reconhecimento intersubjetivo identificados por Honneth não são capazes de passar pela própria justificação democrática e, portanto, caso instituíssemos formas de vida social com base nessas atitudes, estaríamos defendendo uma concepção de bem determinada à revelia da participação de pessoas livres e iguais. É preciso ressaltar, no entanto, que esses problemas não invalidam a tese de Honneth (2003) segundo a qual, historicamente, as lutas sociais são movidas por atitudes de apreço e estima mútua e que, portanto, precisamos compreender essas relações caso queiramos explicar as dinâmicas empíricas de reconhecimento em nossas sociedades. Chamo atenção apenas para uma possível confusão entre os contextos de justificação normativa e a gênese empírica das relações de reconhecimento em sua teoria. Imagino que uma teoria da *justiça* fundada nas premissas honnethianas – caso isso seja desejável - não poderia ser muito diferente do que a que estou propondo neste trabalho. Agradeço especialmente à Raquel Kritsch, Rúrion Melo e Filipe Campelo por terem me levado a um diálogo frutífero com os argumentos de Honneth.

o meu partido – é porque me identifico com os *seus* objetivos e não com objetivos desejáveis em geral. Não podemos promover ao mesmo tempo todos os fins subjetivamente valiosos, do mesmo modo que não podemos exercer ao mesmo tempo (ou ao longo de uma mesma vida) todas as identidades sociais compatíveis com os critérios de justiça procedimental de uma sociedade pluralista. Cada uma dessas identidades depende de fins concretos particulares potencialmente antagônicos entre si. A forma como teorias perfeccionistas evitam esse problema, e a teoria de Nussbaum ilustra bem esse ponto, não é exatamente suprimindo diferenças. Como havia mencionado anteriormente, os três modelos de cidadania apresentados nesta seção reivindicam a compatibilidade com o pluralismo moral presente nas sociedades modernas. O que teorias como a de Nussbaum sustentam é que todos os membros da cidadania adotem *uma mesma identidade pluralista* e que o Estado expresse essa identidade coletiva, favorecendo ativamente formas distintas de boa vida como uma maneira de maximizar essa identidade entre as pessoas. Teorias perfeccionistas sofisticadas não defendem a expressão pública de uma identidade comunitária substantiva, mas de uma identidade comunitária formal, que tem por principal característica a expressão de modos de vida pluralistas⁸⁷.

O problema é que, mesmo admitindo a pluralidade de identidades, a cidadania política reivindica para si, ou seja, para a esfera política, a prerrogativa exclusiva de mediar a expressão de identidades pessoais. Isso implica, entre outras coisas, determinar politicamente maneiras “saudáveis” (pluralistas) e “patológicas” (monistas) de autorrealização pessoal que, de um ponto de vista normativo, poderiam ser manejadas pela sociedade⁸⁸. Esse modelo de cidadania nos leva a conceber a cidadania do ponto de vista da terceira pessoa. Poderíamos determinar, de antemão, quais formas de expressão de sentimentos e vínculos de solidariedade politicamente relevantes são intrinsecamente boas e, portanto, passíveis de serem estimuladas ou rejeitadas pelo Estado ou pela comunidade, independentemente do que *as próprias pessoas* poderiam reivindicar em um contexto de justificação política pluralista. Para o respeito deliberativo, ao contrário, o problema do pluralismo de identidades sociais deve ser encarado como um problema que só admite resoluções deliberativas *justamente* porque a reciprocidade de fins particulares é um elemento tão importante para a nossa identidade pessoal. Ele não deve ser resolvido por meio de um ideal ético - pluralista ou sectário - anterior à deliberação. Do ponto de vista das identidades particulares, a cidadania democrática é permanentemente aberta.

⁸⁷ Esse é, acredito, a melhor interpretação de uma “concepção formal de eticidade”, tal como tem sido defendida nos trabalhos de Honneth (2003, cap. 9). Ver, adiante, uma concepção similar nos trabalhos de Raz.

⁸⁸ Esse mesmo déficit democrático pode ser encontrado na teoria do reconhecimento de Honneth. Ver, por exemplo, a contribuição de Fraser em Fraser & Honneth, 2003 (pp. 42 – 45 e 86 – 88) e Werle, 2016, pp. 416 – 417.

Teorias perfeccionistas costumam rejeitar formas abertas de cidadania com base na objeção de que a simples requisito de respeito mútuo não é capaz de resolver um choque (nocivo) de identidades na subjetividade dos cidadãos e cidadãs. Da perspectiva pessoal, a exigência de respeitar modos de vida patentemente antagônicos entre si faz com que o respeito mútuo exija das pessoas uma espécie de “abstinência epistêmica” em relação às identidades particulares⁸⁹. “[A] justificação de valores morais e políticos”, afirma Raz, “depende, em parte, do modo por meio do qual esses valores podem ser integrados em uma visão abrangente [*comprehensive*] de bem-estar humano”⁹⁰. Não poderíamos esperar, tal como o modelo do respeito mútuo supõe, que uma mesma pessoa assuma, ao mesmo tempo, duas identidades pessoais diferentes sobre a mesma questão sem, com isso, demandarmos um tipo de renúncia ética dos indivíduos em relação aos seus valores mais importantes. Assim, por exemplo, não podemos imaginar que a identidade religiosa de Ana (Ana *qua* católica) possa conviver de modo tranquilo com a identidade político-democrática de Ana (Ana *qua* deliberadora) no momento em que precisamos deliberar, por exemplo, sobre se certas religiões possuem ou não “vínculos especiais” com a autoridade estatal. Caso a “Ana deliberadora” rejeitasse a superioridade intrínseca do catolicismo sobre outras formas de vida, então ela estaria conflitando com a “Ana católica”. O problema é que, nesse caso, ambas são a mesma pessoa. Entender a nós mesmos como uma pessoa religiosa, afirma Raz, *significa* rejeitar esse tipo de separação. O próprio pressuposto de que as pessoas precisam adotar uma perspectiva reflexiva sobre seus valores pessoais ao participarem de procedimentos deliberativos significaria, segundo o argumento da abstinência epistêmica, descaracterizar as identidades morais para as quais a exigência dessa mesma reflexividade é absolutamente estranha. Logo, o respeito deliberativo, como a atitude interpessoal apropriada de uma cidadania aberta, exigiria um tipo grave de renúncia moral dos indivíduos. A melhor solução para a conciliação entre pluralismo e cidadania seria, alternativamente, fundamentar a cidadania em *uma* identidade coletiva pluralista. No caso de Raz, uma identidade política (fechada) liberal-pluralista, responsável pelo monopólio das mediações identitárias na sociedade⁹¹.

Em primeiro lugar, do fato de que o respeito deliberativo não pressupõe formas fechadas de identidade não devemos concluir que a reflexividade pessoal correspondente seja fácil de ser obtida⁹². Na verdade, saber se as pessoas irão agir dessa forma, ou não, é algo que

⁸⁹ Cf. Raz, 1990.

⁹⁰ Raz, *op. cit.*, p. 23.

⁹¹ Raz, 1986, pp. 390 – 395.

⁹² Uma discussão mais detalhada dos diferentes modos de conceber o problema da tolerância na teoria liberal pode ser encontrada em Petroni, 2014.

não podemos garantir do ponto de vista normativo. É nesse sentido que o respeito deliberativo precisa ser entendido como um *dever* e não uma inclinação empírica presente nas democracias contemporâneas. Dito isso, não acredito que essa forma de reflexividade seja mais difícil de ser exercida, ou menos avessa ao funcionamento normal das instituições democráticas, do que outras formas igualmente importantes de raciocínio moral. Como argumentado no capítulo 2, a noção de igualdade moral básica também pressupõe a capacidade das pessoas de entenderem as outras pessoas como sujeitos morais portadores de reivindicações objetivas⁹³. Podemos afirmar que o mesmo argumento de Raz deveria valer para um racista empedernido: tratar minorais como iguais em direitos é uma exigência de reflexividade igualmente extremamente exigente em relação a sua identidade racista. Afinal, sua identidade moral é fundada na proposição de que certos indivíduos não são pessoas iguais em reivindicação. Contudo, exigimos a adequação de toda maneira. A dificuldade com a “abstinência” não deve ser entendida como uma dificuldade psicológica ou motivacional (afinal, as pessoas são capazes de adotar uma perspectiva reflexiva), mas sim uma dificuldade teórica da noção de respeito mútuo.

Isso nos leva a um segundo ponto. O argumento da abstinência reconstrói as propostas de cidadania aberta de forma errada. A despeito das dificuldades naturais que o convívio com a diferença e com a pluralidade de perspectivas acarreta, uma cidadania aberta não coage às pessoas a renunciarem aos seus valores porque, como procurei mostrar acima, simplesmente não existem *duas identidades* em disputa. A identidade da cidadania política é apenas um ponto de vista reflexivo que pode ser exigido de nós, mas com base no qual não poderíamos nos identificar enquanto agentes sociais. Ela é uma identidade aberta porque essencialmente incompleta ou não-exaustiva. Colocado em outros termos: não é a identidade política a responsável por compatibilizar os requisitos da deliberação política com os valores individuais, mas sim as próprias pessoas, a partir do ponto de vista de suas identidades particulares, que devem ficar a cargo desse processo de compatibilização. De fato, a possibilidade de harmonização entre legitimidade política e identidade pessoal é uma questão a ser levada a sério. Mas justamente por sua importância, é plausível defendermos que essa harmonização só pode ser realizada pelas *próprias pessoas*, e não por um ideal político coletivo – monista ou pluralista - elaborado pela filosofia acadêmica que, diante das infinitas possibilidades de interpretação do ideal de respeito mútuo em circunstâncias concretas, poderia apenas fechar a deliberação para modelos alternativos e não-convencionais de identidade pessoal.

⁹³ Cf. sec. (2.3).

4.6. Conclusão: Igualitarismo e desrespeito

Encerro este capítulo retomando seu argumento central à luz do objetivo mais geral deste trabalho. Vimos, no capítulo 2, que o igualitarismo social precisa superar certos obstáculos teóricos próprios caso queira oferecer um ideal normativo plausível, isto é, um ideal que possua um valor independentemente de suas críticas à visão distributiva da igualdade. Vimos também que o primeiro desses obstáculos, e talvez o mais importante para o atual programa de pesquisa relacional, é mostrar qual é o conteúdo normativo determinado de um ideal de respeito mútuo⁹⁴. Por si só, a noção de respeito mútuo é vaga demais para orientar as propostas igualitárias – o que chamamos de problema da vagueza conceitual⁹⁵. De acordo com a acusação da vagueza conceitual, mesmo as teorias igualitárias recorram a essa noção, ao final não teríamos uma definição precisa de como seriam exatamente relações governadas por essa atitude normativa.

William Frankena formulou uma objeção semelhante em relação a teorias morais (e não apenas teorias da justiça) fundadas na noção de “respeito pelas pessoas”. Segundo Frankena, quando afirmamos que devemos respeitar as pessoas, “estamos afirmando apenas que as pessoas possuem um valor moral intrínseco, o que significa que esse é apenas outro modo de dizer que as pessoas são de tal e tal maneira, possuem tais e tais características e que esses fatos nos obrigam a concluir que existem modos de tratar as pessoas que são moralmente corretos e moralmente errados”⁹⁶. Segundo essa lógica, ao fundar seus argumentos em um ideal de respeito pelas pessoas, o igualitarismo social estaria simplesmente chamando a nossa atenção para a importância de respeitarmos à agência moral de cada um. Respeitar uma pessoa, nesse sentido, é respeitar as restrições normativas que a sua dignidade moral impõe às demais. E *essa exigência* é trivialmente compatível com qualquer teoria que reconheça a igualdade moral básica das pessoas. E, finalmente, mesmo teorias anti-igualitárias, como o humanitarismo e o miserismo, poderiam facilmente atender a essa exigência. Com isso, voltaríamos à estaca zero do valor moral da igualdade para a justiça.

O problema da vagueza é importante para o igualitarismo social. Frankena está correto em demandar de teorias que valorizam o respeito que elas nos digam como esse conceito deve

⁹⁴ Ver, seção (2.4).

⁹⁵ Objeções similares forem apresentadas por Green, 2009 e (como já apresentado no capítulo 2) Arneson, 1999.

⁹⁶ Frankena 1988, p. 159. Objeções similares forem apresentadas por Green, 2009 e Arneson, 1999.

ser empregado e quais são seus ganhos normativos. Caso não possamos oferecer uma resposta adequada ao problema – e não nego que a clareza sobre esse ponto seja comum entre as teorias relacionais - então seríamos obrigados (as) a concordar que “a afirmação segundo a qual devemos respeitar as pessoas pode ser um jeito retórico ou politicamente importante” de expressar a ideia de que temos deveres em relação aos outros, o que, para Frankena, “é uma afirmação logicamente redundante”⁹⁷. Ao contrário, caso possamos mostrar que um ideal de respeito mútuo é, ao mesmo tempo, conceitualmente bem definido e que possui consequências teóricas substantivas para o modo como devemos conceber as próprias teses igualitárias, então podemos concluir que o problema da vagueza é inválido.

Construir um argumento desse tipo foi objetivo da longa discussão sobre as teorias da autoridade iniciada no capítulo anterior. Ao longo desses dois capítulos, buscou-se mostrar *por que* e *como* relações de respeito mútuo importam para o modo de justificação da autoridade política. Principalmente, o objetivo foi mostrar que um ideal normativo de respeito mútuo - no caso, o respeito entre iguais em autoridade deliberativa - não significa *apenas* que as pessoas devem respeitar as restrições normativas alheias, mas que, além disso, esse ideal exige o reconhecimento de uma dignidade própria entre agentes políticas, e que está dignidade é expressa no próprio ato de reivindicar um direito. Vimos que atitudes de respeito deliberativo entre iguais são essencialmente de segunda pessoa e que isso envolve pelo menos duas teses substantivas: a defesa do valor intrínseco dos direitos de participação e o reconhecimento da dimensão performativa dos direitos morais. Respeitar alguém do ponto de vista democrático é respeitar tanto o conteúdo proposicional dos seus direitos, como também respeitar alguém como um igual em reivindicação sobre os usos legítimos da coerção pública.

É preciso ressaltar que relações políticas constituem apenas um tipo de relação normativa importante em uma sociedade igualitária. O ideal mais geral de uma sociedade de iguais abarca muitas outras relações importantes que não passam pelas condições de possibilidade do autogoverno. Se queremos fazer justiça ao ideal de igualdade social, então é preciso investigar mais detalhadamente cada uma das relações importantes em uma sociedade de iguais. Contudo, podemos afirmar, agora, que temos pelo menos um caso bem determinado que nos mostra *por que* o respeito mútuo é uma dimensão prioritária do valor moral da igualdade, sobretudo quando comparado com teorias distributivas da igualdade. A ideia de respeito deliberativo nos permite conceituar diferentes formas de desrespeito causada pela desigualdade. Não apenas o respeito mútuo engloba as formas de desrespeito causadas pelas

⁹⁷ Frankena, *op. cit.*, p. 159.

desigualdades de tipo *distributivas*, como também ele nos ajuda a identificar formas igualmente objetáveis de desigualdades, mas que não dizem respeito necessariamente à distribuição injusta de recursos materiais. Existem formas relacionais de desigualdade que simplesmente não podem ser entendidas, e *a fortiori* criticadas, caso o valor moral da igualdade seja confundido com uma distribuição de recursos perfeitamente equitativa.

Podemos identificar pelo menos três formas diferentes de desrespeito relacionadas à igualdade de direitos. Três padrões de relações sociais envolvendo sujeitos de direitos nos quais o ideal de respeito igualitário não é satisfeito. Em sua melhor forma, o igualitarismo distributivo é capaz de lidar com apenas duas dessas formas, o que chamarei de desrespeito proposicional e o desrespeito estrutural. O que a discussão sobre a atitude democrática nos mostrou é que temos base argumentativa suficiente para concluir que mesmo a teoria distributiva mais generosa possível do ponto de vista da distribuição de recursos não é capaz de fazer justiça aos tipos de desrespeito associados à dimensão performativa dos direitos básicos. Essa terceira forma de desrespeito – o desrespeito performativo – é a obstrução da possibilidade de reivindicarmos o conteúdo de direitos morais (inclusive de seu conteúdo distributivo) uns para os outros ou uma para outras enquanto iguais em autoridade.

Desrespeitamos uma pessoa, em primeiro lugar, quando não reconhecemos um, ou todos, os seus direitos fundamentais. Chamemos esse caso de *desrespeito proposicional*: o conteúdo de um direito básico é negado ao seu portador ou portadora. Esse é o tipo clássico de violação de direitos cuja forma típica de atuação é a força e a fraude. Casos de desrespeito proposicional são encontrados em relações de segregação social e opressão política. Contudo, além dessa dimensão fundamental de desrespeito, teorias distributivas da igualdade são capazes de reconhecer uma segunda dimensão de desrespeito, associada à falta das condições sociais necessárias para o exercício dos demais direitos: os casos de *desrespeito estrutural*. Se todas as pessoas são iguais em direitos, e se essa igualdade exige os meios materiais e institucionais mínimos para o seu exercício substantivo, então desrespeitamos alguém quando obstruímos essas condições de efetividade. Permitir que alguém viva na pobreza extrema, ou impedir que algumas pessoas (ou mesmo a maioria) usufruam do conhecimento social adequado para o pleno exercício de seus direitos, caracterizam duas formas padrão de desrespeito estrutural.

O reconhecimento de formas estruturais de desrespeito é crucial para qualquer teoria igualitária. Essa é uma forma de desrespeito que não é causada pela supressão direta de direitos, mas sim que se desenvolvem em circunstâncias estruturais de opressão⁹⁸. Diferentemente da

⁹⁸ Ver, Young, 1990, pp. 40 – 42, e Wartemberg, 1988, para a definição de opressão como um conceito estrutural.

coerção direta ou da manipulação - casos nos quais violamos diretamente o direito de alguém - instâncias de opressão são caracterizadas por relações sociais patentemente assimétricas, mas nas quais suas vítimas não precisam ter, necessariamente, nenhum de seus direitos (formais) suprimidos. Basta que o exercício efetivo das reivindicações morais básicas de uma pessoa esteja em risco. Além disso, em formas estruturais de opressão, os principais beneficiados pelas relações assimétricas não são, em geral, os mesmos agentes responsáveis pela manutenção direta dessas relações. Esse é o sentido da noção de opressão “estrutural”: um grupo social pode se beneficiar da posição de desvantagem na qual outro grupo se encontra e, ao mesmo tempo, não ser nem o agente direito da opressão, nem exercer conscientemente esse papel.

Relações de exploração econômica são um bom exemplo dessa forma de opressão. Em um contexto de exploração econômica, uma pessoa ou grupo obtêm um rendimento extra (legalmente) válido extraído da vulnerabilidade social e econômica alheia.⁹⁹ Se, por exemplo, uma pessoa não possui o mínimo necessário para a sua sobrevivência material, sendo obrigada, portanto, a trabalhar em condições aviltantes e estando predisposta a aceitar tratamentos estigmatizantes, então podemos dizer que essa pessoa sofre uma forma de desrespeito grave enquanto um igual, ou uma igual, mesmo que os seus direitos fundamentais estejam formalmente preservados. Não apenas nenhum direito (formal) está sendo desrespeitado como, além disso, os principais beneficiados pelas relações assimétricas - como o empregador que contrata por um salário menor que o do mercado de trabalho - não são os agentes diretos da opressão. Um desempregado passando fome pode ser coagido pela polícia ao tentar obter os meios de sua reprodução ilegalmente, ou pode ter sua residência confiscada pelas instituições legais, mas o empregador não precisa se envolver diretamente em nenhuma dessas ações para obter seu rendimento extra da vulnerabilidade social alheia. Outro exemplo de desrespeito estrutural é a discriminação institucional: o ato de condicionar o acesso e usufruto efetivo de certos bens coletivos - como educação de qualidade e ocupações sociais - a características moralmente arbitrárias, como raça, gênero, nacionalidade e etnia. Diferentemente da discriminação *simpliciter*, a discriminação institucional não nega à sua vítima o direito de ter acesso a um bem. Ela garante que os meios sociais necessários para que o exercício desse bem possa acontecer estejam fora do alcance de suas vítimas. Tanto na exploração, como na discriminação institucional, o reconhecimento *de jure* de um direito é seriamente comprometido com a perda de sentido *de facto* de seu exercício.

⁹⁹ White, 2003, pp. 45 – 46.

Acredito que, até esse momento do argumento, qualquer teoria distributiva interessante seja capaz de acompanhar as formas de desrespeito apresentadas. De um ponto de vista igualitário, as garantias sociais das reivindicações de um princípio de justiça são tão importantes quanto o reconhecimento formal dessas reivindicações. Os direitos básicos importam tanto quanto o valor desses direitos em contextos sociais específicos. Como vimos no capítulo 2, princípios distributivos podem ser pensados como uma forma pública de organizar o conflito de reivindicações distributivas associadas ao valor social desses direitos.

O que o igualitarismo distributivo não é capaz de perceber é uma terceira forma de desrespeito igualitário. Essa forma de desrespeito está indissociavelmente ligada à dignidade das pessoas enquanto iguais em autoridade deliberativa e não apenas ao conteúdo dos direitos que elas possuem. É o tipo de desrespeito que ocorre em situações de marginalização, deferência e outras formas de dominação política. A exclusão dos processos de autodeterminação pode ser um tipo de desrespeito mesmo quando as demais dimensões dos direitos pessoais são respeitadas. Quando negamos a participação, ou o ponto de vista de alguém, em um processo deliberativo que tem por objetivo determinar a sua própria realidade social, então estamos desrespeitando essa pessoa enquanto um agente igual em capacidade de se autodeterminar. Denominarei esse tipo de desrespeito de *desrespeito performativo* – uma vez que ele nos remete à dimensão performativa dos direitos básicos. Se o igualitarismo distributivo pode dar sentido às exigências de efetividade das reivindicações distributivas por meio de princípios de justiça, não acredito que ele consiga dar sentido à exigência, igualmente importante, de respeitar que as pessoas possam reivindicar essas mesmas considerações distributivas por elas próprias.

