

UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO

Leonardo José da Costa Siebra

**A RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL NO ÂMBITO DA JUSTIÇA COMO
EQUIDADE DE JOHN RAWLS**

Recife

2025

Leonardo José da Costa Siebra

**A RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL NO ÂMBITO DA JUSTIÇA COMO
EQUIDADE DE JOHN RAWLS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco como pré-requisito para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa.

Recife

2025

S571r Siebra, Leonardo José da Costa.
A responsabilidade individual no âmbito da justiça como equidade de John Rawls / Leonardo José da Costa Siebra, 2025.
95 f.

Orientador: Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Mestrado em Filosofia, 2025.

1. Justiça (Filosofia). 2. Rawls, John, 1921-2002.
3. Dworkin, Ronald, 1931-2013. 4. Nozick, Robert.
5. Responsabilidade. 6. Ética social. I. Título.

CDU 172

Luciana Vidal - CRB 4/1338



Pesquisa intitulada A RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL NO ÂMBITO DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS, de autoria de Leonardo José da Costa Siebra, como requisito parcial obrigatório para obtenção do título de Mestre, no Programa de Pós-Graduação de Filosofia, da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, aprovada pela banca examinadora constituída pelos docentes.

MEMBROS:

PROF. DR. DANILO VAZ-CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA – UNICAP
Orientador

PROF. DR. DIOGO VILLAS BÔAS AGUIAR – UNICAP Avaliador
interno

Documento assinado digitalmente



LEONARDO OLIVEIRA FREIRE

Data: 13/10/2025 16:06:14-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

PROF. DR. LEONARDO OLIVEIRA FREIRE – UFRN
Avaliador externo

Data da aprovação: Recife, 25 de julho de 2025

Aos meus pais, meu irmão, minha mulher e, em especial, ao meu filho Antônio, cuja chegada encurtou o tempo, mas expandiu o amor.

AGRADECIMENTOS

A conclusão desta dissertação apenas foi possível graças à ajuda e incentivo de muitas pessoas, as quais declaro aqui minha mais sincera gratidão.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa, pela atenção dispendida ao meu trabalho e a generosidade de suas contribuições.

Aos Prof. Drs. Leonardo Oliveira Freire e Diogo Villas Bôas Aguiar, pelos valiosos e precisos apontamentos.

Aos Prof. Drs. Gerson Francisco de Arruda Júnior, André Luiz Holanda de Oliveira e José Tadeu Batista de Souza pelos primeiros direcionamentos ainda no meu projeto de pesquisa e pelos passos iniciais da minha orientação.

Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, pelas contribuições teóricas e metodológicas que aprimoraram minha formação.

À minha família, especialmente à minha mulher Manuela, cujo suporte criou as condições necessárias para uma maior dedicação na busca deste objetivo.

A todos os outros que contribuíram direta ou indiretamente para a realização desta dissertação, o meu obrigado.

“Se viveres de acordo com a natureza, nunca serás pobre; se viveres de acordo com as opiniões <humanas>, nunca serás rico.” (Epicuro citado por Sêneca)

RESUMO

A presente dissertação pretende investigar a relação entre uma das mais proeminentes teorias de justiça distributiva, a Justiça como Equidade de John Rawls, e o conceito ético de responsabilidade moral individual. Mais precisamente, o estudo pretende demonstrar que a teoria rawlsiana encontrou problemas ao acomodar a responsabilidade individual no seu seio, além de apontar também para outros exemplos de justiça distributiva que realizaram esta acomodação de forma mais exitosa. Para alcançar tais objetivos, o trabalho divide-se em três capítulos: no primeiro, será apresentada a teoria de justiça distributiva de Rawls conforme sua versão original presente na sua obra seminal *Uma Teoria da Justiça*, abordando-se sua linha argumentativa desde a construção de uma alternativa ao utilitarismo até a definição dos seus princípios de justiça; para o segundo capítulo, a noção de responsabilidade moral e sua evolução através do pensamento filosófico ocidental será primeiramente abordada, depois avaliada em seu impacto sobre uma visão geral de justiça distributiva e, por fim, como o conceito é acomodado na teoria rawlsiana especificamente; no último, duas outras teorias de justiça distributiva - a teoria da titularidade de Robert Nozick e o igualitarismo de fortuna de Ronald Dworkin - são indicadas e justificadas como soluções mais bem sucedidas de posicionamento da responsabilidade moral em seus argumentos. A metodologia utilizada durante o desenvolvimento proposto adotará a pesquisa bibliográfica e o estudo comparativo entre as principais obras dos autores citados - *Uma Teoria da Justiça*, *Anarquia, Estado e Utopia* e *a Virtude Soberana* - além de diversos artigos em língua inglesa acerca da responsabilidade moral e da justiça distributiva, em especial os de autoria de Richard Arneson e publicados pelas universidades de Oxford e Cambridge. Espera-se, a título de conclusão, demonstrar que Rawls não foi suficientemente capaz de introduzir a responsabilidade individual na sua Justiça como Equidade sem encontrar alguma contradição no desenvolver do seu argumento.

Palavras-chave: John Rawls; Ronald Dworkin; Robert Nozick; justiça distributiva; responsabilidade individual.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate the relationship between one of the most prominent theories of distributive justice, John Rawls's Justice as Fairness, and the ethical concept of individual moral responsibility. More precisely, the study aims to demonstrate that Rawlsian theory has encountered problems in accommodating individual responsibility within it, and also to point to other examples of distributive justice that have made this accommodation more successfully. In order to achieve these objectives, the work is divided into three chapters: in the first, Rawls' theory of distributive justice will be presented in its original version in his seminal work *A Theory of Justice*, addressing his line of argument from the construction of an alternative to utilitarianism to the definition of his principles of justice; for the second chapter, the notion of moral responsibility and its evolution through western philosophical thought will first be addressed, then evaluated in its impact on a general vision of distributive justice and, finally, how the concept is accommodated in Rawlsian theory specifically; in the last, two other theories of distributive justice - Robert Nozick's theory of entitlement and Ronald Dworkin's egalitarianism of fortune - are indicated and justified as more successful solutions for positioning moral responsibility in their arguments. The methodology used during the proposed development will adopt bibliographical research and a comparative study of the main works of the authors mentioned - *A Theory of Justice*, *Anarchy, State and Utopia* and *Sovereign Virtue* - as well as various articles in English on moral responsibility and distributive justice, especially those written by Richard Arneson and published by the universities of Oxford and Cambridge. In conclusion, we hope to demonstrate that Rawls was not sufficiently able to introduce individual responsibility into his Justice as Fairness without finding some contradiction in the development of his argument.

