

*Qual é o sentido da igualdade?**

What is the point of equality?

Se grande parte do trabalho acadêmico recente defendendo a igualdade tivesse sido escrita secretamente por conservadores, os resultados poderiam ter sido mais constrangedores para os igualitaristas¹? Examinemos quanto desse trabalho abre espaço para críticas conservadoras clássicas e devastadoras. Ronald Dworkin (1981b) define igualdade como uma distribuição de recursos “livre de cobiça”, o que alimenta a suspeita de que a motivação por trás de políticas igualitárias seja a simples cobiça. Philippe Van Parijs (1991) argumenta que a igualdade, em conjunto com a neutralidade liberal entre concepções do bem, requer que o Estado sustente surfistas preguiçosos e aptos, que não estejam dispostos a trabalhar. Isso provoca a acusação de que os igualitaristas sustentam a irresponsabilidade e incentivam os indolentes a ser parasitários em relação aos produtivos. Segundo Richard Arneson (1997), a igualdade exige que, em determinadas condições, o Estado subsidie cerimônias religiosas extremamente caras que os seus cidadãos se

* É professora da University of Michigan (East Lansing, MI, Estados Unidos). E-mail: eanderson@umich.edu.

** Do original “What is the point of equality?”, publicado em *Ethics*, v. 109, n. 2, jan. 1999. Direitos autorais concedidos pela The University of Chicago Press. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Revisão técnica da tradução por Flávia Biroli.

¹ Agradeço a Louise Antony, Stephen Everson, Allan Gibbard, Mark Hansen, Don Herzog, David Hills, Louis Loeb, Martha Nussbaum, David Velleman e os membros do público na Universidade da Carolina do Norte e da Universidade de Chicago, onde apresentei versões anteriores deste artigo. Um agradecimento especial a Amy Gutmann, por seus comentários perspicazes no 31º Colóquio Anual de Filosofia, em Chapel Hill, NC.

sintam compelidos a realizar. G. A. Cohen (1989) nos diz que a igualdade requer que compensemos as pessoas por terem temperamento melancólico ou por estarem tão incuravelmente entediadas com passatempos baratos que só consigam se satisfazer com diversões caras. Essas propostas reforçam a objeção de que os igualitaristas se esquecem dos limites adequados do poder do Estado e permitem a coerção de outros para fins meramente privados. Van Parijs (1995) sugere que, para implementar de forma justa o direito igual de se casar, quando os parceiros do sexo masculino são escassos, toda mulher deveria receber uma fatia negociável igual do conjunto de solteiros disponíveis e teria de fazer uma oferta pelos direitos de parceria, implementando, assim, uma transferência de riqueza das noivas bem-sucedidas para compensar as perdedoras no amor. Essa ideia sustenta a objeção de que o igualitarismo, em sua determinação de corrigir as injustiças percebidas em qualquer parte, invade a nossa privacidade e sobrecarrega os laços pessoais de amor e carinho que estão no centro da vida familiar.

Quem está situado à esquerda não tem menos razão do que os conservadores e os libertários para se sentir perturbado pelas recentes tendências do pensamento igualitário acadêmico. Em primeiro lugar, examinemos aqueles a quem recentes igualitaristas acadêmicos têm dado atenção especial: vagabundos de praia, preguiçosos e irresponsáveis, pessoas que não conseguem se divertir com prazeres simples e fanáticos religiosos. Thomas Nagel (1979) e Gerald Cohen nos apresentam personagens um pouco mais simpáticos, mas igualmente dignos de pena, ao considerar pessoas burras, sem talento e amargas como beneficiárias exemplares das preocupações igualitárias. O que aconteceu com as preocupações dos politicamente oprimidos? E o que dizer das desigualdades de raça, gênero, classe e casta? Onde estão as vítimas dos genocídios nacionalistas, da escravidão e da subordinação étnica?

Em segundo lugar, as agendas definidas por grande parte da teorização igualitária recente têm um foco muito estreito na distribuição de bens divisíveis e que são apropriados de forma privada, como renda e recursos, ou dos que são desfrutados de forma privada, como o bem-estar. Isso negligencia as agendas muito mais amplas dos movimentos políticos igualitários propriamente ditos. Por exemplo, gays e lésbicas buscam a liberdade de aparecer em público como as pessoas que são, sem vergonha nem medo de violência, bem como o direito de se casar e de desfrutar dos benefícios do casamento, de adotar e manter a guarda dos filhos. As pessoas com deficiência têm cha-

mado a atenção para as formas como a configuração dos espaços públicos as têm excluído e marginalizado, e têm feito campanhas contra estereótipos degradantes que as apresentam como burras, incompetentes e patéticas. Assim, no que diz respeito aos alvos da preocupação igualitária, bem como a suas agendas, as recentes abordagens igualitárias parecem estranhamente desconectadas dos movimentos políticos igualitários existentes.

O que deu errado? Argumentarei que esses problemas decorrem de um entendimento falho sobre o sentido da igualdade. Abordagens igualitárias recentes passaram a ser dominadas pela visão de que o objetivo fundamental da igualdade é compensar as pessoas por má sorte imerecida, como nascer com dons naturais escassos, pais ruins e personalidades desagradáveis, sofrer acidentes e doenças, e assim por diante. Argumentarei que, ao se concentrarem em corrigir uma suposta injustiça cósmica, as abordagens igualitárias recentes perderam de vista os objetivos especificamente políticos do igualitarismo. O objetivo negativo correto da justiça igualitária não é eliminar das questões humanas o impacto da sorte bruta, mas acabar com a opressão, que, por definição, é socialmente imposta. O objetivo positivo correto não é garantir que todos recebam o que merecem moralmente, mas criar uma comunidade em que as pessoas estejam em condições de igualdade entre si.

Neste artigo, compararei as implicações dessas duas concepções para o sentido da igualdade. A primeira concepção, que considera a injustiça fundamental como a desigualdade natural na distribuição da sorte, pode ser chamada de “igualitarismo da sorte” ou “igualdade de fortuna”. Argumentarei que a igualdade de fortuna não passa no teste mais fundamental a que qualquer teoria igualitária deve se submeter: o de que os seus princípios expressam respeito e preocupação iguais para com todos os cidadãos. Ela não passa nesse teste em três aspectos. Em primeiro lugar, exclui alguns cidadãos das condições sociais de liberdade sob o argumento espúrio de que eles próprios são culpados por perdê-las. Ela só escapa desse problema pagando o preço do paternalismo. Em segundo lugar, a igualdade de fortuna faz com que a base para as reivindicações que os cidadãos colocam uns aos outros seja o fato de que alguns são inferiores a outros no valor de suas vidas, seus talentos e suas qualidades pessoais. Assim, os princípios dessa visão expressam uma pena desdenhosa para com aqueles que o Estado carimba como sendo infelizmente inferiores e defende a cobiça como base para a distribuição de bens dos sortudos aos desafortunados. Esses princípios es-

tigmatizam os desafortunados e desrespeitam os afortunados ao não mostrar como a cobiça pode comprometê-los com suas obrigações. Em terceiro lugar, a igualdade de fortuna, na tentativa de garantir que as pessoas assumam a responsabilidade por suas escolhas, faz juízos degradantes e invasivos sobre as capacidades das pessoas de exercer a responsabilidade e efetivamente lhes dita os usos apropriados de sua liberdade.

A teoria que defenderei pode ser chamada de “igualdade democrática”. Na busca da construção de uma comunidade de iguais, a igualdade democrática integra os princípios de distribuição às demandas que expressam respeito igual. A igualdade democrática garante a todos os cidadãos cumpridores da lei o acesso efetivo às condições sociais de sua liberdade, em todos os momentos. Ela justifica as distribuições necessárias para assegurar essa garantia ao apelar às obrigações dos cidadãos em um Estado democrático. Nesse Estado, os cidadãos fazem reivindicações uns para os outros em virtude de sua igualdade, e não de sua inferioridade. Como o objetivo fundamental dos cidadãos na construção de um Estado é o de garantir a liberdade de todos, os princípios de distribuição da igualdade democrática não têm a pretensão de dizer às pessoas como usar suas oportunidades nem tentam julgar o quanto essas pessoas são responsáveis por escolhas que levem a resultados desafortunados. Em vez disso, essa teoria evita a bancarrota nas mãos dos imprudentes limitando o leque de bens fornecidos coletivamente e esperando que as pessoas assumam a responsabilidade pessoal pelos outros bens que possuem.

A justiça como igualdade de fortuna

A seguinte passagem de Richard Arneson descreve bem a concepção de justiça que pretendo criticar:

A preocupação da justiça distributiva é compensar os indivíduos pelo infortúnio. Algumas pessoas são abençoadas com boa sorte, outras são amaldiçoadas com má sorte, e é responsabilidade da sociedade – todos nós, considerados coletivamente – mudar a distribuição de bens e males que surge da miscelânea de loterias que constituem a vida humana como a conhecemos (...). A justiça distributiva estipula que os sortudos devem transferir aos azarados parte ou todos os seus ganhos devidos à sorte (Arneson, 2008, p. 32).

Essa concepção de justiça pode ser identificada na obra de John Rawls (1971) e tem sido (erroneamente, acredito) atribuída a ele. A igualdade de

fortuna é atualmente uma das posições teóricas predominantes entre os igualitaristas, como ficou claro na lista de teóricos que a apoiam, incluindo Richard Arneson, Gerald Cohen, Ronald Dworkin, Thomas Nagel (1991), Eric Rakowski (1991) e John Roemer (1994). Philippe Van Parijs também incorpora esse princípio à sua teoria da igualdade de recursos ou ativos. O igualitarismo da sorte se baseia em duas premissas morais: a de que as pessoas devem ser compensadas por infortúnios imerecidos e a de que a compensação deve vir apenas daquela parte da boa fortuna das outras que for imerecida.

Parte do apelo da igualdade de fortuna vem de seu impulso aparentemente humanitário. Quando pessoas decentes veem outras sofrerem sem uma boa razão – por exemplo, crianças morrendo de fome –, elas tendem a considerar uma questão de obrigação que os mais afortunados venham em seu auxílio. Parte do apelo vem da força da afirmação obviamente correta de que ninguém merece seus dons genéticos ou outros acidentes de nascença, por exemplo, quem são os pais de uma pessoa ou onde ela nasceu. Isso parece enfraquecer as reivindicações por parte dos abençoados por seus próprios genes ou circunstâncias sociais de manter todas as vantagens que normalmente derivam dessa boa fortuna. Além dessas fontes intrínsecas de apelo, os defensores da igualdade de fortuna têm tentado construir apoio para o igualitarismo respondendo a muitas das imensas objeções que conservadores e libertários fizeram contra os igualitaristas do passado.

Examinemos a seguinte ladainha de objeções à igualdade. Alguns críticos argumentam que a busca da igualdade é fútil, pois não existem duas pessoas realmente iguais: a diversidade dos indivíduos em termos de talentos, objetivos, identidades sociais e circunstâncias garante que, para alcançar a igualdade em alguma esfera, é preciso criar desigualdades em outras (Von Hayek, 1960, p. 87). Dê às pessoas a mesma quantidade de dinheiro, e as prudentes vão obter mais felicidade dele do que as imprudentes. Igualitaristas recentes têm respondido bem a essas acusações, prestando muita atenção ao problema de definir o espaço adequado no qual a igualdade é desejável. A igualdade é um objetivo viável uma vez que o espaço de preocupação igualitária tenha sido definido e se mostre que as desigualdades resultantes em outras esferas são aceitáveis. Outros críticos acusam a busca da igualdade de ser um desperdício, pois ela considera melhor jogar fora bens que não possam ser divididos a permitir que alguns tenham mais do que outros (Raz, 1986, p. 227). E o que é pior: pode demandar o nivelamento por baixo dos

talentos das pessoas quando nem todas puderem ser alçadas aos mesmos padrões elevados (Nozick, 1974, p. 229). Igualitaristas recentes adotam um critério *leximin* da igualdade, permitindo as desigualdades desde que os que estão em pior situação sejam beneficiados ou, mais permissivamente, não sejam prejudicados (Cohen, 1995, p. 335; e Van Parijs, 1995, p. 5). Portanto, eles não se importam muito com as disparidades de renda entre os muito prósperos. Vários defensores da igualdade de fortuna também aceitam um forte princípio de autoapropriação e, portanto, deploram a interferência nas escolhas das pessoas para o desenvolvimento dos seus talentos ou a apropriação forçada desses talentos (Arneson, 1997, p. 230; Dworkin, 1981b, p. 311-2; Rakowski, 1991, p. 2; e Van Parijs, 1995, p. 25).

Os igualitaristas de fortuna foram mais sensíveis às críticas à igualdade baseadas em ideais de merecimento, responsabilidade e mercados. Os críticos da igualdade argumentam que os igualitaristas tiram bens de quem merece (Bauer, 1981). Os defensores da igualdade de fortuna respondem que tiram dos afortunados apenas a parte de suas vantagens que todo mundo reconhece como imerecida. No lado receptor, os críticos protestam que o igualitarismo prejudica a responsabilidade pessoal ao garantir resultados independentemente das escolhas individuais que as pessoas fizerem (Mead, 1986). Em resposta, os igualitaristas da sorte passaram de uma concepção de justiça baseada em igualdade de resultados a uma baseada em igualdade de oportunidades: eles só pedem que pessoas comecem com igualdade de oportunidades para alcançar o bem-estar ou o acesso a vantagens ou que comecem com uma parte igual dos recursos (Arneson, 1997, p. 235). Mas aceitam a justeza de quaisquer desigualdades que resultem das escolhas voluntárias de adultos. Todos enfatizam muito a distinção entre os resultados pelos quais um indivíduo é responsável – ou seja, os que resultam de suas escolhas voluntárias – e os resultados pelos quais ele não é responsável – bons ou maus resultados que ocorrem independentemente da escolha dele ou do que poderia ter razoavelmente previsto. Os igualitaristas da sorte chamam a isso de distinção entre “sorte opcional” e “sorte bruta” (Dworkin, 1981b, p. 293).

As teorias da igualdade de fortuna que resultam disso têm, portanto, um núcleo em comum: um híbrido de capitalismo e Estado de Bem-Estar Social. Para os resultados pelos quais os indivíduos são responsabilizados, os igualitaristas da sorte prescrevem individualismo rigoroso: que a distribuição de

bens seja regida pelos mercados capitalistas e outros acordos voluntários². Essa dependência dos mercados responde à objeção de que o igualitarismo não apreciaria as virtudes dos mercados como mecanismos de alocação eficientes e como espaços para o exercício da liberdade (Von Hayek, 1960). Para os resultados determinados pela sorte bruta, a igualdade de fortuna prescreve que toda a boa fortuna seja compartilhada de forma igual e que todos os riscos sejam agrupados. “Boa fortuna” significa, principalmente, ativos não produzidos, como terra sem melhorias, recursos naturais e a renda atribuível a dons naturais de talento. Alguns teóricos também incluiriam as oportunidades de bem-estar atribuíveis à posse de características mentais e físicas favoráveis não escolhidas. Os “riscos” significam qualquer perspectiva que reduza o bem-estar ou os recursos da pessoa. Assim sendo, os igualitaristas da sorte veem o Estado de Bem-Estar como uma companhia de seguros gigante, que assegura seus cidadãos contra todas as formas de má sorte bruta. Os impostos para fins redistributivos são o equivalente moral dos prêmios de seguro contra a má sorte. Os pagamentos da assistência social compensam as pessoas contra perdas que possam ser atribuídas à má sorte bruta, como fazem as apólices de seguro.

Ronald Dworkin (1981b) formulou essa analogia com os seguros de forma mais elaborada. Ele argumenta que a justiça exige que o Estado compense cada indivíduo por qualquer risco bruto contra o qual ele tenha feito um seguro, com base no pressuposto de que todos estavam igualmente propensos a sofrer daquele risco. O Estado entra em cena para proporcionar o seguro social quando não há seguro privado para um risco disponível a todos em condições iguais e acessíveis. Nos casos em que esse seguro privado estiver disponível, a sorte bruta é automaticamente convertida em sorte opcional, pois a sociedade pode responsabilizar os indivíduos por fazer o seguro para si próprios (Rakowski, 1991, p. 80-1). Na sua forma pura, o igualitarismo da sorte insistiria em que, se os indivíduos imprudentemente não o fizerem, não haverá demanda de justiça que exija que a sociedade os socorra. Porém,

² Cohen é o único igualitário da sorte de destaque a considerar a dependência da sociedade em relação aos mercados capitalistas como uma negociação lamentável com a justiça, embora necessária em um futuro próximo, e não como um instrumento vital para alocação justa. Ver Cohen, 1995, p. 395. Roemer (1994) apoia uma versão complexa de socialismo de mercado por razões distributivas, mas essas razões não parecem suficientes para demonstrar a superioridade do socialismo de mercado sobre, digamos, a versão de Van Parijs de capitalismo.

a maioria dos igualitaristas da sorte rechaça essa ideia e, assim, justifica o seguro obrigatório ou outras restrições à liberdade argumentando que os indivíduos têm de desperdiçar sua fatia de boa sorte, por razões paternalistas (Arneson, 1997, p. 239; Dworkin, 1981b, p. 295; e Rakowski, 1991, p. 76).

Os igualitaristas da sorte discordam entre si, principalmente em relação ao espaço da igualdade defendida. Deveriam os igualitaristas buscar igualdade de recursos ou ativos (Dworkin, Rakowski, Roemer), liberdade real – isto é, direitos jurídicos mais os meios para alcançar os próprios fins (Van Parijs), oportunidades iguais de bem-estar (Arneson) ou igual acesso a vantagens – uma mescla de capacidades internas, oportunidades de bem-estar e recursos (Cohen, Nagel)? Esses pontos de vista parecem muito diversos, mas o desacordo fundamental entre eles separa os igualitaristas da sorte em dois campos: um que aceita a igualdade de bem-estar como o objeto legítimo (se não o único) da preocupação igualitária (Arneson, Cohen, Roemer, provavelmente Nagel) e outro que só iguala recursos (Dworkin, Rakowski, Van Parijs). Todas as partes aceitam uma análise do bem-estar de um indivíduo em termos do atendimento de suas preferências informadas. O papel das preferências individuais na igualdade de fortuna será um objeto central da minha crítica, de modo que vale a pena examinar essas diferenças.

Os igualitaristas devem se importar com que as pessoas tenham oportunidades iguais de bem-estar ou apenas que sua fatia de recursos seja igual? Os igualitaristas de recursos se opõem ao considerar o bem-estar como um *equalisandum* por causa do problema dos gostos caros (Dworkin, 1981a). Algumas pessoas – crianças mimadas, esnobes, sibaritas – têm preferências que são caras de atender. É preciso muito mais recursos para satisfazê-las no mesmo nível em que uma pessoa modesta e autocontrolada pode ser satisfeita. Se igualar o bem-estar ou as oportunidades de bem-estar fossem o objeto da igualdade, a satisfação das pessoas autocontroladas ficaria refém das autoindulgentes. Isso parece injusto. Os igualitaristas de recursos argumentam, portanto, que as pessoas devem ter direito a recursos iguais, mas ser responsabilizadas por desenvolver seus gostos de forma a poder viver satisfatoriamente com os meios de que dispõem.