Quadro Analítico 3: Três Tipos de Desrespeito

Desrespeito Proposicional	Desrespeito Estrutural	Desrespeito Performativo
Não respeitar o conteúdo das reivindicações morais das pessoas	Não respeitar as condições efetivas (materiais e institucionais) que tornam as reivindicações morais das pessoas possíveis	Não respeitar as pessoas enquanto agentes morais capazes de fazer reivindicações morais recíprocas
Ex: Coerção direta, Manipulação	Ex: Opressão (estrutural)	Ex: Dominação política

Se levamos a sério a proposta de Feinberg de acordo com a qual, para cada direito básico que uma pessoa possui, existe um direito de reivindicá-lo correspondente, então as instâncias possíveis de desrespeito performativo são praticamente ilimitadas, tão ilimitadas quanto as instâncias das duas outras formas de desrespeito. Na verdade, ao negarmos a possibilidade de que os direitos morais sejam reivindicados pelas pessoas em contextos deliberativos, estamos suprimindo a possibilidade de que os agentes políticos possam dar significados novos para a estrutura de direitos convencionais, e que esses novos significados deem forma, por sua vez, para novas de relacionamento político. Ou seja, a noção de igual respeito deliberativo é importante não apenas porque carrega um conteúdo teórico determinado, mas também porque a busca por sua realização altera de modo drástico como todos os demais direitos são formulados e exercidos em uma sociedade democrática.

A incapacidade de reconhecer a terceira forma de desrespeito igualitário explica por que as teorias distributivistas são, mas as teorias relacionais não são, compatíveis com o instrumentalismo democrático. Notemos que, em princípio, o debate sobre teorias igualitárias e teorias da autoridade política são independentes entre si. Não podemos afirmar de saída que existam intersecções teóricas relevantes entre eles. Contudo, ao utilizarmos as atitudes liberais e democráticas sobre a autoridade política para avaliar as diferentes teorias *igualitárias* presentes no debate contemporâneo, notamos que, de um lado, o igualitarismo social exige a atitude democrática, e que, de outro, existe uma afinidade teórica forte entre concepções distributivistas e a atitude liberal sobre o exercício do poder político. Na verdade, algumas teorias distributivistas chegam a rejeitar abertamente a atitude democrática. Alguns dos expoentes mais importantes do igualitarismo de fortuna, como Arneson e Dworkin, produziram algumas das defesas contemporâneas mais expressivas do instrumentalismo democrático¹⁰⁰. Dworkin chega a afirmar, com base em sua teoria distributivista, que mesmo uma “tirania benevolente, de acordo com a qual nenhum dos nossos pressupostos sobre a democracia fossem atendidos, poderia [...] instituir um sistema justo de propriedade, e poderia respeitar os objetivos distributivos da concepção correta de igualdade. Na verdade, [a tirania benevolente] poderia produzir *uma distribuição igualitária melhor* do que uma democracia poderia obter”¹⁰¹. Essa é uma conclusão impossível para o igualitarismo social. Uma sociedade igualitária é uma sociedade em que iguais se autogovernam. Para o igualitarismo social, qualquer teoria da justiça precisa reconhecer o status de iguais em autoridade deliberativa, independentemente de como conceba a métrica adequada de distribuição.

¹⁰⁰ Arneson, 2004, 2009; Dworkin, 1987.

¹⁰¹ Dworkin, 1987, p. 5, ênfase acrescida.

Gostaria de ressaltar que não estou afirmando que as teorias distributivas sejam teorias políticas autoritárias “disfarçadas”. Isso seria um absurdo. Dworkin poderia encontrar argumentos independentes para justificar um regime democrático. O objetivo aqui é ilustrar que o tipo de igualdade distributiva que defendem é conceitualmente compatível com modos de vida política tecnocráticos ou mesmo explicitamente antidemocráticos. Elas são marcadas por uma visão administrativa da justiça, segundo a qual a distribuição de recursos sociais é pensada do ponto de vista de “funcionários do Estado” (Dworkin), ou de “agências distributivas” (Arneson), mas não do ponto de vista das próprias pessoas que estão sujeitas a relações sociais injustas¹⁰². A igualdade é concebida como o problema de distribuir bens já produzidos e prontos para serem administrados sobre as pessoas, um tipo de distribuição que os próprios cidadãos e cidadãs não podem participar nem de sua deliberação, nem da avaliação sobre os modos sociais de sua efetivação. Desse ponto de vista, uma reivindicação distributiva sinaliza que possuímos certos direitos em relação à distribuição e que esses direitos precisam ser respeitados. Mas não existe o sentido performativo de reivindicar, isto é, a rigor, não estamos reivindicando alguma coisa *para* alguém. Já do ponto de vista da igualdade relacional, implementar uma sociedade igualitária de modo autoritário não é apenas uma possibilidade historicamente decepcionante, mas é, sobretudo, algo absurdo de um ponto de vista normativo. Teorias fundadas no igualitarismo social rejeitam uma sociedade politicamente opressora, mesmo que a opressão possa ser justificada por razões de justiça distributiva.

Além disso, a recusa da atitude liberal nos leva diretamente a uma característica fundamental da visão relacional da igualdade. Vimos que as atitudes liberais e democráticas diferem entre si quanto ao tipo de argumento que oferecem para a justificação do poder político, argumentos morais fundados em razões de terceira e segunda pessoa respectivamente. Partindo da justificação *da autoridade* podemos agora expandir o argumento mostrando como essa é uma diferença do ponto de vista *da justificação moral* em geral. Teorias relacionais da igualdade concebem a justificação normativa em geral - da autoridade, ou de qualquer outra forma de relação em uma sociedade justa - de um ponto de vista de segunda pessoa. A atitude liberal justifica o conjunto de critérios para a legitimidade política com base em premissas e conclusões que não são direcionadas para pessoas determinadas. Como uma instanciação de justificação moral de terceira pessoa, teorias liberais da autoridade afirmam que o ponto de vista de quem produz a reivindicação, e das pessoas às quais elas se destinam, são irrelevantes para a força de argumentos morais. Para uma concepção administrativa da justiça social, de igual

¹⁰² Dworkin, 2002, p. 13 e Arneson, 1989, pp. 77 – 78. A perspectiva “administrativa” do igualitarismo distributivo é enfatizada por Scheffler, 2003, pp. 35 – 37.

modo, são os direitos, e não as pessoas, que importam para a justificação de critérios distributivos. Ao final do argumento de justificação esperamos obter princípios de justiça objetivamente válidos os quais poderiam oferecer aos agentes morais (e às autoridades políticas) razões neutras para ação.

Contra esse modelo de justificação, a atitude democrática afirma que os critérios de legitimidade política são essencialmente intersubjetivos. Existem, evidentemente, interesses que dizem respeito apenas aos indivíduos que os possuem, como também existem questões sociais que não possuem consequências políticas diretas. Contudo, o que procurei mostrar neste capítulo é que, mesmo nesses casos, o exercício de uma autoridade coercitiva comum nos obriga a formular essas questões de tal modo que precisamos respeitar a perspectiva moral alheia e que a única forma de atendermos a essa exigência normativa é estabelecendo relações políticas pautadas por atitudes de respeito deliberativo. A justificação nesse caso é de segunda pessoa na medida em que os agentes oferecem os argumentos que justificam a coerção política uns(umas) para os(as) outros(as), ou seja, como iguais em responsabilização pelo seu uso apropriado. Simplesmente não há uma realidade moral exterior, acessível por meio da razão, com base na qual podemos justificar obrigações e deveres interpessoais. Como afirma Anderson, “a justiça social”, quando concebida de um ponto de vista relacional, “diz respeito a um conjunto de reivindicações intersubjetivamente justificadas”¹⁰³. E, quanto ao problema da justiça entre iguais, isso é tudo o que podemos – e precisamos - esperar de fundamentos normativos.

A justificação de segunda pessoa é uma maneira de compreender os pressupostos do construtivismo moral. Teorias construtivistas partem de uma concepção determinada de pessoa, e de um procedimento ideal de construção, para justificar princípios normativos os quais todas as pessoas que participam deliberativamente desse processo poderiam aceitar¹⁰⁴. Para o construtivismo moral, o objetivo da moralidade é encontrar critérios públicos para o governo de nossas relações recíprocas uns com os outros. Ele difere, portanto, tanto de teorias morais fundadas no equilíbrio de razões prudenciais como de formas de realismo moral fundados na existência de fatos morais objetivos. Esse modo de justificação é a maneira mais apropriada de conceber as relações normativas entre iguais em direito e, particularmente no que concerne a este capítulo, a maneira apropriada de concebermos as relações políticas em uma sociedade igualitária. Podemos afirmar, portanto, que, de um ponto de vista igualitário, levar direitos a sério é levá-los a sério *democraticamente*.

¹⁰³ Anderson, 2010, p. 3.

¹⁰⁴ Sobre o sentido de construtivismo moral, ver capítulo 5, sec. (5.1).

5. Cidadania Democrática e Direitos Econômicos¹⁰⁵

O objetivo principal dos dois últimos capítulos era o de responder por que o conceito de respeito mútuo não é uma ideia vazia de significado para a teoria política igualitária¹⁰⁶. Ofereci o seguinte argumento para justificar a relevância normativa da noção: relações de autogoverno entre iguais pressupõem uma dignidade própria que não pode ser reduzida nem à simples igualdade de direitos, nem às demais formas de relações sociais. Caso o argumento esteja correto, caso ele consiga responder à objeção da vagueza conceitual, então temos razões para aceitar o fundamento relacional do igualitarismo e, conseqüentemente, empregá-lo para investigar as demais formas de relação social que constituem o ideal social de igualdade.

Contudo, como vimos no capítulo 2, a objeção da vagueza não é a única que precisamos enfrentar para prosseguir com a agenda de pesquisa relacional¹⁰⁷. A ênfase do igualitarismo social na separação entre, de um lado, o ideal normativo de respeito mútuo e, de outro, os critérios ou princípios distributivos derivados desse ideal, poderia caracterizar uma fraqueza teórica. Fornecer critérios normativos determinados para a avaliação de distribuições justas é um objetivo importante das teorias igualitárias. É com base nesses critérios que somos capazes de avaliar arranjos sociais economicamente injustos. Como vimos, o igualitarismo social recusa a ideia de princípios distributivos moralmente auto-evidentes. Poderia ser argumentado que, a despeito de caracterizar uma forma filosoficamente sofisticada de igualitarismo, essas teorias nos ajudariam pouco (ou quase nada) no momento que precisamos criticar objetivamente injustiças distributivas, caso o igualitarismo social não seja capaz de formular critério normativos que nos ajudem a avaliar injustiças distributivas em sociedades reais. Se não são os teóricos e teóricas igualitárias as responsáveis por formularem princípios distributivos gerais, quem mais poderia cumprir esse papel? Conforme já apontado no capítulo 2, essa é justamente a objeção de Arneson contra o igualitarismo social: “Eu duvido”, afirma Arneson, “que a simples invocação de um ideal de respeito pelas pessoas possa ter algum papel na seleção de princípios de justiça ou mesmo em determinar que alguns candidatos a princípios estejam sendo escolhidos por motivos irrelevantes”¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Os apontamentos propostos neste capítulo seriam impossíveis sem o diálogo recorrente com as pesquisas de Alessandro Pinzani, Nunzio Ali e Raissa Ventura.

¹⁰⁶ A pergunta foi apresentada na seção (2.5).

¹⁰⁷ Ver, sec. (2.5).

¹⁰⁸ Arneson, 2000, p. 344. Agradeço a Rolf Kuntz por ter reforçado o quão importante é, para o igualitarismo, responder a essa objeção.

Sabemos que o igualitarismo social é *contra* algo específico, isto é, ele é contra formas de desrespeito relacional. É contra essas formas assimétricas de relação que precisamos orientar os esforços teóricos e práticos do igualitarismo. A pergunta, agora, é saber o que um ideal de respeito mútuo pode nos dizer sobre o problema específico da distribuição (injustas) de recursos sociais. Como afirma Scheffler sobre esse mesmo ponto, as teorias relacionais da igualdade precisam nos mostrar - tanto quanto as teorias distributivistas - que tipo de distribuição é consistente (ou não) com o ideal de uma sociedade de iguais¹⁰⁹. Essa é uma pergunta cuja importância ultrapassa o simples interesse intelectual. Quando inserimos as teorias igualitárias no contexto do aumento exponencial da desigualdade pelos quais os regimes democráticos têm passado nas últimas décadas, a pergunta ganha também uma urgência prática. O que um ideal amplo de igualdade social tem a nos dizer a respeito da igualdade econômica em uma sociedade justa? Como devemos lidar com a desigualdade econômica de um ponto de vista relacional?

O objetivo deste capítulo será explorar essas questões. Para isso precisamos, em primeiro lugar, entender melhor como as teorias relacionais enfrentem a objeção da indeterminação distributiva. Veremos na seção (5.1) que não existe um consenso sobre o papel de princípios distributivos entre os teóricos e teóricas relacionais. Uma parte importante dessas teorias sustenta que a falta de critérios distributivos, na verdade, não é um problema, mas, antes, a principal virtude do igualitarismo social. Na primeira seção, (5.2), são apresentados dois caminhos metodológicos alternativos no interior do igualitarismo social, caminhos que denominarei, respectivamente, de imanente-particularista e construtivista-generalista. Tendo como base a perspectiva construtivista-generalista e, mais particularmente, o tipo de crítica político-utópica que ela permite, a próxima seção apresenta e defende dois princípios de justiça para sociedades democráticas marcadamente desiguais em termos econômicos. Esses princípios, argumentarei, podem ser encontrados nas bases normativas da cidadania moderna e, ao serem explicitadas como princípios gerais de justiça social, podem servir como uma base pública para a avaliação da desigualdade econômica. Os dois princípios a serem considerados são (I) o *princípio do mínimo cívico* e (II) o *princípio de participação efetiva na riqueza social*. Os dois princípios, e suas consequentes recomendações institucionais, são apresentados na seção (5.3).

Finalmente, gostaria de frisar que a natureza deste capítulo é mais exploratória e arriscada do que a dos capítulos anteriores. Oferecer uma resposta satisfatória para o problema da indeterminação de princípios no interior do igualitarismo social é uma empreitada mais

¹⁰⁹ Scheffler, 2015, p. 22.

difícil do que responder ao problema da vagueza conceitual. O que irei apresentar é algo relativamente modesto, mas, acredito, igualmente importante nessa altura do debate: as características que uma teoria relacional da igualdade deveria ter *caso* a validade de princípios normativos seja estabelecida. O capítulo procura oferecer argumentos para essa adesão. Entretanto, a inexistência de um acordo mínimo sobre o papel de princípios gerais dentro do igualitarismo social é uma boa razão para sermos cuidados ao oferecermos respostas definitivas para o problema da indeterminação.

5.1. Por que princípios distributivos?

A dimensão propositiva do igualitarismo social se encontra, atualmente, dividida entre dois caminhos opostos. Esses campos divergem entre si no que diz respeito à desejabilidade de princípios de justiça. Ou seja, a alegada incapacidade de determinação de princípios de justiça não é entendida necessariamente como algo ruim ou indesejável para todos(as) os(as) igualitários(as). *Grosso modo*, existem duas estratégias metodológicas diferentes sobre a relação entre igualitarismo¹¹⁰ e princípios distributivos: um caminho que chamarei de *imamente-particularista* e outro que chamarei de *construtivista-generalista*.

O primeiro caminho procura mostrar que a indeterminação em relação a princípios distributivos gerais é, na verdade, uma virtude das teorias relacionais. A dissociação entre igualitarismo e princípios de justiça é defendida, por exemplo, nos trabalhos de Elizabeth Anderson. Como afirma Anderson, “de modo propositivo [*positively*], igualitários e igualitárias buscam construir uma ordem social na qual as pessoas mantenham relações igualitárias umas com as outras. Buscamos viver juntos em uma comunidade democrática, e não em uma comunidade hierarquizada”¹¹¹. Esse é, como vimos, o objetivo normativo mais importante do igualitarismo: encontrar formas de vida social não hierarquizadas ou suscetíveis à dominação. Contudo, resta saber o que há de distributivamente determinado no ideal igualitário de Anderson. Para a autora, uma sociedade de iguais é uma sociedade que garante aos seus cidadãos e cidadãs um “nível suficiente de capacidades básicas”¹¹². Capacidades básicas são entendidas como modos socialmente estruturados de ser, e fazer, com base nos quais os indivíduos podem realizar fins valiosos, como certas ações (mobilidade individual, acesso à

¹¹⁰ A não ser que indique no texto, por igualitarismo entenderei apenas o igualitarismo social.

¹¹¹ Anderson, 1999, p. 313.

¹¹² Anderson, *op. cit.*, pp. 316 – 321.

saúde, etc.), ou formas pessoais de autorrealização (o exercício de um modo de vida determinado, por exemplo)¹¹³. Garantir as capacidades básicas da cidadania para todas as pessoas é garantir os meios institucionais e materiais necessários para que elas possam exercer adequadamente o seu papel como membros ativos de uma sociedade política. Essas são habilidades necessárias para o exercício da cidadania em seu sentido amplo, habilidades que concernem desde a execução apropriada das prerrogativas de um agente político (como votar), até os meios necessários para “a participação como um igual na sociedade civil”¹¹⁴.

Notemos, em primeiro lugar, que a igualdade democrática, tal como defendida por Anderson, expressa uma compreensão particular de “suficientarismo”: suficiente é tudo aquilo que for necessário para que as pessoas possam relacionar-se umas com as outras de *um modo determinado*, a saber, enquanto iguais em cidadania. Isso significa, portanto, que o suficientarismo de Anderson não deve ser entendido apenas como a exigência de um mínimo absoluto de recursos¹¹⁵. O *telos* do sistema de funcionamentos deve ser pensado com base no exercício ideal da cidadania política, e não com base no simples funcionamento individual de seres humanos dotados de necessidades biológicas¹¹⁶. Na verdade, podemos afirmar que ter como objetivo *apenas* a garantia dos meios de reprodução física de um grupo significa uma forma grave de desrespeito nesse contexto. Sendo assim, obter meios educacionais necessários para que as pessoas possam participar com qualidade e compreensão razoável em questões complexas, como, por exemplo, o bom funcionamento da economia nacional ou a mudança da matriz energética de uma sociedade, exige certas habilidades específicas as quais as pessoas deveriam ter direito de acesso razoável ao longo de suas vidas.

O motivo pelo qual estou chamando atenção para a proposta de Anderson não diz respeito ao elemento suficientarista da proposta¹¹⁷. Não é esse o traço que mais importa para os

¹¹³ Sen, 1979, pp. 217 – 219; 1992, cap. 3. Existem muitas definições possíveis de capacidades básicas – inclusive nos próprios trabalhos de Sen. Anderson refere-se aqui ao sentido mais básico do termo: uma métrica de avaliação de injustiças econômicas que não seja nem exclusivamente objetiva (como a métrica dos recursos) e nem exclusivamente subjetiva (como a métrica do bem-estar).

¹¹⁴ Anderson, 1999, p. 317.

¹¹⁵ Dito de outro modo: o suficientarismo democrático de Anderson não se traduz nem em um miserismo, nem em um humanitarismo simples. Ver sec. (1.7).

¹¹⁶ Anderson, *op. cit.*, pp. 317 – 318.

¹¹⁷ Poderia ser argumentado que, embora o suficiente estipulado pela igualdade democrática seja, de fato, muito maior do que o critério de suficiência defendido pelas teorias humanitaristas, existem formas de desigualdade que não são imediatamente ligadas à esfera política (como, por exemplo, as desigualdades de acesso à saúde, moradia e aquelas que ocorrem no interior da família). Ou seja, mesmo que os parâmetros de funcionamento selecionados por Anderson tenham como ideal a cidadania política, e não apenas as necessidades humanas, precisamos de uma concepção de justiça igualitária que também dê conta de formas de desigualdade que não afetam diretamente a participação política das pessoas. Além disso, algumas formas importantes de desigualdade - sejam elas diretamente ligadas à vida política ou não - dizem respeito à bens essencialmente posicionais, isto é, que não podem ser acessados sem juízos comparativos entre os agentes. Assim, por exemplo, as habilidades educacionais necessárias para a participação de alguém na deliberação pública em pé de igualdade dependem não apenas de

propósitos deste capítulo. O que teorias como a de Anderson ilustram é a tentativa de lidar com a desigualdade social sem formular ou pressupor princípios distributivos gerais. Ou seja, ela ilustra um caso de teorização que optou por um caminho particularista, centrando os seus esforços na avaliação de formas de privações presentes em contextos sociais específicos. No contexto deste capítulo, essas são teorias que centram sua atenção nas formas recorrentes de privação material de oportunidades sociais nas democracias liberais.

Essa ideia de um igualitarismo fundado em injustiças concretas, mais do que em princípios gerais de justiça, é encontrada na célebre definição de Iris Young sobre os objetivos de uma agenda de pesquisa igualitária. “Ainda que discuta e argumente sobre problemas de justiça”, afirma Young em seu livro *Justiça e a Política da Diferença*, “eu não estou propondo uma *teoria* da justiça”. Para Young, “teorias pressupõem um ponto de vista exterior em relação aos contextos sociais nos quais os problemas de justiça se desenrolam, na tentativa de obter uma visão mais abrangente desses problemas”¹¹⁸. Qual o problema com as teorias? Para a autora, essa forma de teorização faz com que o pesquisador ou pesquisadora preocupada com a injustiça incorra em um dilema metodológico. Teorias amplas da justiça obrigariam seu autor, ou autora, a fundamentar seus critérios normativos em uma perspectiva abstrata em conteúdo social e moralmente imparcial em relação às reivindicações de justiça reais. O resultado disso, para Young, seria uma espécie de dilema teórico: ou as prescrições acabariam normativamente inócuas, ou as prescrições seriam normativamente indesejáveis¹¹⁹. Em ambos os casos, uma teoria crítica da justiça deveria evitá-las.