Keywords: John Rawls; Ronald Dworkin; Robert Nozick; distributive justice; individual responsibility.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E A JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS.....	14
2.1	CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL	21
2.2	ALTERNATIVA ENTRE UTILITARISMO E INTUICIONISMO.....	22
2.3	SOCIEDADE E SUA ESTRUTURA BÁSICA.....	25
2.4	POSIÇÃO ORIGINAL E VÉU DA IGNORÂNCIA.....	27
2.5	BENS PRIMÁRIOS	29
2.6	OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA	30
2.6.1	Princípio da Igual Liberdade	31
2.6.2	Princípio da Oportunidade Justa	32
2.6.3	Princípio da Diferença	32
3	A RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL E A JUSTA DISTRIBUIÇÃO	39
3.1	RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL.....	48
3.2	A AUSÊNCIA DE REFERÊNCIA DIRETA AO CONCEITO NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE	57
3.3	IMPLICAÇÕES DECORRENTES DA NÃO ACOMODAÇÃO DA RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL	61
4	A ACOMODAÇÃO DA RESPONSABILIDADE EM OUTRAS JUSTIÇAS DISTRIBUTIVAS	65
4.1	A TEORIA DA TITULARIDADE ROBERT NOZICK	66
4.2	O IGUALITARISMO DE FORTUNA DE RONALD DWORKIN.....	79
5	CONCLUSÃO.....	90
	REFERÊNCIAS.....	96

1 INTRODUÇÃO

A busca por justiça atravessa a humanidade pelo tempo e espaço. É pouco provável que exista alguma civilização no mundo ou na história que não se dedicou ao esforço de promover a coesão social através da simples máxima de dar a cada um dos seus membros o que lhe é devido. Mas se a procura por justiça é compartilhada por quase toda a experiência humana, a noção do que é exatamente devido a alguém e o porquê desse merecimento são fragmentados em inúmeras teorias no decorrer dos séculos.

Aparentemente, existem casos onde não há dúvidas sobre o que é devido: devemos aos nossos semelhantes respeito; aos criminosos, punição; e aos heróis, recompensas. Mas as relações sociais são muito mais complexas do que a nossa intuição básica de justiça é capaz de prever. E o que nos parece justo hoje, talvez não fosse reconhecido no passado ou será desconsiderado no futuro.

Seja na tentativa de punir adequadamente infratores, proteger a sociedade e restaurar a ordem moral violada; ou no compromisso de garantir que cada membro da sociedade receba a sua justa parte dos benefícios e encargos da cooperação social, qualquer interpretação de justiça encontrará dificuldades para defender sua aplicação.

Nosso trabalho, então, está situado nos conflitos gerados pelas diferentes formas de alcançar estes objetivos, mais precisamente no segundo, nos meios pelos quais seria possível chegarmos a uma distribuição justa dos bens, direitos e deveres da sociedade entre seus membros. Ou seja, na justiça distributiva.

Mas, como veremos adiante, a justiça distributiva é um conceito extremamente amplo e capaz de ser abordado por uma infinidade de diferentes ângulos, teorias e filósofos. Diante de um campo tão vasto, optamos por investigar o autor cuja obra é considerada como a última grande contribuição seminal ao tema: John Rawls.

Após mais de 50 anos da primeira edição de *Uma Teoria da Justiça*, a principal obra de John Rawls permanece como ponto de partida fundamental para qualquer investigação sobre os princípios que determinam a justa distribuição de benefícios e obrigações entre os membros de uma sociedade. Ou seja, não há estudo contemporâneo acerca de justiça distributiva que não passe pelo pensamento de Rawls.

Em consequência de tamanha importância, uma vasta literatura sobre o filósofo e sua obra já foi produzida neste último meio século, mas acreditamos que o recorte adotado na nossa dissertação - uma avaliação do impacto da responsabilidade moral individual na teoria da Justiça como Equidade do autor - ainda segue pouco explorado, principalmente em trabalhos publicados em língua portuguesa.

Um dos grandes pontos da publicação de Rawls é a sua busca de reconciliação entre dois conceitos tradicionalmente considerados opostos na filosofia política: o individualismo e a justa distribuição de bens. Enquanto as correntes igualitárias¹ defendem uma redistribuição mais padronizada da riqueza produzida na sociedade, as linhas libertárias² geralmente argumentam que tal distribuição compromete a liberdade individual dos cidadãos.

Contudo, na tentativa de preencher esta lacuna entre igualitários e libertários, John Rawls encontrou diversos oponentes em ambos os lados. Entre uma gama variada de críticas, observamos um elo de intersecção perceptível tanto em autores ligados ao conservadorismo liberal quanto em pensadores pertencentes ao igualitarismo³: a forma como a responsabilidade individual é acomodada no seio da sua concepção de justiça distributiva. De fato, a relação entre responsabilidade individual e justiça distributiva levanta problemas filosóficos complexos, principalmente para os autores igualitários. Uma vez que o libertarianismo e outras visões político filosóficas mais conservadoras sempre acomodaram com tranquilidade a responsabilidade individual através, por exemplo, de conceitos como a meritocracia, coube ao igualitarismo reivindicar esta responsabilidade ao seu favor mais recentemente, dentro de uma lógica não oposta aos seus preceitos mais fundamentais.

Na presente pesquisa, então, iremos investigar a possibilidade de Rawls haver incorrido em alguma contradição ao acomodar, ou não, a noção de responsabilidade individual moral em sua teoria de justiça, como igualmente apresentar outras visões que supostamente enfrentaram este problema com melhores soluções.

¹ Além de John Rawls, podemos citar, entre os principais representantes das correntes igualitárias de justiça distributiva, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Robert Taylor e Will Kymlicka.

² Nas correntes libertárias, merecem destaque nomes como Ludwig von Mises, Milton Friedman e Robert Nozick.

³ Em especial, Robert Nozick e Ronald Dworkin.

Para o estudo, levaremos em consideração a formulação desta teoria proposta pelo filósofo americano na sua obra seminal já citada *Uma Teoria da Justiça*, publicada originalmente em 1971 e cuja tradução aqui adotada foi a versão de 2016 da Martins Fontes, assinada por Jussara Simões e Álvaro de Vita. Também recorreremos à interpretação da Justiça como Equidade presente no guia de leitura de Frank Lovett e traduzido para o português por Vinicius Figueira pela editora Penso.

Iniciaremos o primeiro capítulo com uma introdução ao conceito de justiça distributiva para, em seguida, partirmos para a explicitação da teoria de Rawls. Após um breve contexto histórico e social sob qual *Uma Teoria da Justiça* foi escrita, nos aprofundaremos na questão central de sua obra: quais os princípios fundamentais de uma sociedade considerada justa e por quais procedimentos devemos chegar até eles? Veremos que a solução apresentada por Rawls, a Justiça como Equidade, tem seu argumento iniciado pelo consagrado experimento mental da “posição originária” sob o “véu da ignorância”.

Por meio deste artifício, seria possível nos imaginar em um estágio anterior ao começo de nossas vidas terrenas. Nada saberíamos sobre nossa futura etnia, sexo, posição social ou, até mesmo, sobre nossas habilidades físicas ou intelectuais. Segundo Rawls, através deste expediente heurístico por ele proposto, seria razoável acreditar que chegaríamos aos seguintes princípios básicos de justiça: o princípio da liberdade igual; da diferença; e o da justa oportunidade. A partir da aplicação destes princípios na distribuição de bens primários (medida também concebida pelo autor) entre os cidadãos, uma sociedade poderia ser considerada justa.

Para o segundo capítulo, realizaremos uma análise de como a responsabilidade individual moral foi contemplada na Justiça como Equidade de Rawls. Para tal, apresentaremos primeiramente um breve panorama da evolução do debate sobre o próprio conceito de responsabilidade moral na história do pensamento filosófico ocidental. Depois, reduziremos o escopo deste debate para o âmbito da justiça distributiva e, finalmente, na teoria de justiça distributiva de Rawls.

Também iremos analisar como a responsabilidade e autonomia moral influenciam nossa intuição de justiça e quais seriam as primeiras implicações de uma justiça distributiva que não as observassem enquanto prioritárias.

No terceiro capítulo, vamos adentrar precisamente em duas grandes críticas à *Uma Teoria da Justiça*, oriundas de dois campos opostos, em uma classificação

conceitual proposta por Roberto Gargarella em *As Teorias da Justiça depois de Rawls*, de 2008. Além do foco estabelecido por Gargarella, também vamos evidenciar onde a responsabilidade individual atua em cada um dos questionamentos propostos.