Contra essa visão, aqueles que acreditam que o bem-estar é um espaço legítimo de preocupação igualitária apresentam três argumentos. Um deles é que as pessoas valorizam os recursos pelo bem-estar que trazem. Os igualitaristas não deveriam se preocupar com o que, em última análise, é

importante para as pessoas em vez de se concentrarem em bens meramente instrumentais (Arneson, 1997, p. 237)? Em segundo lugar, argumentam que os igualitaristas de recursos responsabilizam injustamente as pessoas por todas as suas preferências e pelos custos de atendê-las. Embora algumas preferências sejam cultivadas voluntariamente pelos indivíduos, muitas outras são definidas por influências genéticas e ambientais que estão fora de seu controle e são altamente resistentes a mudanças deliberadas. Além disso, um indivíduo pode não ser responsável pelo fato de que as atender seja tão caro. Por exemplo, um acontecimento imprevisível pode causar uma grande escassez de um meio para atender a algum gosto que já foi abundante e, assim, aumentar o seu preço. Os teóricos do bem-estar argumentam que responsabilizar as pessoas por seus gostos involuntários ou involuntariamente caros é injusto e incompatível com a premissa básica do igualitarismo da sorte (Arneson, 1997, p. 230-1; e Cohen, 1989, p. 522-3). Em terceiro lugar, argumentam que pessoas com deficiência têm direito a mais recursos (tratamento de saúde, cães-guia etc.) do que outras, por causa de sua deficiência, e que os igualitaristas de recursos não conseguem dar conta dessa visão. Isso porque ter deficiência é analiticamente equivalente a ter preferências involuntariamente caras de atender. A preferência pela mobilidade pode ser a mesma entre uma pessoa que pode andar e uma paraplégica, mas o custo de atender à preferência da segunda é muito mais elevado, embora não por escolha dela. O paraplégico tem um gosto involuntariamente caro pela mobilidade. Se aceitarem a exigência liberal de que as teorias da justiça devem ser neutras entre concepções conflitantes do bem, os igualitaristas de recursos não podem fazer discriminação entre gostos involuntariamente caros pela mobilidade por parte de pessoas com deficiência e gostos involuntariamente caros por champanhe de alta qualidade por parte de gourmets (Arneson, 1990, p. 185-7 190-1; e Dworkin, 1981b, p. 285-9).

Examinarei a primeira e a terceira defesas dos teóricos do bem-estar em um momento posterior deste artigo. A segunda defesa está aberta à seguinte resposta por parte dos igualitaristas de recursos: a justiça exige que as reivindicações que as pessoas têm direito de fazer para outras sejam sensíveis não apenas aos benefícios esperados por parte de quem as faz, mas também aos fardos que essas reivindicações geram sobre as outras. Esses fardos são medidos pelos custos de oportunidade dos recursos destinados ao seu atendimento, que são uma função das preferências de outras pessoas pelos

mesmos recursos. Para fins igualitários, o valor de um pacote de recursos externos deve ser determinado, portanto, não pela quantidade de bem-estar que o dono pode obter dele, mas pelo preço que teria em um mercado perfeitamente competitivo se todos pudessem fazer ofertas por ele e se todos tivessem os mesmos ativos monetários (Dworkin, 1981b, p. 285-289).

A importância dessa resposta é que ela mostra como até mesmo os igualitaristas de recursos dão às preferências subjetivas um papel central na medida da igualdade. Isso porque o valor dos recursos é medido pelos preços de mercado que eles teriam em um leilão hipotético, e esses preços são uma função das preferências subjetivas por esses recursos. Diz-se que todos têm um pacote igual de recursos quando a distribuição destes é livre de cobiça, ou seja, ninguém prefere o pacote de recursos de outra pessoa ao seu próprio. Os igualitaristas de recursos concordam em que os recursos externos não produzidos devem ser distribuídos igualmente nesse sentido livre de cobiça e que essa distribuição é idêntica à que seria alcançada em um leilão perfeitamente competitivo e aberto a todos, se houvesse entre todos igualdade de informações, talentos, habilidades para fazer ofertas e dinheiro disponível para fazê-las (Dworkin, 1981b, p. 285-289; Rakowski, 1991, p. 69; Van Parijs, 1995, p. 51). A diferença entre os igualitaristas de recursos e os igualitaristas de bem-estar, portanto, não consiste em saber se a medida da igualdade é baseada em preferências subjetivas. Eles diferem apenas no fato de que, para os igualitaristas de bem-estar, as reivindicações que uma pessoa faz dependem dos gostos dela, enquanto, para os igualitaristas de recursos, elas são uma função dos gostos de todos.

As diferentes concepções de igualdade de fortuna diferem em muitos detalhes dos quais não posso tratar aqui. Esbocei o que considero serem as diferenças cruciais entre elas. Meu objetivo, no entanto, foi identificar as características compartilhadas por essas concepções de justiça, pois quero mostrar que essas características refletem uma concepção fundamentalmente falha de justiça. Nas duas seções a seguir, apresentarei uma série de casos em que o igualitarismo da sorte gera injustiça. Nem todas as versões da igualdade de fortuna são vulneráveis a cada contraexemplo, mas cada versão é vulnerável a um ou mais contraexemplos em cada seção.

As vítimas da má sorte opcional

O Estado, diz Ronald Dworkin, deve tratar cada um de seus cidadãos com igual respeito e preocupação (Dworkin, 1977, p. 272-273). Praticamente to-

dos os igualitaristas aceitam essa fórmula, mas poucas vezes a analisaram. Em vez disso, evocam a fórmula e, em seguida, propõem seu princípio favorito de distribuição igualitária como sendo uma interpretação dela, sem apresentar um argumento que prove que seu princípio realmente expressa igual respeito e preocupação para com todos os cidadãos. Nesta seção, argumentarei que as razões que os igualitaristas da sorte apresentam para se recusar a auxiliar as vítimas da má sorte opcional expressam uma incapacidade de tratar esses desafortunados com igual respeito e preocupação. Na seção a seguir, argumentarei que as razões que os igualitaristas da sorte apresentam para ir ao auxílio das vítimas da má sorte bruta expressam desrespeito para com elas.

Os igualitaristas da sorte dizem que, supondo-se que todos tivessem igual oportunidade de correr um determinado risco, quaisquer resultados devidos a escolhas voluntárias cujas consequências pudessem ser razoavelmente previstas pelo agente deveriam ser suportadas ou desfrutadas por ele. As desigualdades que elas geram não dão origem a reivindicações redistributivas sobre os outros se o resultado for ruim, nem estão sujeitas a tributação redistributiva se o resultado for bom (Rakowski, 1991, p. 74-5). Pelo menos essa é a doutrina em sua forma mais dura. Começemos com a versão de Rakowski sobre igualdade de fortuna, já que ela se aproxima mais dessa linha dura.

Pensemos em um motorista sem seguro de saúde, que negligentemente faz uma conversão proibida e causa um acidente com outro carro. Testemunhas chamam a polícia, informando de quem é a culpa; a polícia transmite essas informações a técnicos da emergência médica. Ao chegarem à cena do crime e descobrirem que o motorista culpado não tem seguro, eles o deixam à beira da estrada. Segundo a doutrina de Rakowski, essa ação é justa, pois eles não têm obrigação de lhe dar atendimento de emergência. Sem dúvida, há sólidas razões, relacionadas a políticas, para não fazer juízos precipitados de responsabilidade pessoal na cena de uma emergência. A melhor política é resgatar todos e resolver as questões de culpa posteriormente, mas isso em nada ajuda o igualitarista da sorte. O motorista sem seguro está ligado a um respirador, lutando por sua vida. Uma audiência judicial o considerou culpado pelo acidente. De acordo com Rakowski, o motorista culpado não tem como fazer uma reivindicação justa pela continuação do atendimento médico. Chamemos a isso de problema do *abandono de vítimas negligentes*.

Se o motorista culpado sobrevive, mas fica com uma deficiência, a sociedade não tem obrigação de dar conta dessa deficiência. Arneson (1990, p. 187) se une a Rakowski nesse argumento. Conclui-se que uma agência dos correios deve deixar os cães-guia dos cegos congênitos guiarem seus proprietários pelo prédio, mas pode, com justiça, rejeitar os cães-guia dos motoristas culpados que perderam a visão em um acidente de carro. Sem dúvida, seria muito caro para o Estado administrar um sistema tão discriminatório, mas essa consideração administrativa é irrelevante para se saber se o igualitarismo da sorte identifica o padrão correto das exigências da justiça. Chamemos a isso de problema da *discriminação entre deficientes*.

Os igualitaristas da sorte abandonam até mesmo as pessoas prudentes ao próprio destino quando os riscos que elas correm acabam mal.

Se um cidadão de uma nação grande e geograficamente diversificada como os Estados Unidos constrói sua casa em uma planície de inundação, perto da Falha de San Andreas ou no meio da região de tornados, ele escolhe correr o risco de inundação, terremoto ou ventos destruidores, uma vez que esses riscos podem ser totalmente eliminados morando em outro lugar (Rakowski, 1991, p. 79).

Não devemos nos esquecer da ameaça de furacões devastando os litorais do Golfo e da Costa Leste. Deve-se esperar que todos os norte-americanos se aglomerem em Utah, por exemplo, para ter direito a ajuda federal quando houver desastres³? A visão de Rakowski limita efetivamente a ajuda apenas a cidadãos que residam em certas partes do país. Chamemos a isso de problema da *discriminação geográfica entre cidadãos*.

Examinemos, então, o caso de trabalhadores em profissões perigosas. Policiais, bombeiros, militares, agricultores, pescadores e mineiros correm riscos muito acima da média de lesões e mortes no trabalho. Mas são “casos exemplares de sorte opcional” e, portanto, não podem gerar reivindicações de assistência médica com subsídio público ou ajuda aos dependentes em caso de acidente (Rakowski, 1991, p. 79). Rakowski teria de aceitar o direito das pessoas recrutadas para as forças armadas a receber os pagamentos por

³ Rakowski (1991, p. 80) aceita que, em áreas onde houver não mais do que o risco médio de desastre natural, “quaisquer perdas resultantes de qualquer risco que seja um fator concomitante necessário à propriedade de bens essenciais para viver uma vida moderadamente satisfatória” sejam totalmente compensáveis “como casos de má sorte bruta”. Mas, se houver seguro privado disponível, a sorte bruta se converte em sorte opcional e partes não seguradas estão sozinhas novamente.

deficiência que são feitos aos veteranos. No entanto, sua doutrina sugere que voluntários patrióticos, tendo corrido os riscos da batalha por opção, podem ser obrigados com justiça a pagar por sua reabilitação. Chamemos a isso de problema da *discriminação ocupacional*.

Os cuidadores dependentes e seus filhos enfrentam problemas especiais sob a abordagem da igualdade de fortuna. Muitas pessoas que cuidam de dependentes – crianças, doentes e debilitados – não recebem salário de mercado por cumprir suas obrigações para com aqueles que não podem se cuidar e, portanto, não têm tempo nem flexibilidade para ganhar um salário decente. Por essa razão, os cuidadores dependentes, quase sempre mulheres, tendem a ser financeiramente dependentes de alguém remunerado, viver da assistência social ou ser extremamente pobres. A dependência financeira das mulheres em relação a um homem com renda resulta em sua vulnerabilidade sistemática a exploração, violência e dominação (Okin, 1989, p. 134-69). Mas a doutrina de Rakowski sugere que essa pobreza e a subordinação resultante são decorrentes de opção e, portanto, não geram reivindicações justas sobre os outros. Elas são um “estilo de vida”, talvez assumido em função de profunda convicção, mas, precisamente por essa razão, não são algo que possa ser conseguido à custa daqueles que não compartilham seu “zelo” ou sua “crença” de que uma pessoa tem o dever de cuidar de seus parentes (Rakowski, 1991, p. 109). Se não quiserem estar sujeitas a essa pobreza e a essa vulnerabilidade, as mulheres não devem optar por ter filhos.

As crianças tampouco têm qualquer direito à ajuda de pessoa alguma que não seja seus pais. Do ponto de vista de todas as outras pessoas, eles são uma invasão inoportuna, que reduziria as fatias justas de recursos naturais às quais os que chegaram antes têm direito caso fossem autorizadas a reivindicar essas fatias independentemente de seu direito sobre as de seus pais.

É injusto declarar que (...) porque duas pessoas decidem ter um filho (...) todo mundo é obrigado a partilhar seus recursos com quem acaba de chegar, e na mesma medida dos pais. Com que direito duas pessoas podem forçar todas as outras, por meio de um comportamento intencional, em vez de má sorte bruta, a se contentar com menos do que a fatia que lhes cabe após os recursos terem sido divididos de forma justa? (Rakowski, 1991, p. 153).

O desejo de procriar é apenas mais um gosto caro, que os igualitaristas de recursos não precisam subsidiar.

Não há dúvidas de que a visão de Rakowski está no extremo mais rígido dos igualitaristas da sorte. A maioria destes consideraria o momento em que uma pessoa entra na sociedade como irrelevante para que ela reivindique sua fatia das dádivas da natureza. As crianças não são responsáveis pela falta de riqueza de seus pais nem pela decisão deles de se reproduzir. Assim, se os pais delas não tiverem os meios para lhes dar a sua fatia justa, essa é uma questão de má sorte bruta, que exige compensação. Mas as mulheres que se dedicam a cuidar de crianças representam um caso diferente. Como as mulheres não são, em média, menos talentosas do que os homens, mas optam por desenvolver e exercitar talentos que recebem pouca ou nenhuma remuneração de mercado, não está claro se os igualitaristas da sorte têm alguma base para corrigir as injustiças que acompanham a dependência delas em relação à remuneração dos homens. Chamemos a isso de problema da *vulnerabilidade dos cuidadores dependentes*.

Na versão linha-dura de Rakowski sobre igualdade de fortuna, ao arriscar e perder sua fatia justa da riqueza natural, as pessoas não têm o que reivindicar de outras para interromper sua queda livre na miséria e no desamparo. A igualdade de fortuna não impõe restrições à estrutura de oportunidades gerada pelos mercados livres. Nada impediria as pessoas, mesmo aquelas cujas apostas foram prudentes, mas que sofreram de má sorte opcional, de sujeição à escravidão por dívida, condições de trabalho degradantes ou outras formas de exploração. Não há limites às desigualdades e ao sofrimento permitidos por essa visão. Chamemos a isso de *problemas da exploração e de falta de uma rede de proteção*.

Rakowski poderia insistir em que o seguro privado ou público estivessem disponíveis a todos para evitar essas condições. Assim, o fato de os indivíduos que não conseguiram adquirir esse seguro estarem tão destituídos e vulneráveis à exploração seria culpa deles próprios. No entanto, a justiça não permite a exploração nem o abandono de qualquer pessoa, nem mesmo das imprudentes. Além disso, se alguém não consegue manter em dia todos os pagamentos de seguros necessários para se proteger contra inúmeras catástrofes, isso não reflete necessariamente imprudência. Se sua sorte opcional for particularmente má, ela pode não conseguir pagar por todos esses seguros e ainda atender às necessidades básicas de sua família. Nessas condições, é

perfeitamente racional e, de fato, moralmente obrigatório atender às necessidades urgentes da família em detrimento das necessidades especulativas – por exemplo, abandonar alguns seguros para pagar pela alimentação. Chamemos a isso de problema do *abandono dos prudentes*.

A versão de Rakowski sobre a igualdade de fortuna trata as vítimas da má sorte opcional com rigidez. Suas regras distributivas são consideravelmente mais rígidas até mesmo do que as encontradas nos Estados Unidos, que não distribuem serviços de saúde com base em culpa, protegem de discriminação todas as pessoas com deficiência, proporcionam ajuda federal em caso de desastres a todos os residentes do país, exigem que os empregadores forneçam cobertura para invalidez a seus trabalhadores, fornecem benefícios a veteranos e assistência financeira pelo menos temporária a famílias pobres com filhos dependentes, exigem salários mínimos e proíbem escravidão, servidão por dívida e pelo menos alguns tipos de condições de trabalho muito degradantes. Será que outros igualitaristas da sorte fazem mais do que Rakowski para proteger dos piores destinos as vítimas de má sorte opcional? A teoria de Dworkin não oferece melhor proteção do que a de Rakowski contra práticas predatórias do livre mercado, caso as pessoas tenham perdido sua fatia dos recursos por má sorte opcional, e tampouco ajudaria cuidadores dependentes ou pessoas que têm deficiências como resultado de escolhas que fizeram.

Van Parijs garantiria a todos a máxima renda básica incondicional que pudesse ser sustentada em uma sociedade. Se essa renda fosse significativa, certamente ajudaria cuidadores dependentes, pessoas com deficiência e desempregados involuntários, bem como qualquer outra pessoa que esteja sofrendo por má sorte (Van Parijs, 1990, p. 131). No entanto, Van Parijs (1995, p. 76) admite que essa renda pode ser muito baixa, até mesmo nula. A principal dificuldade de sua proposta é que sua renda básica seria concedida a todos de maneira incondicional, independentemente de serem aptos ou realizarem trabalho socialmente útil. Surfistas preguiçosos e aptos teriam tanto direito a essa renda quanto cuidadores dependentes ou pessoas com deficiência. A fim de oferecer um incentivo para as pessoas trabalharem e, assim, proporcionar a receita fiscal para financiar uma renda básica, teria de haver uma diferença substancial entre a renda básica e a remuneração do trabalho não qualificado mais mal pago. Essa renda básica baixa poderia ser satisfatória para quem está sempre na praia, sem compromissos, que pode ficar satisfeito em um camping, mas dificilmente seria suficiente para pais

que se esforçam, desempregados involuntários ou pessoas com deficiência, que têm despesas especiais. Se fosse vinculada a uma exigência de que as pessoas aptas realizassem trabalho socialmente útil, a renda básica garantida poderia ser elevada a um nível muito mais alto. A proposta de Van Parijs efetivamente favorece os gostos dos preguiçosos e irresponsáveis, em detrimento de outros que precisam de ajuda (Barry, 1992, p. 138).

Arneson propõe que todos tenham oportunidades iguais e garantidas de bem-estar. Ao atingir a idade adulta, todos devem se deparar com um leque de escolhas tais que a soma das vantagens esperadas para cada história de vida que esteja igualmente acessível seja igual à soma das vantagens que qualquer outra pessoa tem em sua história de vida possível. Uma vez que essas oportunidades sejam garantidas, os destinos das pessoas são determinados por suas escolhas e sua sorte opcional (Arneson, 1997). Assim como as teorias de Rakowski e Dworkin, a de Arneson garante igualdade, e até mesmo uma vida minimamente decente, apenas *ex ante*, antes de se fazerem quaisquer escolhas adultas. Esse é um pequeno conforto para pessoas que levaram uma vida cautelosa e prudente, mas ainda assim foram vítimas de uma sorte opcional extremamente má (Roemer, 1996, p. 270). Arneson poderia responder incorporando às árvores de decisão potenciais das pessoas suas preferências para enfrentar (ou não ter de enfrentar) certas opções em cada momento. No entanto, isso poderia prejudicar por completo a responsabilidade pessoal, permitindo que as pessoas descartassem até mesmo perdas menores resultantes de quaisquer escolhas que fizessem (Rakowski, 1991, p. 47). Além disso, vimos que Arneson não exigiria que fosse resolvido o problema de pessoas deficientes por sua própria culpa. Os cuidadores dependentes também não receberiam muita ajuda de Arneson. Como diz Roemer, explicando a posição de Arneson e Cohen, “a sociedade não deve compensar as pessoas por escolherem um caminho [mais altruísta, de autossacrifício] porque não deve às pessoas qualquer compensação por conta de seus pontos de vista morais” (Roemer, 1996, p. 270). As pessoas que querem evitar as vulnerabilidades que acompanham a condição de cuidador dependente devem, portanto, decidir cuidar apenas de si mesmas. Esse é o igualitarismo só para egoístas. É de se perguntar como as crianças e os debilitados devem ser tratados, com um sistema que oferece a seus cuidadores tão pouca proteção contra pobreza e dominação.

As teorias de Roemer e Cohen são as únicas que questionam a estrutura de oportunidades gerada pelos mercados em resposta às escolhas das pessoas.