Princípios são inócuos quando suas prescrições são abstratas demais para serem socialmente úteis no combate às injustiças reais. O princípio que afirma, por exemplo, que todos devem ser tratados como iguais em consideração pode ser verdadeiro e geral em escopo. Entretanto, por si só ele é incapaz de orientar a transformação das relações sociais injustas em um contexto particular. Por exemplo: o que significa tratar as pessoas com igualdade de consideração no contexto da miséria urbana brasileira? Significa colocar todas elas em abrigos públicos? Significa expropriar imóveis desocupados nos centros das cidades para que elas possam recuperar a dignidade enquanto moradoras efetivas de sua cidade? Ou significa ainda oferecer empregos públicos para essas pessoas de tal forma que possam pagar por sua moradia?

uma escala absoluta de conhecimentos e habilidades educacionais, mas sim de como as oportunidades educacionais, e os bens associados a elas, estão distribuídos nessa sociedade. A participação como um(a) igual exige diminuir as disparidades relativas entre os participantes, tanto quanto oferecer o suficiente para que as pessoas entendam minimamente os termos da discussão. Sobre as dificuldades de teorias suficientaristas em lidarem com bens posicionais (como educação), ver, Vita, 2011, pp. 581 – 582.

¹¹⁸ Young, 1990, p. 3, ênfase acrescida.

¹¹⁹ Young, 1990, p. 4.

Em casos limites, isso nos autoriza a internar e medicalizar à força (se preciso) pessoas em situação de extrema vulnerabilidade? Cada uma dessas opções acarreta novas perguntas e, conseqüentemente, novos contextos de injustiça em potencial. Apenas um diagnóstico crítico localizado poderia nos orientar através dessas perguntas.

Algumas teorias da justiça procuram evitar essa indeterminação indesejável adotando a segunda possibilidade do dilema. Ou seja, elas formulam seus princípios de modo mais específico, talhados para uma situação modelo ou para casos particulares, sendo, portanto, comiserações mais sensíveis aos contextos sociais para os quais os princípios são propostos. Contudo, como argumenta Young, essas teorias incorrem em um segundo risco, qual seja, o risco do prescritivismo teórico. Esse problema ocorre quando os princípios de justiça são transformados em *mais uma* forma de opressão sobre as vítimas da injustiça. Ao invés de escutar as próprias vítimas da injustiça, princípios gerais simplesmente prescrevem o que as pessoas devem fazer, como devem se comportar e, portanto, o que podem legitimamente demandar em uma situação determinada. Para voltarmos ao exemplo, digamos que um dado princípio sustenta devemos tratar as pessoas como iguais em consideração e que, no caso dos sem-residência urbana, o princípio exija a construção e distribuição de casas populares para cada uma das pessoas em condição de vulnerabilidade social. Com base nesse princípio poderíamos, por exemplo, prescrever a retirada dessas pessoas dos centros urbanos e o seu alojamento em construções populares periféricas, mesmo que as próprias vítimas da injustiça se recusem a isso, e que tenham razões próprias para resistir a essa medida. O grande problema aqui é que decisões contrárias aos interesses imediatos das vítimas podem ser justificadas *em nome da justiça*. Mais uma vez, um diagnóstico crítico local é a melhor maneira de evitar esse resultado.

Isso não significa, evidentemente, que perspectivas como a de Young sustentem que todo princípio de justiça é um instrumento de opressão. De modo mais plausível, o caminho imanente-particularista argumenta que o custo da especificidade de princípios normativos precisa ser pago na moeda do silenciamento das experiências concretas das vítimas da injustiça. Princípios de justiça nos autorizam a falar desde o lugar daqueles que sofrem as injustiças. “Originalmente”, como afirma Young, “o senso de justiça nasce não do ato de olhar [...] mas do ato de escutar”¹²⁰. Ao invés de teorias e princípios, deveríamos priorizar críticas sociais imanentes, críticas que reconheçam seus limites como um tipo de atividade humana “situada, sempre, nas práticas sociais e políticas que precedem, e excedem, o ofício filosófico”.

¹²⁰ Young, *op. cit.*, p. 4.

Evidentemente, avaliações normativas objetivas continuam passíveis de serem feitas pela teoria. De outro modo não teríamos critério algum para separar a crítica social de dos diferentes interesses subjetivos em disputa. Entretanto, essas avaliações devem ser concebidas como uma reflexão teórica como base “nas premissas substantivas da vida social, premissas que são derivadas [...] dos contextos sociais reais nos quais as próprias teorizações são elaboradas”¹²¹. É mantida, portanto, a separação conceitual entre formas objetivas de crítica social, de um lado, e o simples conflito de interesses subjetivos, de outro, a fim de evitar o prescritivismo. A crítica social precisa ser duplamente condicionada. Primeiro, ela deve ser condicionada às situações particulares de injustiça e, em segundo lugar, condicionada à imanência da perspectiva dos agentes sociais que demandam por justiça.

É nesse sentido que essa é uma estratégia ao mesmo tempo imanente e particularista. Os princípios de justiça são preteridos em nome de outras formas de reflexão crítica, especialmente o esclarecimento de conceitos e problemas mobilizados pelos próprios agentes sociais (imanente), e a reelaboração, em um nível teórico mais amplos, dos valores e ideais implícitos em relações sociais concretas (particularista). O objetivo mais importante dessas reflexões seria o de produzir diagnósticos responsáveis por conceituar, e dar voz, para formas de privação e injustiças patentes em nosso mundo social. Em seguida, a crítica social deveria encontrar potencialidades latentes de transformação social nas próprias relações sociais que toma por objeto. Acredito que, nesse sentido, a proposta de Anderson atenda a todas as exigências metodológicas de Young. Anderson tem por objetivo identificar formas historicamente situadas de hierarquias sociais injustas, especialmente hierarquias constituídas com base em desigualdades de tipo econômico¹²². Com base em um ideal normativo pressuposto pelos próprios agentes políticos, sua proposta procura reavaliar as promessas historicamente não cumpridas da cidadania democrática. O sentido do igualitarismo social encontra-se em reflexões situadas capazes de interpretar e dar voz aos tipos de sofrimento social causados (no caso) por privações ou distribuições assimétricas de recursos sociais¹²³.

Não tenho como não ser simpático em relação a essa maneira de conceber a dimensão propositiva do igualitarismo social. Existe algo teoricamente poderoso na ideia de que não

¹²¹ Young, *op. cit.*, p. 5.

¹²² Ver Anderson, 1999, pp. 312 – 313, passagem na qual a autora remete a sua concepção de igualdade aos trabalhos de Young. Ver também o seu trabalho mais recente (Anderson 2014) no qual o igualitarismo é formulado como um tipo de resposta crítica socialmente situada às hierarquias sociais.

¹²³ Uma obra que adota essa estratégia metodológica ao lidar com injustiças econômicas no Brasil é a pesquisa de Rego & Pinzani (2014) sobre as beneficiárias do Programa Bolsa Família. Ver, especialmente, a crítica dos autores, inspiradas nos trabalhos de Michel Walzer, à figura do “filósofo herói” que “julga a sociedade com base em critérios normativos construídos abstratamente” (p. 37).

devemos dissociar princípios normativos dos contextos socialmente concretos de privações e injustiças. Isso não apenas torna nossas avaliações mais relevantes (e capazes de auxiliar, de fato, a transformação de realidades sociais injustas) como, principalmente, nos ajuda a evitar o risco de criarmos um problema adicional de injustiça, silenciando as experiências de sofrimento social que queríamos, em primeiro lugar, erradicar. A crítica ao igualitarismo distributivo desenvolvida neste trabalho possui afinidades evidentes com essa preocupação. A proposta imanente-particularista é, por exemplo, um antídoto metodológico necessário contra a tentação filosófica de pensar o problema da justiça social apenas como uma “ética da distribuição”¹²⁴.

Dito isso, a pergunta que devemos fazer às teorias particularistas é se elas são capazes de formular avaliações normativas gerais o suficiente para orientar transformações sociais mais amplas, que perpassam, ao mesmo tempo, diferentes contextos de injustiça. Transformações “mais amplas” não significam necessariamente transformações totais. Significam apenas contextos de injustiças mais gerais, que dizem respeito às estruturas sociais como um todo, e que, portanto, possuem uma natureza essencialmente interseccional. A estrutura econômica de uma sociedade é um exemplo paradigmático dessa interseccionalidade. Precisamos saber, por exemplo, se o igualitarismo social é capaz de identificar e criticar formas estruturais de desrespeito causadas por instituições econômicas que afetam o exercício de direitos fundamentais de todos os membros da sociedade, mesmo que essas estruturas não sejam tematizadas diretamente pelos próprios agentes¹²⁵. A não ser que consideremos a estrutura inteira de acumulação de renda e riqueza de uma sociedade como um caso de situação social particular – algo que corre o risco de esvaziar sua singularidade crítica - corremos o risco de ter muito pouco a dizer sobre como podemos conceber modelos de distribuição econômicos mais justos. Em outras palavras, precisamos saber se o tipo de reflexão crítica das teorias particularistas é capaz de abarcar de modo sistemático os termos mais gerais da cooperação social.

Além disso, acredito que em alguns casos especiais, as limitações da crítica social têm como causa justamente a dificuldade *teórica* de imaginar formas alternativas de organização social e econômica, e não propriamente a cegueira *prática* sobre o sofrimento social. Sabemos que algo está patentemente errado. Mas não sabemos o que poderíamos fazer para solucioná-

¹²⁴ O termo “ética da distribuição” é utilizado por Parfit (2002) para descrever a metodologia das teorias da justiça: “imaginamos que sabemos, com base em resultados distributivos, o quão bem posicionadas as pessoas estariam. Perguntamo-nos, então, qual desses resultados seria o melhor, ou qual desses resultados devemos concretizar. Podemos denominar essa atividade de ética da distribuição” (p. 82).

¹²⁵ Mais apropriadamente, precisamos ser capazes de construir argumentos gerais, com base na constatação de injustiças econômicas pontuais que, no mais das vezes, possuem como causa padrões distributivos muito mais gerais do que suas causas imediatas. Agradeço às críticas de Rúrion Melo sobre esse ponto.

lo. Esse problema é particularmente grave no campo da organização econômica da sociedade, uma vez que a história dos nossos regimes socioeconômicos reais não oferecem soluções para novos problemas. Em casos mais drásticos de injustiça, precisamos contar com critérios normativos externos aos contextos institucionais convencionais, uma vez que não temos como ter certeza (a não ser via metafísica) de que o sistema institucional historicamente existe é capaz de abarbar de modo coerente as reivindicações por justiça. O que quero dizer com isso é que, em alguns casos, como a justiça social, a impossibilidade de pensarmos novas formas de organização social, isto é, arranjos sociais inexistentes, é um grave obstáculo à realização da justiça. Mais uma vez a estrutura econômica nos oferece um bom exemplo desse problema. Como afirmei no capítulo 2, ao tratarmos pela primeira vez da crítica de Young às teorias distributivas, precisamos tomar cuidado para que o exagero da crítica sobre os exageros da distribuição não nos leve, paradoxalmente, à escassez de ferramentas teóricas contra a injustiça econômica¹²⁶. Alargar as fronteiras de possibilidade social sempre foi um objetivo importante na história das lutas igualitárias. Em muitos desses casos - como a luta contra a escravidão, a luta pelos direitos das mulheres e a luta por uma sociedade sem miseráveis - os ideais mobilizados pelos agentes da transformação social eram considerados, em suas respectivas épocas, como aspirações “utópicas”, fruto de uma produção intelectual por demais afastada da política real para ser digna de consideração. Para além da função reflexiva e crítica de suas teorias, não me parece estranho ao igualitarismo enfatizar *também* o potencial utópico de transformação social presente em suas teorias. Como afirma Rawls acerca dessa função,

[um dos] papéis da filosofia política é alargar os limites das nossas possibilidades políticas práticas. De acordo com esse papel, concebemos a filosofia política como uma espécie de utopia realista [...] Perguntando-nos, desse modo: Como uma sociedade democrática justa poderia ser realizada em condições razoavelmente favoráveis, mas, ainda assim, condições historicamente exequíveis, compatíveis com as leis e tendências da nossa realidade social? Quais ideais e princípios uma sociedade como essa poderia realizar dadas as circunstâncias de justiça em uma cultura democrática tal como a conhecemos?¹²⁷

Chamemos esse papel das teorias de tarefa política-utópica. Adotar essa tarefa não significa abandonar o papel crítico das teorias. Significa apenas adicionar mais uma tarefa à

¹²⁶ Sec. (2.3).

¹²⁷ Rawls, 2007, pp. 10 - 11. Em relação aos diferentes papéis, ou funções, da filosofia política, ver Rawls, 2001, pp. 1 - 5. Na classificação rawlsiana, essa é apenas a quarta dessas funções. Ventura & Petroni, 2014, é uma tentativa de reavaliar algumas das propostas metodológicas de Young à luz da crítica político-utópica.

nossa agenda de pesquisa, qual seja, oferecer diretrizes práticas para a transformação social. Se para o caminho particularista a crítica é pensada como uma forma de avaliação normativa imanente às situações reais de injustiça, a crítica utópico-realista, por sua vez, tem como objetivo reformular os princípios normativos empregados (implícita ou explicitamente) pela crítica imanente como diretrizes normativas para formas alternativas de cooperação social. A crítica utópico-política, afirma Joshua Cohen, “precisa ser capaz de indicar os arranjos políticos que as diferentes formas de crítica social almejam promover, indicar quais são as alternativas existentes e como essas alternativas poderiam funcionar como um conjunto estável de instituições”¹²⁸. Tal como em seu papel crítico, essa tarefa também deriva seus critérios normativos de ideais normativos situados. A diferença principal entre elas é que a crítica utópico-realista é organizada por um propósito prático determinado, a saber, o de orientar teoricamente as expectativas legítimas de transformação social presentes em uma sociedade. Esses critérios normativos precisam ser *gerais* o suficiente para dar conta de formas estruturais de injustiça e *determinados* o bastante para orientar projetos práticos de transformação das instituições e práticas sociais.

A valorização da crítica social utopicamente orientada é uma das características mais importantes do segundo caminho metodológico aberto ao igualitarismo social, a saber, o caminho construtivista-generalista. Esse caminho diz que as teorias igualitárias deveriam (também) orientar seus esforços para a construção de princípios com o objetivo de oferecer critérios públicos para a avaliação de reivindicações distributivas em uma sociedade justa.

Se a proposta generalista aceita como válida a tarefa de formular princípios gerais, por outro, é preciso ressaltar que ele o faz tomando o cuidado de conceber os princípios de justiça de um modo específico. Queremos encontrar princípios de justiça que satisfaçam pelo menos duas exigências importantes. A primeira exigência é a de que os princípios sejam sensíveis aos contextos sociais para os quais esses princípios oferecem uma diretriz normativa. Se temos a pretensão de que critérios normativos gerais possam motivar as pessoas, precisamos construir princípios de justiça que tenham como condição de validade um sentido social preciso, que, por exemplo, possam ser disputados de modo politicamente orientado em uma determinada cultura política. Contextos reais de injustiça também são importantes para o construtivismo na medida em que queremos uma alternativa social *mais justa* do que o mundo social no qual vivemos, e não uma sociedade justa *simpliciter*. Queremos os meios para a realização prática de ideais e expectativas presentes nas sociedades tais como as conhecemos. Comparações entre o real e o

¹²⁸ Cohen, 1986, p. 297. Cohen denomina essa forma de pensar a crítica social como crítica “política”, em oposição às críticas “moralizantes” (ou prescritivistas), e às críticas “de desmascaramento” (ou imanentes).

desejável precisam ser possíveis e, para isso, elas dependem da produção de conhecimento social, político e econômico concretos produzidos sobre essas realidades.

A segunda exigência é a de que, além de socialmente orientados, os princípios de justiça expressem uma *finalidade* determinada. Na visão construtivista, o objetivo de princípios de justiça é fornecer diretrizes normativas para reivindicações públicas entre iguais em respeito. Essa é uma característica extremamente mal compreendida das teorias construtivistas e que merece ser enfatizada. Acredito que parte das críticas aos princípios de justiça foram formuladas sem considerar adequadamente sua finalidade prática específica. Teorias construtivistas concebem seus princípios distributivos como uma base pública de justificação para que *nós próprios(as)* - enquanto cidadãos e cidadãs - possamos avaliar reivindicações distributivas válidas.

Para entender melhor esse ponto, comecemos com a ideia básica por trás do construtivismo moral¹²⁹. Teorias construtivistas possuem três elementos fundamentais: (i) um procedimento imparcial e reflexivo de construção com base no qual (ii) pessoas moralmente concebidas constroem, por meio de argumentos racionais, (iii) princípios normativos gerais com base nos quais todos(as) os participantes deveriam regular o seu comportamento e suas expectativas legítimas¹³⁰. Não pretendo explorar cada um desses elementos, nem avaliar qual dos diferentes procedimentos de construção adotados por cada teoria são mais bem-sucedidos na articulação desse ideal, por exemplo, o equilíbrio reflexivo de Rawls, o critério de não rejeitabilidade razoável de Scanlon, ou a ética do discurso de Habermas¹³¹. O ponto importante a ser considerado é que toda teoria construtivista estabelece uma ligação entre, de um lado, *uma concepção (moral) de pessoa* e, de outro, *princípios gerais de justiça* justificados por meio de um procedimento ideal de construção.

Uma primeira consequência do construtivismo é rejeição do modelo realista na formulação de seus princípios morais¹³². Além de rejeitarem a fundamentação de princípios em arranjos de interesses prudenciais contingentes – suscetíveis à naturalização de relações e posições de fala injustas – as teorias construtivistas também rejeitam a possibilidade de

¹²⁹ Sobre a natureza do construtivismo moral, ver Rawls, 1980. É importante notar, contudo, a existência de uma variedade considerável de teorias construtivistas. O que tenho a dizer sobre o construtivismo deve ser entendido como certas propriedades gerais partilhadas por todas (ou quase todas) as variantes mais importantes. Para uma comparação entre diferentes formas de construtivismo moral, no sentido adotado no texto, ver, Scanlon, 1982, Baynes, 1992 e Darwall, 2006, cap. 12. Seguindo uma convenção habitual no debate contemporâneo os termos construtivismo e contratualismo moral serão tomados como sinônimos (cf. Darwall, Gibbard & Railton, 1992, pp. 137 – 144). Acredito que a ética do discurso habermasiana, ainda que inserida em uma sistema filosófico de tipo reconstrutivo, possui fortes similaridades com os objetivos do construtivismo moral.

¹³⁰ Emprego aqui a definição de Rawls (1980, pp. 516 – 518; 557 – 560).

¹³¹ Cf., Rawls, 1980, Scanlon, 1982, e Habermas, 1997.

¹³² Essa forma de entender as teorias construtivistas é encontrada em Baynes, 1992, cap 1.

“descoberta” de proposições morais derivadas de uma ordem moral natural. Princípios de justiça não são fatos morais descobertos pelo teórico, mas sim construções intersubjetivas praticamente orientadas. Como afirma Rawls, “uma das consequências de iniciar uma teoria moral como um tipo de método que almeja a verdade” é conceber a justificação de princípios de justiça “como um problema epistemológico, restringido nossa atenção apenas aos princípios de justiça e como eles são conhecidos”¹³³. O conteúdo dos princípios normativos é apenas um dos elementos de uma teoria construtivista, “igualmente importantes para a teoria [moral]”, como afirma Rawls, “são a concepção de pessoa em questão e a visão que a teoria adota do *papel social* da moralidade”¹³⁴.

Gostaria de ressaltar o que Rawls identifica como o papel ou função social dos princípios de justiça¹³⁵. Diferentemente de princípios morais convencionais os quais prescrevem *algo* a ser promovido - como o bem-estar individual, os direitos individuais, a igualdade -, princípios de justiça dizem respeito, de acordo com o construtivismo, a *como* as pessoas devem se relacionar umas com as outras enquanto sujeitos iguais em respeito, *i. e.*, eles nos dizem o que devemos uns *para* os outros. Como afirma Rahul Kumar, princípios devem ser formulados para “que sirvam como base para uma compreensão mútua dos tipos de consideração que as pessoas possam legitimamente esperar uma das outras, em suas deliberações práticas, como uma questão de respeito mútuo entre pessoas”¹³⁶. A pergunta importante não é o que eu (ou as pessoas em geral) devo fazer, ou como devo agir, e sim como nós, pessoas livres e iguais, devemos *nos relacionar* umas com as outras levando em consideração a nossa natureza moral. A função de princípios de justiça não é prescrever o que devemos reivindicar uns para os outros, mas como devemos conceber nossas *relações* interpessoais de respeito mútuo, incluindo relações que têm por natureza aspectos distributivos.

Apresentei um exemplo de como o construtivismo oferece as bases legítimas para as reivindicações públicas quando introduzi a noção de respeito deliberativo¹³⁷. A preocupação moral fundamental da ideia não é a de oferecer um conteúdo institucional determinado para as relações políticas, tampouco prescrever o que iguais em autoridade política devem fazer. O igual respeito deliberativo estipula, ao contrário, as bases para as expectativas legítimas entre cidadãos e cidadãs, o tipo de tratamento e disposição que estamos autorizados a pressupor em

¹³³ Rawls, 1980, p. 555.