Na primeira parte, a crítica parte da visão libertária da justiça distributiva e está baseada em Robert Nozick e no seu livro *Anarquia, Estado e Utopia*, obra escrita justamente como uma resposta do libertarianismo à *Uma Teoria da Justiça* de Rawls. Utilizaremos como texto base a tradução de Fernando Santos publicada pela Martins Fontes em 2018.

Acompanhando esta linha argumentativa crítica, iremos avaliar o impacto das ideias de Nozick que, apesar de concordar que os indivíduos devem considerar a oportunidade de ajudar os menos afortunados, não creditam ao Estado o dever de impor à sociedade uma obrigação para fazê-lo. Para Nozick, a taxação do Estado sobre indivíduos para prover bens e serviços aos menos afortunados é uma espécie de roubo estatal contra a propriedade privada.

Na segunda parte do terceiro capítulo, vamos analisar outra crítica à Rawls, mas agora uma objeção nascida dentro do próprio igualitarismo, a partir do pensamento de Ronald Dworkin e sua ideia de Igualitarismo de Fortuna, uma tentativa de conciliar mais fortemente a responsabilidade individual com uma justiça distributiva igualitária. Para o aprofundamento na crítica de Dworkin à Justiça como Equidade de Rawls, vamos usar como referência a obra *A Virtude Soberana* em sua tradução para o português realizada pela Martins Fontes e assinada por Jussara Simões.

Atravessando este percurso investigativo e filosófico, perceberemos facilmente que o tema abordado encontra bastante ressonância com os debates políticos e práticos travados fora do ambiente acadêmico. A cada ano, vemos a rivalidade entre pensamentos à esquerda e à direita do espectro político tornar-se cada vez mais elevada, sendo a justiça distributiva e a responsabilidade individual bastante responsáveis por esta constante tensão.

Programas de transferências de renda, políticas de cotas raciais, austeridade fiscal, privatizações de empresas públicas, a defesa de um Estado menor ou o aumento do papel estatal, são apenas algumas das questões que possuem, de alguma forma, o tema aqui proposto nas suas essências. Estejam seus debatedores cientes desta relação ou não.

Desta forma, este trabalho dissertativo apresenta sua relevância exatamente na luz que pretende lançar sobre os aspectos mais fundamentais destes problemas. Uma vez elucidada as maiores dúvidas e dissipadas as visões mais distorcidas, o produto desta dissertação poderá fornecer aos leitores pontos em comum capazes de serem compartilhados e aprovados por ambos extremos atuais.

2 A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E A JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS

Antes de entrarmos na teoria de justiça distributiva de John Rawls, precisamos antes estabelecer uma definição geral de justiça distributiva, uma vez que outras teorias, similares ou antagônicas à de Rawls, também serão discutidas neste trabalho.

Para chegarmos no conceito que adotaremos ao longo da dissertação, nosso ponto de partida será a noção apresentada por Samuel Fleischacker em *Uma breve história da justiça distributiva*.

Na obra, Fleischacker já nos confronta com uma dificuldade conceitual logo na introdução. Seria o conceito de Justiça Distributiva o mesmo durante toda a história, ocorrendo apenas variações de sua concepção ao passar dos séculos, ou o conceito em si do que foi o tema no passado nada tem em comum com a definição atual?

De fato, Fleischacker traça uma linha genealógica da justiça distributiva cujo início remonta desde a antiguidade até a contemporaneidade e, durante o percurso, observa-se com facilidade o quanto o conceito foi flexionado de um período para o outro.

Em um sentido amplo, podemos entender a justiça distributiva como o estabelecimento dos princípios que especificam a justa distribuição dos benefícios e obrigações da sociedade entre seus membros (Blackburn, 1997, p. 213). Entretanto, segundo o autor, a grande maioria dos filósofos políticos acordam hoje que o conceito moderno de justiça distributiva deve conter as seguintes premissas:

1. Cada indivíduo, e não somente sociedades ou a espécie humana como um todo, tem um bem que merece respeito, e aos indivíduos são devidos certos direitos e proteções com vistas à busca daquele bem;
2. Alguma parcela de bens materiais faz parte do que é devido a cada indivíduo, parte dos direitos e proteções que todos merecem;
3. O fato de que cada indivíduo mereça isso pode ser justificado racionalmente, em termos puramente seculares;
4. A distribuição dessa parcela de bens é praticável: tentar conscientemente realizar essa tarefa não é um projeto absurdo nem é algo que, como ocorreria caso se tentasse tornar a amizade algo compulsório, solaparia o próprio objetivo que se tenta alcançar; e
5. Compete ao Estado, e não somente a indivíduos ou organizações privadas, garantir que tal distribuição seja realizada (Fleischacker, 2006, p. 12).

Tal conjunto de premissas, contudo, pouca relevância teria em diversos momentos da humanidade. Autores da antiguidade clássica, por exemplo, até chegaram a utilizar o termo justiça distributiva. Porém, frisa Fleischacker, sob uma compreensão bem diversa da atual.

Aristóteles chegou a sua formulação de justiça distributiva ao distinguir inicialmente a justiça entre a universal e a particular.⁴ Após esta primeira classificação, o filósofo ainda dividiu a segunda classe em dois outros âmbitos distintos. Denominou de justiça corretiva a punição dos agentes causadores de danos e prejuízos à terceiros na medida da extensão de seus atos; e definiu de justiça distributiva a distribuição da honra, posições políticas e recursos de acordo com o mérito de cada membro da sociedade.

Baseada na sua concepção teleológica de mundo, o fundamental da justiça distributiva de Aristóteles, portanto, é que a posição de cada cidadão na estrutura de distribuição seja justificada pela sua função social. A partir desta resumida definição, já é bastante visível como a visão aristotélica do conceito diverge das premissas enumeradas acima por Fleischacker. Para ilustrar, não haveria direitos ou bens que todos os indivíduos fossem automaticamente merecedores para Aristóteles. Um pobre, carente de recursos, sem qualquer função social, muito provavelmente não teria direito a nada. E esta possibilidade é o suficiente para tornar a segunda premissa de Fleischacker imediatamente inviável nesta primeira concepção de justiça distributiva.

Apenas com a ascensão do cristianismo e o crescimento da escolástica é que as primeiras noções de um direito da necessidade começaram a surgir. A pregação da caridade e da compaixão deram um subsídio teológico para o início de um dever moral dos mais abastados para com os mais necessitados. Os recursos excedentes dos ricos deveriam ser destinados aos pobres quando estes experimentassem excessiva carência. Situação, devemos ressaltar, comum e constante por quase toda idade média.

A ideia de que os necessitados possuíam algum direito apenas por estarem nesta condição foi um avanço em direção da concepção contemporânea de justiça distributiva. Mesmo fundamentada em princípios religiosos, e contrariando a terceira premissa, vemos pela primeira vez um esboço de direito da dignidade humana. Vale

⁴ A primeira referente à todas as virtudes; a outra, aplicada às decisões judiciais e constituições políticas.

também o destaque que a caridade defendida pela igreja apresentava um caráter particular e privado. Era o indivíduo, imbuído de sua fé e ensinamentos cristãos, que deveria doar parte de seus recursos para aqueles em situação de risco como um ato de redenção. O Estado ou qualquer outra instituição política não estaria envolvida no incentivo ou coação dos ricos para doarem para os pobres. Novamente, vemos outra premissa de Fleischacker não atendida. Neste caso, a quinta premissa. Outro ponto importante e digno de atenção é que os atos de caridade não visavam uma mudança estrutural na pirâmide social. Os pobres, mesmo recebendo ajuda constante, nunca deixariam a pobreza e a hierarquia da sociedade não seria abalada.