Cohen argumenta que a igualdade exige igualdade de acesso a vantagens e inclui na definição de vantagem não apenas bem-estar, mas a liberdade em relação à exploração ou sujeição a negociações injustas (Cohen, 1989, p. 908). A versão de Roemer do socialismo de mercado, na qual as famílias compartilhariam igualmente os retornos do capital por meio de um benefício universal, também evitaria os piores resultados gerados pelo capitalismo de *laissez faire*, como a escravidão por dívidas e o trabalho em condições degradantes. No entanto, como teóricos da tradição marxista, eles se concentram na exploração de trabalhadores assalariados, excluindo cuidadores dependentes que não ganham salário (Roemer, 1992).

O que dizem os igualitaristas da sorte em resposta a esses problemas? Nenhum deles reconhece as implicações sexistas de incluir na classe de gostos voluntariamente caros o cumprimento das obrigações morais de cuidar de dependentes. A maioria é sensível ao fato de que uma visão igualitária, que garanta a igualdade apenas *ex ante* – antes de os adultos começarem a fazer escolhas por conta própria – e nada ofereça depois disso, vai gerar, na verdade, desigualdades substanciais no destino das pessoas ao longo da vida, a ponto de as que estiverem em pior situação muitas vezes ficarem em péssima situação. Eles pressupõem que os prudentes evitarão esses destinos aproveitando a disponibilidade de seguro privado (ou público, quando necessário). Todos concordam, então, que a principal dificuldade para os igualitaristas da sorte é como ter um seguro contra a desgraça dos imprudentes.

Arneson examinou esse problema mais profundamente, nos termos do igualitarismo da sorte. Ele afirma que, às vezes, é injusto responsabilizar as pessoas pelo grau em que são agentes responsáveis. As capacidades necessárias para a escolha responsável – previsão, perseverança, capacidade de cálculo, força de vontade, autoconfiança – decorrem em parte de dons genéticos e, em parte, da boa fortuna de ter pais decentes. Assim, os imprudentes têm direito a proteção paternalista especial por parte da sociedade contra suas más escolhas. Isso pode envolver, por exemplo, contribuições obrigatórias a um plano de aposentadoria que lhes dê garantias na velhice (Arneson, 1997, p. 239). Os outros igualitaristas da sorte concordam em que a pura igualdade de fortuna pode ter de ser modificada por uma dose significativa de intervenção paternalista para salvar os imprudentes das piores consequências de suas escolhas. No entanto, na opinião deles, somente razões paternalistas podem justificar que os vários programas universais de

seguro social, característicos dos Estados de bem-estar modernos, tornem-se obrigatórios: seguridade social, plano de saúde e contra deficiência, ajuda em desastres e assim por diante. *Apenas* razões paternalistas justificam distribuir a concessão de renda básica dos indivíduos mensalmente, e não de uma só vez, quando eles envelhecerem (Van Parijs, 1995, p. 47; e Arneson, 1992, p. 510). Chamemos a isso de problema do *paternalismo*.

Façamos uma pausa para examinar se essas políticas expressam respeito pelos cidadãos. Os igualitaristas da sorte dizem às vítimas da péssima sorte opcional que, tendo escolhido correr seus riscos, elas merecem o seu infortúnio e a sociedade não precisa protegê-las contra o desamparo e a exploração. No entanto, uma sociedade que permite que seus membros afundem a profundidades tais, devido a escolhas inteiramente razoáveis (e, no caso dos cuidadores dependentes, até mesmo obrigatórias), não os trata com muito respeito. Nem mesmo os imprudentes merecem esses destinos. É verdade que os igualitaristas da sorte cogitam modificações em seu sistema rígido, mas apenas por razões paternalistas. Ao adotarem regimes de seguro social obrigatório, pelas razões que eles oferecem, os igualitaristas da sorte estão efetivamente dizendo aos cidadãos que eles são burros demais para comandar suas vidas, de modo que o Grande Irmão vai ter de lhes dizer o que fazer. É difícil ver como se poderia esperar que os cidadãos aceitassem esse raciocínio e ainda preservassem sua autoestima.

Contra essas objeções, pode-se argumentar da seguinte forma⁴. Em primeiro lugar, dada a sua preocupação de que ninguém sofra infortúnio imerecido, os igualitaristas da sorte devem ser capazes de argumentar que alguns resultados são tão terríveis que ninguém merece sofrê-los, nem mesmo os imprudentes. Motoristas negligentes não merecem morrer porque lhes foi negado atendimento de saúde. Em segundo lugar, o paternalismo pode ser uma justificativa honesta e convincente para a legislação. Por exemplo, não é nenhum grande insulto um Estado aprovar leis que exijam o uso de cinto de segurança, desde que a lei seja aprovada democraticamente. Pessoas com boa autoestima podem apoiar algumas leis paternalistas como sendo simplesmente proteção contra seus próprios descuidos.

Eu aceito o espírito desses argumentos, mas eles sugerem aspirações para a teoria igualitária que nos afastam da igualdade de fortuna. O primeiro

⁴ Amy Gutmann formulou esses argumentos em seus comentários públicos sobre uma versão anterior deste artigo, apresentada no 31º Colóquio Anual de Filosofia, em Chapel Hill, NC.

argumento aponta para a necessidade de diferenciar entre os bens que a sociedade garante a todos os cidadãos e os que podem ser totalmente perdidos sem gerar demandas por compensação. Essa não é apenas uma questão de definir níveis agregados mínimos de bem-estar ou propriedade que sejam garantidos. Um motorista negligente pode sofrer muito mais com a morte de seu filho em um acidente de carro causado pelo próprio motorista do que com a negação de cirurgia de reabilitação para sua própria perna ferida. A sociedade não lhe deve nenhuma compensação pelo sofrimento pior, mesmo que isso o coloque abaixo de um limiar de bem-estar, mas não deve privá-lo de atendimento de saúde, mesmo que ele não caia abaixo desse limiar sem o atendimento. Os igualitaristas devem tentar garantir às pessoas certos tipos de bens. Esse pensamento vai contra o espírito da igualdade de fortuna, que visa à compensação integral das pessoas contra perdas imerecidas de todos os tipos, dentro do âmbito geral de igualdade que especificarem (bem-estar ou recursos). O argumento de Arneson para a impossibilidade de se distinguirem as necessidades das pessoas com deficiência dos desejos de qualquer pessoa com gostos caros involuntariamente ilustra isso.

O segundo argumento levanta a questão de como justificar leis que limitam a liberdade com o objetivo de proporcionar benefícios àqueles cuja liberdade está sendo limitada. As leis dos cintos de segurança são boas, mas representam um caso insignificante, porque a liberdade limitada é banal. Quando a liberdade que está sendo limitada é significativa, como no caso da participação obrigatória em um regime de seguridade social, deve-se aos cidadãos uma explicação mais digna do que a de que o Grande Irmão sabe o que é melhor para eles. É uma aspiração da teoria igualitária ser capaz de fornecer esse tipo de explicação.

Vítimas da má sorte bruta

Examinemos agora as vítimas da má sorte bruta: quem nasce com graves deficiências genéticas ou congênitas ou quem se torna significativamente deficiente devido a negligência, doença ou acidentes na infância pelos quais não possa ser responsabilizado. Os igualitaristas da sorte incluem nessa categoria quem tem pouco talento natural e aqueles cujos talentos não têm muito valor de mercado. Van Parijs (1995, p. 68) também incluiria no grupo qualquer pessoa que estivesse insatisfeita com os seus outros dons naturais, sejam eles talentos não pecuniários, beleza e outros atributos físicos ou tra-

ços de personalidade agradáveis. Cohen (1989, p. 930-1) e Arneson (1990) também acrescentariam as pessoas que têm gostos involuntariamente caros ou estados psíquicos cronicamente deprimidos. A igualdade de fortuna diz que essas vítimas da má sorte bruta têm direito a compensação em virtude de seus ativos internos e estados internos defeituosos.

Ao passo que tendem a ser duros ou paternalistas para com as vítimas da má sorte opcional, os igualitaristas da sorte parecem se compadecer das vítimas da má sorte bruta. O atrativo principal da igualdade de fortuna para aqueles que têm tendência igualitária reside nessa aparência de humanitarismo. A igualdade de fortuna diz que ninguém deveria ter de sofrer de infortúnio imerecido e que a prioridade na distribuição deve ser dada àqueles que estão em pior situação sem ter culpa disso. Argumentarei aqui que a aparência de humanitarismo é desmentida pela doutrina da igualdade de fortuna em dois aspectos. Em primeiro lugar, suas regras para determinar quem deve ser incluído entre os que estão em pior situação sem culpa por isso não manifestam preocupação por todos que estão em má situação. Em segundo lugar, as razões apresentadas para conceder auxílio a essas pessoas em pior situação são profundamente desrespeitosas para com aquelas a quem a ajuda é direcionada.

Em quais situações o déficit em ativos internos é grande a ponto de demandar compensação? Não se quer que qualquer pessoa com alguma insatisfação pessoal trivial, com seu cabelo, por exemplo, tenha direito a compensação. Dworkin argumenta que as pessoas que deveriam ser compensadas por defeitos em ativos internos são aquelas que teriam comprado um seguro contra o defeito caso estivessem atrás de um véu de ignorância e não soubessem se teriam esse defeito. Conclui-se, impiedosamente, que pessoas que têm uma deficiência muito rara, mas grave, poderiam ser inelegíveis para ajuda especial só porque as chances de alguém sofrer dela seriam tão mínimas que lhes seria racional não adquirir um seguro *ex ante*. A proposta faz discriminação entre pessoas com deficiências raras e comuns (Rakowski, 1991, p. 99). Além disso, a proposta de Dworkin trataria duas pessoas com a mesma deficiência de formas diferentes, dependendo dos gostos delas (Van Parijs, 1995, p. 70). Uma pessoa cega que tenha aversão ao risco poderia ter direito ao auxílio que foi negado a uma pessoa cega que goste de risco, porque esta provavelmente não teria feito seguro contra cegueira, dadas as probabilidades. Estes são outros casos de discriminação entre deficientes.

O critério de deficiência compensável de Dworkin, uma vez que depende

das preferências individuais das pessoas pelo seguro, também é vítima do problema dos gostos caros (Van Parijs, 1995, p. 70). Suponhamos que uma pessoa vaidosa ficasse histérica com a perspectiva de ter nariz adunco por determinação genética. A ansiedade com relação a essa perspectiva pode ser suficiente para fazer com que seja racional para ela fazer um seguro de saúde para a cirurgia plástica antes de saber como será o seu nariz. É difícil ver como essa preferência poderia gerar uma obrigação por parte da sociedade de pagar a cirurgia plástica. Além disso, muitas pessoas não consideram o nariz adunco algo tão ruim, e muitas dessas pessoas têm narizes aduncos: elas se sentiriam corretamente insultadas se a sociedade tratasse o nariz adunco como um defeito tão grave a ponto de dar direito a compensação.

Para evitar ser refém de gostos caros, idiossincráticos e frívolos, Van Parijs, na linha de Ackerman (1980, p. 115-21), propôs que a classe de pessoas cujas carências de ativos interno dão direito a compensação fosse determinada pelo princípio da diversidade não dominada. A ideia é chegar a um critério objetivo de deficiência com que todos concordem, dada a grande heterogeneidade em ativos internos e gostos relacionados a eles. Consideremos o total de ativos internos de alguém A. Se existe uma pessoa B tal que todos prefiram ter o conjunto total de ativos internos de B em vez do de A, então a diversidade de ativos de A é dominada pela de B. A é considerada tão desgraçada que ninguém considera qualquer de seus ativos internos valioso o suficiente para compensar seus defeitos internos a ponto de tornar seus ativos pelo menos iguais aos de B. Essa condição parece ruim o suficiente para justificar a compensação, do ponto de vista de qualquer pessoa. A quantidade de compensação é definida como o ponto em que, para qualquer B dada, pelo menos uma pessoa prefere o conjunto de ativos internos e externos de A em relação aos de B.

Contra o critério da diversidade não dominada, é possível se queixar de que, se uma estranha seita religiosa considerasse que quem tem deficiência grave é abençoado por estar mais perto de Deus em função de sua deficiência, nenhuma das pessoas com deficiência teria direito a ajuda especial, nem mesmo as que rejeitassem a religião. Van Parijs considera esse exemplo um exagero: só quem tem uma apreciação real das desvantagens de ter a deficiência, e cujas preferências são inteligíveis ao público em geral, deve ter suas preferências levadas em conta no teste. Mas há um caso real à mão: a maioria das pessoas que se identificam como membros da comunidade surda não acredita que ser surdo é um defeito tão grave que haja qualquer pessoa ouvinte

cujas habilidades sejam preferíveis às dela. Van Parijs aceita o desafio acerca dessa questão e diz que, se for assim, os surdos não têm direito a qualquer ajuda especial, quer se identifiquem como parte da comunidade surda, quer não. Segundo seu próprio juízo, eles consideram suas competências satisfatórias sem a ajuda, então por que oferecê-la a elas (Van Parijs, 1995, p. 77)?

Um problema semelhante atinge teorias igualitárias do bem-estar como a de Arneson. Cohen (1989, p. 917-18) diz que, na visão de Arneson, se Tiny Tim ainda fosse feliz sem sua cadeira de rodas e o mal-humorado Scrooge se sentisse consolado por ter o dinheiro que ela custa, então Tim deveria ter de abrir mão de sua cadeira de rodas para Scrooge⁵. O problema é que essas teorias, ao trabalharem com avaliações subjetivas e agregarem diferentes dimensões de bem-estar, permitem que satisfações privadas sejam consideradas compensações por desvantagens impostas publicamente. Se as pessoas encontrarem felicidade em suas vidas apesar de serem oprimidas por outras, isso não justifica continuar a opressão. Da mesma forma, seria certo compensar desigualdades naturais, como nascer feio, com vantagens sociais como a obtenção de contratação preferencial sobre os bonitos (Pogge, 1995, p. 247-8)? Chamemos a isso de problema de *usar (in)satisfação privada para justificar opressão pública*. E o problema sugere outra aspiração da teoria igualitária: a de que a solução que ela oferece corresponde ao tipo de injustiça que ela aborda.

Até agora, salientei as injustiças que a igualdade de fortuna inflige sobre os que são excluídos dos benefícios. Consideremos agora aqueles a quem a igualdade de fortuna escolhe como beneficiários exemplares dessa ajuda. Vejamos a visão de Thomas Nagel:

Quando a injustiça racial e a sexual tiverem sido reduzidas, ainda ficaremos com a grande injustiça dos inteligentes e dos burros, que são recompensados de forma tão diferente por esforços comparáveis (...). Talvez alguém descubra uma maneira de reduzir as desigualdades socialmente produzidas (especialmente as econômicas) entre inteligentes e não inteligentes, talentosos e sem talento, ou mesmo bonitos e feios (Nagel, 1979, p. 105).

O que os igualitaristas da sorte têm a dizer àqueles amaldiçoados por esses defeitos em seus ativos internos? Suponhamos que os cheques de suas

⁵ A referência é às personagens de *Um conto de Natal*, de Charles Dickens [N. T.]

indenizações tenham chegado pelo correio juntamente com uma carta assinada pelo Conselho de Estado para a Igualdade explicando as razões de sua compensação. Imagine o que essas cartas diriam:

Às pessoas com deficiência: Seus dons naturais defeituosos ou suas deficiências atuais, infelizmente, fazem com que viver sua vida valha menos a pena do que viver a vida das pessoas normais. Para compensar esse infortúnio, nós, os aptos, vamos lhe dar recursos extras suficientes para que o valor de viver sua vida seja suficiente para que pelo menos *uma* pessoa a considere comparável à vida de alguma outra pessoa.

Aos burros e sem talento: Infelizmente, as outras pessoas não valorizam o pouco que você tem a oferecer no sistema de produção. Seus talentos são demasiado escassos para ter valor de mercado. Por causa do infortúnio de você ter nascido tão maldotado de talentos, nós, os produtivos, vamos compensá-lo: permitiremos que participe da recompensa daquilo que produzimos com nossas capacidades muito superiores e altamente valorizadas.

Aos feios e socialmente desajeitados: Que pena que você seja tão repulsivo às pessoas ao seu redor a ponto de ninguém querer ser seu amigo ou seu companheiro de vida. Não vamos lhe compensar sendo seus amigos nem seus parceiros no casamento – temos nossa própria liberdade de associação para exercer –, mas você pode se consolar em sua solidão miserável consumindo os bens materiais que nós, os bonitos e charmosos, vamos lhe proporcionar. E, então, quem sabe? Talvez você não seja um fracassado no amor quando os parceiros potenciais verem o quanto você é rico.

É possível um cidadão que respeite a si mesmo não ser insultado por essas mensagens? Como o Estado se atreve a julgar o valor dos seus cidadãos como trabalhadores e amantes! Além disso, exigir que os cidadãos apresentem evidências de inferioridade pessoal para obter ajuda do Estado é reduzi-los a rastejar por essa ajuda. O Estado também não tem de julgar o valor das qualidades que os cidadãos exercem ou exibem em seus assuntos privados. Mesmo que todos achassem que A era tão feio ou socialmente desagradável que preferissem as qualidades pessoais socialmente atraentes de B, não é problema do Estado colocar um carimbo oficial de reconhecimento nesses juízos privados. Se é humilhante ser amplamente considerado pelos próprios colegas como um imbecil social, pense em quanto mais degradante seria o Estado elevar esses juízos privados ao *status* de opiniões publicamente reconhecidas, aceitas como verdadeiras para fins de administração da justiça. A igualdade de fortuna deprecia os

desfavorecidos internamente e eleva o desdém privado ao *status* de verdade oficialmente reconhecida.

Não pensemos que o problema aqui reside apenas nas consequências de enviar as cartas insultuosas juntamente com os cheques de indenização. É claro que mandar realmente essas cartas só adicionaria o insulto à injúria. Mesmo que elas não fossem enviadas, o conhecimento geral das razões pelas quais os cidadãos reivindicam ajuda especial seria estigmatizante. Um consequentialista pode, portanto, recomendar que o Conselho de Estado para a Igualdade faça suas investigações em sigilo e encubra seus raciocínios com eufemismo e dissimulação. É difícil ver como o órgão poderia reunir as informações necessárias para implementar princípios igualitários da sorte sem marcar alguns de seus cidadãos como inferiores. Como se pode dizer se o estado de uma pessoa é tão digno de pena que todos preferem os ativos internos de outra aos daquela, sem fazer uma pesquisa? No entanto, essas objeções ao utilitarismo na implementação da política governamental, embora enormes, não chegam ao cerne do problema da igualdade de fortuna.

Independentemente de comunicar ou não suas razões para a ajuda, a igualdade de fortuna baseia seus princípios distributivos em considerações que só podem expressar pena por seus supostos beneficiários. Observemos as razões que foram oferecidas para a distribuição de recursos extras aos deficientes e aos pobres de talento ou apelo pessoal: em cada caso, é alguma deficiência ou defeito relativo em suas pessoas ou suas vidas. As pessoas reivindicam os recursos da redistribuição igualitária em virtude de sua inferioridade em relação a outras, e não em virtude de sua igualdade com outras. O sentimento de pena é incompatível com o respeito à dignidade dos outros. Basear as recompensas em considerações de pena é deixar de seguir os princípios da justiça distributiva que expressam respeito igual por todos os cidadãos. O igualitarismo da sorte viola, portanto, o requisito fundamental de qualquer teoria sólida sobre a igualdade⁶.

⁶ Essa é uma preocupação com quais atitudes a teoria expressa, e não com as consequências de expressar essas atitudes. Cidadãos que respeitam a si mesmos rejeitariam uma sociedade baseada em princípios que os tratassem como inferiores, mesmo que esses princípios fossem mantidos em sigilo. Portanto, o utilitarismo na implementação da política não é solução. Tampouco é uma defesa satisfatória da igualdade de fortuna recomendar que a sociedade adote políticas distributivas mais generosas do que a teoria requer, de modo a evitar insultos às pessoas. A questão não é se desviar do que a justiça exige para evitar consequências ruins, e sim se uma teoria da justiça baseada em um sentimento de pena desdenhosa por seus supostos beneficiários atende à exigência igualitária de que a justiça deve ser baseada no respeito igual pelas pessoas.