¹³⁴ *Ibid*, ênfase acrescida.

¹³⁵ Agradeço a Jorge Sell por ter me ajudado a formular essa virtude importante das teorias construtivistas. O aspecto público dos princípios de justiça é parte importante da interpretação do contratualismo rawlsiano na obra de Álvaro de Vita. Ver, por exemplo, Vita, 2000, cap. 5.

¹³⁶ Kumar, 2000, p. 284. Cf, também, Darwall, 2006, pp. 35 – 38.

¹³⁷ Cf., secs. (4.4) e (4.5).

nossas interações pessoais, e justificam reivindicações de justiça quando essas expectativas não são atendidas. Nem todas as formas de reivindicação mútua sobre o exercício da autoridade política são igualmente apropriadas. E nem todas as expectativas interpessoais em contextos de autogoverno são legítimas. A finalidade de um ideal de respeito deliberativo é oferecer um critério comum, publicamente entendido e partilhada, com base na qual podemos avaliar reivindicações conflitantes. Ela é uma linguagem comum para a justificação dos termos do exercício do poder coletivo.

Como argumentam Stuart White e Adam Swift, em uma democracia, teóricos(as) políticos(as) desempenham o papel de um “trabalhador(a) auxiliar”¹³⁸. Nesse sentido, os argumentos mobilizados por meio de princípios são sempre *oferecidos* no espaço deliberativo real de uma democracia. A produção de diretrizes normativas para a transformação social não almeja um atalho prático para o poder em relação aos processos políticos reais. A substituição da deliberação política pela filosofia significaria - especialmente para a teoria que está sendo construída neste trabalho - uma forma de desrespeito deliberativo entre iguais em autoridade. Do ponto de vista do exercício legítimo da autoridade, teóricos e teóricas possuem a mesma autoridade política que seus concidadãos e concidadãs. “Em uma sociedade democrática”, como afirma Rawls, “a filosofia política não possui autoridade [política] alguma [...] os autores e autoras de trabalhos de filosofia política não possuem mais autoridade política do que os seus concidadãos e concidadãs, e nem devem reivindicá-la”¹³⁹. A função de princípios de justiça é delimitada: oferecer bases públicas para reivindicações distributivas entre iguais.

São exatamente bases públicas para avaliação de reivindicações como essas que o igualitarismo social precisa ser capaz de oferecer, caso queira adotar o caminho generalista. O igualitarismo precisa ser capaz de oferecer diretrizes de justificação mútua para as relações entre iguais em um sistema de cooperação econômica. Queremos avaliar a justiça dos contextos concretos de distribuição de uma sociedade, mas queremos pensar também, de modo contrafactual, como essas demandas poderiam ser traduzidas em arranjos sociais (mais) justos do que os existentes. O restante deste capítulo será uma tentativa exploratória de trilhar o

¹³⁸ O termo “trabalhador auxiliar da democracia” (*democratic underlabourer*) é empregado por White & Swift (2008, pp. 54 – 55) para descrever o papel prático-propositivo da teoria política. Esse é um tipo de trabalho que simplesmente não existiria sem o pressuposto de que o exercício legítimo do poder político depende do autogoverno entre iguais.

¹³⁹ Rawls 2007, p. 2. Apenas uma confusão interpretativa entre o procedimento hipotético de deliberação (a Posição Original) e o objetivo geral de sua teoria da justiça poderia justificar a afirmação de que Rawls defende a substituição do debate político por meio de princípios filosóficos universais. Podemos discordar do procedimento construtivo rawlsiano. Porém, não podemos afirmar que essa não é uma teoria pensada para uma sociedade democrática, isto é, uma sociedade que almeja instituições justas, mas que também se autocompreende enquanto democrática. Ver, Cohen, 2003, pp. 111 – 128.

caminho construtivo-generalista. O objetivo será oferecer, com base no que foi apresentado nesta seção, algumas das características que princípios distributivos compatíveis com a visão relacional de igualdade poderiam ter, e, em segundo lugar, o que poderíamos ganhar com essa decisão metodológica no contexto contemporâneo da luta contra a desigualdade socioeconômica.

5.2. Princípios para uma cidadania justa

Como vimos na última seção, a busca por princípios de justiça social precisa atender a duas exigências mínimas para serem compatíveis com a visão relacional de igualdade. Em primeiro lugar, os princípios devem ser sensíveis aos contextos sociais para os quais são formulados. Se esses princípios existem, então, tal como bem formulou Jonathan Wolff, eles serviriam como razões necessárias, mas não suficientes, para a realização de sociedades economicamente mais justas¹⁴⁰. Eles poderiam nos dizer quais formas de relação social e econômica *não são* compatíveis com uma sociedade de iguais, sem deixar de reconhecer, ao mesmo tempo, a existência de múltiplos caminhos para a realização desse ideal. Em segundo lugar, como vimos, esses princípios precisam ser concebidos como uma base pública de justificação para a avaliação de demandas distributivas, e não como a prescrição moral *a priori* de instituições ou políticas públicas específicas.

Gostaria de propor dois princípios de justiça social compatíveis com essas exigências. Esses princípios serão formulados com a ajuda da concepção clássica de cidadania democrática encontrada nos trabalhos de T. H. Marshall¹⁴¹. Esses princípios justificam a institucionalização de direitos econômicos determinados, os quais qualquer membro da cidadania deveria ter o seu exercício socialmente assegurado. A realização desses direitos econômicos teria consequências práticas importantes para o regime de bem-estar social, o sistema de propriedade e, possivelmente, para instituições sociais hoje tomadas como dadas, tais como a herança e os mecanismos de participação social nas decisões econômicas.

Os dois princípios são:

¹⁴⁰ Wolff, 2015, p. 21 – 25.

¹⁴¹ Marshall, 1992.

(I) *Princípio do mínimo cívico*: Todo cidadão ou cidadã tem um direito incondicional ao acesso a um regime mínimo social razoável vigente¹⁴².

(II) *Princípio de participação na riqueza social*: Todo cidadão ou cidadã tem uma reivindicação legítima à participação na riqueza social.

Os dois princípios estão interligados por meio da cidadania e possuem sobreposições importantes. Contudo, notemos que eles não são redutíveis entre si. Cada um desses princípios é justificado por um argumento ou *rationale* moral distinto. Nesse sentido, existem pelos menos duas formas moralmente objetáveis de desigualdade econômica diferentes do ponto de vista da perspectiva relacional. Além disso, cada uma delas demanda arranjos sociais distintos, a saber, um regime de mínimo social, de um lado, e instituições que promovam a participação efetiva na riqueza social, de outro. O objetivo desta seção é mostrar que ambos os princípios fazem parte do ideal normativo de cidadania pressuposto pelas democracias modernas. Analisar o conteúdo específico de cada princípio será o objeto da próxima seção.

Ao formular o que entendia ser a concepção moderna de cidadania, o sociólogo T. H. Marshall a dividiu entre três elementos normativos, ou três conjuntos de direitos constitutivos, que, desde então, têm sido considerados como os três componentes centrais da cidadania moderna¹⁴³. Os três elementos são, respectivamente, os direitos ou liberdades civis, os direitos ou liberdades políticas e, finalmente, aquilo que Marshall denominou, de modo célebre, de “direitos sociais”¹⁴⁴.

É preciso ressaltar que a concepção de direito de Marshall é sociológica e não moral. Ao falar em “direitos” de cidadania, Marshall queria ressaltar a diferença que existe entre um direito, enquanto uma obrigação incondicional, e a simples benevolência privada, algo que depende da boa-fé do seu provedor ou provedora. Essa distinção é importante para o objetivo de Marshall: mostrar como o Estado moderno passou a incorporar um intrincado conjunto de obrigações sociais anteriormente dispersas entre diferentes instituições e ordens sociais tradicionais. Dessa reconstrução decorre a sua importante história social da cidadania, que

¹⁴² Para uma investigação sistemática de um mínimo cívico atrelado à igualdade de cidadania, ver Stuart White 2003, esp. p. 96 e 202 – 206. Contudo o argumento a ser desenvolvido aqui não é exatamente o mesmo apresentado por White.

¹⁴³ Marshall, 1992, pp. 8 – 9. O texto original é de 1949. Ver Giddens, 1982 e Lavallo, 2003 para dois balanços mais recentes sobre a importância e os limites dessa teoria para a sociologia política contemporânea. Por cidadania moderna entendo a cidadania como um status social universal e único, isto é, que não permite o ranqueamento legal de diversos tipos de posições sociais. Se *A* é um cidadão, então *A* possui exatamente os mesmos deveres e direitos que todos os outros cidadãos. Sobre a ideia de uma sociedade de um só status, ver a sec. (1.3) e (1.4).

¹⁴⁴ Marshall, 1992, pp. 27 – 28.

atribui a cada um dos elementos da cidadania um percurso independente, marcado por lutas e debates próprios. Dito de outro modo, o grande objetivo sociológico de Marshall era *explicar* o surgimento histórico da cidadania social na Inglaterra. E ele fez isso atribuindo a cada um dos componentes da cidadania uma fase própria de desenvolvimento histórico. Respectivamente, a luta pelas liberdades individuais e pelo fim das distinções legais do século XVIII, a luta de classe entre proprietários e proletários pelo direito ao voto e representação política no século XIX, e a luta pela proteção social no século XX. Caso a reconstrução esteja correta, acredita Marshall, ela poderia servir para explicar a configuração geral da igualdade social no interior de uma sociedade de classes. A pergunta central é descobrir qual o máximo de igualdade social, em uma sociedade capitalista, “que não seja incompatível com as desigualdades que caracterizam os diversos níveis de estratificação econômica”. A sua hipótese sociológica era a de que, de fato, se a desigualdade econômica não pode ser abolida como um todo nessas sociedades, por meio de um regime de bem-estar social, o Estado moderno poderia tornar as pessoas tão iguais entre si que a existência de desigualdades *quantitativas* de recursos econômicos entre as classes sociais não seria capaz de tornar uma pessoa *qualitativamente* diferente frente aos demais membros da cidadania. Na prática, as pessoas se conceberiam como socialmente iguais seja porque possuiriam uma quantidade de recursos econômicos para protege-las de relações de exploração, seja porque usufruiriam dos mesmos padrões de vida tecnicamente disponíveis para todos(as)¹⁴⁵.

Ainda que a análise de Marshall não tenha pretensões explicitamente normativas, seu objetivo é, em primeiro lugar, explicar a dinâmica de classes nas sociedades democráticas, podemos facilmente reinterpretar sua noção de cidadania com base na noção de direito como reivindicação (moral) legítima. Os direitos contidos na noção de cidadania devem ser entendidos como um tipo de relação compulsória do Estado para com certas demandas individuais. Ou seja, se a cidadania confere um direito a x , então o Estado tem a obrigação de garantir x para todas as pessoas igualmente e, caso a autoridade do Estado seja legítima, todas as pessoas possuem deveres de obediência em relação a essas demandas. Os elementos (ou direitos) civis e políticos da cidadania representariam, respectivamente, as liberdades básicas individuais e os direitos de participação no exercício da autoridade associados à autoridade política moderna. Ao recuperar esse apelo, meu objetivo não é o de disputar a reconstrução histórica dos elementos da cidadania, tampouco aceitar (ou recusar) a validade de sua hipótese

¹⁴⁵ Marshall, 1992, pp. 5 – 6.

sociológica¹⁴⁶. O que me interessa da teoria Marshall é reconstruir os princípios de justiça implícitos em sua formulação, sobretudo, aquilo que Marshall denominou de “elemento social” cidadania:

“[p]or elemento social eu entendo um conjunto de exigências que vão desde o direito a um mínimo [*modicum*] de bem-estar e segurança econômica individual até o direito de participar em sentido pleno da riqueza social e a viver uma vida civilizada de acordo com os padrões vigentes em uma sociedade”¹⁴⁷.

Acredito que a definição de direitos sociais oferecida por Marshall, nessa passagem, pode ser explorada para fins igualitários. Ao falarmos em direitos sociais - em grande parte, graças ao próprio Marshall - costumamos identificar esses direitos como a garantia de acesso a serviços públicos fundamentais, ou ainda, às remunerações de pensões e outras formas de proteção social, como programas de combate à pobreza, e o auxílio-desemprego. Essas são, certamente, algumas das ilustrações mais importantes dos direitos sociais. Contudo, notemos que a definição acima é ambígua em um sentido importante. Ela afirma que os direitos sociais devem ser entendidos como uma gama de reivindicações distributivas *diferentes*, indo desde o sentido mínimo, e mais tradicional, de garantia de um mínimo social – “um *modicum* de bem-estar” - até direitos relacionados à *participação* plena na riqueza social¹⁴⁸.

Essas duas proposições, tal como as entendo, estão longe de serem exigências normativas equivalentes. Podemos reformulá-las na forma de dois princípios distributivos distintos que, por sua vez, fundamentam propostas institucionais de natureza diferente. Dito de modo direto: os argumentos que justificam a proteção pessoal contra a privação material não

¹⁴⁶ É importante ressaltar que é particularmente enganosa a sugestão de que os três elementos da cidadania sejam pensados por Marshall como estabelecendo uma relação de necessidade lógica entre si. Ao contrário, Marshall é claro tanto sobre a ligação histórico-contextual desses elementos na histórica inglesa, como sobre o caráter contingente da conquista histórica desses direitos (cf. pp. 9 – 10, pp. 12 – 13). Ver, Giddens, 1982, p. 165 e 171; e Lavalley, 2003, pp. 76 – 77.

¹⁴⁷ Marshall, 1992, p. 8, ênfase acrescida.

¹⁴⁸ Marshall enfatiza essa segunda dimensão dos direitos sociais na própria pergunta central de sua teoria, segundo a qual “ser aceito como um membro pleno de uma sociedade” significa “ter acesso a uma parcela da herança social comum” (1992, p. 6). Notar que mesmo autores igualitários como Habermas (1996, p. 123) e Rawls (1996, pp. 228) não enfatizam adequadamente essa segunda exigência dos direitos sociais, definindo-os mais nos termos de “mínimo social” do que através dos “meios de participação na riqueza social”. Evidentemente, uma teoria da justiça como a de Rawls exige muito mais do que um mínimo social como condição de justiça socioeconômica. O ponto é que, o vínculo entre direitos sociais, de um lado, e mecanismos de participação na economia, de outro, não são explicitados nessas definições. Rawls confere algum peso a esses mecanismos ao discutir as instituições de uma sociedade de cidadãos proprietários (2011, pp. 135 – 138 e 176 – 177).

são os mesmos que justificam o controle justo sobre os recursos sociais, ainda que ambos os princípios estejam presentes no elemento social da cidadania.

Notemos ainda que, ao recuperar os princípios de justiça implícitos na concepção de cidadania de Marshall, estamos atendendo à exigência de formular princípios para contextos sociais particulares. A ideia de que a cidadania moderna não permite *stati* (status pl.) sociais diferenciados no interior de uma mesma sociedade, é uma das bandeiras históricas comum entre os movimentos de luta por direitos. Trata-se, portanto, de um critério normativo geral que possui plausibilidade histórica e política. Além disso, tornar estruturas sociais injustas mais responsivas ao ideal cívico de igualdade é um tipo de motivação compatível com qualquer contexto moderno de luta contra formas injustas de hierarquias sociais – similar a que vimos, anteriormente, quando discutimos a proposta de Anderson. Ou seja, uma das vantagens dessa estratégia é que a reivindicação por igualdade social pode ser formulada na linguagem política disponível na cultura pública das democracias contemporâneas. Como afirma Marshall, “sociedades nas quais a cidadania é uma instituição em desenvolvimento criam um ideal de cidadania com base no qual cada conquista social particular pode ser medida e, em direção ao qual, as aspirações sociais podem ser direcionadas”¹⁴⁹. Não existem instituições pré-determinadas em relação às reivindicações básicas da igual cidadania. A cidadania deve ser entendida como o objetivo a ser alcançado e cuja adequação prática pode ser permanentemente posta em questão. Caso possamos identificar princípios distributivos implícitos na própria noção de cidadania democrática, eles poderiam servir como uma base pública para a justificação de reivindicações distributivas. Qualquer membro da cidadania poderia colocar-se na perspectiva de um(a) igual em reivindicação e avaliar, com base em sua dimensão do pertencimento econômico, a legitimidade de uma demanda.

Gostaria de encerrar esta seção com alguns comentários sobre o uso da noção de cidadania. A escolha da concepção de cidadania de Marshall não está isenta de problemas. Mesmo quando tomada apenas como um conjunto de princípios, e não como uma categoria sociológica explicativa, algumas ressalvas precisam ser feitas¹⁵⁰. Em primeiro lugar, a noção de direitos *sociais* não é conceitualmente precisa. No ensaio original de Marshall, o termo tinha a pretensão de descrever o conjunto de exigências coletivas relacionadas à segurança econômica individual e ao exercício efetivo dos demais componentes da cidadania. O adjetivo “social” faz sentido na análise histórica proposta porque é esse o elemento da cidadania que faz frente às desigualdades produzidas pelo sistema de classes *sociais*. Direitos sociais eram pensados como

¹⁴⁹ Marshall, 1992, p. 18.

¹⁵⁰ Agradeço os comentários de Adrian Lavallo sobre esse ponto.

direitos que auxiliam a inclusão de seus portadores na sociedade e, sobretudo, na participação em sua riqueza.

O primeiro problema com essa definição - como já foi apontado outras vezes - é que seu emprego pode nos levar a um erro categorial. Erros categoriais são erros semânticos que ocorrem quando fazemos um uso conceitualmente impossível de um termo. Um exemplo paradigmático de equívoco categorial é a atribuição de uma propriedade do gênero, à espécie. Por exemplo, quando, após um passeio pelas diferentes faculdades e institutos de uma mesma universidade, um visitante afirma: “Agora, leve-me para conhecer a universidade”. No caso de Marshall, estamos atribuindo a apenas a um dos diferentes elementos que caracterizam um ideal *social* de igualdade a propriedade de ser um direito social. Isto é, o ideal de cidadania *como um todo* é um ideal normativo social, de tal forma que, a rigor, todos os seus elementos constitutivos são “sociais”, isto é, tomam por referência um conjunto de relações e instituições determinadas. Seria mais apropriado, portanto, dizer que o ideal democrático possui diversas consequências normativas, dentre as quais, consequências civis, políticas e *econômicas*. Os dois princípios propostos aqui são mais bem entendidos como princípios que governam a dimensão *econômica* da sociedade, ou, mais rigorosamente, a interação entre a esfera econômica, e o pertencimento político e jurídico inscritos na cidadania. Ou seja, os direitos econômicos estão para a economia do mesmo modo que a igualdade de participação, e os direitos individuais, estão para às dimensões políticas e civis da cidadania. Aquilo que é fundamental é o ideal social amplo, e aquilo que é derivado são os diferentes princípios. Com base nessa consideração, proponho renomear os direitos sociais de Marshall como direitos *econômicos*.

Formular os direitos sociais como direitos econômicos, direitos cujo conteúdo e escopo tomam por referência a esfera econômica de uma sociedade, nos permite também evitar outra crítica conhecida ao modelo de cidadania de Marshall. Essa crítica foi formulada, por exemplo, pelo sociólogo Anthony Giddens¹⁵¹. Giddens aponta - com razão no meu entendimento - que, ao definir os direitos econômicos da cidadania, Marshall tomou como modelo as liberdades civis clássicas, como o direito à livre escolha de ocupação e o direito de greve, mas que não chegou a considerar como um direito a participação nos processos decisórios sobre a econômica de uma sociedade. Poderíamos afirmar, portanto, que ao atribuir uma dimensão social aos direitos próprios do mundo do trabalho, Marshall insulou a economia dos direitos de participação, como por exemplo, a exigência de democracia no local de trabalho ou a participação de trabalhadores e trabalhadoras nas principais decisões de investimento e

¹⁵¹ Giddens, 1982, p. 173 - 174.

financiamento de uma sociedade. A definição do elemento social/econômico da cidadania precisa ser ampla o bastante para incorporar esse tipo de participação. Como procurarei mostrar em seguida, direitos econômicos dizem respeito tanto às condições materiais necessárias ao uso efetivo da cidadania como também à participação como um igual nas deliberações econômicas fundamentais. Como afirma Gosta Esping-Andersen, outro teórico importante da cidadania, “a cidadania social pode ter a função importante de aliviar necessidades materiais urgentes, mas ela também proporciona um meio efetivo para a democratização de uma sociedade capitalista”¹⁵².

Por fim, é preciso ressaltar que a formulação original de Marshall não era particularmente sensível ao problema dos conflitos de identidade. A teoria de Marshall parece, às vezes, pressupor a constituição de uma identidade social unitária nos limites dos Estados nacionais. Ademais, poderia ser argumentado que sua reconstrução histórica adota um viés pouco sensível às especificidades das lutas de identidades minoritárias, como as lutas das mulheres pelos direitos de divórcio e de voto¹⁵³. Um ideal de cidadania precisa atender às exigências de abertura identitária discutidas no capítulo 4, *i. e.*, um tipo de cidadania política que não pressupõe uma identidade coletiva de natureza perfeccionista¹⁵⁴.

Não podemos tomar o pertencimento formal à cidadania como um pressuposto empírico. A presença conflituosa de residentes não-cidadãos, o fluxo de migrantes, e os problemas com noções homogêneas de identidade nacional, são apenas alguns dos desafios mais relevantes para as democracias contemporâneas. Os princípios de justiça que apresentarei têm por referência apenas formas de injustiças econômicas e pode iluminar, somente indiretamente, esses outros debates da agenda igualitária¹⁵⁵.

5.3. Renda Individual e Riqueza Social

Começamos com o princípio do mínimo cívico. Dos dois princípios, esse tem sido muito mais explorado teoricamente e, em certa medida, realizado na prática, do que o princípio de

¹⁵² Esping-Andersen, 1985, p. 225.