Não obstante, esta concepção embrionária ainda viria a influenciar o ordenamento jurídico e a moral das comunidades cristãs europeias, inclusive no modo como lidavam com a pobreza e a justificação de possíveis intervenções nas propriedades privadas. E, quando chegamos ao final da Idade Média, já identificamos uma nova adaptação na noção de justiça distributiva e uma maior aproximação do que viria a ser sua interpretação no contexto atual.

O século XVIII nos trouxe o Iluminismo e a razão como eixo central do pensamento humano. Não haveria problemas na terra que não poderiam ser solucionados pelo nosso raciocínio aplicado. Inclusive o fato de existirem pessoas pobres, em dificuldade, e que dependessem eternamente da ajuda de terceiros. Diferente de um pensamento medieval fatalista, a pobreza já não era uma condição inerente e atribuída aos pobres através de uma determinação divina. A pobreza tratava-se de uma circunstância humana totalmente passível de erradicação.

Logo, diversos iluministas partiram para desenvolver teorias capazes não só de explicar a existência de pessoas desprovidas de recursos, mas também de como a sociedade poderia criar mecanismos para excluí-los desta situação. A mobilidade social passa a ser vista enquanto um bem desejável e, principalmente, alcançável.⁵ Esta mentalidade já garante um avanço em direção ao conceito contemporâneo de justiça distributiva, pois atende perfeitamente a quarta premissa aqui apresentada.

Outra premissa que o iluminismo conseguiria atender seria a quinta. Visto que, na construção das teorias iluministas para a erradicação da pobreza, os pensadores da época começaram a deslocar a responsabilidade da tarefa dos indivíduos para o Estado. Dentre estes, podemos citar Jean-Jacques Rousseau e

⁵ A autonomia e liberdade de autodeterminação defendida por Kant, por exemplo, capacitaria qualquer indivíduo de ascender socialmente por meio de seu talento ou diligência.

Adam Smith.

O pensamento rousseauiano rompe totalmente com as concepções de justiça distributiva anteriores, tanto aristotélica como medieval, ao apresentar novas causas e soluções para o tema. Segundo o autor do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, a discrepância na distribuição de recursos presente na sociedade não é inerente aos seres humanos. Ao contrário, todos nós nasceríamos iguais entre si. A igualdade seria nossa condição natural. A desigualdade, na sua visão, tratava-se de uma consequência histórica de séculos de acúmulo de propriedade privada sob uma organização social injusta. E, para corrigir este mal na sociedade, não poderíamos recorrer à religião, nem mesmo à filosofia. A única manifestação humana capaz de solucionar a desigualdade seria a política.

Assim, Rousseau retira o escopo da justiça distributiva da virtude individual e transfere sua responsabilidade para o modelo político de sociedade. Para o filósofo, somente através de uma estrutura política de fato democrática, com leis capazes de representar a vontade geral e assegurar a igualdade entre os cidadãos, seria viável interromper o aumento e estabilização de grandes desigualdades. Sem esta organização política, não seria possível garantir um mínimo de dignidade aos mais vulneráveis. Ideal, de certa forma, até presente na idade média, mas nunca institucionalizado.

Deste modo, Rousseau foi um pioneiro na responsabilização do Estado na luta contra a desigualdade. E a base desta atribuição não estava fundamentada somente em motivações morais ou religiosas. O novo papel estatal era uma condição imprescindível para a legitimação do pacto social. Sua visão abre, portanto, uma nova corrente de pensamento filosófico na qual a justiça distributiva passa a ser percebida como uma obrigação da política institucionalizada, e não apenas como uma demonstração de caridade ou mérito.

Aliado com Rousseau em algumas questões, Adam Smith ajudou a reforçar a noção que o enfrentamento à pobreza e a desigualdade precisa ser uma função racional realizada pelo Estado. Embora mais conhecido por suas teorias liberais na economia, Smith apresenta sérias reflexões acerca da redistribuição de recursos encabeçada pelo poder estatal. Inclusive, como pontua Fleischacker, ao introduzir duas considerações específicas sobre o tema, o teórico liberal foi determinante para o conceito atual de justiça distributiva: A primeira, e a menos importante, foi que ele fez algumas recomendações distributivas em *A riqueza das nações*. A riqueza pode

ser distribuída de pelo menos três maneiras:

(1) por meio de uma transferência direta de propriedade dos ricos aos pobres, (2) tributando-se os ricos com taxas mais elevadas que os pobres, ou (3) empregando-se receitas fiscais, arrecadadas tanto de ricos como de pobres, para prover recursos públicos que beneficiarão sobretudo os pobres (...). A mais importante delas é a defesa da educação pública. (...) o Estado deve tomar iniciativas para garantir que os pobres que trabalham tenham uma educação que lhes dê capacidade de julgamento moral e político. (Fleischacker, 2006, p. 92)

Como não poderia ser diferente, as reflexões acima estavam envoltas de ideias iluministas e totalmente opostas à tradição medieval que enxergava nos pobres uma parte da ordem natural ou divina da sociedade. Smith delimita os indivíduos menos afortunados como seres dotados de dignidade, razão e moralidade. Com o potencial de optar por escolhas virtuosas tão similar quanto os mais ricos. Deste modo, seria inevitável ele identificar a falta de acesso à educação como um fator limitador do desenvolvimento humano, e, conseqüentemente, defender a ação estatal na dissolução desses entraves estruturais.

Além da educação pública como uma poderosa ferramenta de correção de desigualdades iniciais, Smith também apoiou uma tributação progressiva nestas considerações, afirmando que os ricos deveriam arcar com mais recursos para financiamento de políticas destinadas ao bem comum.

Ao defenderem que o Estado precisa prover uma infraestrutura e serviços públicos direcionados especialmente aos da base na pirâmide social, tanto Rousseau quanto Smith contribuíram para solidificar a perspectiva de que, sem uma ação institucional do poder público, não há possibilidade de justiça distributiva. E, com estas últimas contribuições, chegaríamos finalmente em um conceito possível de atender as premissas enumeradas por Fleischacker: a justiça distributiva é modo pelo qual o Estado distribui racionalmente os recursos e direitos da sociedade, sendo tal distribuição obrigada a preservar a dignidade e o potencial de cada um de seus membros.

Contudo, o debate acerca da justiça distributiva não parou quando a modernidade alcançou essa definição. Novas ideias e pensadores continuaram a tratar do tema e novos questionamentos e visões começaram a surgir.

No século XIX, Marx retoma o pensamento rousseauiano, mas o encaminha para outro direcionamento. Similar a Rousseau, o filósofo alemão também apontava

os séculos de concentração de riqueza sob estruturas sociais injustas como os principais culpados pela desigualdade. Mas, diferente do seu antecessor, Marx foi mais profundo e atacou diretamente a propriedade privada, estabelecendo que apenas com sua extinção seria possível alcançar a igualdade. Indo mais além, a teoria marxista ainda preconizava o fim do Estado. A justiça distributiva moderna, portanto, seria apenas uma medida paliativa para Marx. Não seria suficiente a distribuição de recursos ou bens de consumo. O importante seria a distribuição dos bens de produção.