Poder-se-ia argumentar que a preocupação manifestada pela igualdade de fortuna é simples compaixão humanitária, e não pena desdenhosa. Temos de ser claros com relação à diferença. A compaixão se baseia em uma consciência do sofrimento, uma condição intrínseca da pessoa. A pena, pelo contrário, é despertada por uma comparação da condição do observador com a condição do objeto dessa pena. Seu juízo característico não é “ela está em condições muito ruins”, mas “ela está em condições piores do que as minhas”. Quando as condições comparadas são estados internos dos quais as pessoas se orgulham, o pensamento da pena é “ela é, infelizmente, inferior a mim”. A compaixão e a pena podem, ambas, levar uma pessoa a agir com benevolência, mas só a pena é condescendente.

Em virtude de suas bases cognitivas distintas, a compaixão humanitária e a pena motivam a ação a partir de princípios diferentes. A compaixão não produz princípios igualitários de distribuição: ela se destina a aliviar o sofrimento, não a igualá-lo. Uma vez que as pessoas tenham sido aliviadas do sofrimento e da carência, a compaixão não gera um novo impulso em direção à igualdade de condições (Raz, 1986, p. 242). Além disso, a compaixão procura aliviar o sofrimento onde quer que ele exista, sem fazer juízo moral sobre aqueles que sofrem. Organizações humanitárias internacionais, como a Cruz Vermelha, oferecem ajuda a todas as vítimas de guerra, incluindo até mesmo os agressores. Por outro lado, a igualdade de fortuna busca equalizar ativos mesmo quando as pessoas não estão realmente sofrendo de déficits internos, mas apenas obtêm menos vantagens pelos seus ativos do que outras obtêm pelos seus. E limita sua simpatia àqueles que estão em desvantagem sem que sejam culpados. A igualdade de fortuna, portanto, não expressa compaixão. Seu foco não está na miséria absoluta da condição de uma pessoa, e sim na distância entre os menos e os mais afortunados. Assim sendo, entre os mais afortunados que são movidos pela igualdade de fortuna, ela evoca o *pathos* da distância, uma consciência da superioridade própria dos benfeitores sobre os objetos de sua compaixão. Isso é pena.

Se a pena é a atitude que os mais afortunados expressam em relação aos menos afortunados quando adotam o igualitarismo da sorte como princípio de ação, qual é a atitude que os menos afortunados expressam em relação aos mais afortunados, quando fazem reivindicações de acordo com essa teoria? Os igualitaristas da sorte que focam nos recursos são explícitos sobre este ponto: é a cobiça. O critério deles sobre uma distribuição igua-

litária dos recursos é uma distribuição livre de cobiça: um critério tal que ninguém queira o pacote de recursos de qualquer outra pessoa (Dworkin, 1981b, p. 285; Rakowski, 1991, p. 65-6; e Van Parijs, 1995, p. 51). As duas atitudes são bem adaptadas entre si: a atitude mais generosa que o cobiçado poderia apropriadamente ter para com o que cobiça seus recursos é a pena. Embora isso torne a igualdade de fortuna emocionalmente coerente, não chega a justificar a teoria. O pensamento da cobiça é: “Eu quero o que você tem.” É difícil ver como esses desejos podem gerar obrigações por parte do cobiçado. Até mesmo apresentar a própria cobiça como razão ao cobiçado para satisfazer o próprio desejo é profundamente desrespeitoso.

Assim, o igualitarismo da sorte não consegue expressar preocupação para com os excluídos da ajuda e não consegue expressar respeito pelos incluídos entre os beneficiários, bem como por aqueles de quem se espera que paguem por seus benefícios. Ele não passa nos testes mais fundamentais que qualquer teoria igualitária deve superar.

Os problemas do igualitarismo da sorte: um diagnóstico

Já vimos que a igualdade de fortuna apoia um esquema institucional híbrido: os mercados livres, para reger a distribuição de bens atribuíveis a fatores pelos quais os indivíduos são responsáveis; e o Estado de Bem-Estar, para reger a distribuição de bens atribuíveis a fatores que estão fora do controle do indivíduo. A igualdade de fortuna pode, portanto, ser vista como uma tentativa de combinar o melhor do capitalismo e do socialismo. Seus aspectos de livre mercado promovem a eficiência, a liberdade de escolha, a “soberania do consumidor” e a responsabilidade individual. Seus aspectos socialistas dão a todos um começo justo na vida e protegem os inocentes contra a má sorte bruta. A igualdade de fortuna poderia ser vista como uma doutrina da qual os socialistas se aproximariam naturalmente depois de aprender as lições das loucuras do amplo planejamento econômico estatal centralizado e as virtudes consideráveis das alocações de mercado. Ao incorporar um papel muito importante para as decisões de mercado a seus arranjos institucionais, os igualitaristas da sorte podem parecer ter desarmado as críticas conservadoras e libertárias tradicionais ao igualitarismo.

Porém, os juízos contraintuitivos que os igualitaristas da sorte fazem dos casos discutidos sugerem um juízo mais sombrio: a igualdade de fortuna parece nos oferecer alguns dos piores aspectos do capitalismo e do

socialismo. O igualitarismo deve refletir uma visão cosmopolita, humana e generosa de uma sociedade que reconhece os indivíduos como iguais em toda a sua diversidade. Deve promover arranjos institucionais que permitam que a diversidade de talentos, aspirações, papéis e culturas das pessoas beneficie a todos e seja reconhecida como mutuamente benéfica. Em vez disso, o híbrido de capitalismo e socialismo imaginado pelos igualitaristas da sorte reflete a visão paroquial, mesquinha e desdenhosa de uma sociedade que representa a diversidade humana de forma hierárquica, contrastando de forma moralista os responsáveis e os irresponsáveis, os superiores por natureza e os inferiores por natureza, os independentes e os dependentes. Não oferece ajuda àqueles a quem chama de irresponsáveis e oferece uma ajuda humilhante aos que rotula como inferiores por natureza. Ele nos dá a visão apequenada das Leis dos Pobres na qual os desafortunados respiram palavras de súplica e se sujeitam aos humilhantes juízos morais do Estado.

Como os igualitaristas da sorte poderiam ter se enganado tanto? Examinemos, inicialmente, as formas em que a igualdade de fortuna provoca problemas ao se basear em decisões de mercado. Ela oferece uma rede de apoio muito inadequada às vítimas da má sorte opcional. Isso reflete o fato de que a igualdade de fortuna é, essencialmente, uma “teoria da linha de largada”: desde que as pessoas tenham fatias justas no início da vida, ela não se preocupa muito com o sofrimento e a sujeição geradas pelos acordos voluntários feitos pelas pessoas em mercados livres⁷. O fato de que esses males são produto de escolhas voluntárias não os justifica: a liberdade de escolha dentro de um conjunto de opções não justifica o conjunto de opções em si. Ao se concentrar em corrigir as supostas injustiças da natureza, os igualitaristas da sorte se esqueceram de que o tema principal da justiça são os arranjos institucionais que geram as oportunidades das pessoas ao longo do tempo.

Alguns igualitaristas da sorte, principalmente Dworkin, também usam decisões de mercado para dar orientações sobre as alocações estatais apropriadas no início da vida. A ideia norteadora é a de que a autonomia individual é protegida pela “soberania do consumidor”. Assim, Dworkin (1981b, p. 299) sugere que os preços de mercado que as pessoas realmente pagam por um seguro contra lesões corporais podem ser usados como guia para as compensações oferecidas pelo Estado a pessoas que sofrem danos do mesmo

⁷ Dworkin (1981b, p. 309-11) nega que a sua teoria seja uma “teoria de linha de largada”, mas apenas porque ele alocaria compensação por talentos desiguais durante toda a vida.

tipo sem que tenham culpa. Mas os preços reais dos seguros no mercado refletem dois fatores irrelevantes para determinar a compensação que o Estado pode dever aos que sofrem danos sem culpa: a necessidade de manter a compensação extremamente baixa para reduzir o risco moral de danos não fatais (uma compensação elevada pode seduzir as pessoas a arriscar danos maiores) e o fato de que as pessoas fazem seguro apenas contra os custos dos danos contra os quais o Estado não as indeniza (por exemplo, deficiência no local de trabalho, espaços públicos para pessoas com deficiência).

O recurso de Dworkin a compras hipotéticas de seguros por parte de pessoas que não conhecem suas competências sofre de um problema maior: o autor nunca explica por que essas escolhas de mercado hipotéticas têm qualquer relevância para determinar o que os cidadãos devem uns aos outros. Uma vez que essas escolhas não foram realmente feitas, o fato de as alocações do Estado não as refletirem não viola as escolhas autônomas reais de qualquer pessoa. As escolhas de mercado dos indivíduos variam de acordo com seus gostos, mas o que alguém é obrigado a fazer pelos outros não é, em geral, determinado pelos próprios gostos dessa pessoa, nem pelos gostos dos beneficiários. Vimos que essa relatividade de gosto autoriza a discriminação contra os cidadãos com deficiências raras e contra os que gostam de correr riscos. Mas, mesmo que algumas pessoas estejam dispostas a assumir riscos a si mesmas, não se conclui disso que elas tenham desistido de sua reivindicação para que seus concidadãos lhes proporcionem os mesmos benefícios de seguro social contra deficiências involuntariamente causadas, aos quais quem tem aversão ao risco tem direito. Além disso, mesmo se todos racionalmente comprassem algum seguro por conta própria – por exemplo, para uma cirurgia plástica que corrigisse pequenos defeitos na aparência –, esse fato não chegaria a ser suficiente para gerar uma obrigação à sociedade para que pague por isso. Se todos quisessem, é claro que poderiam votar para incluir a cirurgia plástica em um plano de saúde nacional, mas, se votam para não a incluir e deixam que todo mundo compre esse seguro com seus recursos privados, fica difícil ver como qualquer cidadão poderia fazer uma reivindicação justa contra a decisão dos votantes. Uma coisa é que todos decidam se vale a pena comprar algo para seu consumo privado, e outra bem diferente é decidir que os cidadãos agindo coletivamente são obrigados a socializar os custos de proporcionar esse bem a todos. Concluo que *as escolhas de mercado reais ou hipotéticas das pessoas não oferecem orientação sobre o que os cidadãos são obrigados a fornecer*

uns aos outros em uma base coletiva. Isso sugere uma outra aspiração para a teoria igualitária: ela deve fornecer princípios para a vontade coletiva – ou seja, para o que os cidadãos devem querer em conjunto, e não apenas para o que cada um pode querer individualmente.

Analisemos, agora, as maneiras pelas quais o igualitarismo da sorte gera problemas nas formas em que se baseia em princípios socialistas. A igualdade de fortuna nos diz que ninguém deve sofrer de infortúnio imerecido. Para implementar seus princípios, o Estado deve fazer juízos de merecimento ou responsabilidade moral ao atribuir os resultados a sorte bruta ou opcional. Para determinar se um fumante que adquiriu o hábito enquanto era soldado deve receber tratamento para o câncer de pulmão financiado pelo Estado, outras pessoas devem julgar se ele deveria ter demonstrado mais força de vontade contra o tabagismo, considerando-se as pressões sociais que enfrentou de seus pares e dos anunciantes enquanto servia ao exército, os benefícios do cigarro para redução da ansiedade na situação altamente estressante de combate, as oportunidades que lhe foram oferecidas para superar seu vício depois da guerra e assim por diante⁸.

Friedrich A. Von Hayek (1960, p. 95-7) identificou o problema central desses sistemas de recompensa baseados em mérito: para reivindicar algum benefício importante, as pessoas são forçadas a obedecer aos juízos de outras sobre quais usos deveriam ter feito de suas oportunidades, em vez de seguir seus próprios juízos. Esse sistema exige que o Estado faça juízos moralizantes muito invasivos sobre as escolhas individuais. A igualdade de fortuna interfere, assim, na privacidade e na liberdade dos cidadãos. Além disso, como deixam claro Arneson e Roemer, esses juízos exigem que o Estado determine

⁸ E se alguém corre um risco para a saúde que só aumenta suas chances já significativas de doença? Que estudos científicos distribuem os riscos de doença devidos a causas involuntárias (por exemplo, genes defeituosos) e causas voluntárias (por exemplo, alimentação gordurosa) e descontam os recursos que foram fornecidos para cuidar dos doentes segundo a proporção em que seu risco foi voluntário (Rakowski, 1991, p. 75). Roemer aceita essa lógica, mas insiste em que a responsabilidade das pessoas por suas condições deveria ter o desconto das influências sociológicas não escolhidas, bem como as genéticas. Assim, se duas pessoas com câncer de pulmão fumam o número médio de anos para seu tipo sociológico (determinado por sexo, raça, classe, profissão, hábitos de fumar dos pais etc.), elas têm direito, mantendo-se os outros fatores, a igual compensação contra os custos de seu câncer, mesmo que uma tenha fumado por oito anos e a outra, por 25 anos (Roemer, 1994a, p. 183). A intuição do autor é de que as pessoas que exercem graus comparáveis de responsabilidade, ajustados para compensar as diferentes influências sociais sobre seu comportamento, devem ter direito a graus iguais de compensação contra os custos de seu comportamento. Roemer não leva em conta as expressivas implicações de o Estado pressupor que diferentes classes de cidadãos devem ter padrões diferentes de comportamento responsável.

quanta responsabilidade cada cidadão foi capaz de exercer em cada caso. Mas é desrespeitoso o Estado julgar o quanto as pessoas são responsáveis por seus gostos caros ou suas escolhas imprudentes (Korsgaard, 1993, p. 61).

Mais além, a igualdade de fortuna não promoveria realmente a responsabilidade pessoal da maneira que afirma. É verdade que ela nega compensações a pessoas que sejam consideradas responsáveis por seu próprio infortúnio, mas isso dá aos indivíduos *um incentivo para negar a responsabilidade pessoal por seus problemas* e apresentar sua situação como se estivessem indefesos diante de forças incontroláveis. Dificilmente poderia haver melhores condições sociais para promover a disseminação de uma mentalidade baseada nas lamúrias de vítimas passivas. Elas permitem que os cidadãos reivindiquem bens como benefícios de saúde básicos ao custo de fazerem de si mesmos um espetáculo indigno. Além disso, é mais fácil construir uma história triste que seja digna de pena contando os próprios infortúnios imerecidos do que fazer um trabalho produtivo e que seja valorizado por outros. Ao dar às pessoas um incentivo para canalizar suas energias egoístas na primeira direção e não na segunda, a igualdade de fortuna gera um enorme peso morto para a sociedade.

Na promoção de uma combinação tão infeliz de instituições capitalistas e socialistas, a igualdade de fortuna não consegue estabelecer uma sociedade de iguais e apenas reproduz o regime estigmatizante das Leis dos Pobres, no qual os cidadãos reivindicam ajuda do Estado desde que aceitem um *status* inferior. O raciocínio dos igualitaristas da sorte é permeado pelo pensamento típico das Leis dos Pobres. Isso fica mais claro na distinção que fazem entre os desfavorecidos que merecem e os que não merecem – entre aqueles que não são responsáveis por seu infortúnio e aqueles que o são. Assim, como no regime da Leis dos Pobres, abandonam os desfavorecidos devido a suas próprias escolhas por seus destinos miseráveis e definem os desfavorecidos merecedores em termos de sua inferioridade inata de talento, inteligência, capacidade ou apelo social.

Além do mais, ao classificar aqueles que dedicam a maior parte de suas energias a cuidar de dependentes junto com os que têm um gosto voluntariamente caro pela caridade, a igualdade de fortuna pressupõe o egoísmo e autossuficiência atomísticos como norma para os seres humanos. Ela só promete igualdade a quem cuidar apenas dos próprios interesses, evitar estabelecer relações com outros que possam gerar obrigações de se envol-

ver em atividades de cuidado dependentes e conseguir cuidar de si com os próprios ganhos, sem ter de depender de renda gerada no mercado que seja fornecida por qualquer outra pessoa. Mas essa norma não pode ser universalizada para os seres humanos. Longos períodos de dependência em relação aos cuidados de outras pessoas são uma parte normal e inevitável do ciclo de vida de todos. Portanto, é condição indispensável para a continuidade da sociedade humana que muitos adultos dediquem grande parte do seu tempo a esse cuidado, mesmo que esse tipo de trabalho possa ser muito mal remunerado no mercado. E isso, por sua vez, implica alguma dependência dos cuidadores em relação à renda gerada por outras pessoas. A igualdade de fortuna, ao apresentar a dependência dos cuidadores como um desvio voluntário de uma norma androcêntrica falsamente universalizada, acaba justificando a subordinação das mulheres aos homens com renda e a estigmatização dos cuidadores dependentes em relação a pessoas remuneradas e autossuficientes. Dificilmente se poderia imaginar uma reprodução mais perfeita do pensamento típico da Lei dos Pobres, incluindo seu sexismo e sua combinação de trabalho responsável com remuneração de mercado⁹.

Qual é o sentido da igualdade?

Tem de haver uma maneira melhor de conceber o sentido da igualdade. Para isso, é útil recordar como movimentos políticos igualitários têm concebido historicamente seus objetivos. Quais foram os sistemas não igualitários a que eles se opuseram? As visões não igualitárias afirmaram a justeza ou a necessidade de basear a ordem social em uma hierarquia de seres humanos, classificados de acordo com seu valor intrínseco. A desigualdade se referia não tanto à distribuição de bens, e mais às relações entre pessoas superiores e inferiores. Considerava-se que as superiores teriam direito de infligir violência às inferiores, excluí-las ou segregá-las da vida social, tratá-las com

⁹ Young (1995) faz uma crítica semelhante, sem relação com o igualitarismo da sorte, sobre os movimentos de reforma da previdência contemporâneos. A versão de Van Parijs sobre o igualitarismo da sorte pode parecer escapar ao pensamento da Lei dos Pobres porque promete uma renda incondicional a todos, independentemente de exercerem trabalho remunerado. No entanto, como mencionado anteriormente, até mesmo a sua visão considera implicitamente como norma os gostos de adultos egoístas sem responsabilidades de cuidar de outros. Isso porque a diferença entre salário mínimo e renda incondicional será definida pelos incentivos necessários para trazer o egoísta marginal desimpedido ao mercado de trabalho. O destino dos cuidadores dependentes não remunerados dependerá, pois, dos equilíbrios entre trabalho e lazer de vagabundos da praia, e não de suas próprias necessidades. Quanto mais ligado ao lazer for o vagabundo de praia, menor deve ser a renda incondicional.

desprezo, forçando-as a obedecer, a trabalhar sem retribuição e a abandonar suas próprias culturas. São essas as faces da opressão identificadas por Iris Young (1990): marginalização, hierarquia de *status*, dominação, exploração e imperialismo cultural. Essas relações sociais desiguais geram desigualdades na distribuição de liberdades, recursos e bem-estar, e foram consideradas como justificativas dessas desigualdades. Esse é o núcleo das ideologias anti-igualitárias do racismo, sexismo, nacionalismo, casta, classe e eugenia.

Os movimentos políticos igualitários se opõem a essas hierarquias. Eles afirmam o valor moral igual das pessoas. Essa afirmação não significa que todos tenham virtudes ou talentos iguais. Negativamente, a afirmação repudia distinções de valor moral com base em nascimento ou identidade social – a família da qual a pessoa faz parte, *status* social herdado, raça, etnia, gênero ou genes. Não há escravos, plebeus nem aristocratas naturais. Positivamente, a afirmação diz que todos os adultos competentes são igualmente agentes morais: todos têm igual poder de desenvolver e exercer responsabilidade moral, cooperar com os outros de acordo com princípios de justiça, formar e buscar uma concepção própria de bem¹⁰.