¹⁵³ Ver Lavalle, 2003, pp. 81 – 82 e 84 para uma revisão das principais críticas à cidadania clássica a partir da perspectiva das teorias da diferença. Vale lembrar, por exemplo, que na época em que Marshall escreveu *Cidadania e Classe Social* as relações homossexuais eram consideradas crime na Inglaterra. Relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo foram descriminalizadas apenas com o *Sexual Offenses Acts* de 1967.

¹⁵⁴ Cf. sec. (4.5).

¹⁵⁵ Isso não significa afirmar que a exclusão dos imigrantes da cidadania não representa também um grave problema econômico. O ponto é que essas são formas de injustiça que não são apenas econômicas e, portanto, não podem ser enfrentadas *apenas* por princípios distributivos.

participação¹⁵⁶. O princípio do mínimo cívico afirma que todo cidadão ou cidadã deve ter cesso ao conjunto de recursos e serviços considerados mínimos para uma vida digna, ou simplesmente a um mínimo social garantido.

Precisamos distinguir a *ideia* de mínimo social da noção de um regime institucional de mínimo social. A ideia é definida como o conjunto de bens materiais, e acesso a serviços, considerado suficiente para uma pessoa levar uma vida digna de acordo com as normas e convenções sociais de certa sociedade. Uma vez estabelecido, o mínimo social delimita as necessidades pessoais e os recursos sociais abaixo dos quais uma pessoa não é capaz de conduzir sua vida de modo minimamente adequado. As necessidades básicas mais fundamentais referem-se ao acesso à comida, moradia, vestimenta compatível com as normas e clima vigentes, bem como o acesso à saúde e educação básicas. Essas são necessidades absolutas sem as quais o conjunto de capacidades e habilidades individuais necessários para o exercício da cidadania estariam seriamente ameaçadas. Tais exigências distributivas não abarcam todo o escopo da distribuição justa de recursos sociais, mas podemos afirmar que sem a sua garantia em níveis suficientemente adequados para todos e todas, a noção de um conjunto de direitos básicos perderia o seu sentido. Os níveis particulares de mínimo social são relativos aos padrões e normas vigentes em uma sociedade e esses níveis serão diferentes para sociedades com níveis de renda e riqueza diferentes. Notemos que, se é correto afirmar que certas necessidades pessoais derivam de características humanas universais – como necessidades alimentares e de proteção contra as intempéries ambientais –, também é verdade que os recursos socialmente necessários para a satisfação dessas mesmas necessidades universais podem variar bastante em cada contexto, dependendo do grau de desenvolvimento econômico e das normas sociais informais vigentes em uma sociedade. Isto é, se faz sentido afirmar, por um lado, que as necessidades básicas humanas não variam muito entre sociedades diferentes, por outro, precisamos reconhecer que o tipo de recurso social necessário para satisfazê-las em cada contexto pode variar bastante.

Já um *regime* de mínimo social, por sua vez, é o conjunto de instituições e políticas públicas responsáveis por garantir socialmente as exigências estipuladas pela noção de mínimo social acordada. O princípio do mínimo cívico nos diz, portanto, que toda pessoa deve ter acesso garantido a esse tipo de regime na forma de um *direito* fundamental. Apesar das características institucionais particulares de cada regime, eles precisam atender a duas

¹⁵⁶ Para uma revisão dos diferentes argumentos normativos a favor e contra a adoção de um regime de mínimo social garantido em sociedades democráticas, ver White (2015). A obra clássica sobre os diferentes regimes de bem-estar é Esping-Andersen, 1990.

características gerais para que sejam compatíveis com as exigências de uma concepção normativa de cidadania.

Em primeiro lugar, a distribuição de acesso aos recursos e serviços fundamentais deve ter como base os próprios indivíduos da cidadania e não as famílias, grupos étnicos ou comunidades. Isso porque a cidadania, tal como definida acima, é um status possuído por pessoas e são as vulnerabilidades *de cada pessoa* que conta na hora de avaliarmos as exigências distributivas desses regimes. Em segundo lugar, e também por estar atrelado à cidadania, o acesso ao regime de mínimo social deve ser entendido como um direito (econômico) pleno da cidadania democrática. Ou seja, se existe um mínimo social garantido para todos e todas, então qualquer pessoa tem o direito de reivindicá-lo, e o regime de mínimo social, por sua vez, tem o dever de cumprir as exigências que decorrem disso.

É preciso ressaltar que o princípio é formulado como o direito *de acesso razoável* a recursos e serviços e não exatamente como um direito a bens e serviços determinados. Como mostra Stuart White, existe uma diferença importante entre sustentar que (i) alguém tem o direito *a um recurso* incondicionalmente, e (ii) que alguém tem um direito incondicional *de acesso razoável* a esse mesmo recurso¹⁵⁷. No primeiro caso, oferecer o recurso para a pessoa é uma obrigação incondicional, enquanto que no segundo, o que estamos dizendo é que a pessoa possui um direito incondicional de adquiri-lo e desfrutá-lo sem ter que fazer esforços irrazoáveis para isso. Essa distinção é importante porque um regime de mínimo social não precisa se comprometer, necessariamente, com (i) todos os recursos e serviços que constituem seu sistema de proteção social. Enquanto alguns tipos de bens, de fato, precisam ser pensados como um direito de recebê-los incondicionalmente - como, por exemplo, programas de combate à pobreza e saúde básica - outros tipos de recursos admitem interpretações mais condicionadas, como, por exemplo, um sistema de salário mínimo e de educação. Não faz muito sentido afirmar que alguém possui o direito a um salário em níveis socialmente aceitáveis, mas sim que essa pessoa possui o direito de acesso (razoável) a formas de trabalho socialmente protegidas. Além disso, certas contribuições e benefícios dependem de contrapartidas produtivas ou participativas dos cidadãos. Formular o princípio de mínimo cívico com base em (ii), e não em (i), nos permite deixar em aberto a decisão sobre quais recursos são um direito incondicional e quais são passíveis de serem condicionadas para o seu exercício. Isso faz com que o debate em torno das instituições básicas de um regime de mínimo social seja, ao mesmo tempo, mais plausível econômica e sociologicamente, e mais sensível às razões e argumentos presentes nas diferentes

¹⁵⁷ White, 2003, pp. 138 – 139.

culturas políticas às quais ela se aplica. O ponto é que o princípio justifica um acesso incondicional ao *regime* como um todo e não a cada um de seus componentes distributivos¹⁵⁸.

Um debate importante sobre a noção de mínimo social é saber, por exemplo, se os benefícios devem ser oferecidos “em tipo” ou “em espécie”. Regimes de bem-estar universalistas priorizam o acesso ao mínimo cívico por meio de serviços públicos universais de educação, saúde e proteção social. A renda pessoal é garantida por meio de recursos disponíveis para todos os membros da cidadania e, conseqüentemente, para membros menos privilegiados pela cooperação social (essa é a lógica básica dos regimes históricos de bem-estar social¹⁵⁹). Outra forma possível de cumprir as exigências do mínimo social seria por meio de dotações e distribuições em espécie, ou seja, por meio de uma renda monetária garantida, que poderia ser usada pelas pessoas para a aquisição dos serviços e bens sociais básicos. Decidir de antemão a melhor forma institucional de realizar o princípio de mínimo cívico é um tipo de questão que princípios de justiça, por si mesmos, não podem resolver. Essa é uma decisão que depende das circunstâncias históricas e culturais empíricas de uma sociedade. Em certos contextos, serviços universalistas podem ser defendidos com base em valores de solidariedade social e na medida em que estimulam um vínculo de pertencimento entre diferentes classes sociais para a manutenção desses programas – visto que todas as pessoas utilizarão os mesmos serviços sociais¹⁶⁰. Já defensores de um regime de mínimo social em espécie, ao contrário, tendem a valorizar o papel da autonomia individual no momento em que precisam definir como cada pessoa decidirá empregar seus recursos e os riscos causados pela excessiva ingerência estatal

¹⁵⁸ Uma outra forma de pensar essa diferença é tendo em mente que o objetivo de um regime de mínimo social não é o de distribuir equitativamente um estoque de recursos, mas sim satisfazer as necessidades básicas dos cidadãos e cidadãs, garantindo que a sua qualidade de vida corresponda a satisfatórios de adequabilidade, seja quais forem os meios necessários para aumentar a qualidade de vida dos menos beneficiados pela cooperação. Agradeço a Filipe Campello por ter me ajudado a formular essa característica do princípio de modo mais coerente.

¹⁵⁹ Existe uma grande variedade de regimes de bem-estar e nem todos são igualmente universalistas como o sistema que estou descrevendo nesse parágrafo. Mais especificamente, por regime de bem-estar, estou entendendo um regime de tipo universalista, no qual os benefícios são distribuídos com base nos direitos individuais. Ver, Esping-Andersen, 1990, cap.1 e Rothstein, 1998, cap. 6. Isso não significa afirmar, como já mencionei, que todos os tipos de benefícios disponíveis precisem ser incondicionais e que os chamados “testes de meios” e as políticas específicas contra a pobreza não sejam aceitáveis por definição. Significa apenas que a “lógica moral” das instituições de bem-estar - para utilizar um termo cunhado por Bo Rothstein – deve ser fundada no reconhecimento dos beneficiários e beneficiárias das políticas públicas enquanto sujeitos portadores de direitos e não como uma classe social diferente das demais que depende da boa vontade dos mais afortunados da sociedade. A tentativa de solucionar problemas de exclusão social causados pela pobreza por meio de políticas estigmatizantes contra os pobres é um típico caso de estratégia autocontraditória. Para uma discussão mais detalhada da relação entre princípios de justiça e tipos de regime de bem-estar, ver Petroni, 2015, pp. 71 – 74.

¹⁶⁰ Esse é, por exemplo, o argumento defendido por Rothstein, 1998, pp. 144 – 170, e que, em certa medida, é defendida na teoria de Esping-Andersen, 1990, pp. 105 – 143.

nas questões de bem-estar pessoal¹⁶¹. O princípio de mínimo cívico sustenta apenas que uma pessoa tem o direito de acesso a um regime de mínimo social eficaz.

Entendido o significado e a natureza de um regime de mínimo social, precisamos, agora, apresentar com mais detalhe o argumento moral que o justifica. Por que os cidadãos e cidadãs possuiriam o direito de acesso a um regime de mínimo social? E por que existem diferentes formas de satisfazer os seus objetivos?

Existem duas grandes razões que justificam um mínimo cívico universal. Ambas as razões, no meu entender, dizem respeito às condições sociais para o exercício da autonomia moral. Essas razões possuem sobreposições, mas é importante notarmos sua independência conceitual. A primeira delas concerne à vulnerabilidade pessoal causada pela privação material. Como vimos ao discutir o conceito de direito básico de Henry Shue, o exercício efetivo da subsistência material é uma condição necessária para o exercício de qualquer outro direito existente¹⁶². Caso as pessoas sejam privadas dos recursos necessários para a subsistência individual, isto é, caso essa privação afete o desenvolvimento das capacidades individuais básicas, então podemos concluir que dificilmente os demais direitos que essas pessoas possuem serão de grande valia. A primeira razão, portanto, é fundada nas condições de possibilidade da agência moral de uma pessoa. Certos recursos sociais garantem a infraestrutura material de nossa agência pessoal enquanto pessoas livres e racionais.

Contudo, formas absolutas de privação não são a única ameaça à agência moral. Contextos de vulnerabilidade material podem colocar em risco também a agência social das pessoas na medida em que essas vulnerabilidades são exploradas por outros agentes sociais. Nesse segundo caso, o importante não é ter o suficiente para o desenvolvimento de certas capacidades e habilidades humanas, mas sim ter o suficiente para que um cidadão ou cidadã não seja utilizado instrumentalmente *por outros* agentes sociais em posições privilegiadas de renda e poder. A vulnerabilidade em questão é uma vulnerabilidade relativa a tipos de interação padrão encontrados em uma sociedade – por exemplo, relações de emprego e relações de acesso aos serviços do Estado. Esse tipo de vulnerabilidade relativa ocorre, por exemplo, na forma de exploração econômica, quando a parte mais forte de uma relação social obriga a parte mais vulnerável a trocar seu trabalho, ou o fruto desse trabalho, por preços patentemente abaixo das

¹⁶¹ Ver, por exemplo, Vanderborght & Van Parijs, 2005, pp. 65 – 67. Vale ressaltar que o argumento de Van Parijs (1994) em defesa de uma renda básica incondicional vai muito além de um mínimo social e, para os efeitos da discussão desta seção, são mais bem compreendidos como um argumento de participação efetiva na riqueza social do que como um instrumento de satisfação de necessidades. Chamo atenção aqui apenas para os argumentos a favor de distribuições em espécie.

¹⁶² Cf. secs. (3.4), (4.5) e (4.6).

condições normais de mercado. Como vimos anteriormente, esse é um caso grave de desrespeito estrutural¹⁶³. Outra forma de desrespeito estrutural facilitado pela vulnerabilidade material é o estabelecimento de relações de dependência social, nas quais as pessoas em vulnerabilidade trocam o seu status de iguais pelo acesso a recursos básicos ou pelo acesso a formas de prestígio impossíveis de serem obtidas na posição social nas quais elas se encontram. Em ambos os contextos – exploração econômica e dependência social – a falta de recursos materiais é um problema essencialmente relativo: elas derivam da distribuição assimétrica de vulnerabilidades sociais e não (necessariamente) de privações absolutas. O que está em jogo nesse caso é a proteção da agência social dos mais vulneráveis. Evitar essa forma relativa de vulnerabilidade social explica, por exemplo, a grande ênfase dos regimes de bem-estar na proteção do trabalho e das tarefas de cuidado, dois dos *foci* de exploração mais importantes nas sociedades capitalistas. Direitos econômicos exigem a desmercadorização relativa de certas atividades sociais e esse objetivo pode ser obtido tanto por meio da distribuição de recursos econômicos, como por meio do fortalecimento legal das posições sociais mais vulneráveis.

Regimes de mínimo social precisam atender, portanto, a duas formas diferentes de proteção contra vulnerabilidades pessoais: as vulnerabilidades de um agente moral autônomo, de um lado, e as vulnerabilidades de agente social em relações assimétricas de poder, de outro. Essa é a razão pela qual podemos afirmar que o princípio do mínimo cívico não se reduz apenas à satisfação de necessidades básicas. O seu objetivo, diferentemente, é assegurar uma agência pessoal e social adequada para todos(as). Como afirmam Walquíria Rego e Alessandro Pinzani sobre um ponto análogo, a presença de uma renda regular em um contexto de privação grave, “permite o desencadeamento de processos de autonomização individual em múltiplos níveis”¹⁶⁴. Como procurei mostrar, dois desses níveis são a autonomia pessoal e a autonomia social.

Precisamos agora entender melhor o segundo princípio de justiça. O que sustenta o princípio de participação efetiva na riqueza social, e de que modo ele é diferente do princípio do mínimo cívico? A principal diferença entre os dois reside nos objetos de suas preocupações. Se para o princípio do mínimo cívico os arranjos distributivos são justificados tendo em vista problemas de agência moral (pessoal ou social), no caso do princípio de participação na riqueza

¹⁶³ Sec. (4.6).

¹⁶⁴ Rego & Pinzani, 2014, p. 46. Como afirma Rúrion Melo ao comentar essa passagem, os processos de autonomização encadeados pela garantia de uma renda pessoal se dão em múltiplos níveis “já que o recebimento da renda em dinheiro produz importantes efeitos na autorrealização e autodeterminação de seus beneficiários, criando as condições sociais reais básicas para os dois aspectos normativos da autonomia trabalhados pelos autores: a autonomia moral individual e a autonomia cidadã” (Melo, 2014, p. 217).

social, esses arranjos são justificados tendo em vista um déficit de justificação do emprego da coerção estatal colocado pela instituição da propriedade privada. Mais especificamente, um déficit de justificação causado pelo direito de exclusão que a propriedade privada autoriza. Para entendermos melhor esse ponto, precisamos retomar brevemente o princípio de legitimidade democrática.

Segundo esse princípio, todas as pessoas que devem obedecer a normas vinculantes comuns possuem como contrapartida um direito incondicional de participação nos processos de deliberação e avaliação dessas mesmas normas. Como vimos, isso significa que a igual autoridade deliberativa possuída por todos os membros da cidadania autoriza a participação não-trivial de todos e todas nas decisões sociais mais importantes nas quais o uso da coerção coletiva é exigida. Os arranjos básicos que constituem as principais instituições econômicas de uma sociedade são certamente uma dessas esferas legítimas de decisão. A decisão sobre o tipo de sistema econômico a ser adotado em uma sociedade depende de modo fundamental do exercício legítimo da coerção coletiva e, portanto, também precisam ser justificados entre pessoas iguais em autoridade deliberativa. Contudo, esse é um tipo de justificação que é bloqueada de inúmeras maneiras quando *já estamos* vivendo em um sistema determinado.

Apresentar de modo abrangente as relações conceituais e normativas entre a autoridade política e os fundamentos socioeconômicos é um tema extremamente difícil e sobre o qual não tenho pretensões de oferecer um tratamento adequado. Contento-me apenas em ressaltar aquilo que poderia justificar a existência de direitos econômicos de participação (direta e/ou indireta) nas decisões econômicas fundamentais de uma sociedade.

Q existência de direitos de propriedade sobre os meios de produção coloca um problema de justificação especial para a cidadania em sociedades capitalistas. A possibilidade de que grande parte dos cidadãos e cidadãs não tenha um acesso razoável à propriedade privada é um tipo de arranjo social coercitivo extremamente difícil de ser justificado entre pessoas livres e iguais. A existência de um direito legítimo de propriedade acarreta o direito de excluir as pessoas da propriedade ou de seus benefícios - como o lucro de dividendos, no caso de propriedades imateriais¹⁶⁵. Se o direito de excluir é justificado, então seu possuidor também possui uma reivindicação legítima sobre o exercício da coerção coletiva no cumprimento desse

¹⁶⁵ Um argumento similar é oferecido por Brettschneider, 2012. A diferença entre os dois argumentos é que, no caso de Brettschneider, a demanda de justificação da propriedade privada poderia ser compensada pela existência de instituições de bem-estar social - o que o autor chama de *welfare rights* (pp. 53 – 55 e 64 - 67). Acredito que as justificações morais dessas instituições são mais bem compreendidas com base nos argumentos sobre a agência moral discutidos acima, e que, portanto, dizem respeito à esfera do princípio do mínimo social. O argumento que estou apresentando aqui poderia ser entendido, nesse sentido, como o argumento de Brettschneider, mas voltado para o acesso razoável à propriedade.

direito. Nesses contextos, o Estado, como sabemos, tem como uma de suas obrigações mais importantes a proteção desse direito contra ameaças de outros proprietários e proprietárias, mas sobretudo, contra aquelas pessoas que não possuem propriedade alguma. A pergunta então é: como poderíamos justificar esse direito de exclusão *para aquelas pessoas* que não possuem propriedade?

Notemos que, dado o funcionamento de uma sociedade capitalista, a aquisição de propriedade é, em grande parte, fruto de arbitrariedades morais relacionadas à herança e ao acesso às oportunidades sociais. Mesmo que pudéssemos expandir o número de pessoas capazes de adquirir propriedade por meio de trabalho, e que um regime de mínimo cívico estivesse em funcionamento, *ainda assim* é implausível imaginar que não existiria um número imenso de pessoas sem propriedade alguma. A posse de capital, seja ele na forma de ativos financeiros, seja na forma de bens materiais e imobiliários, investe seu possuidor(a) de um tipo de segurança e um tipo de poder econômico especiais em relação aos demais mesmo quando em pequenas quantidades. Em primeiro lugar, proprietários(as) possuem melhores padrões de consumo e de tempo de lazer (efeitos decorrentes da extração da renda desse capital), e estão seguros contra as incertezas do mercado de trabalho. Além disso, quando em grandes quantidades, possuidores(as) de capital exercem um poder de barganha especial nas decisões políticas, determinando o tipo de produtos a serem produzidos, a quantidade e qualidade dos empregos ofertados e exercendo um papel significativo no financiamento de governos. Em casos mais drásticos – e, na verdade, mais próximos das sociedades históricas – uma pequena classe de possas pode deter o monopólio dos meios de produção e, com base nesse monopólio, exercer o controle dos meios efetivos de decisões coletivas e do destino de governos inteiros. Como poderíamos justificar que o exercício do poder político fundado *nessas razões* possa contar com o dever legítimo de obediência por todos e todas?

Uma objeção precisa ser considerada aqui. Notemos que poderia ser argumentado que o tipo de justificação que estou demandando da existência do direito de propriedade possui o propósito errado. O fato de que o controle de capital privado garante um poder econômico especial ao seu portador não significa que seus detentores e detentoras precisam justificar esse poder *para as outras pessoas* justamente porque essa propriedade, diferentemente dos meios de coerção, é de natureza privada. Um proprietário – segue o argumento - não deve nada às outras pessoas, ou, pelo menos, não deve algo similar àquilo que deve enquanto um cidadão fazendo uso da coerção estatal. Direitos de propriedade seriam direitos “verticais”, relacionando o Estado e o seu possuidor(a), e não direitos “horizontais”, que dependem da participação de

outras pessoas¹⁶⁶. A perspectiva por trás dessa objeção costuma pressupor uma concepção pré-social de propriedade, segundo a qual, a legitimidade da posse é anterior à justificação das próprias instituições políticas e legais que dão forma jurídica a essas reivindicações. Discordo da concepção pré-social de propriedade e acredito que o igualitarismo social encontra em novas formas de propriedade um objeto de investigação importante. Contudo, o argumento que estou apresentando não depende de uma teoria controversa da propriedade. Isto é, o princípio de participação não depende, para ser válido, de uma revisão radical da noção de propriedade. Podemos sustentá-lo *mesmo se* a teoria da propriedade pré-social fosse válida. Basta relembrar que o direito de propriedade acarreta um direito de exclusão, direito cuja regulação e execução é de competência exclusiva do Estado. Ao ser utilizado como um instrumento de coerção social, portanto, precisamos justificar sua atuação democraticamente. Colocado de outra forma: o direito de propriedade pode ser vertical, mas o direito de exclusão que ele reivindica por meio da coerção pública é, certamente, horizontal. E, da perspectiva de uma teoria democrática da autoridade, a coerção é legítima se, e apenas se, puder ser justificada entre iguais em autoridade política. Ou seja, precisamos ser capazes de oferecer alguma justificativa para as pessoas que não possuem, e nem nunca possuirão, o tipo de propriedade a qual podem ser legitimamente expulsas e excluídas por meio da violência do Estado.