De fato, se permanecemos fiéis às premissas de Fleischacker, o pensamento marxista se distancia de uma justiça distributiva. Inclusive, Marx acreditava que o comunismo elevaria a sociedade à um patamar de abundância de recursos. E, diante deste cenário de plenitude, não haveria necessidade de empreender uma distribuição justa, visto que a justiça apenas deveria ser pretendida na presença da escassez. Talvez, o mais perto que poderíamos aproximar Marx de uma noção de justiça distributiva seria através de sua máxima “De cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades”. Mas, mesmo assim, a teoria marxista careceria de outros requisitos (como a existência de um Estado com função distributiva) para preencher todas as exigências conceituais de Fleischacker.

Evidentemente, não cabe a presente dissertação nos aprofundar no pensamento de Marx. O intuito da sua breve abordagem é apenas ilustrar o que o conceito de justiça distributiva moderno foi questionado quase que imediatamente após sua formulação. E permaneceu sob ataque até a nossa atualidade.

Filósofos contemporâneos como Robert Nozick também criticam a necessidade de uma distribuição, mas por um viés completamente oposto ao argumento marxista. Para Nozick, a própria expressão “Justiça Distributiva” era problemática e desprovida de neutralidade. Quando ouvirmos falar a palavra “distribuição”, logo somos levados a crer em uma ficção: que algum mecanismo aplica um critério para distribuir uma reserva de coisas. Mas na verdade, não há uma nenhuma distribuição centralizada ou grupo de pessoas que possuam a legitimidade de controlar todos os recursos e que consigam acordar de como estes bens devem ser distribuídos (Nozick, 2011, p. 192).

Ou seja, não haveria o que ser redistribuído porque tudo já estaria organicamente distribuído e pertencente legitimamente a alguém. E, a partir dessa propriedade legítima, qualquer tentativa de nova distribuição encabeçada pelo

Estado seria tudo menos justa. Nozick irá desenvolver sua teoria da titularidade exatamente para demonstrar que uma distribuição de posses justa ocorre não por conta do Estado, mas apesar dele.

Diante dos questionamentos tão distintos de Marx e Nozick para o conceito de justiça distributiva proposto por Fleischacker, voltamos para a pergunta que abriu este capítulo: a história apresenta diferentes concepções de um mesmo conceito de justiça distributiva ou nos oferece conceitos completamente diferentes entre si?

O autor é contundente ao responder que, embora exista pontos de interseção visíveis entre as justiças distributivas mais antigas e a moderna, o mais adequado seria afirmar que a justiça distributiva moderna apresenta uma organização tão própria destes pontos que, no quadro geral, seria impossível traçar alguma semelhança entre elas.

Entretando, Fleischacker também abre espaço para uma interpretação diversa da sua e admite que tal delimitação não seja tão perceptível:

Para alguns leitores, isso talvez não seja suficiente para delinear uma distinção nítida entre dois conceitos de justiça distributiva. Tais leitores poderiam caracterizar meu projeto como uma demonstração das muitas mudanças históricas que nos levaram de uma concepção de justiça distributiva a outra - mantendo fixa, como o conceito em questão, a noção mínima de que pode haver questões de equidade na distribuição de bens. Não tenho nenhuma objeção a essa caracterização alternativa de meu projeto. Não importa muito se alguém vê a concepção antiga e a moderna como duas concepções e não como dois conceitos de justiça (Fleischacker, 2006, p. 25).

O presente trabalho caminhará por esta interpretação alternativa proposta pelo autor. Como os leitores imaginados por Fleischacker, vemos a justiça distributiva como um conceito mais amplo e não necessariamente atento à todas as premissas enumeradas por ele.

É possível argumentar que a justiça distributiva seja a definição da estrutura de distribuição justa dos bens e direitos pelo Estado. Mas devemos admitir a possibilidade do argumento que o papel do Estado seja apenas o de garantir os mecanismos institucionais para que esta distribuição seja realizada de forma legal e orgânica pelos próprios membros da sociedade.

Princípios meritocráticos como os de Aristóteles podem ser ignorados em uma concepção de justiça distributiva, mas há espaço teórico para outra noção pretender responsabilizar, em algum grau através de seus atos, os destinatários da distribuição

pelo montante recebido em suas cotas.

Mais do que procurar uma definição precisa e limitante de justiça distributiva, o mais prudente para alcançar o objetivo desta dissertação seria apenas delimitar qual a extensão do tema e reconhecer teorias diversas como tentativas de solucionar um mesmo problema: quais os princípios que devem orientar uma justa distribuição de benefícios e obrigações entre os membros da sociedade?

A partir dessa delimitação temática, então, começaremos nossa investigação cuja primeira etapa seria abordar uma concepção de justiça distributiva propositalmente retirada aqui da genealogia apresentada por Fleischacker: a justiça como equidade de John Rawls.

2.1 CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL

Após esta necessária delimitação conceitual de justiça distributiva, apresentaremos agora uma explicitação detalhada da teoria de justiça distributiva específica de John Rawls e presente em *Uma Teoria da Justiça*. Para tal propósito, nos aprofundaremos principalmente na sua questão central: quais os princípios fundamentais de uma sociedade considerada justa e por quais procedimentos devemos chegar até eles?

Aqui, devemos mais uma vez esclarecer que os limites estabelecidos para a investigação neste trabalho será a visão defendida por Rawls apenas na sua primeira obra.⁶ Os adendos, adaptações e até modificações adotadas pelo autor em sua produção pós *Uma Teoria da Justiça* não serão observadas, sob pena de estenderem demasiadamente o escopo da dissertação e desviarem do objetivo proposto na introdução.

Então, a fonte primordial utilizada, tanto no vigente capítulo quanto nos demais, será a tradução de Jussara Simões e Álvaro de Vita publicada pela Martins Fontes, bem como o guia de leitura de Frank Lovett traduzido por Vinicius Figueira pela editora Penso. Mas antes da teoria em si, vamos contextualizar brevemente o cenário e o momento no qual o autor desenvolveu a sua obra.

Nascido na década de 20 do século passado e vivido por mais de 80 anos, o filósofo norte-americano John Rawls foi um espectador privilegiado de um período

⁶ Com a exceção da definição de bens primário que extraímos do *Liberalismo Político*.

extremamente movimentado da nossa história. Segunda Guerra Mundial, Guerra do Vietnã, Guerra Fria e a luta pelos direitos civis em sua terra natal são exemplos de conflitos sociais, políticos e econômicos que exporiam drasticamente as desigualdades do seu tempo e certamente influenciaram o objeto de sua investigação filosófica.

Rawls concluiu sua graduação em Filosofia no ano de 1943 em Princeton. Serviu ao exército americano na Segunda Grande Guerra e retornou após dois anos para a mesma universidade onde também concluiu seu doutorado em 1950. Estudou em Oxford entre os anos de 1952 e 1953 graças a uma bolsa concedida pela Fulbright, prestigiado programa de intercâmbio do governo americano, e regressou à sua terra natal para iniciar sua carreira docente na Cornell University. Havard e o Massachusetts Institute of Technology também foram agraciados com suas aulas.

Apesar da turbulenta sociedade em que Rawls atravessou sua vida acadêmica, a filosofia política e moral encontrava-se em declínio e desprestigiada entre os demais outros ramos da filosofia. Ao autor de *Uma Teoria da Justiça* devem-se os créditos pela retomada destes temas ainda nos seus primeiros trabalhos, décadas antes da sua principal obra.