Os igualitaristas baseiam as afirmações de igualdade social e política na igualdade moral universal. Essas afirmações também têm um aspecto negativo e um positivo. Negativamente, os igualitaristas procuram abolir a opressão – ou seja, formas de relacionamento social pelas quais algumas pessoas dominam, exploram, marginalizam, humilham e infligem violência sobre outras. Diversidades em identidades socialmente atribuídas, papéis distintos na divisão do trabalho ou diferenças em características pessoais, sejam elas diferenças biológicas e psicológicas neutras, talentos e virtudes valiosos ou deficiências e debilidades desafortunadas, nunca justificam as relações sociais desiguais listadas. Nada pode justificar tratar as pessoas assim, com exceção da punição a crimes e da defesa contra a violência. Positivamente, os igualitaristas buscam uma ordem social em que as pessoas estejam em relações de igualdade. Elas buscam viver juntas em uma comunidade democrática, ao contrário de uma hierárquica. A democracia é entendida aqui como autodeterminação coletiva por meio de discussão aberta

¹⁰ Ver Rawls (1980, p. 525). O uso do termo “igualmente” para modificar “agentes morais” pode parecer desnecessário: por que não dizer apenas que todos os adultos competentes são agentes morais? Os igualitaristas negam uma hierarquia de tipos de agência moral – por exemplo, qualquer teoria que diga que há um tipo inferior de ser humano que só é capaz de seguir comandos morais de outros e um tipo superior, capaz de emitir ou descobrir comandos morais por si.

entre iguais, de acordo com regras aceitáveis a todos. Estar em condições de igualdade perante os outros em discussão significa que a pessoa tem o direito de participar, que os outros reconhecem a obrigação de ouvir com respeito e responder aos argumentos dela, que ninguém precisa abaixar a cabeça diante dos outros nem representar a si mesmo como inferior, como condição para ter sua reivindicação ouvida¹¹.

Compare essa concepção democrática de igualdade com a igualdade de fortuna. Em primeiro lugar, a igualdade democrática visa a abolir a opressão socialmente criada. A igualdade de fortuna visa a corrigir o que considera injustiças geradas pela ordem natural. Em segundo lugar, a igualdade democrática é o que eu chamo de uma teoria relacional da igualdade: ela vê a igualdade como uma relação social. A igualdade de fortuna é uma teoria distributiva da igualdade: concebe a igualdade como um padrão de distribuição. Assim, a igualdade de fortuna considera duas pessoas como iguais desde que elas tenham quantidades iguais de um bem distribuível – renda, recursos, oportunidades de bem-estar e assim por diante. As relações sociais são amplamente tidas como fundamentais para gerar esses padrões de distribuição. Por outro lado, a igualdade democrática vê duas pessoas como iguais quando cada uma aceita a obrigação de justificar suas ações por princípios aceitáveis à outra e segundo os quais elas aceitam de antemão a consulta, a reciprocidade e o reconhecimento mútuos. Certos padrões na distribuição de bens podem ser fundamentais para garantir essas relações, resultar delas ou até mesmo constituí-las. Mas os igualitaristas democráticos se preocupam fundamentalmente com as relações dentro das quais os bens são distribuídos, não só com a distribuição dos bens em si. Isso implica, em terceiro lugar, que a igualdade democrática seja sensível à necessidade de integrar as demandas por igual reconhecimento às demandas por igual distribuição (Fraser, 1997b; e Honneth, 1995). Os bens devem ser distribuídos de acordo com princípios e processos que expressem respeito por todos. As pessoas não devem ser obrigadas a rastejar ou se humilhar perante os outros como condição para reivindicar sua parte dos bens. A base para as

¹¹ Ver Anderson (1995). Essa exigência significa que devemos sempre ouvir pacientemente àqueles que provaram ser burros, impertinentes ou desonestos? Não. Significa (1) que todo mundo deve ter o benefício inicial da dúvida, (2) que uma pessoa só pode ser ignorada ou excluída da discussão por razões demonstradas de incompetência comunicativa ou falta de disposição para travar uma discussão justa e (3) que os excluídos devem ter oportunidades razoáveis para demonstrar sua competência comunicativa e, assim, reconquistar um lugar na conversação.

reivindicações das pessoas aos bens distribuídos é que elas sejam iguais, e não inferiores, às outras.

Isso nos dá uma concepção crua da igualdade. Como podemos derivar dela princípios de justiça? Nossa investigação da igualdade de fortuna não foi completamente inútil: a partir de seus fracassos, recolhemos algumas aspirações para os princípios igualitários. Em primeiro lugar, esses princípios devem identificar determinados bens aos quais todos os cidadãos têm de ter acesso efetivo durante toda a vida. Alguns bens são mais importantes do que outros do ponto de vista igualitário, dentro de qualquer espaço de igualdade identificado como sendo de preocupação específica para os igualitaristas. E as teorias da linha de largada ou quaisquer outros princípios que permitam a cidadãos cumpridores da lei perder o acesso a níveis adequados desses bens são inaceitáveis. Em segundo lugar, os igualitaristas devem ser capazes de justificar essas garantias vitalícias de acessibilidade sem recorrer ao paternalismo. Em terceiro lugar, os princípios igualitários devem oferecer soluções que correspondam ao tipo de injustiça a ser corrigida. Satisfações privadas não podem compensar opressão pública. Em quarto lugar, os princípios igualitários devem manter a responsabilidade dos indivíduos para com suas próprias vidas, sem fazer juízos humilhantes e invasivos sobre as suas capacidades de exercer responsabilidade ou sobre como eles usaram suas liberdades. Por fim, esses princípios devem ser objetos possíveis da vontade coletiva. Eles devem ser capazes de fornecer razões suficientes para que cidadãos atuando em conjunto garantam coletivamente os bens particulares que são alvo da preocupação dos igualitaristas.

Tratemos primeiramente da última aspiração. A determinação do que pode ou deve ser objeto de vontade coletiva tem sido a tarefa tradicional da teoria do contrato social. Nas versões democráticas liberais da teoria, o objetivo fundamental do Estado é garantir a liberdade de seus membros. Como o Estado democrático nada mais é do que os cidadãos agindo coletivamente, conclui-se que a obrigação fundamental dos cidadãos uns para com os outros é garantir as condições sociais para a liberdade de todos (Korsgaard, 1993). Como os libertários também adotam essa fórmula, pode-se pensar que ela levaria a implicações desiguais. Em vez de repudiar a fórmula, a igualdade democrática a interpreta: ela afirma que a condição social para viver uma vida livre é que a pessoa esteja em relações de igualdade com as outras.

Essa afirmação pode parecer paradoxal, dada a visão predominante que apresenta a igualdade e a liberdade como ideais conflitantes. Podemos ver como ela é verdadeira examinando as relações opressivas que a igualdade social nega. Os iguais não estão sujeitos a violência arbitrária ou coerção física por parte de outros. A escolha não restringida por coerção física arbitrária é uma das condições fundamentais da liberdade. Os iguais não são marginalizados por outros e, portanto, são livres para participar da política e das principais instituições da sociedade civil. Os iguais não são dominados por outros; eles não vivem à mercê das vontades dos outros. Isso significa que regem suas vidas segundo suas próprias vontades – o que é liberdade. Os iguais não são explorados por outros, o que significa que são livres para definir o justo valor de seu trabalho. Os iguais não estão sujeitos ao imperalismo cultural: são livres para praticar sua própria cultura, sujeita à restrição do respeito a todas as outras pessoas. Sendo assim, viver em uma comunidade igualitária é estar livre da opressão para participar e usufruir dos bens da sociedade e para participar do autogoverno democrático.

Assim sendo, os igualitaristas diferem dos libertários porque defendem uma compreensão mais ampla das condições sociais da liberdade. É importante ressaltar que eles veem as relações privadas de dominação, mesmo as estabelecidas por consentimento ou contrato, como violações da liberdade individual. Os libertários tendem a identificar a liberdade com liberdade formal e negativa: ter direito legal de fazer o que se quer sem precisar pedir permissão a ninguém e sem a interferência de outros. Essa definição de liberdade negligencia a importância de dispor dos meios para fazer o que se quer. Além disso, a definição pressupõe implicitamente que, dados os meios materiais e a capacidade interna de se fazer o que se quer, basta a ausência de interferência por parte de outros para se fazer o que se quer. Com isso, ignora-se o fato de que a maioria das coisas que as pessoas querem fazer exige a participação em atividades sociais e, portanto, comunicação e interação com outros. Uma pessoa não pode fazer essas coisas se as demais a tornarem uma “pária”. Um libertário pode argumentar que a liberdade de associação implica o direito de se recusar a se associar a outras pessoas por qualquer motivo. No entanto, uma sociedade que incorpore um direito tão incondicional quase não precisa de coerção física para forçar as pessoas a obedecer aos desejos daquelas que têm poder de excluir outras de participação na vida social. O mesmo se aplica a uma sociedade em que a propriedade seja distribuída de forma tão desigual que alguns adultos vivam em uma dependência abjeta de outros e, portanto, à sua mercê. As sociedades que permitem a criação de “párias” e classes subordinadas podem ser tão repressivas como qualquer regime despótico.

Igualdade no espaço de liberdade: a abordagem das capacidades

Amartya Sen propôs uma maneira melhor de entender a liberdade. Considere os estados de ser e de fazer que constituem o bem-estar de uma pessoa: ela pode ser saudável, bem nutrida, fisicamente apta, instruída, participante ativa na vida da comunidade, ter mobilidade, ser feliz, respeitada, confiante e assim por diante. A pessoa pode também se preocupar com outros estados de ser e fazer que reflitam seus fins autônomos: ela pode querer ser extrovertida, criar os filhos, praticar medicina, jogar futebol, fazer amor e assim por diante. Chamemos a esses estados de *funcionamentos*. As *capacidades* de uma pessoa consistem nos conjuntos de funcionamentos de que ela consegue dispor, dados os recursos pessoais, materiais e sociais disponíveis. As capacidades não medem funcionamentos realmente adquiridos, e sim a liberdade de uma pessoa para adquirir funcionamentos valorizados. Uma pessoa goza de mais liberdade quanto maior for a gama de oportunidades efetivamente acessíveis e significativamente diferentes que tem para colocar em funcionamento ou levar sua vida de maneiras que ela valorize mais (Sen, 1992, p. 39-42 e 49). Podemos entender o objetivo igualitário de garantir a todos as condições sociais de sua liberdade em termos de capacidades. Na linha de Sen, eu digo que os igualitaristas devem buscar a igualdade para todos no espaço das capacidades.

Contudo, o igualitarismo de capacidades de Sen deixa em aberto uma questão importante. Quais capacidades a sociedade tem obrigação de equalizar? Algumas pessoas se preocupam com jogar cartas bem, outras com desfrutar de férias de luxo no Taiti. Os igualitaristas devem, em nome da igualdade de liberdade, oferecer gratuitamente aulas de carteadado e férias em terras exóticas subsidiadas pelo Estado? Certamente há limites em relação a quais capacidades os cidadãos são obrigados a proporcionar uns aos outros. Devemos prestar atenção a nossa primeira aspiração para identificar bens específicos dentro do espaço da igualdade que sejam de especial preocupação para as abordagens igualitárias.

A reflexão sobre os objetivos negativos e positivos do igualitarismo nos ajuda a atender a essa exigência. Em termos negativos, as pessoas têm direito a quaisquer capacidades necessárias para lhes permitir evitar ou escapar do envolvimento em relações sociais opressivas; positivamente, têm direito às capacidades necessárias para funcionar como cidadãs iguais em um Estado democrático. Embora se sobreponham em grande medida, os alvos negativos

e positivos do igualitarismo não são idênticos. Se funcionar como cidadão igual fosse a única coisa que importa aos igualitaristas, eles não poderiam se opor à clitoridectomia forçada, pela qual os homens controlam a sexualidade das mulheres nas relações privadas. Mas os igualitaristas também visam a abolir relações privadas de dominação e, portanto, sustentar os funcionamentos necessários para a autonomia sexual individual. Se ter as capacidades necessárias para evitar a opressão fosse a única coisa importante, os igualitaristas não se oporiam à discriminação entre os relativamente privilegiados – por exemplo, o teto de vidro que impede mulheres executivas de ascender. Mas os igualitaristas também visam a permitir que todos os cidadãos sejam iguais entre si na sociedade civil, e isso requer que as carreiras estejam abertas a talentos.

Portanto, a igualdade democrática visa à igualdade em uma ampla gama de capacidades, mas não sustenta a igualdade completa no espaço das capacidades. Ser um mau jogador de cartas não faz de alguém um oprimido. Mais precisamente, a ordem social pode e deve ser organizada de modo que a habilidade de alguém no jogo de cartas não determine seu *status* na sociedade civil. Ser um bom jogador de cartas tampouco é necessário para funcionar como cidadão, de modo que a sociedade não tem obrigação de proporcionar aulas de carteados gratuitas aos cidadãos. A igualdade democrática cumpre a primeira aspiração da teoria igualitária.

Examinemos mais a fundo os recursos que a igualdade democrática consegue garantir aos cidadãos. Concentremo-nos nas capacidades necessárias para o funcionamento como cidadãos iguais. A cidadania envolve funcionar não só como agente político – votar, engajar-se no discurso político, fazer demandas ao governo e assim por diante – mas também participar da sociedade civil em condições de igualdade. A sociedade civil é a esfera da vida social que é aberta ao público em geral e não faz parte da burocracia estatal, responsável pela administração das leis. Suas instituições incluem ruas e parques públicos, espaços de uso público, como restaurantes, lojas, teatros, ônibus e companhias aéreas, sistemas de comunicação, como radiodifusão, telefonia e internet, bibliotecas públicas, hospitais, escolas e assim por diante. As empresas envolvidas na produção para o mercado também fazem parte da sociedade civil, porque vendem seus produtos a qualquer cliente e seus empregados são oriundos do público em geral. Uma das importantes conquistas do movimento dos direitos civis foi defender uma compreensão de

cidadania que incluísse o direito de participar como igual da sociedade civil, bem como nos assuntos do governo. Um grupo que excluído ou segregado dentro das instituições da sociedade civil, ou submetido a discriminação com base em identidades sociais atribuídas por instituições da sociedade civil, terá sido relegado à condição de cidadão de segunda classe, mesmo que seus membros desfrutem de todos os seus direitos políticos.

Assim, ser capaz de funcionar como cidadão igual envolve não apenas a capacidade de exercer com eficácia direitos especificamente políticos mas também de participar das diversas atividades da sociedade civil de forma mais ampla, incluindo a participação na economia. E funcionar dessa forma pressupõe funcionar como ser humano. Consideremos, então, três aspectos do funcionamento individual: como ser humano, como participante de um sistema de produção cooperativa e como cidadão de um Estado democrático. Ser capaz de funcionar como ser humano exige acesso efetivo aos meios para sustentar sua existência biológica – comida, moradia, vestuário, assistência médica – e acesso às condições básicas da agência humana – conhecimento das próprias circunstâncias e opções, capacidade de deliberar sobre meios e fins, condições psicológicas de autonomia, incluindo a autoconfiança para pensar e julgar por conta própria, liberdade de pensamento e movimento. Ser capaz de funcionar como participante igual em um sistema de produção cooperativa exige acesso efetivo aos meios de produção, acesso à educação necessária para desenvolver os próprios talentos, liberdade de escolha profissional, direito de estabelecer contratos e celebrar acordos de cooperação com outras pessoas, direito de receber um valor justo pelo próprio trabalho e reconhecimento das próprias contribuições produtivas por parte de outros. Para funcionar como cidadão são necessários direitos de participação política, como liberdade de expressão e de voto, e também acesso efetivo a bens e relações da sociedade civil. Isso implica liberdade de associação, acesso a espaços públicos, como estradas, parques e serviços públicos, incluindo transporte público, serviço postal e telecomunicações. Implica, também, as condições sociais de ser aceito por outros, como a capacidade de aparecer em público sem sentir vergonha e não ser considerado excluído. A liberdade de estabelecer relações na sociedade civil também exige acesso efetivo aos espaços privados, uma vez que muitas dessas relações só podem funcionar quando protegidas da observação e das invasões de outros. Ser sem-teto – ou seja, ter apenas a opção de moradia pública – é uma condição de profunda falta de liberdade.

Três questões devem ser levantadas sobre a estrutura de garantias igualitárias no espaço de liberdade ou de capacidades. Em primeiro lugar, a igualdade democrática não garante níveis de funcionamento propriamente ditos, e sim o acesso efetivo a esses níveis. Os indivíduos são livres para escolher funcionar em um nível inferior do que lhes é garantido. Por exemplo, podem optar por entrar para um grupo religioso que desestimule a participação política. Além disso, a igualdade democrática pode condicionar o acesso a determinados funcionamentos – os que exigem renda – ao trabalho para conquistá-los, desde que os cidadãos tenham acesso efetivo a essas condições – os que forem fisicamente capazes de realizar o trabalho, que o fazer seja coerente com seus outros deveres, que eles consigam encontrar um emprego e assim por diante. O acesso efetivo a um nível de funcionamento significa que as pessoas podem alcançar esse funcionamento implantando meios já à sua disposição, e não que o funcionamento seja garantido incondicionalmente, sem qualquer esforço da parte delas. Assim, antes de tudo, a igualdade democrática é coerente com a construção dos sistemas de incentivos necessários a fim de que uma economia moderna sustente a produção necessária para dar suporte a garantias igualitárias.

Em segundo lugar, a igualdade democrática não garante acesso efetivo a níveis iguais de funcionamento, e sim acesso efetivo a níveis de funcionamento suficientes para estar em condições de igualdade na sociedade. Para alguns funcionamentos, cidadania igual requer níveis iguais. Por exemplo, cada cidadão tem direito ao mesmo número de votos de qualquer outra pessoa em uma eleição. Entretanto, para outros funcionamentos, estar em condições de igualdade não requer níveis iguais de funcionamento. Estar em condições de igualdade na sociedade civil exige alfabetização, mas, no contexto dos Estados Unidos, não exige alfabetização em qualquer idioma que não seja o inglês, nem a capacidade de interpretar obras obscuras da teoria literária. A igualdade democrática não é contrariada se nem todo mundo souber um idioma estrangeiro e se apenas alguns tiverem um doutorado em literatura. Em outros países, a alfabetização multilíngue pode ser necessária para a igualdade de condições.

Em terceiro lugar, a igualdade democrática garante o acesso efetivo a um pacote de capacidades suficiente para estar em condições vitalícias de igualdade. Não é uma teoria de linha de largada, na qual as pessoas podem perder seu acesso às condições de igualdade por má sorte opcional. O acesso

aos recursos igualitários também é inalienável no mercado: contratos pelos quais os indivíduos transfiram de forma irrevogável suas liberdades fundamentais a outros são nulos¹². A justificativa para o estabelecimento desses direitos inalienáveis pode parecer de difícil compreensão do ponto de vista do titular do direito. Por que alguém não deve ser livre para trocar algumas de suas liberdades garantidas pelos igualitaristas por outros bens que prefira? Não é paternalista lhe negar a liberdade de negociar?

Podemos evitar esse pensamento ao considerar o ponto de vista do titular da obrigação. A contrapartida ao direito inalienável que um indivíduo tem às condições sociais de sua liberdade é a obrigação incondicional de outros de respeitar a dignidade ou a igualdade moral dele. Kant explicaria da seguinte forma: cada indivíduo tem um valor ou uma dignidade que não está condicionada a desejos ou preferências de qualquer pessoa, nem mesmo aos próprios desejos. Isso implica que algumas coisas nunca poderão ser feitas a outras pessoas, como escravizá-las, mesmo que se tenha a permissão ou o consentimento delas. Portanto, os contratos de escravidão ou servidão são inválidos. Ao basear direitos inalienáveis no que os outros são obrigados a fazer, e não nos próprios interesses subjetivos de quem tem os direitos, a igualdade democrática atende à segunda aspiração da teoria igualitária: justificar garantias vitalícias, sem recorrer ao paternalismo.