Conceitualmente, poderíamos atender às exigências de participação das decisões econômicas caso existissem mecanismos efetivos de participação ou cogestão do capital no local de trabalho. O tema da democracia no local de trabalho é um tema caro às teorias socialistas e que, infelizmente, tem sido negligenciado na filosofia política contemporânea¹⁶⁷. O déficit de justificação que estou chamando a atenção não seria, de fato, um problema moral caso as instituições econômicas e as empresas contassem com mecanismos mais eficientes de cogestão ou se, no limite, os meios de produção fossem públicos¹⁶⁸. Da nossa perspectiva histórica, essa exigência de participação é uma alternativa utópica, mas que permanece em aberta e, no meu entender, sub-explorada pelas teorias da justiça. Esse é, na verdade, um bom exemplo do que chamei de limite *teórico* da luta política: não sabemos muito bem o que queremos, ou como queremos, quando demandamos mais participação nas decisões

¹⁶⁶ Brettschneider, 2012, p. 57.

¹⁶⁷ As obras clássicas de filosofia política que abordam esse tema são encontradas tanto na tradição marxista como na ideia de auto-organização de empresas pelos trabalhadores no socialismo inglês. Para algumas tentativas importantes de resgatar essas tradições, ver, Dahl, 1970, pp. 115 – 140, Elster & Moene, 1989, Rawls, 2001, pp. 176 – 178 e Alperovitz, 2011. White, 2014, oferece uma revisão bibliográfica de trabalhos recentes sobre o tema.

¹⁶⁸ O que não significa afirmar que as instituições de livre-mercado são incompatíveis com a democracia. Estamos falando de propriedade e não de mecanismos centralizadores de organização da economia. Ver, Roemer, 1996, pp. 287 – 302, para alguns dos fundamentos teórico do socialismo de mercado.

econômicas. No que concerne ao Princípio de Participação, a possibilidade de socialização e/ou co-gestão dos meios de produção nos ajuda a ilustrar o que está em jogo no déficit de justificação que a instituição da propriedade privada traz às sociedades democráticas. O princípio exige o direito de participação sobre os usos da riqueza social e esse direito poderia ser realizado por meio desses mecanismos participativos. Dado que esse direito é, hoje, irrealizável, suas exigências poderiam ser cumpridas de um modo indireto, ou, se preferirmos, como um *second-best*. Isto é, é possível oferecer um argumento de justificação do direito de exclusão para os membros da cidadania que não seja a socialização direta da produção econômica.

Podemos estruturar a acumulação de riqueza privada, tal como a atendemos hoje, de uma forma que ela subvencie instituições distributivas de tipo *incondicionais*, como um dividendo social. O princípio de participação poderia justificar, por exemplo, um regime de capital básico incondicional para todos os cidadãos e cidadãs¹⁶⁹. Isso poderia ser realizado por meio de políticas de dotação de capital na forma de poupanças compulsórias subsidiadas pelo Estado a serem criadas, por exemplo, desde o momento do nascimento. Ou mesmo a dotação de uma quantia igual de capital para todos os cidadãos e cidadãs no momento da maturidade¹⁷⁰. O capital poderia ser usado para estruturar o começo da vida economicamente ativa dos(as) cidadãos(as), permitindo que as pessoas possam estruturar seus planos de vida com base em um plano econômico exequível e seguro. Nada impediria as pessoas de utilizarem esse recurso para outros fins que não o de aquisição de propriedade privada. Alguém poderia usar sua dotação inicial para viajar, ou para cursar uma faculdade, ou ainda para fortalecer uma causa social relevante. O que importa é que, nesse novo cenário, o déficit de justificação do direito de exclusão diminuiria consideravelmente, uma vez que as pessoas sem propriedade teriam tido a oportunidade efetiva de adquiri-la. O fato de não o terem feito, e de terem utilizado sua riqueza pessoal para outros fins, refletiria a autonomia individual na decisão sobre nossos planos de vida e não uma restrição econômica necessária da organização social sobre cada pessoa.

Outro arranjo distributivo similar seria a instituição de uma renda básica incondicional, nos moldes como ela tem sido desenvolvida pelos trabalhos de Philippe Van Parijs. Uma renda igual paga a todos os cidadãos e cidadãs, individualmente, e independentemente da

¹⁶⁹ A ideia de capital básico incondicional é discutida por White, 2003, cap. 8.

¹⁷⁰ Algumas dessas propostas são debatidas na coletânea organizada por Ackerman & Alstott, 1999. Como aponta Stuart White, esse tipo de dotação já era discutido nos trabalhos de Thomas Paine com base no argumento de dispersão da propriedade rural (cf. White, 2003, p.178 e 268 n. 21).

contrapartida do trabalho¹⁷¹. A renda poderia ser financiada, tal como o capital básico, por meio da taxaço da riqueza privada, da criaço de fundos de investimento nacional, e/ou com royalties de extraço e controle de recursos naturais comuns. A principal diferença nesse caso é que todas as pessoas seriam compensadas pela exclusão legítima dos benefícios da propriedade privada de modo intermitente: um rendimento mensal complementar à renda individual. De igual modo, os beneficiários(as) poderiam usar o recurso obtido de maneira a não adquirir propriedade alguma, ou mesmo poderiam evitar qualquer forma de investimento financeiro. No entanto, o direito de exclusão ganharia em legitimidade democrática, uma vez que a falta de propriedade poderia ser rastreada a uma escolha pessoal autônoma.

Para que propostas como as de capital e renda básicas atendam às exigências de compensação do princípio de participação, duas características precisam ser ressaltadas. Diferentemente do princípio de mínimo cívico, o direito de participação é incondicional e, portanto, precisamos encontrar formas igualmente incondicionais de compensação. O direito econômico à renda básica (ou ao capital básico) é um direito *à renda* incondicional e não apenas um direito *ao acesso* razoável à renda, uma vez que queremos garantir um acesso razoável à propriedade. Esses arranjos também diferem porque eles precisam incidir sobre a riqueza privada. Eles não poderiam ser plenamente financiados por meio da taxaço progressiva da renda do trabalho, tal como nos regimes convencionais de bem-estar. Isso porque um dos objetivos desses mecanismos distributivos não é apenas redistribuição de renda, mas sim a *dispersão* de capital no interior de uma econômica de mercado. A diferença entre os mecanismos de distribuição nesses dois tipos de instituições levou alguns dos defensores das dotações incondicionais de recursos (e de mecanismos alternativos de participação na vida econômica) a denominarem propostas como as que estou considerando nesta seção de uma política de *predistribuição*¹⁷². O objetivo da predistribuição seria o de dispersar a riqueza de tal forma que as pessoas possam *entrar* no mercado de trabalho e de capital dotadas de recursos e não apenas sejam beneficiárias de políticas de distribuição *ex post*. Da perspectiva predistributiva, as políticas de dotação universal justificadas pelo princípio de participação poderiam ser pensadas como uma forma de herança social atrelada à cidadania, uma parte da riqueza social a que cada pessoa teria uma reivindicação legítima apenas com base no igual pertencimento democrático.

¹⁷¹ Van Parijs, 1994; Vanderborcht & Parjjs, 2005. Ver White, 2003, cap. 7, para uma crítica ao modelo de Van Parijs.

¹⁷² O termo é usado por O'Neill & Williamson, 2012.

O princípio de participação não encontra o mesmo grau de enraizamento social nos momentos sociais e grupos políticos históricos que o princípio do mínimo cívico – ao menos não na forma heterodoxa como está sendo defendido aqui. Isso poderia acarretar a objeção de “prescritivismo”, isto é, que a teoria da justiça não atende a exigência de que seus princípios possam ser entendidos da perspectiva da cultura política de sociedades democráticas. Se as lutas históricas pela criação de regimes de mínimo social já se encontram razoavelmente presentes nas esferas públicas democráticas, o tipo de propostas distributiva justificada pelo princípio de participação estão longe de mobilizar as disputas políticas convencionais, em geral focadas na remuneração do trabalho, mesmo nas democracias mais igualitárias do mundo¹⁷³. A política de redistribuição - poderia ser argumentado - está longe de ser uma causa com amplo apoio político *mesmo* entre os grupos e movimentos sociais progressistas. É importante notar, por exemplo, que tanto a renda básica incondicional, como o capital básico incondicional, possui como pressuposto normativo uma emancipação coletiva *a despeito* do trabalho, enquanto que movimentos trabalhistas mais convencionais procuram enfatizar a emancipação coletiva *por meio* do trabalho. Dito de outra forma, o princípio de participação efetiva é consideravelmente mais utópico em relação às expectativas convencionais do que a luta pelo mínimo cívico e, ao não levarmos em conta esta realidade, poderíamos correr o risco de incorrer no problema do prescritivismo moral que queríamos evitar.

Tendo esse problema em vista, gostaria de dedicar alguns parágrafos a alguns dos prognósticos econômicos das sociedades democráticas no início do século XXI. Meu intuito é mostrar que, se políticas de dispersão de capital não são, de fato, algo presente no debate atual, podemos afirmar que o reconhecimento de sua necessidade caracteriza uma das bandeiras mais importantes das lutas igualitárias vindouras, e que os sinais desse reconhecimento já estão começando a aparecer. O princípio de participação na riqueza social ganha uma relevância especial quando o formulamos com base nas contribuições da nova econômica da desigualdade, em especial, como a obra de Thomas Piketty¹⁷⁴. Em seu livro *O Capital no Século XX*, Piketty apresenta alguns fatos extremamente importantes (e preocupantes) para a perspectiva igualitária. Duas de suas conclusões sobre os processos históricos de desigualdade econômica

¹⁷³ É sempre preciso ressaltar, contudo, que as conquistas sociais fundadas na ideia de um mínimo social ao longo do século XX foram extremamente circunscritas em uma escala global e, mesmos nesses lugares, seus regimes distributivos foram extremamente imperfeitos. Ou seja, demandar a realização do mínimo cívico em uma escala global é, infelizmente, algo tão utópico do ponto de vista prático quanto imaginar instituições de participação na riqueza social. Contudo, ninguém descartaria a necessidade do primeiro objetivo. Por que, então, descartar a do segundo?

¹⁷⁴ Piketty, 2014; Piketty & Saez, 2014; Atkinson, 2015. Ver também Stiglitz, 2012, Wilkinson & Pikett, 2009 e Judt, 2010.

são particularmente relevantes para quem está comprometido(a) com a busca por sociedades mais igualitárias.

A primeira conclusão é que, desde a década de 1970, a desigualdade de renda está em franca ascensão nas democracias ricas. Piketty mostra, por exemplo, que os índices de desigualdade de renda nos EUA no começo do século XXI são equivalentes, ou mesmo superiores, aos índices de desigualdade do final do século XIX. Segundo os dados de Piketty, em 2010, os 10% mais ricos da sociedade norte-americana controlavam cerca da metade da renda nacional, sendo que desses 50%, 20% pertencem ao 1% mais rico¹⁷⁵. Mesmo as democracias mais igualitárias, como a França, a Alemanha e a Suécia, também apresentam uma retomada de crescimento da desigualdade de renda nas últimas décadas do século XX¹⁷⁶. Ou seja, temos base empírica para afirmar que a velha hipótese sociológica (de certa forma, pressuposta por Marshall) de que regimes democráticos tenderiam a impor restrições políticas ao aumento da desigualdade de renda entre as classes sociais precisa ser urgentemente repensada¹⁷⁷.

O caso brasileiro é particularmente dramático desse ponto de vista, uma vez que, diferentemente das democracias consolidadas na segunda metade do século XX, nunca deixamos de ser uma das sociedades (democrática ou não) mais desiguais do mundo. A despeito da importante queda da desigualdade de renda nas últimas décadas, principalmente pela inclusão massiva dos mais pobres à economia e aos serviços do Estado, Marcelo Medeiros afirma que, com base na metodologia adotada por Piketty, podemos concluir que, desde 2006, o rendimento dos mais ricos permanece inalterado no país¹⁷⁸. Estima-se que apenas 1% das pessoas mais ricas do Brasil aproprie cerca de 25% da renda nacional anual. Um dado chocante já que $\frac{1}{4}$ da riqueza produzida no país é apropriada por um grupo de mais ou menos 200 mil pessoas¹⁷⁹.

A segunda conclusão de Piketty é ainda mais desconfortável para o igualitarismo. Caso sua análise macroeconômica esteja correta, então podemos concluir que a riqueza (ou o capital)

¹⁷⁵ Piketty, 2014, pp. 291 – 292; Piketty & Saez, p. 838, fig. 1.

¹⁷⁶ Também para o ano de 2010, a renda do 1% mais rico da França representa cerca de apenas 9% da renda nacional anual; a cifra chegando a 7% na Suécia (Piketty, 2014, pp. 317, fig. 9.3). No começo da década de 1980, esses números eram, respectivamente, de 7% e 4%.

¹⁷⁷ Ver Arretche, 2015, pp. 423 - 425, para uma revisão das teorias tradicionais sobre a relação entre democracia e desigualdade à luz dos novos dados do aumento da desigualdade.

¹⁷⁸ Sobre a chamada década inclusiva da economia brasileira, especificamente sobre a queda da desigualdade de renda da última década, ver Neri & Souza, 2011. Os dados mais recentes sobre o fim da trajetória descendente da desigualdade no Brasil estão em Medeiros, Souza & Castro, 2015.

¹⁷⁹ Os dados da equipe de Medeiros permitem estimar o quando do crescimento econômico das últimas décadas foi apropriado por cada fração da população brasileira: os 50% mais pobres da população brasileira ficaram com apenas 12% do que o país cresceu entre 2002 e 2012 (Medeiros *et ali*, 2015, p. 978).

não possui a um padrão “natural” de dispersão nas economias de mercado. Ao contrário da renda, definida como uma remuneração regular resultante do trabalho ou dos dividendos de recursos financeiros, a riqueza precisa ser pensada como renda acumulada: o total de recursos econômicos acumulados em um dado ponto do tempo que pode ser composto por ativos financeiros, títulos públicos e/ou a propriedade de imóveis, passando pelos insumos de produção¹⁸⁰. Segundo Piketty, temos boas razões para acreditar que a desigualdade funcional entre renda (trabalho) e riqueza (capital) está aumentando nas sociedades altamente industrializadas e, tudo leva a crer, que essa desigualdade concentrará cada vez mais riqueza no topo da estrutura social. Uma das grandes contribuições de Piketty foi oferecer evidências robustas de que a taxa de retorno do capital tende a ser maior, no longo prazo, do que a taxa de crescimento econômico de uma sociedade. Essa desigualdade tende a ser particularmente severa em contextos de baixo crescimento demográfico e de diminuição da produtividade - dois cenários prováveis para as democracias desenvolvidas. Dito de forma mais direta: se Piketty tem razão, então a tendência secular das democracias é tornarem-se cada vez mais capital-intensivas e, correspondentemente, com rendas nacionais nas quais a renda agregada do trabalho será (proporcionalmente) cada vez menor¹⁸¹. Não temos dados tão detalhados sobre a real desigualdade de capital no Brasil. Contudo, tomando como base de comparação um país em desenvolvimento tão desigual como o nosso, e também marcado por relações de segregação racial em sua história, a África do Sul, pesquisas recentes mostram que os 10% mais ricos do país (em sua imensa maioria, uma classe composta por descendentes de europeus) são proprietários de *mais de* 90% da riqueza, ou seja, praticamente toda a riqueza existente na sociedade¹⁸².

Em que medida a segunda conclusão de Piketty é desconfortável? Ela nos leva a concluir que os mecanismos convencionais de redistribuição de renda adotados pelos regimes de bem-estar, mesmo quando em sua melhor forma, não parecem suficientes para reverter essa tendência. Segundo argumenta Piketty, apenas choques externos, provocados por guerras e crises financeiras, teriam sido capazes de diminuir a desigualdade de capital. Entretanto, não devemos concluir disso que apenas catástrofes podem frear a desigualdade econômica. Essa é

¹⁸⁰ Piketty utiliza uma definição ampla de capital, que engloba todos os aspectos da riqueza pessoal (2014, pp. 47 - 49). Definições econômicas mais restritas procuram diferenciar capital de riqueza, reservando o primeiro termo apenas para a riqueza que é utilizada como insumo produtivo. Seguirei a definição de Piketty porque, para os efeitos do argumento, o que nos interessa é a propriedade sobre recursos econômicos, sejam eles insumos ou bens materiais privados, e não exatamente como a riqueza é utilizada na economia.

¹⁸¹ Piketty, 2014, p. 348 e 340. Lembremos, mais uma vez, que mesmo na Suécia esse tipo de desigualdade é alta: os 10% mais ricos do país controlam cerca de 60% de toda riqueza privada (p. 345).

¹⁸² Orthofer, 2016.

a conclusão errada a ser tirada do argumento. Isso significa apenas que eventos externos à economia conseguiram realizar algo que as políticas de bem-estar social convencionais não conseguiram fazer, *i. e.*, dispersar a propriedade de riqueza. O que de fato precisamos é encontrar formas alternativas de distribuição para *esse* tipo de desigualdade e as políticas redistributivas poderiam ser uma dessas inovações.

Notemos que a acumulação de capital em uma sociedade - *vis-à-vis* o rendimento agregado do trabalho - não implica logicamente uma maior desigualdade entre *as pessoas*. O que o aumento da desigualdade funcional nos diz é que, *caso* a propriedade de capital seja concentrada, então uma maior concentração de capital na sociedade aumentará a renda individual daqueles que são os proprietários desse capital. Com base nessa distinção, o economista James Meade, escrevendo uma geração antes do que a de Piketty, concebeu uma solução para a acumulação secular de capital: um regime econômico de tipo redistributivo¹⁸³. De acordo com a proposta de Meade, uma solução possível para o cenário de Piketty seria a reformulação das características do sistema de propriedade com base no ideal de uma democracia de cidadãos proprietários (*property-owning democracy*), um tipo de sistema econômico no qual as instituições sociais trabalhariam para dispersar sistematicamente a propriedade entre cidadãos e cidadãs¹⁸⁴. “[I]magine um mundo no qual nenhum cidadão ou cidadã é proprietário de uma parcela excessivamente grande”, afirma Meade, “ou de uma proporção indevidamente pequena do total de propriedade privada existente em uma sociedade”¹⁸⁵. Um modo de obter esse resultado seria garantir, por meio de instituições distributivas, que toda pessoa seja, ao mesmo tempo, trabalhador e capitalista, isto é, que a sua renda individual seja composta tanto pela remuneração do trabalho como pelo rendimento de ativos financeiros.

Meade é categórico ao afirmar que a luta contra a desigualdade é a luta contra desigualdade de capital¹⁸⁶. Tendo em vista esse diagnóstico, podemos afirmar que um dos desafios mais urgentes para as teorias igualitárias é o desafio, ao mesmo tempo, teórico e político, de tornar a acumulação privada de capital mais responsiva às demandas da cidadania democrática. É frente a esse diagnóstico de época que devemos compreender as propostas

¹⁸³ Meade, 1964. Vale notar que Piketty afirma estar “trilhando os passos” de Meade em *O Capital no Século XX*. Ver, Piketty, 2014, p. 582, n. 36.

¹⁸⁴ Meade, 1964, pp. 41 - 60. Uma democracia de cidadãos-proprietários seria um dos dois tipos de regime socioeconômicos que, para Rawls, poderiam realizar adequadamente seus dois princípios de justiça (cf. Rawls, 2001, pp. 136 - 137). O segundo tipo de regime, bem menos explorado por Rawls, seria um socialismo de mercado.

¹⁸⁵ Meade, *op. cit.*, p. 41.

¹⁸⁶ As propostas de Piketty são igualmente claras nesse ponto. Piketty é enfático no que concerne à importância das políticas de redistribuição quando afirma que qualquer agenda igualitária, hoje, precisa dar espaço “para o desenvolvimento de novas formas de propriedade e controle social do capital. Cf., Piketty, 2014, p. 569

justificadas pelo princípio de participação. É tendo em vista os imperativos de uma política redistributiva que podemos endossar a exequibilidade de mecanismos de renda básica e capital básico incondicionais¹⁸⁷. Na verdade, se os economistas da desigualdade estão corretos, então a causa igualitária simplesmente não terá outra possibilidade.

Em resumo. A desigualdade de riqueza e a concentração da propriedade demandam uma justificação normativa em um contexto de pessoas iguais em autoridade deliberativa. Essa justificação, tal como tentei argumentar, acarreta dois resultados possíveis: (i) a participação direta, por meio de decisões públicas, nos arranjos institucionais de propriedade da sociedade e/ou (ii) a compensação indireta pela exclusão da propriedade na forma de mecanismos distributivos incondicionais. Em ambos os casos, e sem desconsiderar a importância do princípio de mínimo cívico, a realização dos direitos econômicos contidos em um ideal de cidadania igualitária acarretaria transformações substantivas nas instituições econômicas e no sistema de propriedade das sociedades democráticas. Transformações essas que encontram um terreno social nas lutas históricas pela responsabilização democrática da riqueza privada.