Rawls foi um dos primeiros filósofos que procurou conciliar direitos individuais e o Estado de bem-estar social, enquanto a academia visualizava tais conceitos apenas como uma rivalidade entre princípios do liberalismo tradicional e doutrinas de esquerda. A perseguição do macarthismo, as lutas pelos direitos civis dos afro-americanos e os efeitos do New Deal seguramente serviram de objeto de estudo para que o filósofo germinasse sua doutrina política híbrida e original.

2.2 ALTERNATIVA ENTRE UTILITARISMO E INTUICIONISMO

Durante a elaboração de *Uma Teoria da Justiça*, o utilitarismo e o intuicionismo correspondiam às duas correntes éticas mais em voga na Filosofia. Rawls, por meio do seu empreendimento teórico, pretendia justamente apresentar uma opção a estas duas vertentes filosóficas consideradas por ele como insatisfatórias. Sua crítica concentrou-se sobretudo no pensamento utilitarista, cujos argumentos nos aprofundaremos agora.

O utilitarismo já era uma doutrina dominante desde o século XVIII. De fato, a partir da sua introdução na filosofia por Jeremy Bentham, o utilitarismo sempre

apresentou fortes argumentos a favor de sua implementação na sociedade. Sua simplificada aplicação a torna capaz de sempre entregar uma resposta definitiva para toda e qualquer questão moral, política ou social: uma ação pode ser considerada boa ou ruim a partir da sua capacidade de maximizar o total de felicidade dos indivíduos da sociedade, observando o peso da felicidade de cada um da mesma forma.

Fruto das ideias iluministas, a teoria também inovou ao separar racionalmente os interesses da sociedade de quaisquer vontades divinas e ao igualar e contabilizar a felicidade de todos indivíduos independente de sua posição social. Como esclarece Gargarella:

Antes de mais nada, cabe ressaltar o fato de que o utilitarismo nos sugere que - em casos de dúvidas sobre qual política adotar perante determinado conflito de interesses - avaliemos as distintas alternativas em jogo, considerando os interesses dos diferentes indivíduos que poderiam ser beneficiados ou prejudicados a partir de tais opções. Esse fato isolado merece ser destacado, considerando-se que outras concepções de justiça, por meio da invocação de princípios abstratos ou autoridades sobrenaturais, não se importam com o que suas propostas podem implicar efetivamente para as pessoas “reais” sobre as quais irá recair a solução que discutem (Gargarella, 2020, p. 4).

A combinação dessas características certamente influenciou na dominância do Utilitarismo durante séculos na Filosofia. No entanto, a teoria nunca esteve totalmente livre de críticas e oposições. Principalmente quando sua rigidez teleológica é confrontada com nosso senso comum através da análise mais aprofundada de algumas de suas aplicações reais ou hipotéticas. Eis um contra-exemplo clássico apresentado por Sandel:

Na Roma antiga, cristãos eram jogados aos leões no Coliseu para a diversão da multidão. Imaginemos como seria o cálculo utilitarista: Sim, de fato o cristão sofre dores excruciantes quando o leão o ataca e o devora, mas pensemos no êxtase coletivo dos expectadores que lotam o Coliseu. Se a quantidade de romanos que se deleitam com o espetáculo for muito maior do que a de cristãos, que argumentos teria um utilitarista para condenar tal prática?

Os utilitaristas talvez se preocupassem com a possibilidade de tais jogos tornarem os romanos menos civilizados e gerarem mais violência nas ruas de Roma; ou disseminar entre as possíveis vítimas o medo de que um dia também elas seriam lançadas aos leões. Se tais efeitos são suficientemente maus, eles podem pesar mais do que o prazer proporcionado pelos jogos e dar ao utilitarista uma razão para repudiá-los. Entretanto, se esses cálculos forem as únicas razões para que se desista de submeter cristãos à morte violenta pelo bem do entretenimento, não estaria faltando algo moralmente

importante a esse raciocínio? (Sandel, 2015, p. 44).

Neste caso específico, observamos que as soluções utilitaristas, de alguma forma, não se adequam ao nosso básico senso comum. Como bem frisou Sandel, algo estaria faltando. Apesar de apresentarem uma lógica inerente, temos uma forte intuição que tais resoluções não podem estar corretas. Foi exatamente esta intuição emergida da análise do consequencialismo extremo do utilitarismo que deu força ao ressurgimento do Intuicionismo no início do século XX.

Basicamente, o intuicionismo irá negar a possibilidade de uma teoria geral capaz de dar conta genericamente de qualquer tipo de questão ética, independente da sua complexidade. Para cada situação, seria necessário aplicar uma pluralidade de fundamentos morais, sem o uso de qualquer processo específico ou modelo de prioridades, e tentar alcançar algum equilíbrio através da nossa intuição.

Embora os intuicionistas fossem bastante eficazes em apontar falhas no utilitarismo, fica evidente também a ausência de praticidade na sua própria teoria. Tal carência era a principal defesa para manutenção da ética utilitarista, como esclarece Lovett:

O intuicionismo faz pouco mais do que nos dar um nome para o que hoje continua a ser apenas um amontoado de intuições. O que devemos fazer quando, por exemplo, nossa obrigação de cumprir uma promessa entra em conflito com nossa obrigação de não causar mal aos outros? As intuições, sozinhas, não nos oferecem uma orientação clara. Em outras palavras, a teoria é dolorosamente incompleta, e aqui a grande força do utilitarismo, que pode responder a qualquer pergunta possível, aparece integralmente. Considerada essa força, pode-se concluir de maneira plausível que devemos duvidar de nossas intuições toda vez que elas divergirem do utilitarismo, e não o contrário. Afinal de contas, nossas intuições podem simplesmente ser o produto de uma criação tendenciosa e de uma educação inadequada. Por que depositar tanta confiança em sua precisão? O Utilitarismo só poderia ser suplantado por uma teoria que tivesse poder conceitual comparável. Por isso, ele foi dominante por tanto tempo, apesar do permanente desconforto que causava entre a filosofia moral e política de muitos filósofos (Lovett, 2013, p. 13).

Ao longo da história, inúmeras sociedades e seus indivíduos já enfrentaram diversos momentos de ruptura com antigas concepções morais. Homens já foram superiores às mulheres e negros inferiores aos brancos. Como então teremos certeza que nossas intuições morais atuais também não são visões problemáticas de uma contemporaneidade cujas falhas éticas logo serão evidenciadas?

Diante dessas e outras problemáticas, Rawls procurou criar uma teoria onde

as principais falhas utilitaristas apontadas pelo intuicionismo, como a precarização da dignidade humana, seriam sanadas sem a necessidade de abdicar de uma moral funcional e sistemática, com hierarquia de prioridades e independente de intuições. Esta é a demanda inicial do que seria a sua teoria da Justiça como Equidade.

2.3 SOCIEDADE E SUA ESTRUTURA BÁSICA

Antes de ingressar propriamente na investigação da sua teoria, Rawls montou um alicerce conceitual com algumas definições-chave, de onde a Justiça como Equidade estaria fundamentada. Uma das suas primeiras preocupações foi definir a sociedade enquanto um sistema de cooperação e benefício mútuo:

Vamos supor, para organizar as ideias, que a sociedade é uma associação de pessoas mais ou menos autossuficiente que, em suas relações mutuas, reconhece certas normas de conduta como obrigatórias e que, na maior parte do tempo, se comporta de acordo com elas. Vamos supor também que essas normas especificam um sistema de cooperação criado para promover o bem dos que dele participam. Então, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como uma identidade, de interesses (Rawls, 2016, p. 4).