A abordagem da igualdade baseada em capacidades tem a vantagem de nos permitir analisar as injustiças em relação a outros assuntos além da distribuição de recursos e outros bens divisíveis. As capacidades de uma pessoa decorrem não apenas de suas características pessoais fixas e de seus recursos divisíveis mas também de suas características mutáveis, relações sociais e normas, bem como da estrutura de oportunidades, bens públicos e espaços públicos. Os movimentos políticos igualitários nunca perderam de vista todo o conjunto de metas de avaliação igualitária. Por exemplo, as feministas trabalham para superar os obstáculos internos à escolha – abnegação, falta de confiança e baixa autoestima – que as mulheres muitas vezes enfrentam por causa da internalização das normas de feminilidade. Gays e lésbicas buscam poder revelar publicamente suas identidades sem sentir vergonha ou medo, o que requer mudanças significativas nas relações sociais de desprezo e hostilidade, bem como nas normas de gênero e sexualidade. Os deficientes

¹² Radin (1987). Contudo, pode ser necessário privar uma pessoa de algumas de suas liberdades de mercado inalienáveis, se ela for condenada por um crime grave.

querem reconfigurar os espaços públicos para torná-los acessíveis e adaptar as situações de trabalho às suas necessidades para que possam participar da atividade produtiva. A mera redistribuição de recursos divisíveis não pode garantir a liberdade que esses grupos procuram.

Claro, a igualdade democrática também se preocupa com a distribuição dos recursos divisíveis. Ela exige que todos tenham acesso efetivo a recursos suficientes para evitar que sejam oprimidos por outros e para que possam funcionar como iguais na sociedade civil. O que se considera “suficiente” varia de acordo com as normas culturais, o ambiente natural e as circunstâncias individuais. Por exemplo, as normas culturais e o clima influenciam o tipo de roupa necessário para aparecer em público sem sentir vergonha e com proteção adequada em relação às intempéries. Circunstâncias individuais, como deficiências, influenciam a quantidade de recursos de que se precisa para funcionar como igual. Pessoas que não têm como fazer uso das suas pernas podem precisar de mais recursos – cadeiras de rodas, carros especialmente adaptados – para alcançar uma mobilidade comparável à das pessoas que caminham. A igualdade no espaço das capacidades pode, portanto, exigir uma divisão desigual de recursos para acomodar os deficientes (Sen, 1992, p. 79-84). O que os cidadãos de fato devem uns aos outros são as condições sociais das liberdades de que as pessoas precisam para funcionar como cidadãos iguais. Por causa de diferenças em suas capacidades internas e situações sociais, as pessoas não são igualmente capazes de converter os recursos em capacidades para o funcionamento. Portanto, elas têm direito a diferentes quantidades de recursos para que possam desfrutar de liberdade como iguais.

Suponhamos que se possa abstrair o fato de que as pessoas têm diferentes capacidades físicas e mentais internas. A igualdade democrática exigiria que os recursos externos fossem divididos igualmente desde o início, como sustenta a igualdade de fortuna? Não há razão para pensar que sim. Os recursos relevantes para funcionar como ser humano, como participante do sistema de cooperação social e como cidadão igual não incluem todos os funcionamentos ou todos os níveis de funcionamento. Para funcionar como ser humano, é preciso uma nutrição adequada. Para comer sem ser relegado a um estado subumano, é necessário acesso a fontes de nutrição que não sejam alimentos para animais de estimação ou a lixeira. Porém, para ser capaz de funcionar como um ser humano digno, não é preciso ingerir a quantidade ou a qualidade de comida de um gourmet. Portanto, a igualdade democrática

requer que todos tenham acesso efetivo a uma nutrição adequada, bem como a fontes de nutrição que a própria sociedade considera dignas – próprias para consumo no convívio social. Ela não exige que todos tenham os recursos necessários para uma oportunidade igual de funcionar como um gourmet. Não exige, portanto, critérios para igualdade de recursos que dependam da ideia moralmente duvidosa de que a distribuição dos recursos deve ser sensível a considerações relacionadas à cobiça.

Participação em condições de igualdade em um sistema de produção cooperativa

Até aqui, examinamos o que os cidadãos são obrigados a proporcionar uns aos outros, mas como essas coisas serão produzidas e por que meios e princípios devem ser distribuídas? Ao enfatizar o conceito de obrigação, a igualdade democrática bloqueia a ideia de que, em uma sociedade igualitária, todos poderiam, de alguma forma, ter direito a receber bens sem que ninguém tenha a obrigação de produzi-los. A igualdade democrática procura igualdade na liberdade ou na capacidade efetiva de adquirir funcionamentos que façam parte da cidadania, em seu sentido amplo. Para aqueles capazes de trabalhar e com acesso a empregos, a aquisição efetiva desses funcionamentos está, no caso normal, condicionada à participação no sistema produtivo. Ao contrário da visão de Van Parijs, os cidadãos não devem uns aos outros a liberdade real para funcionar como vagabundos de praia, de modo que a maioria dos cidadãos aptos terá acesso aos recursos divisíveis de que precisa para funcionar obtendo um salário ou uma remuneração equivalente, que lhes seja devida por cumprirem algum papel na divisão do trabalho.

Ao decidir sobre princípios para uma divisão justa do trabalho e uma divisão justa de seus frutos, os trabalhadores devem considerar a economia como um sistema de produção cooperativa e conjunta¹³. Quero comparar essa imagem da produção conjunta com a imagem mais familiar que nos

¹³ Falo de “trabalhadores” em vez de “cidadãos” em parte porque as implicações morais de considerar a economia como um sistema de produção cooperativa vão além das fronteiras internacionais. À medida que a economia se torna global, estamos todos implicados em uma divisão internacional do trabalho sujeita a avaliação do ponto de vista igualitário. Temos obrigações não só para com os cidadãos de nosso país mas para com os nossos colegas de trabalho, que agora se encontram em praticamente todas as partes do globo. Também temos obrigações humanitárias globais para com todos, considerados simplesmente como seres humanos – aliviar a fome e as doenças, evitar fomentar ou facilitar de guerras de agressão e assim por diante. Infelizmente, não tenho espaço aqui para examinar as implicações internacionais da igualdade democrática.

convida a considerar a economia como se fosse um sistema de Robinson Crusoes autossuficientes, produzindo tudo por conta própria até chegar ao comércio. Com “produção conjunta”, quero dizer que as pessoas consideram que cada produto da economia é produzido conjuntamente por todos os que trabalham. Do ponto de vista da justiça, a tentativa, independentemente dos princípios morais, de creditar partes específicas da produção a contribuições específicas de indivíduos específicos representa um corte arbitrário na teia causal que, na verdade, é o que torna a contribuição produtiva de todos dependente do que cada um dos outros está fazendo. A competência de cada trabalhador para o trabalho depende de uma vasta gama de contribuições produzidas por outras pessoas – comida, ensino, cuidar dos filhos e assim por diante. Depende até de trabalhadores das indústrias de recreação e de entretenimento, uma vez que desfrutar de atividades de lazer ajuda a restaurar a energia e o entusiasmo pelo trabalho. Além disso, a produtividade de um trabalhador em uma função específica não depende apenas de seus próprios esforços, mas também de que outras pessoas cumpram seus papéis na divisão do trabalho. Michael Jordan não poderia fazer tantas cestas se ninguém varresse a quadra de basquete e a mantivesse limpa. Milhões de pessoas nem poderiam chegar ao trabalho se os trabalhadores do transporte público entrassem em greve. A abrangência da divisão do trabalho em uma economia moderna faz com que ninguém produza tudo – na verdade, nada – do que consome apenas por seus próprios esforços. Ao considerar a divisão do trabalho como um sistema abrangente de produção conjunta, trabalhadores e consumidores se consideram encarregando coletivamente todos os outros de desempenhar seus respectivos papéis escolhidos na economia. Ao desempenhar seu papel em uma divisão eficiente do trabalho, cada trabalhador é visto como um agente para as pessoas que consomem seus produtos e para os outros trabalhadores que, desobrigados de exercer esse papel, ficam livres para dedicar seus talentos a atividades mais produtivas.

Em relação à economia como empreendimento cooperativo, os trabalhadores aceitam a demanda daquilo que G. A. Cohen definiu como o princípio da justificação interpessoal (Cohen, 1995, p. 348): qualquer consideração oferecida como razão para uma política deve servir para justificar essa política quando proferida por qualquer pessoa a qualquer outra pessoa que participe da economia como trabalhador ou consumidor. Os princípios que regem a divisão do trabalho e a atribuição de benefícios específicos ao desempenho

de funções na divisão do trabalho devem ser aceitáveis a todos nesse sentido. Para ver como a justificação interpessoal funciona dentro do contexto da economia considerada como sistema de produção conjunta e cooperativa, examinaremos três dos casos que a igualdade de fortuna entende mal: compensação por deficiência para trabalhadores em profissões perigosas, ajuda federal em caso de desastres e cuidadores dependentes com seus filhos.

Rakowski (1991, p. 49) argumenta que os trabalhadores que escolhem profissões particularmente perigosas, como agricultura, pesca, mineração, silvicultura, combate a incêndios e policiamento, não podem reivindicar serviços médicos, reabilitação ou indenização se forem feridos no trabalho. Por entrarem nessas profissões por escolha própria, qualquer infortúnio que sofram no trabalho é uma forma de sorte opcional, cujas consequências devem ser assumidas apenas pelo trabalhador. O teste de Cohen nos convida a considerar até onde esse argumento é convincente quando apresentado aos trabalhadores com deficiência por parte de consumidores que comem o alimento, usam o metal e a madeira e se beneficiam da proteção contra incêndios e crimes que esses trabalhadores proporcionam. Esses consumidores não são livres para se isentar de toda a responsabilidade pela má sorte que se abate sobre os trabalhadores em profissões perigosas, pois os encarregaram de executar essas tarefas perigosas em seu nome. Os trabalhadores estavam atuando como agentes para os consumidores de seu trabalho. Não pode ser justo designar uma função profissional na divisão de trabalho que envolva esses riscos e, em seguida, atribuir um pacote de benefícios ao desempenho no papel que, dados os riscos, não garanta as condições sociais de liberdade àqueles que ocupam esse papel. O princípio que diz “sejam servidos por ocupações tão inadequadamente compensadas que os que as exercem careçam dos meios necessários para garantir sua liberdade, tendo em conta os riscos e as condições de seu trabalho” não sobrevive ao teste da justificação interpessoal.

Reflexões semelhantes se aplicam àqueles que optam por viver e trabalhar em áreas propensas a desastres naturais particularmente graves, como quem mora perto da Falha de San Andreas. Rakowski (1991, p. 49) argumenta que esses moradores devem ser excluídos da ajuda federal porque moram lá por opção. Mas eles moram lá porque outros cidadãos os encarregaram de explorar os recursos naturais da Califórnia, por meio de sua demanda por produtos desse estado. Negar-lhes a ajuda federal para desastres é invocar o

princípio rejeitado anteriormente. Os economistas podem objetar que, no cômputo geral, talvez não seja eficiente continuar a produção em determinada região e que a ajuda em caso de desastres, ao subsidiar os custos de se morar em regiões sujeitas a esses desastres, perpetua um erro caro. No entanto, se, no cômputo geral, os cidadãos decidem que uma região deve ser declarada inabitável porque os custos da ajuda são muito altos, a resposta correta não é deixar seus moradores abandonados, e sim usar a ajuda para auxiliá-los a se mudar. Os cidadãos não devem ser privados de recursos básicos em função do local onde moram¹⁴.

Os casos das cuidadoras dependentes sem renda e das crianças podem parecer fora do alcance da sociedade como sistema de cooperação, mas isso é confundir a economia com o setor de mercado (Waring, 1990). As cuidadoras dependentes não remuneradas contribuem para a produção de pelo menos três maneiras. Em primeiro lugar, a maioria realiza produção familiar – limpeza, cozinha e assim por diante – para a qual os serviços, se não fossem realizados, teriam de ser contratados. Em segundo lugar, elas criam os futuros trabalhadores da economia e ajudam a reabilitar doentes e feridos para que possam voltar ao trabalho. Em terceiro, ao cumprir as obrigações que todos têm para com os dependentes, considerados como seres humanos, e as obrigações que todos os membros da família têm para com seus parentes dependentes, elas aliviam outros dessa responsabilidade e assim os deixam livres para participar da economia de mercado. O pai não seria tão produtivo no mercado se a mãe de seus filhos, que trabalha sem remuneração ou em meio expediente, não o desobrigasse de grande parte de sua responsabilidade pelos cuidados diretos (Williams, 1994, p. 2.227). O princípio de “designar outros para cumprir nossas obrigações de cuidadores para com pessoas dependentes e associar benefícios tão escassos a esse papel que essas cuidadoras vivam à nossa mercê” tampouco sobrevive à justificação interpessoal. As cuidadoras dependentes têm direito a uma parcela suficiente

¹⁴ E quanto às pessoas ricas que constroem suas casas de férias em áreas sujeitas a desastres? Elas não foram encarregadas por outras pessoas de viverem lá, nem parece justo forçar os contribuintes a garantir suas propriedades de luxo. A igualdade democrática não pode permitir que mesmo os cidadãos improdutivos percam tudo, mas os compensa por todas as suas perdas. Ela só garante ajuda suficiente para que eles voltem a ficar de pé, mas não para que o façam sobre calçados de luxo. Se até essa ajuda parece cara demais, um Estado igualitário pode proibir as pessoas de morar em áreas sujeitas a desastres ou tributar quem o fizer para cobrir os custos do excesso de ajuda em casos de desastres. O que ele não pode fazer é deixá-las viver lá por sua conta e risco e, em seguida, abandoná-las em sua hora de necessidade. Essa ação trata até mesmo os imprudentes com desprezo inadmissível.

da renda de seus parceiros para que não sejam vulneráveis à dominação e à exploração dentro do relacionamento. Esse princípio sustenta a proposta do Okin de que os contracheques sejam divididos entre marido e mulher (Okin, 1989, p. 180-2). Se isso não for suficiente para eliminar a vulnerabilidade das cuidadoras em parcerias domésticas, pode-se defender a socialização de alguns dos custos do cuidado dependente por meio de um subsídio para o cuidado de crianças (ou de idosos), como é comum na Europa Ocidental. Em última análise, a igualdade plena pode não ser alcançável simplesmente pela redistribuição dos recursos materiais e pode exigir uma mudança nas normas sociais, pelas quais se esperaria que os homens, bem como as mulheres, compartilhassem as responsabilidades do cuidado (Fraser, 1997a).

Contra a proposta de socializar os custos dos cuidados de dependentes, Rakowski (1991, p. 153) insiste em que as crianças têm direito apenas aos recursos de seus próprios pais, e não aos de outros. Mesmo que proporcionem benefícios a outros quando crescem e participam da economia, é injusto fazer as pessoas pagarem por benefícios pelos quais nunca pediram e cuja maior parte reverterá em favor de outros membros da família. Se a economia consistisse em grupos familiares isolados e economicamente autossuficientes, como em uma sociedade primitiva de caçadores-coletores, poder-se-ia entender o argumento de Rakowski, mas, em uma sociedade com uma ampla divisão do trabalho, suas suposições não fazem sentido. Desde que a pessoa não pretenda cometer suicídio quando a próxima geração entrar no mercado de trabalho, não se pode deixar de exigir a mão de obra das gerações futuras. Além disso, a maior parte do que as pessoas produzem em uma economia de mercado é consumida por pessoas que não são seus parentes. Ao considerar toda a sociedade como um sistema de cooperação que gera conjuntamente toda a produção da economia, a igualdade democrática reconhece a profunda dependência mútua de todos na sociedade moderna. Ela rejeita a norma atomística da autossuficiência individual por ser baseada em um não reconhecimento da dependência dos remunerados em relação ao trabalho daqueles cuja mão de obra não está à venda. Ao ajustar os direitos para dar conta do fato de que os adultos são moralmente responsáveis por cuidar de dependentes, a igualdade democrática também rejeita a redução das obrigações morais a gostos caros feita pela igualdade de fortuna e a conseqüente garantia de igualdade apenas para egoístas. A igualdade democrática diz que ninguém deve ser reduzido a um *status* inferior por cumprir a obrigação de cuidar dos outros.

A concepção da sociedade como um sistema de cooperação proporciona uma rede de apoio por meio da qual mesmo os imprudentes jamais são forçados a cair. Ela prevê que nenhum papel no sistema produtivo receba benefícios tão inadequados que, dados os riscos e as exigências do trabalho, as pessoas possam ser privadas das condições sociais de sua liberdade por terem cumprido os requisitos desse papel. A sociedade não pode definir papéis de trabalho que equivalham à servidão ou escravidão nem, se puder evitar, pagar-lhes tão pouco que uma pessoa apta trabalhando em tempo integral ainda careça de recursos básicos¹⁵. Um mecanismo para se alcançar um mínimo decente seria um salário mínimo. Um salário mínimo não precisa aumentar o desemprego se trabalhadores de baixa renda receberem treinamento suficiente que os torne mais produtivos ou se o salário mais elevado induzir os empregadores a dar a seus trabalhadores ferramentas que aumentem a produtividade. Os benefícios também podem ser vinculados ao trabalho por outros meios, tais como regimes de pensão por deficiência ou idade garantidos socialmente e créditos fiscais para renda auferida. A igualdade democrática também favorece um direito qualificado ao trabalho por parte de adultos dispostos e aptos. O seguro-desemprego é um mau substituto para o trabalho, dada a importância central da participação na atividade produtiva para viver a vida como igual na sociedade civil. Esse também é o caso da *workfare*¹⁶, se, como geralmente acontece nos Estados Unidos, isso significa forçar as pessoas a realizar qualquer trabalho para receber ajuda enquanto as priva da dignidade de um trabalho de verdade com um salário de verdade.

É instrutivo examinar o que a igualdade democrática diz a quem tem talentos reduzidos. A igualdade de fortuna ofereceria compensação a essas pessoas, justamente porque a inferioridade inata delas torna seu trabalho relativamente inútil para outras, segundo julga o mercado. A igualdade democrática questiona a própria ideia de que dons naturais inferiores têm a ver com as desigualdades de renda observadas nas economias capitalistas. As maiores fortunas são feitas não por aqueles que trabalham, mas por

¹⁵ Pode-se pensar que as sociedades pobres não tenham como fornecer nem mesmo as capacidades básicas para todos os trabalhadores. No entanto, estudos de Sen sobre o padrão de vida na Índia e China mostram que mesmo as sociedades extremamente pobres conseguem proporcionar um conjunto impressionante de capacidades básicas – alimentação, saúde e alfabetização decentes e assim por diante – a todos os seus membros caso se dediquem à tarefa. Ver, por exemplo, Sen (1985).

¹⁶ Trabalho requerido para o recebimento de direitos previdenciários. [N.R.T.]

aqueles que possuem os meios de produção. Mesmo entre os trabalhadores assalariados, a maioria das diferenças se deve ao fato de que a sociedade tem investido muito mais em desenvolver os talentos de algumas pessoas do que os de outras e de que ela coloca quantidades muito desiguais de capital à disposição de cada trabalhador. A produtividade se vincula principalmente aos papéis profissionais, e não a indivíduos. A igualdade democrática lida com esses fatos salientando a importância de educar os menos favorecidos e oferecendo às empresas incentivos para aumentar a produtividade de empregos de baixa remuneração por meio de investimentos de capital.