5.4. Conclusão: Filosofia política como auxiliar da cidadania

Procurei mostrar ao longo deste capítulo de que modo teorias relacionais da igualdade respondem à segunda grande objeção ao ideal de igualdade social – a objeção da indeterminação de princípios distributivos. Duas maneiras distintas de pensar essa objeção foram apresentadas. Para algumas teorias, princípios distributivos deveriam ser rejeitados como um objetivo relevante da teoria política. Ao invés disso deveríamos adotar uma estratégia imanente-particularista, focada em situações concretas de injustiça. Já para as teorias que adotam uma perspectiva construtivista-generalista, os princípios de justiça são um objetivo importante, caso formulados de acordo com a finalidade de oferecer bases comuns para a justificação de demandas distributivas.

Com base no modelo de cidadania de T. H. Marshall, dois princípios foram apresentados: (I) um princípio de mínimo cívico, atrelado ao exercício efetivo dos demais direitos pessoais e (II) um princípio de participação efetiva na riqueza social. O ponto teórico mais relevante a ser destacado é que a existência desses princípios justifica duas dimensões

¹⁸⁷ Piketty dedica grande parte de seus esforços de crítica político-utópica à proposta de um imposto global sobre o capital (2014, cap. 15). Mais uma vez, remeto o leitor ou leitora à revisão bibliográfica de White (2014) para uma exposição crítica das diferentes propostas recentes de políticas redistributivas.

diferentes de direitos econômicos. No primeiro caso, os recursos econômicos são *um meio* para um fim, a saber, o funcionamento regular enquanto um cidadão ou cidadã igual em status social. Um regime distributivo fundado na ideia de um mínimo social universal é justificado porque precisamos, de um lado, proteger as necessidades básicas dos cidadãos e cidadãs e, de outro, garantir que eles e elas não sejam vítimas de relações de opressão estrutural por conta de sua posição de vulnerabilidade. O segundo sentido pelo qual direitos econômicos importam para a cidadania democrática - diferentemente de sua importância instrumental - reside na proposição segundo a qual a predistribuição (e não a redistribuição) de recursos materiais é uma forma possível de compensação pelo direito legítimo de exclusão em um sistema socioeconômico fundado na propriedade privada.

Possuir uma reivindicação legítima de participação na riqueza social comum é parte do significado de ser um(a) igual em autoridade política – particularmente, um(a) igual em reivindicação do direito de exclusão. A igual autoridade deliberativa implica o direito de decisão sobre as questões básicas da sociedade e, caso essas decisões não possam ser atendidas por mecanismos participativos (uma questão ainda em aberto), todo cidadão e cidadã deve ser compensado por meio de mecanismos de dotação econômica incondicionais, como uma renda básica universal ou na forma de uma herança social. Em ambos os sentidos, a distribuição de recursos econômicos representa um componente essencial do respeito deliberativo entre iguais. Ambos os princípios apresentados neste capítulo em como finalidade auxiliar cidadãos e cidadãs a organizar de modo público suas reivindicações por justiça econômica.

Conclusão

Foram apresentadas e defendidas três teses interligadas sobre a natureza e os fundamentos das teorias igualitárias contemporâneas ao longo dos cinco capítulos deste trabalho. Cada uma dessas teses, a despeito das sobreposições argumentativas naturais em um trabalho longo, possui independência em relação às outras. Ou seja, existem pelo menos três argumentos centrais que precisam ser avaliados separadamente:

A primeira tese sustentou que existe uma diferença teórica importante entre a visão distributiva e a visão relacional do valor da igualdade. Por definição, todas as teorias igualitárias reconhecem a igualdade como um valor moral intrínseco. Contudo, existem modos distintos com bases nos quais esse valor pode ser formulado e, tal como procurei argumentar, a visão distributiva e a visão relacional não são modos de entendimento equiparáveis e nem redutíveis entre si.

A segunda tese sustentou que a noção de respeito mútuo é um ideal normativo dotado de significado próprio. A ideia de respeito mútuo acarreta consequências substantivas para as teorias igualitárias que a adotam enquanto fundamento de seus argumentos. Mais especificamente, e tomando as relações políticas como exemplo privilegiado, procurei mostrar que o ideal de respeito pode ser formulado por meio da tese segundo a qual a legitimidade política de uma sociedade democrática demanda o reconhecimento mútuo de seus membros como agentes iguais em autoridade deliberativa. O reconhecimento dessa relação nos permite identificar um tipo específico de desrespeito no exercício de direitos básicos, a saber, formas de desrespeito de tipo performativo.

Finalmente, a terceira tese procurou mostrar que o igualitarismo relacional não é necessariamente indeterminado quanto ao tipo de distribuição de recursos exigidos em uma sociedade justa. Caso princípios gerais de justiça sejam, de fato, desejáveis, então podemos afirmar que eles encontram espaço conceitual no igualitarismo social, contanto que tenham por finalidade prática a construção de critérios públicos com base nos quais *as próprias pessoas* possam orientar suas reivindicações distributivas por meio desses critérios.

Em resumo, se, como procurei argumentar, o igualitarismo social é (1) uma perspectiva teórica com virtudes e limites próprios, (2) se ele não é irrelevante nem excessivamente vago, e (3) se ele é capaz de oferecer argumentos determinados contra desigualdades sociais, então contribuir para o entendimento teórico e o avanço prático desse

ideal são esforços plenamente justificados. Essa é uma agenda de pesquisa que, tal como havia afirmado na Introdução, torna a tarefa de criar novas coalizações teóricas um empreendimento conceitualmente possível, teoricamente instigante e politicamente desejável.

Confesso ser tentadora a manobra retórica de terminar um trabalho longo, e por vezes sinuoso, recolocando seus argumentos principais da perspectiva de seus melhores ângulos. Essa poderia ser uma tentativa final de convencer o leitor e a leitora de que os capítulos possuem uma unidade argumentativa robusta e que as diferentes partes são dotadas de consistência teórica. Ainda que tentador, pouparei o leitor(a) dessa estratégia retórica.

Ademais, tentativas apressadas de unificação podem obliterar uma das virtudes mais interessantes de trabalhos teóricos: as suas limitações. Os limites e os fracassos de uma pesquisa são as pontes sobre as quais a construção coletiva do conhecimento é possível. Precisamos superar a visão arcaica, e de alguma forma autoindulgente, da atividade teórica como um trabalho individual a ser destilado na solidão de quartos escuros, ou no distanciamento conveniente das torres de marfim. Precisamos superar essas imagens no intuito de construir uma prática acadêmica fundada em uma, ou muitas, comunidades de diálogo permanentes. Do fato de que muitas vezes escrevemos sozinhos(as), e de que essa escrita é embasada em uma longa tradição cultural, não devemos concluir que o objetivo mais importante de um trabalho teórico seja a sua autorreferencialidade, ou que filosofia deva se contentar com um passeio desinteressado por uma venerável galeria de sistemas pretéritos. Ou bem a filosofia política é construída coletivamente ou ela não será, nem filosofia, nem relevante para uma sociedade democrática. As vozes do passado são importantes e, em certo sentido, é verdade a afirmação segundo a qual nunca poderemos ir muito além do que já foi dito antes por alguém mais inteligente do que nós. Entretanto, são as vozes dos vivos que nos permitem pensar, colocando os problemas que precisamos enfrentar e exigindo de nós uma resposta. Nosso trabalho depende do pressuposto de que existe, e de que continuará a existir, um diálogo ativo entre participantes interessados(as) em construir (ou desconstruir) um conhecimento comum.

A *philia* intelectual é terrivelmente incerta. Ela nos dá apenas duas certezas. A primeira certeza é a de que esse será um diálogo marcado pelo desconforto causado pela falta de consensos. A segunda, é a de que o seu prosseguimento dependerá do respeito mútuo entre iguais.

Referências

- ALPEROVITZ, G. (2011) *American Beyond Capitalism: Reclaiming Our Wealth, Our Liberty and Our Democracy*. Takoma Park: Democracy Collaborative Press.
- ANDERSON, E. (1999) “What’s the point of equality?”, in: *Ethics* vol. 102 n. 2 pp. 287 – 337.
- _____. (2010) “The Fundamental Disagreement Between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians”, in: *Canadian Journal of Philosophy* vol. 40, iss. sup. 1, pp. 1 – 23.
- _____. (2014) “The World Turned Upside Down: Social Hierarchies and a New History of Egalitarianism”, in: *Juncture* vol. 20 n. 4 pp. 258 – 267.
- ARNESON, R. (1989) “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, in: *Philosophical Studies* vol. 53, pp. 77 – 93.
- _____. (1999) “Comments on ‘What is the point of Equality’”, in: *BEARS Symposium* 04/08/1999 <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9904arne.html>
- _____. (2000) “Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, in: *Ethics* vol. 110 n. 2, pp. 339 – 349.
- _____. (2002) “Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare (extracts)”, in: CLAYTON, M & WILLIAMS, A (ed.) *The Ideal of Equality*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 182 – 202.
- _____. (2004) “Democracy is not Intrinsically Just”, in: DWODING, K., GOODIN, R. & PATEMAN, C. (ed.) *Democracy and Justice*. Cambridge: Cambridge Press., pp. 40 – 58.
- _____. (2009) “The Supposed Right to a Democratic Say”, in: CHIRSTIANO, T. & CHRISTMAN, J. (ed.) *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Melden: Wiley-Blackwell.
- ARRETCHE, M. (org.) (2015) *Trajetórias da Desigualdade: Como o Brasil mudou nos últimos 50 anos*. São Paulo: Editora Unesp.
- ANSCOMBE, E. (1990) “On the Source of the Authority of the State”, in: RAZ, J. (ed.) *Authority*. New York: NYU Press, pp. 142 – 173.
- ATKINSON, A. (2015) *Inequality: What can be done?* Cambridge Mass.: Harvard Press.
- AUSTIN, J. L. (1962) *How to do things with words* (The William James Lecture). Oxford Press.
- BAIER, K. (1958) *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*. Ithaca: Cornell Press.

- BARRY, B. (1974) “Justice Between Generations”, in: *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H. L. A. Hart*. HACKER, P. M. S. & RAZ, J. (eds.) Oxford: Clarendon Press, pp. 268-284.
- _____. (1982) “Humanity and Justice in Global Perspective”, in: *Nomos*, vol. 24, pp. 219 – 252.
- BATESON, G. (1977) *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.
- BAYNES, K. (1992) *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas*. Albany: SUNY Press.
- BENHABIB, S. (1989) “Liberal Dialogue versus a Critical Theatre of Discursive Communication”, in: ROSENBLUM, N. L. (ed.) *Liberalism and the Moral Life*, pp. 143 – 156.
- _____. (2004) *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge Press.
- BERLIN, I. (1997a) “The Pursuit of the Ideal”, in: HARDY, H. & HAUSEER, R. (ed.) *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* New York: Farrar, Straus and Giroux, pp. 1 -16.
- _____. (1997b) “Two concepts of liberty”, in: HARDY, H. & HAUSEER (ed.) *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* New York: Farrar, Straus and Giroux, pp.
- BIROLLI, F. (2013) “Autonomia, opressão e identidades: a ressignificação da experiência na teoria feminista”, in: *Estudos Feministas* vol. 21 n. 1., pp. 81 – 105.
- BOBBIO, N. (1990) *Liberalism and Democracy*. London: Verso Books.
- BOHMAN, J. & REGH, W. (1997) “Introduction”, in: *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* Cambridge Mass: MIT Press.
- BRENNAN, J. & TOMASI, J. (2012) “Classical Liberalism”, in: ESTLUND, D. (org.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy* Oxford: Oxford Press.
- CARTLEDGE, P. (2016) *Democracy: A Life*. Oxford: Oxford Press.
- CAPARRÓS, M. (2014) *A Fome*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CHRISTIANO, T. (1996) *The Rule of Many: Fundamental Issues in Democratic Theory* Boulder: West View Press.
- _____. (2008) *The Constitution of Equality* Oxford: Oxford Press.
- _____. (2013) “Authority”, in: ZALTA, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/authority/>.
- CLASTRES, P. (2013) *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naiff.
- CLAYTON, M & WILLIAMS, A (ed.) (2002) *The Ideal of Equality*. New York: Palgrave Macmillan.

- COHN, G. (2003) *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes.
- COHEN, G. A. (1989) “On the Currency of Egalitarian Justice”, in: *Ethics* vol. 99 n. 4 pp. 906 – 944.
- _____. (1991) “Incentives, Inequality and Community”, in: *The Tanner Lectures in Human Values* (delivered at Stanford University, May 1991).
- _____. (1994) “A igualdade como norma e o (quase) obsoleto marxismo”, in: *Lua Nova* n. 33, pp. 123 – 134.
- _____. (1995) *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge Press.
- _____. (2009) *Why not socialism?* New Jersey: Princeton Press.
- COHEN, J. (1986) “Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy”, in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 15, n. 3, pp. 275 – 197.
- _____. (1995) “Moral Pluralism and Political Consensus”, in: COPP, D., HAMPTON, J. & ROEMER, J. (ed.) *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 270 – 291.
- _____. (1997) “Procedure and Substance in Deliberative Democracy”, in: BOHMAN, J. & REGH, W. (ed.) *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge Mass.: MIT Press, pp. 407 – 438.
- _____. (2003) “For a Democratic Society”, in: FREEMAN, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 86 – 138.
- CRANSTON, M. (1991) *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1754)*. Chicago: Chicago Press.
- DAHL, R. (1957) “The Concept of Power”, in: *Behavioral Science* v. 2 issue 3 pp. 201 – 215.
- _____. (1970) *After the Revolution? Authority in a Good Society*. New Haven: Yale Press.
- _____. (1989) *Democracy and its Critics*. New Haven: Yale Press.
- DARWALL, S. (1977) “Two Kinds of Respect”, in: *Ethics* 88, pp. 36 – 49.
- _____. (2004) “Respect and the Second-Person Standpoint” in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* Vol. 78, No. 2, pp. 43-59.
- _____. (2006) *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*. Cambridge Mass.: Harvard Press.
- _____. (2013) “Respeito e a Perspectiva de Segunda-Pessoa”, in: DARWALL, S., GIBBARD, A., & RAILTON, P. (org.) *Metaética: Algumas Tendências*. Tradução Janyne Sattler. Santa Catarina: Editora UFSC, pp. 291 – 317.

- DENIELS, N. (1989) "Equal liberty and Unequal Worth of Liberty", in: DENIELS, N. (org.) *Reading Rawls: Critical Studies in Rawls' "A Theory of Justice"*. Stanford: Stanford Press, pp. 253 – 282.
- DWORKIN, R. (1970) "Taking Rights Seriously" in: *New York Review of Books* December 17 <http://www.nybooks.com/articles/1970/12/17/a-special-supplement-taking-rights-seriously/>
- _____. (1979) *Taking Rights Seriously* Cambridge Mass.: Harvard Press.
- _____. (1981a) "Equality of What? Part 1: Equality of Welfare", in: *Philosophy & Public Affairs* vol. 10 n. 3, pp. 185 – 246.
- _____. (1981b) "Equality of What? Part 2: Equality of Resources", in: *Philosophy & Public Affairs* vol. 10 n. 3, pp. 283 – 354.
- _____. (1985) "Liberalism", in: *A Matter of Principle*. Cambridge Mass.: Harvard Press, pp. 181 – 204.
- _____. (1987) "What is Equality? Part 4: Political Equality", in: *University of San Diego Law Review*, vol. 22 (Marshall P. Madison Lecture), pp. 1 – 30.
- _____. (2002) *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge Mass.: Harvard Press.
- _____. (2013) *Justice for Hedgehogs*. Cambridge Mass.: Harvard Press.
- DUNN, J. (2005) *Democracy: A History*. New York: Monthly Press.
- EDMUNDSON, E. A. (2012) *An Introduction to Rights*. Cambridge: Cambridge Press.
- ELSTER, J. (1982) "Sour Grapes: Utilitarianism and the Genesis of Wants", in: SEN, A. & WILLIAMS, B. (ed.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 219 – 238.
- ELSTER, J. & MOANE, K. O. (ed.) (1989) *Alternatives to Capitalism*. Cambridge: Cambridge Press.
- ESPING-ANDERSEN (1985) "Power and Distributional Regimes", in: *Politics and Society* vol. 14, pp. 223 – 256.
- _____. (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. New Jersey: Princeton Press.
- ESTLUND, D. (2004) "Deliberation Down and Dirty: Must Political Expression Be Civil?", in: *The Poynter Center for the Study of Ethics and American Institutions (Indiana University)* pp. 1 -18.
- _____. (2008) *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. New Jersey: Princeton Press.
- FEINBERG, J. (1973) *Social Philosophy*. New Jersey: Practice-Hall.
- _____. (1980a) "Duties, Rights and Claims", in: *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton Press, pp. 130 – 142.

- _____. (1980b) “The Nature and Value of Rights”, in: *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton Press, pp. 143 – 158.
- _____. (1992) “In Defense of Moral Rights”, in: *Oxford Journal of Legal Studies* vol. 12 n. 2, pp. 149 – 169.
- FLEISCHACKER, S. (2006) *Uma breve história da justiça distributiva*. Tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes.
- FORST, R. (2007) “Radical Justice: On Iris Marion Young’s Critique of the ‘Distributive Paradigm’”, in: *Constellations* Vol. 14 (2), pp. 260 – 265.
- _____. (2014) “Two Pictures of Justice” in: *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge: Polity Press, pp. 17 – 37.
- FOUCAULT, M. [1975] (2005) *Em Defesa da Sociedade (curso do Colégio da França, 1975 – 1976)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. [1975] (1999) *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes.
- FOURIE, C. SCHUPPERT, F. & WALLIMANN-HELMER, I. (2015) *Social Equality: On What it Means to Be Equals*. Oxford: Oxford Press.
- FRANCISQUINI, R. (2015) “On The Limits of Free Speech: Towards the Fair Value of Communicative Liberties”, in: *Brazilian Political Science Review*, vol. 9 n. 1, pp. 65 – 92.
- FRANKENA, W. (1986) “The Ethics of Respect for Persons”, in: *Philosophical Topics*, vol. XIV n. 2, pp. 149 – 167.
- FRANKFURT, H. G. (1987) “Equality as a Moral Ideal”, in: *Ethics* vol. 98 n. 1, pp. 21 – 43.
- _____. (1988) “The Importance of What We Care About”, in: *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 80 – 94.
- _____. (1997) “Equality and Respect”, in: *Social Research*, vo. 64, n. 1, pp. 3 – 15.
- FRASER, N. & HONNETH, A. (2004) *Recognition or Redistribution? A Political Philosophical Exchange*. London: Verso.
- FREEMAN, S. (2003) “Introduction”, in: FREEMAN, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 1 – 61.
- _____. (2011) “Capitalism in Classical and High Liberal Traditions” in: *Social Philosophy & Policy* v. 28 n. 02 pp. 19 – 55.
- FRICKER, M. (2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford Press.
- FRIEDMAN, M. (1962) *Capitalism and Freedom*. Chicago: Chicago Press.
- FRIEDMAN, R. B. (1990) “On the Concept of Authority in Political Philosophy”, in: RAZ, J. (ed.) *Authority* New York: NYU Press, pp. 56 – 91.

- GEUSS, R. (2008) *Philosophy and Real Politics*. New Jersey: Princeton Press.
- GIDDENS, A. (1982) “Classe Division, Class Conflict and Citizenship Rights”, in: *Profiles and Critique in Social Theory*. Berkeley: Berkeley Press, pp. 164 – 180.
- GOULD, S. J. [1981] (2014) *A Falsa Medida do Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes
- GREEN, L. (1985) “Authority and Convention”, in: *Philosophical Quarterly* vol. 35 n. 141, pp. 329 – 346.
- _____. (2009) “Two Worries About Respect for Persons”, in: *Ethics* vol. 102 n. 2, pp. 212 – 231.
- GUTMANN, A. (2003) “Rawls on the relationship between Liberalism and Democracy”, in: FREEMAN, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 168 – 199.
- HABERMAS, J. [1962] (2014) *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução Denilson Werle. São Paulo: Editora UNESP.
- _____. (1973) *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. London: Polity Press.
- _____. (1990) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Translated by Frederick Lawrence. London: Polity Press.
- _____. (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by Williams Regh. Cambridge Mass.: MIT Press.
- _____. (1997) “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, in: DARWALL, S., GIBBARD, A., & RAILTON, P. (ed.) *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*. Oxford: Oxford Press, pp. 287 – 304.
- _____. (1998) “On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy”, in: CIARAN, C & GREIFF, P. de (ed.) *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge Mass.: MIT Press, pp. 253 – 264.
- HAMPTON, J. (1996) *Political Philosophy*. Boulder: West View Press.
- HARDIN, R. (1982) *Collective Action*. Baltimore: Resources for the Future.
- HARMAN, G. H. (1962) “The Inference to the Best Explanation”, in: *The Philosophical Review* vol. 74 (1), pp. 88 – 95.
- HART, H. L. A. (1961) *The Concept of Law*. Oxford: Oxford Press.
- _____. (1990) “Commands and Authoritative Legal Reasons”, in: RAZ, J. (ed.) *Authority* New York: NYU Press, pp. 92 – 114.
- HAYEK, F. (1960) *The Constitution of Liberty*. Chicago: Chicago Press.
- HILL, T. E. (2016) “Respect for Persons”, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* <https://www.rep.routledge.com/articles/respect-for-persons/v-1/>
- HOBBS, T. [1651] 1991 *Leviathan*. Cambridge: Cambridge Press.

- HONNETH, A. (1992) “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on a Theory of Recognition” in: *Political Theory* vol. 20 no. 2, pp. 187 – 211.
- _____. (2003) *Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.
- _____. (2007) *Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Esfera Pública.
- HUME, D. (1978), *A Treatise of Human Nature* L.A. Selby–Bigge and P. H. Nidditch (eds.), Oxford: Clarendon Press.
- _____. [1798] (1994) “Of the Original Contract” in: HAAKONSSSEN, K. (ed.) *Hume: Political Essays* Cambridge: Cambridge Press, pp. 186 – 203.
- HUNTINGTON, S. P. (1968) *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale Press.
- JUDT, T. (2009) “What is Living and What is Dead in Social Democracy?” in: *The New York Review of Books* December 17, <http://www.nybooks.com/articles/2009/12/17/what-is-living-and-what-is-dead-in-social-democrac/>
- _____. (2010) *O Mal Ronda a Terra: Um retrato sobre as insatisfações do presente*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva.
- KANT, I. [1785] (1998) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge Press.
- _____. [1797] (2013) *A Metafísica dos Costumes: Primeira Parte. Princípios Metafísicos Primeiros da Doutrina do Direito*. Tradução de Célia Martins. São Paulo: Vozes
- KOLODNY, N (2014) “Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy” in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 44 i. 4, pp. 287 – 366.
- KORSGAARD, C. (1993) “Reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values”, in: PAUL, E. F. & MILLER, F. D. (ed.) *Altruism*. Cambridge: Cambridge Press.
- _____. (1996) *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge Press.
- _____. (2007) “Autonomy and the Second Person”, in: *Ethics* vol. 118, p. 8 – 23.
- KRITSCH, R. (2008) “Do Comissariado de Deus à Vontade do ‘Princeps’: lei, autoridade e soberania no pensamento político medieval tardio”, in: *Revista Dois Pontos* vol. 5 n. 2, pp. 11 – 32. <http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/14658/9837>
- KUMAR, R. (1999) “Defending the Moral Moderate: Contractualism and Common Sense”, in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 28, n. 4, pp. 275 – 309.
- KYMLICKA, W. (2006) *Filosofia Política Contemporânea: Uma introdução* São Paulo: Martins Fontes.

- LADEN, A. S. (2009) “Relational Liberalism and Demands for Equality, Recognition and Group Rights” in: CHRISTIANO, T. & CHRISTMAN, J. (ed.) *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell.
- LADENSON, R. (1990) “In Defense of a Hobbesian Conception of Law”, in: RAZ, J. (ed.) *Authority* New York: NYU Press, pp. 32 – 55.
- LARMORE, C. (1987) *Patterns of Moral Complexity*. New York: Columbia Press.
- _____. (2010) “Reflection and Morality”, in: *Social Philosophy & Policy* vol. 27 n. 2, pp. 1 – 28.
- LAVALLE, A. G. (2003) “Cidadania, Igualdade e Diferença”, in: *Lua Nova* vol. 59, pp. 75 – 93.
- LIST, C. & VALENTINI, (2016) “The Methodology of Political Theory”, in: CAPPELEN, H., GENDLER, T. S., & HAWTHORN, J. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford Press, pp. 525 – 553.
- LIPSET, S. (1984) “Social Conflict, Legitimacy, and Democracy”, in: CONNOLLY, W. (ed.) *Legitimacy and the State*. New York: New York University Press.
- LOCKE, J. [1690] (2003) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Shapiro, I. (ed.), New Haven: Yale Press.
- LUCAS, J. (1965) “Against Equality”, in: *Philosophy* Vol. 40 (154) pp. 296 – 307.
- MANIN, B. (1997) *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge Press.
- MARSHALL, T. H. & BOTTOMORE, T. (1992) *Citizenship and Social Class*. Chicago: Pluto Press.
- MARX, K. (1986) *Karl Marx: A Reader*. Edited by Jon Elster. Cambridge: Cambridge Press.
- MEADE, J. (1964) *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*. London: Allen and Unwin.
- MEDEIROS, M., SOUZA, P. H. G. F., & CASTRO, F. A. (2015) “A estabilidade da desigualdade de renda no Brasil, de 2006 a 2012: Estimativa com dados do imposto de renda e pesquisas domiciliares”, in: *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 20 n. 4, pp. 971 – 986.
- MELO, R. (2014) “Resenha de *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania*”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã* vol. 19 n. 1, pp. 213 – 221.
- MILGRAM, S. (1974) *Obedience to Authority: An Experimental Account*. London: Tavistok.
- MILL, J. S. [1861] 2008 *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford Press.
- MILLER, D. (1984) *Anarchism*. London: J. M. & Sons Ltd.
- NAGEL, T. (1986) *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford Press.

- _____. (1991) *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford Press.
- _____. (2002) “Equality” in: CLAYTON, M & WILLIAMS, A (ed.) *The Ideal of Equality*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 60 – 80.
- NERI, M. C. & SOUZA, P. H. C. F. (2012) “A década inclusiva (2001 – 2011): Desigualdade, Pobreza e Políticas de Renda”, in: *Comunicados do IPEA* n. 155, 25 de setembro de 2012, pp. 1 – 44.
http://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/comunicado/120925_comunicadodoipea155_v5.pdf
- NEUHOUSER, F. (2013) “Rousseau’s Critique of Economic Inequality”, in: *Philosophy & Public Affairs* vol. 41 n. 3 pp. 193 – 225.
- NOZICK, R. (1972) “Coercion”, in: LASLETT, P., RUNCIMAN, W. G. & SKINNER, Q. (ed.) *Philosophy, Politics and Society*, 4th series. Oxford: Blackwell, pp. 101 – 135.
- _____. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- NUSSBAUM, M. C. (2015) *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge Mass.: Harvard Press.
- OKIN, S. (2008) “Gênero, o público e o privado”. Tradução de Flávia Birolli. In: *Revista de Estudos Feministas*, vol. 16 n. 2, pp. 305 – 332.
- O’NEILL, M. (2008) “What Should Egalitarians Believe”, in: *Philosophy & Public Affairs* 36, n. 2, pp. 119 – 156.
- O’NEILL, M. *et al.* (2017) “If you care about social equality, you want a big state”, in: *Juncture* vol. 23 (2), pp. 138 – 144. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/newe.12008/abstract>
- O’NEILL, M. & WILLIAMSON, T. (2012) “The promise of pre-distribution”, in: *Policy Network* n. 28, September 2012, http://www.policy-network.net/pno_detail.aspx?ID=4262&title=The+promise+of+pre-distribution.
- O’NEILL, O. (1985) “Between Consenting Adults” in: *Philosophy & Public Affairs* vol. 14 n. 13, pp. 252 - 277.
- _____. (2013) “The Method of *A Theory of Justice*”, in: Otfried Höffe (ed.), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. De Gruyter, pp. 25-40.
- ORTHOFFER, A. (2016) “Wealth Inequality in South Africa: Evidence from survey and tax data”, in: *REDI3x3 Working Paper* n. 15 (June 2016), pp. 1 – 50.
- PARFIT, D. (1984) *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (2002) “Equality or Priority?” in: CLAYTON, M & WILLIAMS, A (ed.) *The Ideal of Equality*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 81 – 125.
- PATEMAN, C. (1970) *Participatory Democracy*. Cambridge: Cambridge Press.

- _____. (1988) *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- PETTIT, P. (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford Press.
- _____. (2008) “Republican Political Theory” in: FLEURBAEY, M., SALLES, M. & WEYMARK, J. A. (ed.) *Justice, Political Liberalism and Utilitarianism: Themes from Harsanyi and Rawls*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 384 – 410.
- PATTERSON, O. (2008) *Escravidão e Morte Social: um estudo comparativo*. São Paulo: Edusp.
- PETRONI, L. (2012) *Liberalismo Político: Uma Defesa*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Ciência Política da USP. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-13032013-123653/ptbr.php#referencias>
- _____. (2014) “Temos o Dever de Tolerar?”, in: *Revista Brasileira de Ciência Política* n. 15, pp. 95 – 125 http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522014000300095
- _____. (2015) “Rawls and the Social Maximum” in: *Diacrítica* vol. 29 (2), pp. 65 – 86.
- _____. (2017) “O Argumento da Estabilidade no Contratualismo de John Rawls”, in: *Kriterion: Revista de Filosofia* vol. 58, n. 136, pp. 139 – 161.
- PIKETTY, T. (2014) *Capital in the Twenty-First Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge Mass.: Belknap Harvard Press.
- PIKETTY, T. & SAEZ, E. (2014) “Inequality in the long run”, in: *Science* vol. 344 n. 6186, pp. 838 – 843.
- PITKIN, H. (1968) “Obligation and Consent I” in: *The American Political Science Review* vol. 59 n. 4, pp. 990 – 999.
- POCOCK, J. G. A. (1976) “The Classical Theory of Deference”, in: *The American Historical Review* vol. 81 n. 3, pp. 516 – 523.
- _____. (1995) “The Ideal of Citizenship Since Classical Times”, in: BAINER, R. (ed.) *Theorizing Citizenship*. New York: SUNY Press, pp. 31 – 41.
- PRZEWORSKI, A. (2010) *Democracy and the Limits of Self-Government*. Cambridge: Cambridge Press.
- PUTNAM, R. (2015) *Our Kids: The American Dream in Crisis*. New York: Simon & Schuster Paperbacks.
- PYKE, S. (2011) *Philosophers*. Oxford: Oxford Press.
- RAWLS, J. [1964] (1999) “Legal Duty and the Duty of Fair Play”, in: FREEMAN, S. (ed.) *John Rawls Collected Papers*. Cambridge Mass.: Harvard Belknap Press, pp. 117 – 129.

- _____. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge Mass.: Harvard Belknap Press.
- _____. (1980) “Kantian Constructivism in Moral Theory”, in: *Journal of Philosophy* vol. 77, n. 9 pp. 515 – 572.
- _____. (1985) “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 14 n. 13, pp. 223 – 251.
- _____. (1996) *Political Liberalism (expanded edition)*. New York: Columbia Press.
- _____. (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge Mass.: Harvard Belknap Press.
- _____. (2007) *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge Mass.: Harvard Belknap Press.
- RAZ, J. (1988) *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford Press.
- _____. (1990) “Introduction”, in: RAZ, J. (ed.) *Authority*. New York: NYU Press, pp. 1 – 19.
- REGO, W. L. & PINZANI, A. (2014) *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Ed. Unesp.
- REPA, L. (2013) “A Cooriginariedade entre Direitos Humanos e Soberania Popular: a Crítica de Habermas a Kant e Rousseau”, in: *Trans/Form/Ação* vol. 36, pp. 103 – 120.
- RIDGE, M. (2011) “Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative”, in: ZALTA, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/reasons-agent/>
- RIPSTEIN, A. (2009) *Force and Freedom: Kant’s legal and political philosophy*. Cambridge Mass.: Harvard Press.
- ROBIN, C. (2013) “Nietzsche’s Marginal Children: On Friedrich Hayek”, in: *The Nation* May 7, 2013. <https://www.thenation.com/article/nietzsches-marginal-children-friedrich-hayek/#axzz2XEgSTcAT>
- ROUSSEAU, J-J. [1762] (1987) “Do Contrato Social”, in: *Rousseau (I). Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. (1988) *The Basic Political Writings*. Translated by Donald Cress. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- ROEMER, J. (1995) “Social equality and personal responsibility”, in: *Boston Review April/Mai* <http://new.bostonreview.net/BR20.2/roemer.html>
- _____. (1996) “A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner” in: *Egalitarian Perspectives: Essays in Philosophical Economics*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 179 – 198.
- ROTHSTEIN, B. (1998) *Just Institutions Matter: The Moral and Political Logic of Universal Welfare State*. Cambridge: Cambridge Press.

- SANGIOVANNI, A. (2007) “Global Justice, Reciprocity and the State”, in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 35 n. 1, pp. 3 – 39.
- SCANLON, T. (1982) “Contractualism and Utilitarianism”, in: SEN, A. & WILLIAMS, B. (ed.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 103 – 128.
- _____. (2002) “The Diversity of Objections to Inequality”, in: CLAYTON, M & WILLIAMS, A (ed.) *The Ideal of Equality* New York: Palgrave Macmillan, pp. 41 – 59.
- _____. (2004) “When Does Equality Matter?”. Manuscript delivered at John F. Kenney School of Government at Harvard University.
https://www.law.yale.edu/system/files/documents/pdf/Intellectual_Life/lw-Scanlon.pdf
- _____. (2008) *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning and Blame*. Cambridge Mass.: Harvard Press.
- SELLARS, W. (1956) “Empiricism and the Philosophy of Mind”, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, pp. 253 – 329.
- SEN, A. (1979) “Equality of What?”, in: *Tanner Lectures on Human Values* (delivered at Stanford University).
- _____. (1988) *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- _____. (1992) *Inequality Reexamined*. New York: Russell Sage Foundation.
- _____. (2000) “Social Justice and the Distribution of Income”, in: ATIKINSON, A. & BOURGUIGNON, F. (ed.) *The Handbook of Income Distribution vol. 1* New York: Elviesier.
- _____. (2006) “What Do We Want from a Theory of Justice?”, in: *The Journal of Philosophy* vol. 103, n. 5, pp. 215 – 238.
- SHAPIRO, I. (2016) *Politics Against Domination*. Cambridge Mass.: Belknap Harvard Press.
- SHEFFLER, S. (2003) “What is Egalitarianism?”, in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 31 pp. 5 – 39.
- _____. (2015) “The Practice of Equality”, in: FOURIE, C., SCHUPPERT, F. & WALLIMAN-HELMER (ed.) *Social Equality: On What it Means to be Equals*. Oxford: Oxford Press, pp. 21 -44.
- SHKLAR, J. (1984) *Ordinary Vices*. Cambridge Mass.: Belknap Harvard Press.
- _____. (1989) “The Liberalism of Fear”, in: ROSENBLUN, N. (org.) *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge Mass.: Harvard Press.
- SHUE, H. (1980) *Basic Rights: Subsistence, Affluence and the U.S. Foreign Policy*. New Jersey: Princeton Press.
- SKINNER, Q. (1997) *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge Press.

- SIMMONS, J. (1987) “The Anarchist Position: A Reply to Klosko and Senor”, in: *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16 n. 3, pp. 269 – 279.
- _____. (1992) *The Lockean Theory of Rights*. New Jersey: Princeton Press.
- _____. (1999) “Justification and Legitimacy”, in: *Ethics* v. 109 n. 4, pp. 739 – 799.
- SINGER, P. (2002) *Animal Liberation (updated edition)*. New York: Harper Perennial.
- SOARES, S. (2016) “Perfil da Pobreza: Norte e Nordeste Rurais”, in: *Série de Estudos Sobre Pobreza Rural*, Centro Internacional de Políticas para o Crescimento Inclusivo. http://www.ipc-undp.org/pub/port/Perfil_da_pobreza_Norte_e_Nordeste_rurais.pdf.
- STEMPLOWSKA, S. & SWIFT, A. (2012) “Ideal and Nonideal Theory”, in: ESTLUND, D. (ed.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford Press.
- STEINER, H. (1994) *An Essay on Rights*. Cambridge Mass.: Blackwell Publishers.
- STIGLITZ, J. (2012) *The Price of Inequality: How Today’s Divided Society Engenders Our Future*. New York: W. W. Norton & Company.
- STRAWSON, P. (2015) “Liberdade e Ressentimento”, in: CONTE, J. & GELAIN, I. L. (org.) *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Santa Catarina: EDUFSC.
- SUDGEN, R. (1993) “Welfare, Resources and Capabilities: A Review of *Inequality Reexamined* by Amartya Sen”, in: *Journal of Economic Literature* vol. 31 n. 4, pp. 1947 – 1962.
- SUSTEIN, C. (2015) *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*. New Haven: Yale Press.
- TAYLOR, C. (1985) “Legitimation Crisis?”, in: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 248 – 288.
- _____. (1992) “Modernity and the Rise of the Public Sphere”, in: *The Tanner Lectures on Human Value* (delivered at Stanford University, February 25). <http://www.mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Taylor,%20Charles/Modernity%20and%20the%20Rise%20of%20the%20Public%20Sphere.pdf>
- TAYLOR, M. (1982) *Community, Anarchy and Liberty*. Cambridge: Cambridge Press.
- TEMKIN, L. (2002) “Equality, Priority, and the Levelling Down Objection”, in: CLAYTON, M & WILLIAMS, A (ed.) *The Ideal of Equality*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 126 – 161.
- THOMSON, J. (1992) *The Realm of Right*. Cambridge Mass.: Harvard Press.
- THOMPSON, S. (2006) *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*. London: Polity.
- TOMASELLO, M. (2016) *A Natural History of Human Morality*. Cambridge Mass.: Harvard Press.

- TUCK, R. (1993) *Philosophy and Government: 1572 – 1651*. Cambridge: Cambridge Press.
- VALLENTYNE, P.; STEINER, H. & OTSUKA; O. (2005) “Why Left-Libertarianism is not incoherent, indeterminate or irrelevant: A Reply to Fried”, in: *Philosophy & Public Affairs* vol. 33 n. 2, pp. 201 – 2015.
- VAN PARIJS, P. (1994) “Capitalismo de Renda Básica”, in: *Lua Nova*, n. 38, pp. 69 – 91. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451994000100005
- VANDERBORGHT, Y. & VAN PARIJS, P. (2006) *Renda Básica de Cidadania: argumentos éticos e econômicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- VELLEMAN, J. D. (1999) “Love as a Moral Emotion”, in: *Ethics* vol. 109 n. 2, pp. 338 – 374.
- VENTURA, R. W. (2013) *O imigrante nas fronteiras da cidadania: uma análise dos limites normativos do ideal nacional*. Dissertação apresentada ao Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo.
- VENTURA, R. W. & PETRONI, L. (2014) “Pode a teoria normativa ter alguma contribuição na luta contra a injustiça?”, in: *Conexão Política* vol. 3 (1), pp. 69 – 85 <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/conexaopolitica/article/view/3550/2038>.
- VITA, A. (2008) *O Liberalismo Igualitário: Sociedade Democrática e Justiça Internacional*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2011) “Liberalismo, Justiça Social e Responsabilidade Individual”, in: *DADOS Revista de Ciências Sociais* vol. 54 n. 4 pp. 569 – 608. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582011000400003
- VLASTOS, G. (2009) “Justice and Equality”, in: WALDRON, J. (ed.) *Theories of Rights* (Oxford Readings in Philosophy). Oxford: Oxford Press, pp. 41 – 76.
- WALDRON, J. (2002) *God, Locke and Equality: Christian Foundations of Locke’s Political Thought*. Cambridge: Cambridge Press.
- _____. (2012) “Os fundamentos teóricos do liberalismo” (tradução de Lucas Petroni), in: *Leviathan: Cadernos de Pesquisa Política* n. 5, pp. 102 – 132.
- _____. (2017) *One Another’s Equals: The Basis of Human Equality*. Cambridge Mass.: Harvard Press.
- WARTEMERG, T. E. (1988) “The Situated Conception of Social Power”, in: *Social Theory and Practice*, vol. 14 n. 3, pp. 317 – 343.
- WEBER, M. (1968) “[Power and Domination]”, in: *Economy and Society: an outline of interpretative sociology* (vol. 1). New York: Bedminister Press, p. 53.
- _____. [1919] (2004) “Política como Vocação”, in: *Ciência e Política como Vocação*. Tradução Leônidas Hegenberg & Octany Silveirda da Mota. São Paulo: Cultrix.

- WEINAR, L. (2005) “The Nature of Rights”, in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 33 n. 3, pp. 223- 252.
- WERLE, D. & MELO, R. (org.) (2007) *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Ed. Singular.
- WERLE, D. (2016) “Reconhecimento e Autonomia na Teoria da Justiça de Axel Honneth”, in: *Síntese: Revista de Filosofia* vol. 43, n. 137, pp. 401 – 420.
- WHITE, S. (2003) *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*. Oxford: Oxford Press.
- _____. (2014) “Soluções liberais alternativas para a desigualdade econômica”, tradução de Lucas Petroni. In: *Leviathan: Cadernos de Pesquisa Política*, n. 10, pp. 179 – 192. <https://www.revistas.usp.br/leviathan/article/view/132373/128518>
- _____. (2015) “Social Minimum”, in: ZALTA, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/social-minimum/>.
- WILLIAMS, B. (2005a) “Realism and Moralism in Political Theory”, in: HAWTHORN, G. (ed.) *In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. New Jersey: Princeton Press, pp. 1- 17.
- _____. (2005b) “Censorship”, in: HAWTHORN, G. (ed.) *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. New Jersey: Princeton Press pp. 139 – 143.
- _____. (2005c) “The Idea of Equality”, in: HAWTHORN, G. (ed.) *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. New Jersey: Princeton Press pp. 97 – 114.
- _____. (2005d) “The Liberalism of Fear”, in: HAWTHORN, G. (ed.) *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. New Jersey: Princeton Press pp. 52 – 61.
- WILKINSON, R. & PICKETT, K. (2009) *The Spirit Level: Why equality is better for everyone*. London: Penguin Books.
- WOLFF, J. (1998) “Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos”, in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 27, pp. 97 – 122.
- _____. (2007) “Equality: The Recent History of an Idea”, in: *Journal of Moral Philosophy* vol. 4 n. 1 pp. 125 – 136.
- _____. (2015) “Social Equality, Relative Poverty and Marginalised Groups”, in: HULL, G. (ed.) *The Equal Society: Essays on Equality in Theory and Practice*. London: Lexington Books, pp. 21 – 42.
- WOLFF, R. P. (1970) *In Defense of Anarchism*. New York: Harper Torchbook.
- WOOD, A. W. (1972) “The Marxian Critique of Justice”, in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 1 (3), pp. 244 – 282.
- YOUNG, I. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton Press.

_____. (1991) “Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa”, in: SOUZA, J. (ed.) *Democracia Hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, pp. 365 – 386.