Além disso, ao considerar a sociedade como um sistema de cooperação, a igualdade democrática tem uma lógica menos degradante do que a igualdade de fortuna para intervenções do Estado destinadas a aumentar os salários dos trabalhadores de baixa renda. A sociedade não precisa tentar fazer o juízo impossível e insultuoso sobre se os trabalhadores de baixa renda estão lá por opção ou pelo fato de que seus dons naturais escassos os impedem de conseguir um trabalho melhor. Em vez disso, concentra-se na apreciação dos papéis cumpridos pelos trabalhadores de salários baixos. Ao exercer tarefas rotineiras e de baixa qualificação, esses trabalhadores liberam outras pessoas para fazer usos mais produtivos de seus próprios talentos. As pessoas que ocupam papéis mais produtivos devem muito de sua produtividade ao fato de que as que ocupam funções menos produtivas as liberam da necessidade de gastar seu tempo em tarefas de baixa qualificação. Sofisticados executivos de grandes empresas não conseguiriam fazer tantos negócios lucrativos se tivessem de atender os telefonemas que recebem. Essas reflexões manifestam apreço pelas maneiras em que todos se beneficiam da diversidade de talentos e papéis na sociedade. Elas também contrariam a ideia de que os trabalhadores que estão no topo dão uma contribuição maior ao produto social, ajudando a motivar uma concepção de reciprocidade que reduziria o fosso entre trabalhadores de maior e menor remuneração.

A igualdade democrática apoiaria uma política de compressão salarial tão exigente quanto o princípio da diferença de Rawls? Isso proibiria todas as desigualdades de renda que não melhorassem a renda dos menos desfavorecidos (Rawls, 1971, p. 75-8). Ao dar prioridade absoluta a estes, o princípio da diferença pode exigir sacrifícios consideráveis nas faixas intermediárias inferiores para ganhos insignificantes nos níveis mais baixos. A igualdade democrática exigiria uma forma menos exigente de reciprocidade. Uma vez

que todos os cidadãos gozassem de um bom conjunto de liberdades, suficiente para funcionar como iguais na sociedade, as desigualdades de renda para além desse ponto não pareceriam tão preocupantes por si sós. O grau de desigualdade de renda aceitável dependeria, em parte, da facilidade de converter a renda em desigualdade de *status* – diferenças nas bases sociais da autoestima, influência em eleições e coisas do tipo. Quanto mais fortes forem as barreiras contra a mercantilização do *status* social, da influência política e de outras formas afins, mais aceitáveis serão as desigualdades de renda significativas (Walzer, 1983; e Kaus, 1992). Quanto mais cuidadosamente for definido o domínio em que essas alocações atuam sem restrição, mais se reforça o *status* moral das alocações de livre mercado.

Igualdade democrática, responsabilidade pessoal e paternalismo

A igualdade democrática garante acesso eficaz às condições sociais de liberdade para todos os cidadãos, independentemente da imprudência com que conduzam suas vidas. Ela não priva os cidadãos negligentes ou autodestrutivos de cuidados médicos necessários, não discrimina os deficientes em função do quanto eles podem ser responsabilizados por sua deficiência. Sob a igualdade democrática, os cidadãos se abstêm de fazer juízos invasivos e moralizantes sobre como as pessoas deveriam ter usado as oportunidades que lhes foram abertas ou até onde elas conseguiram exercer a responsabilidade pessoal. Ela não precisa fazer esses juízos porque não condiciona a possibilidade que os cidadãos têm de desfrutar de seus recursos a um uso responsável. A única exceção a esse princípio diz respeito à conduta criminosa. Somente a prática de um crime pode justificar que se tirem de uma pessoa as liberdades básicas e o *status* de igual na sociedade civil. Mesmo os criminosos condenados, no entanto, mantêm seu *status* de seres humanos iguais e, assim, ainda têm direito a funcionamentos humanos básicos, tais como alimentação adequada, moradia e atendimento médico.

Podem-se colocar objeções à igualdade democrática, alegando que todas essas garantias são um convite à irresponsabilidade pessoal, exatamente como os críticos da igualdade há muito suspeitam. Se as pessoas vão ser socorridas de situações em que entram em função de sua própria imprudência, por que agiriam com prudência? Os igualitaristas devem enfrentar a necessidade de manter a responsabilidade pessoal, nem que seja apenas para evitar a falência do Estado. Há duas estratégias gerais para fazer isso. Uma delas é dar garan-

tias apenas contra algumas causas de perda: distinguir as perdas pelas quais as pessoas são responsáveis daquelas pelas quais elas não são e as compensar apenas contra estas. Tal é a abordagem do igualitarismo da sorte, o que leva a pensamento típico das Leis dos Pobres e a juízos invasivos e desrespeitosos sobre os indivíduos. A segunda estratégia é dar garantias apenas contra as perdas de determinados tipos de bens: distinguir tipos garantidos e não garantidos de bens no âmbito da preocupação igualitária e garantir os indivíduos apenas contra a perda dos primeiros. Esse é o ponto de vista da igualdade democrática.

A igualdade democrática não compensa indivíduos por todas as perdas devidas à sua conduta imprudente. Ela só garante um conjunto de capacidades necessárias para funcionar como cidadão livre e igual e evitar a opressão. Os indivíduos devem suportar muitas outras perdas por conta própria. Por exemplo, uma pessoa que fuma teria direito a tratamento para o câncer de pulmão resultante desse hábito independentemente do seu grau de responsabilidade por fumar, mas não teria direito à compensação pela dificuldade de desfrutar da vida provocada por seu confinamento no hospital e sua capacidade pulmonar reduzida, pelo medo que sente ao contemplar sua mortalidade, nem pela censura dos parentes que desaprovam seu estilo de vida. Assim, os indivíduos têm muito a perder com a sua conduta irresponsável e, portanto, têm um incentivo para se comportar de forma prudente. O igualitarismo da sorte não pode aproveitar essa estrutura de incentivos porque compensa os indivíduos pela perda de todos os tipos de bens (tipos de recursos ou fontes de bem-estar) dentro do âmbito da preocupação igualitária. Portanto, deve recorrer a juízos morais sobre a causa da perda para promover a responsabilidade individual.

A igualdade democrática tem duas outras estratégias para a promoção da responsabilidade individual. Primeiro, oferece igualdade no espaço de possibilidades, ou seja, oportunidades e liberdades. Os indivíduos ainda têm de exercer agência responsável para alcançar a maioria dos funcionamentos aos quais a sociedade garante acesso eficaz. No caso típico de um adulto apto, por exemplo, o acesso a uma renda decente estaria condicionado ao desempenho responsável nos deveres do trabalho, supondo-se que exista emprego disponível.

Em segundo lugar, a maior parte das liberdades que garantem igualdade democrática é um prerequisite para o exercício da agência responsável. A agência responsável requer opções reais, consciência dessas opções, compe-

tências deliberativas e a autoestima necessária para confiar no próprio juízo. A igualdade democrática garante a educação necessária para conhecer as próprias opções, deliberando sobre elas, e as bases sociais da autoestima. Além disso, as pessoas farão quase qualquer coisa para proteger aquilo de que precisam para sobreviver. Ao assegurar o acesso efetivo aos meios de subsistência por caminhos legítimos, a igualdade democrática impede o comportamento criminoso que seria estimulado por uma sociedade que deixasse as pessoas caírem abaixo dos níveis de subsistência ou que as privasse dos meios legítimos e dignos para subsistir. Ela também evita os poderosos incentivos para negar a responsabilidade pessoal que estão embutidos na igualdade de fortuna, porque garante que as pessoas sempre tenham meios legítimos ao seu alcance para obter acesso a suas capacidades básicas, sem ter de recorrer ao engano em relação o papel que tiveram até chegar à situação em que se encontram.

Pode-se objetar que a igualdade democrática, ao garantir a todos bens como assistência médica, ainda requer um reprovável subsídio ao comportamento irresponsável. Por que os prudentes não fumantes têm de pagar por uma cobertura de saúde mais universal porque muitos tolos escolhem fumar? Se os custos de alguma atividade particularmente perigosa são altos, e se a pessoa não a exerce como participante do sistema produtivo, a justiça permite uma taxação sobre essa atividade a fim de cobrir os custos extras da assistência médica para os que sofrem danos ao se envolver nela. Um imposto sobre cada maço de cigarros, ajustado para cobrir os custos médicos do tratamento dos fumantes, forçaria esses fumantes a absorver os custos extras de seu comportamento.

Se é justo forçar os fumantes a absorver esses custos *ex ante*, por que não seria igualmente justo forçá-los a absorver esses custos *ex post*, como sustentam alguns igualitaristas da sorte? O plano de Roemer (1994a, p. 179-96) faz isso ao descontar o subsídio médico a que as pessoas têm direito de acordo com o seu grau de responsabilidade pessoal. Além de enredar o Estado em juízos invasivos e moralizantes sobre responsabilidade pessoal, o plano de Roemer deixa as pessoas vulneráveis a tanta privação das suas capacidades que elas não conseguem funcionar como iguais. Isso é injusto. Ao fazer com que os fumantes paguem os custos do seu comportamento *ex ante*, a igualdade democrática preserva a liberdade e a igualdade deles ao longo de toda a vida.

Pode-se objetar que a igualdade democrática, ao garantir um conjunto específico de capacidades para os cidadãos, viola paternalisticamente a li-

berdade dos cidadãos e a exigência de neutralidade liberal entre concepções do bem. Suponhamos que um fumante prefira ter cigarros mais baratos a receber atendimento médico. Os cidadãos não deveriam ser livres para escolher quais bens preferem ter? Assim, os cidadãos deveriam ter o direito ao equivalente em bem-estar dos serviços de saúde e não ser obrigados a consumir esses serviços à custa de outras coisas que podem preferir. Essa linha de pensamento sustenta a igualdade no espaço de oportunidades para o bem-estar, em vez de capacidades para a cidadania igual.

Essas objeções perdem de vista a distinção entre o que as pessoas querem e o que as outras pessoas são obrigadas a lhes dar. O dever básico dos cidadãos, agindo por intermédio do Estado, não é fazer a todos felizes, e sim garantir as condições para a liberdade de todos. Ao assegurar aos cidadãos apenas as capacidades de que necessitam para funcionar como iguais, o Estado não está declarando que esses recursos são mais importantes para a felicidade individual do que outros que eles podem preferir. Ele deixa as pessoas livres para decidir por conta própria até onde os bens que o Estado garante lhes são úteis ou importantes. Ele garante certas capacidades aos cidadãos não porque elas sejam as mais importantes segundo o ponto de vista da melhor concepção do bem, mas porque são as que os cidadãos são obrigados a proporcionar uns aos outros em comum.

No entanto, por que um determinado cidadão não pode renunciar a seu direito a serviços de saúde garantidos em troca de seu equivalente em bem-estar? Os cidadãos podem, com justiça, recusar-se a proporcionar o que todos consideram como o equivalente em bem-estar dos cuidados de saúde. Como enfatizou Thomas Scanlon, o fato de uma pessoa preferir receber ajuda para construir um templo ao seu deus a que ser alimentada decentemente não gera um direito maior de exigir que as outras subsidiem o templo em vez de lhe garantir acesso a uma alimentação adequada (Scanlon, 1975, p. 659-60). Além disso, a obrigação de proporcionar serviços de saúde é incondicional e não pode ser rescindida, mesmo com a autorização da pessoa a quem a obrigação é devida. Não podemos abandonar as pessoas que estão morrendo à beira da estrada só porque elas nos deram permissão para lhes negar serviços médicos de emergência¹⁷.

¹⁷ Esse argumento é totalmente diferente do direito de recusar tratamento médico. Uma coisa é um indivíduo exercer o direito de recusar tratamento quando lhe for oferecido; outra, bem diferente, é outros se recusarem a oferecer atendimento médico quando necessário.

Pode-se objetar que a igualdade democrática não respeita a neutralidade entre concepções conflitantes de bem. Alguns cidadãos vão considerar os conjuntos de capacidades que lhes são garantidas muito mais úteis do que outros. Por exemplo, aqueles cuja concepção de bem envolve ampla participação na sociedade civil vão considerar o seu bem mais plenamente garantido pela igualdade democrática do que os que preferem levar a vida dentro de cultos religiosos isolados. A igualdade democrática é, portanto, tendenciosa em favor de determinadas concepções de bem.

Essa objeção não entende o sentido da neutralidade. Como Rawls enfatizou, dado o fato de que as pessoas têm concepções conflitantes sobre o bem, os Estados liberais precisam de alguma base para julgar reivindicações de justiça que não se baseiem em visões partidárias do bem. O ponto de vista dos cidadãos que agem coletivamente – o ponto de vista político – não reivindica autoridade em virtude de promover os bens objetivamente melhores ou mais importantes, mas em virtude de ser um possível objeto de vontade coletiva. Bens neutros são aqueles que podemos concordar razoavelmente em proporcionar coletivamente, considerando-se o pluralismo (Rawls, 1993). Assim, as capacidades de que os cidadãos precisam para funcionar como iguais na sociedade civil não são consideradas bens neutros para fins de justiça porque todo mundo as considera igualmente valiosas, e sim porque pessoas razoáveis podem reconhecer que elas formam uma base legítima para fazer reivindicações morais umas às outras (De Marneffe, 1990, p. 55-9). Por outro lado, pessoas razoáveis não precisam reconhecer o desejo de construir um templo para seu deus como base legítima para uma reivindicação de subsídio público. Uma pessoa que não adore esse deus poderia razoavelmente se opor a que o Estado a tribute para subsidiar involuntariamente os desejos religiosos caros de outra.

Consideremos agora o que a igualdade de fortuna e a igualdade democrática têm a dizer à pessoa que decide, de forma prudente ou imprudente, não fazer um seguro de saúde para si. De acordo com a igualdade de fortuna, existem duas opções. Uma delas é permitir que a pessoa abra mão do seguro de saúde e abandoná-la se ela precisar de cuidados de emergência. A outra é lhe dizer: “Você é burro demais para cuidar de sua própria vida. Portanto, vamos forçá-lo a fazer um seguro de saúde porque sabemos melhor do que você o que é para o seu próprio bem.” A igualdade democrática não faz juízo sobre se seria prudente ou imprudente qualquer indivíduo comprar

um seguro de saúde. Ela diz à pessoa que não compraria o seguro: “Você tem um valor moral que ninguém pode desconsiderar. Reconhecemos esse valor em seu direito inalienável à nossa ajuda em caso de emergência. Você é livre para recusar essa ajuda quando a oferecermos, mas essa liberdade não o exime da obrigação de ajudar outras pessoas quando as necessidades de saúde delas forem urgentes. Como essa é uma obrigação que todos devemos a nossos concidadãos, todos devem ser tributados por esse bem, que deverá ser proporcionado a todos. Isso faz parte de sua reivindicação legítima como cidadão igual.” Qual justificativa para proporcionar seguro de saúde mais bem expressa o respeito por seus beneficiários?

As pessoas com deficiência, as feias e outras vítimas de má sorte

Segundo a igualdade democrática, a distribuição da boa ou da má fortuna da natureza não é justa nem injusta. Considerada em si mesma, nada nessa distribuição exige qualquer correção por parte da sociedade. Não se podem gerar reivindicações por compensação apenas pelos efeitos da natureza. Esta pode parecer uma doutrina excessivamente dura. Será que ela não abandona os congenitamente deficientes, os feios e os estúpidos à sua própria sorte, mesmo que eles não mereçam seus destinos lamentáveis?

A igualdade democrática diz que não. Embora a distribuição dos recursos naturais não seja uma questão de justiça, o que as pessoas fazem em resposta a esta distribuição o é (Rawls, 1971, p. 102). As pessoas podem não fazer do fato de terem uma deficiência, uma aparência repugnante ou baixa inteligência a ocasião para a exclusão de outras da sociedade civil, dominando-as, batendo nelas ou oprimindo-as de alguma outra maneira. Em um Estado democrático liberal, todos os cidadãos têm direito às condições sociais de sua liberdade e de estar em condições de igualdade na sociedade civil, independentemente de deficiência, aparência física ou inteligência¹⁸. Além disso, essas condições são sensíveis a variações nas circunstâncias das pessoas, incluindo suas deficiências. Quem não pode andar tem direito a exigir que a sociedade civil dê conta disso: cadeiras de rodas, rampas em prédios públicos e assim por diante, mas essas condições não estão sujeitas

¹⁸ Algumas exceções teriam de ser feitas àqueles com deficiências mentais ou insanidade tão graves que não possam funcionar como agentes. Além disso, as crianças não têm direito imediatamente a todas as liberdades dos adultos, e sim a condições sociais para o desenvolvimento de suas capacidades de funcionar como cidadãos livres e iguais.

a variações no gosto das pessoas. Todas têm o direito ao mesmo pacote de capacidades, não importando o que mais possam ter, e independentemente do que preferiram ter. Assim, se uma pessoa que precisa de uma cadeira de rodas para se locomover tem um gosto involuntariamente caro por realizar determinados rituais religiosos e preferiria ter esse gosto atendido a ter uma cadeira de rodas, a igualdade democrática não substitui o subsídio à cadeira de rodas por um subsídio aos rituais. Isso porque os indivíduos precisam ser capazes de se locomover na sociedade civil para ter igualdade de condições como cidadãos, mas não precisam ser capazes de fazer cultos particularmente caros para funcionar como iguais.

Richard Arneson se opõe a essa distinção entre pessoas com deficiência e pessoas com gostos involuntariamente caros. As deficiências são consideradas como apenas mais um tipo de gosto involuntariamente caro. Não é culpa do indivíduo com deficiência que se locomover em uma cadeira de rodas custe mais para ele do que o mesmo deslocamento para pessoas que podem caminhar. Quando vemos que o caráter involuntário dos custos dos seus gostos é o que lhes dá direito a subsídio especial, deve-se permitir que pessoas com outros gostos involuntariamente caros façam reivindicações iguais em nome de suas preferências. Arneson afirma que só uma doutrina perfeccionista ilegítima – a alegação de que a mobilidade é intrinsecamente mais importante do que o culto – pode sustentar a discriminação entre deficientes e pessoas com outros gostos involuntariamente caros (Arneson, 1990, p. 159, 187, 190-4).

A igualdade democrática não toma posição sobre quais bens os indivíduos deveriam valorizar mais ao pensar apenas em seus próprios interesses. Ela proporciona as condições sociais para a cidadania igual, e não as condições iguais de capacidade para cumprir as exigências dos deuses de alguém, porque os cidadãos são obrigados a proporcionar as primeiras e não são obrigados a proporcionar as segundas. Arneson argumenta que as capacidades são diversas, e os recursos disponíveis para proporcioná-las, escassos, de forma que devem ser aceitas algumas compensações entre as capacidades. Sendo assim, é necessário algum índice para classificar a importância de diferentes capacidades. Caso se rejeitem doutrinas perfeccionistas, a única base para a construção de um índice de capacidade é subjetiva, baseada na importância que essa capacidade têm para o indivíduo (Arneson, 1997, p. 236-7).

Contra Arneson, a igualdade democrática segue Scanlon (1975, p. 659) ao insistir em que o peso que o direito de um cidadão tem sobre os outros

depende exclusivamente do conteúdo de seu interesse e não da importância que ele lhe dê em sua própria concepção de bem. Em alguns casos, o peso de um interesse pode ser determinado considerando-se o seu impacto sobre a posição de uma pessoa como igual na sociedade. Algumas privações de capacidades expressam maior desrespeito do que outras, de maneiras que qualquer pessoa razoável pode reconhecer. Do ponto de vista público, é mais desrespeitoso negar acesso às escolas públicas a uma pessoa em uma cadeira de rodas do que lhe negar acesso a um parque de diversões que só atende a quem caminha. Isso é verdadeiro mesmo se ela preferiria andar de rodinha gigante a aprender a ler. Em outros casos em que os conceitos de condições de igualdade e respeito não produzem uma resposta determinada para como os recursos devem ser classificados, a classificação pode legitimamente ser deixada para a legislação democrática. Mesmo em tais casos, os eleitores não devem se perguntar quais prioridades eles dão a diferentes capacidades para a cidadania em suas escolhas privadas, e sim quais prioridades querem que o Estado atribua a essas diferentes capacidades, uma vez que esses bens serão proporcionados em comum. As respostas para as perguntas tendem a divergir, ainda que seja somente porque muitas capacidades são mais valiosas para os outros do que para quem as possui. A maioria das pessoas ganha muito mais com a liberdade de expressão de outras do que com a sua própria (Raz, 1994, p. 52-55).

Pode-se argumentar que a igualdade democrática ainda é muito dura com aqueles que são deficientes como decorrência de má sorte bruta. Ela não os compensaria por todas as misérias que enfrentam. Por exemplo, a igualdade democrática garantiria aos surdos ter acesso igual à sociedade civil, mas não ser compensados pela perda dos prazeres da audição em si. No entanto, a vida dos surdos é menos feliz pela falta desses prazeres e deve ser compensada por conta disso.

É útil perguntar o que os surdos demandam por sua própria conta, em nome da justiça. Eles lamentam o sofrimento de não poder ouvir e demandam compensação por essa carência? Pelo contrário: como as pessoas com deficiência de forma mais geral, eles se ressentem de serem considerados como símbolos para que os aptos sintam pena, porque não querem ter de fazer suas reivindicações como apelos à benevolência condescendente de benfeitores bondosos. Muitas pessoas surdas se identificam como parte de uma comunidade surda separada, que repudia o valor intrínseco que a

audição teria em si. Elas insistem em que a língua de sinais é uma forma de comunicação tão valiosa quanto a fala e que os outros bens que podem ser obtidos pela audição, como apreciação de música, são partes dispensáveis de qualquer concepção de bem. Não é preciso julgar o valor intrínseco da audição para apreciar os usos retóricos de sua negação: os surdos querem colocar a audição no seu devido lugar para purgar a suposição arrogante dos ouvintes de que a vida dos surdos, de alguma forma, vale menos a pena ser vivida. Eles querem fazer reivindicações sobre os ouvintes de uma forma que exprima a dignidade que eles veem em suas vidas e sua comunidade, e não de uma maneira que atraia pena por sua condição¹⁹. E o fazem negando que sua condição, em si, seja algo a ser lamentado.

Apesar de considerar o tratamento das pessoas com deficiência como um caso exemplar, a igualdade de fortuna tem dificuldade com essas ideias. Isso se deve ao fato de que ela se baseia em medidas subjetivas de bem-estar ou do valor dos ativos pessoais. As medidas subjetivas provocam todos os pensamentos errados por parte dos aptos. O critério de Van Parijs sobre diversidade não dominada só permite que as pessoas com deficiência façam reivindicações de justiça em relação a sua deficiência se todos considerarem sua condição tão desgraçada que todos prefiram ser outra pessoa. Esse teste pede que os aptos considerem o horror que sentem imaginando que têm uma deficiência como razão para compensar os deficientes. Considerar a condição das pessoas com deficiência como intrinsecamente horrível é insultar aquelas que levam suas vidas com dignidade. O critério de Arneson sobre igualdade de oportunidades para o bem-estar implica que, desde tenham as mesmas chances de felicidade, as pessoas com deficiência não tenham pretensões a tratamento especial. A pesquisa mostra que as pessoas com deficiência vivenciam as mesmas variações de felicidade das aptas (Silvers, 1995, p. 54). Assim, pelo critério de Arneson, está certo excluir as pessoas com deficiência da vida pública porque elas estão felizes o suficiente sem ser incluídas.

Medidas subjetivas da condição das pessoas geram pena por quem tem deficiência ou relutância em considerar suas reivindicações de justiça. A maneira de escapar desse dilema é levar a sério as reclamações de fato feitas por essas pessoas. Elas não pedem para ser compensadas pela deficiência em si, e sim que as desvantagens sociais que outros lhes impõem por ter a

¹⁹ Wrigley (1996) discute as potencialidades e os problemas de se redefinir a deficiência (ser surdo) como comunidade (ser surdo), à maneira de uma política de identidade.

deficiência sejam eliminadas. “A desigualdade de pessoas que andam em cadeiras de rodas (...) não se manifesta na incapacidade de andar, mas em sua exclusão de banheiros, cinemas, transporte, locais de trabalho [e] o tratamentos médicos que podem salvar vidas” (Silvers, 1995, p. 54). A igualdade democrática pode lidar com essa distinção. Por exemplo, ela demanda que as pessoas com deficiência tenham um acesso bom o suficiente a espaços públicos para que possam funcionar como iguais na sociedade civil. Ser capaz de funcionar como igual não requer que o acesso de uma pessoa seja igualmente rápido, confortável ou conveniente, nem que o uso de espaços públicos lhes seja igualmente útil do ponto de vista subjetivo. Pode ser que não seja possível conseguir isso, mas o fato de, com a tecnologia atual, levar um minuto a mais para entrar na prefeitura não compromete a posição da pessoa como cidadã igual.

Sendo assim, a igualdade democrática apoia o uso de testes objetivos de desvantagem injusta. Esses testes se adaptam às reivindicações de justiça que as pessoas com deficiência fazem em seu próprio nome. Por exemplo, o que os surdos consideram censurável não é não poder ouvir, e sim que todo mundo tenha manipulado os meios de comunicação de maneiras que os deixam de fora da conversa. Pode-se detectar essa injustiça sem investigar preferências ou estados subjetivos de quem quer que seja. O teste para uma solução satisfatória é igualmente objetivo. A lei americana que versa sobre deficiências (*Americans with Disabilities Act*), por exemplo, incorpora um padrão objetivo para a organização dos espaços. “Em vez de especular sobre como a resposta pessoal subjetiva de agentes sem deficiência seria transfigurada pelo surgimento de deficiência física ou mental, esse padrão propõe projetar como a prática social objetiva seria transformada se o funcionamento não deficiente fosse atípico a ponto de ter importância apenas marginal para as políticas sociais” (Silvers, 1995, p. 49). A lei nos pede para imaginar como as comunicações da sociedade civil seriam organizadas se quase todos fossem surdos e, em seguida, tentar oferecer aos surdos sistemas que se aproximem disso.

Os padrões objetivos de injustiça e solução propostos pela igualdade democrática têm várias vantagens sobre os propostos pela igualdade de fortuna. Eles fazem corresponder a solução à injustiça: se a injustiça é a exclusão, a solução é a inclusão. A igualdade democrática não tenta usar satisfações privadas para justificar a opressão pública. Os padrões objetivos não representam as pessoas com deficiência ofensivamente, como merecedoras de ajuda

por causa de sua condição interna digna de pena. Eles situam a desvantagem injusta da deficiência na maneira como os outros tratam os deficientes. A igualdade democrática também não assimila os deficientes à situação dos que sofrem de gostos involuntariamente caros. Ter uma deficiência não é como ser tão mimado que é impossível não querer brinquedos caros.

Outras vítimas da má sorte bruta devem ser tratadas como as pessoas com deficiência? A igualdade de fortuna pensa que sim – ela estende sua preocupação também aos feios, aos estúpidos e aos sem talento. A igualdade democrática não emite juízos sobre o valor dos dons naturais das pessoas e, por isso, nada tem de especial a dizer aos burros e aos sem talento. Em vez disso, concentra-se nos papéis produtivos que as pessoas ocupam, em reconhecimento ao fato de que a sociedade vincula benefícios econômicos ao desempenho em um papel, e não à posse do talento em si. A igualdade democrática requer que sejam vinculados benefícios suficientes ao desempenho em cada papel para que todos os trabalhadores possam funcionar como iguais na sociedade. O talento também traz vantagens não econômicas, como a admiração dos outros. A igualdade democrática não vê injustiça nessa vantagem, porque a pessoa não precisa ser admirada para ser capaz de funcionar como cidadã igual. Como exige a justiça, a maioria dos residentes de democracias modernas vive em um estado de civilização no qual a conquistar honra não é uma condição para desfrutar de liberdades fundamentais. Em lugares onde não é assim, como em determinados bairros pobres e difíceis, está claro que a injustiça não reside no fato de que alguns indivíduos, infelizmente, nascem com dons naturais inferiores de coragem, mas em que a ordem social esteja organizada de modo que só os dispostos a apresentar graus incomumente elevados de crueldade consigam ter segurança pessoal.

E os feios? Eles não têm direito a uma compensação por sua aparência repugnante, que os torna tão indesejáveis em ambientes sociais? Alguns igualitaristas da sorte considerariam que essa má sorte requer uma solução, talvez na forma de cirurgia plástica com subsídio público. A igualdade democrática se recusa a endossar publicamente os juízos privados degradantes sobre a aparência, que são a base dessas reivindicações de compensação. Em vez disso, pergunta se as normas baseadas nesses juízos são opressivas. Consideremos um defeito de nascença que afete apenas a aparência e que seja considerado tão abominável segundo as normas sociais vigentes que as pessoas tendam a evitar quem o tem. Uma vez que a capacidade de parti-

cipar na sociedade civil como cidadão igual é uma liberdade fundamental, os igualitaristas exigem que seja fornecida alguma solução para isso. Mas a solução não precisa ser uma cirurgia plástica que corrija o problema; uma alternativa seria convencer todos a adotar novas normas de aparência física aceitável, de modo que as pessoas com o “defeito” de nascença já não fossem tratadas como párias. Isso não significa pedir a abolição completa das normas de beleza. As normas só precisam ser flexíveis o suficiente para considerar a pessoa uma presença aceitável na sociedade civil. Elas não precisam dar direito a essa pessoa de exigir igualdade de beleza para com as outras, já que o funcionamento bem-sucedido como concorrente em um concurso de beleza ou como um bom candidato a um encontro de sábado à noite não está entre as capacidades necessárias para funcionar como cidadão igual.

Ao direcionar a atenção às normas sociais opressivas de beleza, a igualdade democrática evita a observação depreciativa dos feios através das lentes das próprias normas opressivas. Isso nos permite ver que a injustiça não está no infortúnio natural dos feios, mas no fato social de que as pessoas evitam as outras por causa da aparência. Mudar a pessoa em vez de mudar a norma sugere ofensivamente que o defeito reside na pessoa e não na sociedade. Mantendo-se os outros fatores, então, a igualdade democrática prefere alterar normas sociais a redistribuir recursos materiais em resposta às desvantagens enfrentadas por quem tem má aparência. É claro, nem sempre os outros fatores se mantêm. Pode ser muito difícil e oneroso alterar as normas vigentes de beleza que cruelmente ditam quem não pode aparecer em público sem provocar choque e rejeição. O Estado liberal não tem muito o que fazer a esse respeito sem ultrapassar seus limites adequados; assim, a tarefa deve ser delegada principalmente aos movimentos sociais igualitários, que variam em suas possibilidades de transformar as normas sociais. Nessas condições, a melhor opção também pode ser proporcionar a cirurgia plástica. A igualdade democrática, ao se concentrar na igualdade como relação social e não simplesmente como padrão de distribuição, pelo menos nos permite ver que temos uma escolha entre redistribuir recursos materiais e alterar outros aspectos da sociedade para atender às demandas de igualdade.

A igualdade democrática e as obrigações dos cidadãos

A igualdade democrática reorienta a teorização igualitária em vários aspectos. Ela concebe a justiça como uma questão de obrigações que não

são definidas pela satisfação de preferências subjetivas. Isso garante que os direitos das pessoas não dependam de variações arbitrárias em gostos individuais e que elas não possam reivindicar direitos sem aceitar obrigações correspondentes para com as outras pessoas. A igualdade democrática aplica juízos de justiça aos sistemas humanos, e não à ordem natural. Isso nos ajuda a ver que as pessoas, e não a natureza, são responsáveis por transformar a diversidade natural dos seres humanos em hierarquias opressivas. Ela situa as deficiências injustas na ordem social, e não nos dons inatos das pessoas. Em vez de lamentar a diversidade humana de talentos e tentar compensar aquilo que é representado como deficiências inatas nesses talentos, a igualdade democrática oferece um modo de conceber e aproveitar a diversidade humana de modo que beneficie a todos e seja reconhecida por fazê-lo. A igualdade democrática concebe a igualdade como uma relação entre as pessoas, em vez de meramente um padrão na distribuição de bens divisíveis. Isso nos ajuda a ver como os igualitaristas podem considerar outras características da sociedade, para além da distribuição de bens – por exemplo, as normas sociais – como sujeitas a exame crítico. Ela nos permite ver como as injustiças podem ser mais bem solucionadas alterando-se as normas sociais e a estrutura de bens públicos do que redistribuindo recursos. E nos permite integrar demandas por igual distribuição e igual respeito, assegurando que os princípios pelos quais distribuímos bens, por mais que os padrões resultantes possam ser iguais, não expressem pena desdenhosa para com os beneficiários da preocupação igualitária. Portanto, a igualdade democrática oferece uma forma superior de entender as demandas expressivas de justiça – a demanda por agir apenas a partir de princípios que expressem respeito por todos. Por fim, ao reorientar a teorização igualitária acadêmica, a igualdade democrática cumpre a promessa de restabelecer conexões com os movimentos igualitários realmente existentes. Não é um acidente moral que vagabundos da praia e pessoas que são escravas de seus *hobbies* caros não estejam se organizando para fazer reivindicações de justiça em nome de seus estilos de vida. Tampouco é irrelevante que os deficientes estejam repudiando formas de caridade que apelem à pena por sua condição e estejam lutando pelo respeito dos outros, e não por esmolas. A igualdade democrática ajuda a formular as demandas dos verdadeiros movimentos igualitários em uma estrutura que ofereça alguma esperança de apelo mais amplo.

Referências

- ACKERMAN, Bruce (1980). *Social justice in the liberal State*. New Haven: Yale University Press.
- ANDERSON, Elizabeth (1995). "The democratic university: the role of justice in the production of knowledge". *Social Philosophy & Policy*, v. 12, n. 2, p. 186-219.
- ARNESON, Richard (1990). "Liberalism, distributive subjectivism, and equal opportunity for welfare". *Philosophy & Public Affairs*, v. 19, n. 2, p. 158-94.
- _____ (1992). "Is socialism dead? A comment on market socialism and basic income capitalism". *Ethics*, v. 102, n. 3, p. 485-511.
- _____ (1997). "Equality and equality of opportunity for welfare", em POJMAN, Louis & WESTMORELAND, Robert (eds.). *Equality: selected readings*. New York: Oxford University Press.
- _____ (2009). "Rawls, responsibility, and distributive justice", em FLERBAUEY, Marc; SALLES, Maurice & WEYMARK, John A. (eds.). *Justice, political liberalism, and utilitarianism: themes from Harsanyi and Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARRY, Brian M. (1992). "Equality, yes, basic income, no", em VAN PARIJS, Philippe (ed.). *Arguing for basic income*. New York: Verso.
- BAUER, P. T. (1981). *Equality, the Third World, and economic delusion*. Cambridge: Harvard University Press.
- COHEN, G. A. (1980). "On the currency of egalitarian justice", *Ethics*, v. 99, n. 4, p. 906-44.
- _____ (1995). "Incentives, inequality, and community", em DARWALL, Stephen (ed.). *Equal freedom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- DE MARNEFFE, Peter (1990). "Liberalism, liberty, and neutrality". *Philosophy & Public Affairs*, v. 19, n. 3, p. 253-74.
- DWORKIN, Ronald (1977). *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1981a). "What is equality? I. Equality of welfare". *Philosophy & Public Affairs*, v. 10, n. 4, p. 228-40.
- _____ (1981b). "What is equality? II. Equality of resources". *Philosophy & Public Affairs*, v. 10, n. 4, p. 283-345.
- FRASER, Nancy (1997a). "After the family wage: a postindustrial thought experiment", em *Justice interruptus*. New York: Routledge.
- _____ (1997b). "From redistribution to recognition?: dilemmas of justice

- in a 'postsocialist' age", em *Justice interruptus*, New York: Routledge.
- HONNETH, Axel (1995). *The struggle for recognition*. Tradução de Joel Anderson. Cambridge: Polity Press.
- KAUS, Mickey (1992). *The end of equality*. New York: Basic.
- KORSGAARD, Christine (1993). "Commentary on G. A. Cohen and Amartya Sen", em NUSSBAUM, Martha & SEN, Amartya (eds.). *The quality of life*. Oxford: Clarendon, 1993.
- MEAD, Lawrence (1986). *Beyond entitlement: the social obligations of citizenship*. New York: Free Press.
- NAGEL, Thomas (1979). "The policy of preference", em *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1991). *Equality and partiality*. New York: Oxford University Press.
- NOZICK, Robert (1974). *Anarchy, State, and utopia*. New York: Basic.
- OKIN, Susan Moller (1989). *Justice, gender, and the family*. New York: Basic.
- POGGE, Thomas (1995). "Three problems with contractarian-consequentialist ways of assessing social institutions", em PAUL, Ellen Frankel; MILLER, Fred, Jr. & PAUL, Jeffrey (eds.). *The just society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RADIN, Margaret (1987). "Market inalienability". *Harvard Law Review*, v. 100, n. 10, p. 1.849-1.937.
- RAKOWSKI, Eric (1991). *Equal justice*. New York: Oxford University Press.
- RAWLS, John (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1980). "Kantian constructivism in moral theory". *Journal of Philosophy*, v. 77, n. 9, p. 515-72.
- _____ (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RAZ, Joseph (1986). *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon.
- _____ (1994). "Rights and individual well-being", em *Ethics in the public domain*. Oxford: Clarendon.
- ROEMER, John (1992). "The morality and efficiency of market socialism", *Ethics*, v. 102, n. 3, p. 448-64.
- ROEMER, John (1994a). "A pragmatic theory of responsibility for the egalitarian planner", em *Egalitarian perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1994b). *Egalitarian perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____ (1996). *Theories of distributive justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- SCANLON, Thomas (1975). "Preference and urgency". *Journal of Philosophy*, v. 72, n. 19, p. 655-69.
- SEN, Amartya (1985). *Commodities and capabilities*. Amsterdam: North-Holland.
- SEN, Amartya (1992). *Inequality reexamined*. Cambridge: Harvard University Press.
- SILVERS, Anita (1995). "Reconciling equality to difference: caring (f) or justice for people with disabilities". *Hypatia*, n. 10, p. 30-55.
- VAN PARIJS, Philippe (1991). "Why surfers should be fed: the liberal case for an unconditional basic income". *Philosophy & Public Affairs*, v. 20, n. 2, p. 101-31. [Também publicado em português nesta edição da RBCP.]
- _____ (1995). *Real freedom for all*. Oxford: Clarendon.
- VON HAYEK, Friedrich August (1960). *The constitution of liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- WALZER, Michael (1983). *Spheres of justice*. New York: Basic.
- WARING, Marilyn (1990). *If women counted*. San Francisco: HarperCollins.
- WILLIAMS, Joan (1994). "Is coverture dead?". *Georgetown Law Journal*, n. 82, p. 2227-90.
- WRIGLEY, Owen (1996). *The politics of deafness*. Washington: Gallaudet University Press.
- YOUNG, Iris Marion (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.
- YOUNG, Iris Marion (1995). "Mothers, citizenship, and independence: a critique of pure family values". *Ethics*, v. 105, n. 3, p. 535-56.

Resumo

O igualitarismo democrático dá às sociedades um meio para entender os princípios da justiça e como eles se aplicam a elas próprias e a outras. Ao perceber a forma como a justiça exige respeito mútuo para funcionar, os cidadãos de uma comunidade política podem se tornar ativos no sentido de garantir que suas estruturas sociais e políticas facilitem o desenvolvimento de respeito e tolerância mútuos.

Palavras-chave: justiça, igualdade de fortuna, igualdade democrática, justiça distributiva, dependência.

Abstract:

Democratic egalitarianism gives societies a means to understand the principles of justice and how they apply to those and other societies. Realizing how justice requires mutual respect to work, citizens of a polity can become active in ensuring that its social and political structures facilitate the development of mutual respect and tolerance.

Keywords: justice, equality of fortune, democratic equality, distributive justice, dependence.