A cooperação seria um fator-chave porque a sua prática inegavelmente facilita e melhora a vida de cada indivíduo na sociedade. Sem a cooperação, todas as nossas necessidades precisariam ser produzidas individualmente, tornando a tarefa extremamente árdua e praticamente impossível. Principalmente no nosso contexto atual, onde as demandas são cada vez mais numerosas e específicas. Através da colaboração, a sociedade consegue produzir com mais eficiência e em maior quantidade, a ponto de gerar até excedentes.

Uma vez que alcançamos o excesso, uma nova questão emerge: como será distribuído o fruto deste empreendimento cooperativo? Considerando a natureza humana e sua tendência de autopreservação, cada indivíduo procura sempre otimizar ao máximo seus interesses próprios. A fim de evitar conflitos, diversos critérios como necessidade, meritocracia, igualdade ou posição social podem ser aplicados durante a distribuição do excedente. Ao modelo de critérios ou regras que uma sociedade estipula para agir na divisão dos benefícios oriundos da cooperação social, Rawls entrega o nome de estrutura básica da sociedade, a segunda importante definição fundamental para a construção da justiça como equidade.

Partindo, então, da concepção de sociedade como um sistema de cooperação em benefício de todos, onde uma estrutura básica dita as regras da cooperação, uma teoria de justiça social, necessariamente, deve investigar qual tipo de estrutura básica alcançaria a melhor definição de uma sociedade justa. Ou seja, o objeto da justiça é a estrutura básica:

Para nós, o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social (Rawls, 2016, p. 8).

Para os utilitaristas, por exemplo, uma estrutura básica justa seria aquela onde as instituições operassem a fim de maximizar a felicidade total dos participantes da sociedade e sempre considerando o mesmo peso para todas as felicidades individuais.

Podemos ainda ilustrar o conceito de estrutura básica observando as diferenças entre as sociedades capitalistas e socialistas. Nas primeiras, o governo é geralmente eleito através de processos democráticos liberais. A economia de mercado é responsável pela atribuição dos empregos e o Estado de direito garante a propriedade privada e uma série de outros direitos individuais. Nas segundas, um único partido é permitido e apenas ele pode governar. Através de uma economia planificada, os empregos são distribuídos entre a população. A propriedade privada é limitada e muitos direitos individuais podem ser questionados.

A vida de uma mesma pessoa seria completamente diferente dependendo sob qual dessas estruturas básicas ele viveria. A estrutura é quem irá ditar as vantagens ou os ônus que o sujeito estaria apto a receber. Para Rawls, é evidente que qualquer mudança na sociedade para torná-la mais justa deveria partir de uma alteração da estrutura básica. Ou seja, modificar a forma pela qual as vantagens e ônus são distribuídas entre os cidadãos.

Mas o que seria uma distribuição justa? No livro *Prisoner's dilemma*, o escritor William Poundstone nos apresenta uma clássica forma de justa divisão. Imagine dois irmãos prestes a dividir um bolo em duas partes. Pelo temperamento da dupla, o corte nunca ocorre porque um sempre reclama por um pedaço maior que o do outro. A solução, então, é definir um procedimento simples e eficaz: um irmão corta o bolo; o outro escolhe o primeiro pedaço. Dessa forma, o irmão responsável pelo corte não

dividirá o bolo em fatias desproporcionais, pois, certamente, o outro irmão escolheria a maior. O irmão que escolhe, por sua vez, nada tem a reclamar, uma vez que poderá escolher o maior pedaço caso este venha a existir (Poundstone, 1993).

Além de apresentar um resultado justo, o exemplo acima é uma prova de um procedimento distributivo capaz de gerar uma conclusão moral partindo de premissas não morais. O sucesso na distribuição equânime é resultado apenas do cálculo racional e interesse individual dos dois irmãos. É precisamente através de uma analogia a esta justiça procedimental que Rawls marcará o ponto de partida para sua teoria da Justiça como equidade.

2.4 POSIÇÃO ORIGINAL E VÉU DA IGNORÂNCIA

Observamos que Rawls começou sua busca teórica sobre uma sociedade justa partindo da definição de sociedade como um empreendimento cooperativo de vantagens mútuas e da tentativa de estipular os termos justos desta cooperação social. Temos então duas perguntas iniciais a serem respondidas: quem vai determinar as condições desta cooperação e como se dará esta definição.

Rawls responde ao primeiro questionamento com a seguinte definição: pessoas racionais, iguais, livres e participantes da cooperação definirão os termos justos da colaboração. Para a resposta da segunda, Rawls apresenta o experimento mental intitulado de posição original.

Resgatando a tradição contratualista, Rawls oferece um cenário hipotético onde estes indivíduos racionais representariam as partes de um grande contrato social onde as estruturas básicas da sociedade seriam definidas por meio da eleição de princípios gerais de justiça.

Aliado à posição original, uma série de circunstâncias excepcionais também seriam impostas às partes contratantes. Todas as informações sobre status social, origem étnica, condições socioeconômicas, sexualidade, gênero, idade, características físicas, talentos naturais, habilidades e grau de educação estariam totalmente ocultadas dos participantes presentes na posição original. Ninguém seria capaz de localizar-se ou localizar o outro dentro da hierarquia social. À esta peculiar situação, Rawls deu o nome de véu da ignorância. Para Rawls, seria bastante improvável que pessoas racionais presentes na posição original e sob o véu da ignorância optassem por princípios de justiça inspirados pelo utilitarismo. Devido ao

cálculo de felicidade maximizada, o risco de submeter-se a uma estrutura básica com possibilidade real de diminuição dos seus direitos e desfavorável ao seu grupo social seria consideravelmente alto.

Diante do total desconhecimento de suas posições na sociedade, seria totalmente racional presumir que as partes contratantes optariam inicialmente por um princípio onde a possibilidade deles se encontrarem na posição menos favorável da sociedade fosse evitável. E a melhor forma de evitar esta possibilidade seria gerar um princípio onde não haveria grupos mais desfavorecidos, ou seja, um princípio que garantisse a igualdade entre todos. Porém, o processo racional não pararia apenas na simples equiparação das partes.

Ainda na posição originária, seria racional ponderar que, enquanto alguns itens da estrutura básica social deveriam ser distribuídos de modo estritamente igual, outros, se divididos também de modo igualitário, poderiam reduzir a eficiência econômica da sociedade. Se todos recebessem o mesmo independente da sua contribuição, aqueles que conseguissem contribuir mais seriam desestimulados a assim fazê-lo. Então, alguma desigualdade deveria ser justificada.

Voltando, contudo, às circunstâncias presentes na posição original, as partes também desconheciam suas posições entre os que mais podem contribuir ou entre os que menos podem contribuir. Novamente, a solução mais racional seria adotar uma opção que permitisse desigualdades, mas somente as desigualdades capazes de maximizar a eficiência econômica da sociedade sem prejuízo dos menores colaboradores. Ao contrário. As únicas desigualdades permitidas seriam aquelas que beneficiassem os menos favorecidos da estrutura básica social.

Desta forma, já nos é possível desenhar qual a concepção geral de justiça surgida da posição original sob o véu da ignorância: valores sociais, como liberdade e riqueza devem ser sempre distribuídos de forma igualitária, a não ser nos casos onde uma distribuição desigual acarrete uma vantagem maior para o grupo menos favorecido. E, dissecando esta concepção geral, extrairemos os dois princípios de justiça presentes na justiça como equidade:

Cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.

As desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) propiciem o máximo benefício esperado para os menos favorecidos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a

todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (Rawls, 2016, p. 73 e 100).

2.5 BENS PRIMÁRIOS

Se o objetivo da teoria rawlsiana é apontar para o modo mais justo de distribuição do empreendimento cooperativo, devemos nos perguntar o que seria distribuído de fato. Qual bolo ou fatias do exemplo anterior seria repartido? Ou melhor, qual a métrica dessa distribuição?

No utilitarismo, podemos afirmar que a métrica utilizada é a felicidade. Os níveis de felicidade são os dados determinantes na escolha entre diferentes estruturas básicas. Analisando os dois princípios de justiça da teoria rawlsiana, identificamos as liberdades básicas como dados relevantes no primeiro princípio e outros bens sociais e econômicos no segundo. Resumindo as duas métricas em uma, Rawls criou a definição de bens primários. Tudo que os indivíduos necessitem nas suas condições de cidadãos iguais e livres enquanto integrantes colaboradores na sociedade pode ser entendido como um bem primário. Após várias revisões de *Uma Teoria da Justiça* e outras publicações como *Liberalismo*

Político, Rawls chegou em uma seguinte lista final onde os bens estão elencados:

- 1- As liberdades fundamentais (liberdade de pensamento, liberdade de consciência etc.): essas liberdades constituem as condições institucionais de fundo que são necessárias ao desenvolvimento e ao exercício pleno e informado das duas faculdades morais; essas liberdades também são indispensáveis à proteção de vasta gama de concepções determinadas do bem (dentro dos limites da justiça).
- 2- A liberdade de movimento e de livre escolha da ocupação: essas oportunidades permitem perseguir diferentes fins últimos e levar a cabo a decisão de revê-los e alterá-los, se o desejarmos.
- 3- As capacidades e prerrogativas de posições e cargos de responsabilidade: propiciam à pessoa amplo espaço para diferentes capacidades sociais e de auto-governo.
- 4- Renda e riqueza, entendidas em sentido amplo, como meios polivalentes: renda e riqueza são necessárias, direta ou indiretamente, para a realização de ampla gama de fins, quaisquer que sejam.
- 5- As bases sociais do autorrespeito: trata-se daqueles aspectos das instituições básicas que em geral são essenciais para que os cidadãos adquiram um sentimento vigoroso de seu valor como pessoas e para que sejam capazes de desenvolver e exercer suas faculdades morais e promover seus objetivos e fins com autoconfiança (Rawls, 2011, p. 365).

A disposição dos bens primários na lista apresentada por Rawls não é

arbitrária. Ela segue uma de prioridade. Os bens primários 3, 4 e 5 são passíveis de distribuição desigual, enquanto os bens presentes nos números 1 e 2 devem ser distribuídos sempre de forma igualitária.

Para uma sociedade ser considerada justa, seria essencial uma distribuição equitativa de parcelas de bens primários entre seus integrantes. Ao comparar as parcelas recebidas entre os indivíduos, independentemente do uso que cada um atribuiu a elas, verificaríamos se tal distribuição foi alcançada ou não.

A parcela mínima da distribuição equitativa deve compreender um piso de bens primários sociais e materiais capazes de possibilitar a qualquer membro da sociedade utilizar-se desses bens na concretização plena do seu plano de vida razoável.

Então, por que os bens primários da justiça como equidade oferecem uma melhor métrica que os níveis de felicidade do utilitarismo? A resposta mais imediata é referente à praticidade dos primeiros em relação aos segundos. Seria bem mais prático mensurar número de bens primários distribuídos entre a população que a quantidade de felicidade espalhada entre o mesmo grupo.

Outra réplica viria da constatação que, uma vez estabelecido a felicidade como o alvo prioritário da sociedade, o peso dos bens primários seriam considerados indiretamente. E não como um valor em si.

Mantendo também a maximização da felicidade como meta, esbarraremos no fato que diferentes pessoas possuem visões diversas sobre o que é felicidade. O regozijo de uns pode representar a infelicidade de outros. Para qualquer cálculo sobre a soma da felicidade, uma minuciosa apreciação de equilíbrio entre infinitas concepções de felicidade faria-se necessária. Ao substituir felicidade pelos bens primários, questões como essa são automaticamente ignoradas.

2.6 OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

O primeiro princípio trata do aspecto da estrutura básica que define e garante uma liberdade básica igualitária para todos os cidadãos de sua sociedade. Liberdade política, de expressão, de reunião, de pensamento e todas as outras liberdades modernas inspiradas pelo direito natural estariam distribuídas em condições de plena equiparação. Este seria o Princípio da Igual Liberdade.

Já o segundo princípio rege a questão da desigualdade econômica. De

acordo com o princípio, mesmo que a distribuição de renda e riqueza não necessite de uma divisão totalmente igualitária, a desigualdade só será permitida se em benefício dos mais abaixo na estrutura básica e, simultaneamente, que as posições mais acima estejam disponíveis para todos.

A primeira parte do segundo princípio, então, veio a ficar conhecida como o Princípio da Diferença e sua segunda metade como o Princípio da Oportunidade Justa.

2.6.1 Princípio da Igual Liberdade

De acordo com Rawls, o primeiro princípio possui prioridade sobre o segundo, pois seu conjunto de liberdades individuais é igualmente mais importante que as vantagens econômicas e sociais presentes no princípio da diferença e da oportunidade justa. Esta ordem lexical determina que nenhuma flexibilidade do princípio da igualdade pode ser justificada por meio de maiores vantagens sociais e econômicas.

Esta prioridade é presumida na crença que as partes contratantes na posição original nunca disponibilizariam do exercício pleno de suas liberdades básicas em troca de uma melhoria nas suas condições financeiras. Estas liberdades sob proteção são aquelas reconhecidas como fundamentais para o próprio desenvolvimento do senso de justiça e da concepção de bem dos membros da sociedade. Rawls acredita que enquanto o bem-estar geral aumenta, somente as demandas menos imediatas continuam para serem resolvidas em futuros avanços. Já a reivindicação pelo direito às liberdades iguais aumentará sua importância.

Também devemos considerar o fato que um distanciamento das liberdades iguais nunca irá gerar um maior benefício para todos, enquanto distanciar-se de uma divisão igualitária de bens econômicos e sociais diversos pode sim gerá-lo.

Em *Teoria da Justiça*, Rawls não apresenta uma definição clara de liberdade básica. Ele simplesmente utiliza o termo para designar um conjunto de direitos amplamente reconhecidos enquanto direitos humanos e naturais. A fim de ilustração, ele nos apresenta uma lista com alguns dos exemplos mais importantes:

liberdade política (o direito ao voto e a exercer cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; a liberdade individual, que compreende a proteção contra a opressão

psicológica, a agressão e a mutilação (integridade da pessoa); o direito à propriedade pessoal e a proteção contra prisão e detenção arbitrárias, segundo o conceito de Estado de Direito (Rawls, 2016, p. 74).

O princípio da igual liberdade, então, fundamenta os direitos civis e políticos, geralmente intitulados de direitos de primeira geração, e é o reflexo do compromisso liberal de Rawls com o valor inato e a autonomia de cada indivíduo. Sob a garantia desta base de liberdade para todos, além dos cidadãos se observam como livres e iguais, também encontram as condições adequadas para contribuírem de forma justa na cooperação social e buscarem realizar suas noções de felicidade e vida boa.

2.6.2 Princípio da Oportunidade Justa

Sobre a segunda parte do segundo princípio, Rawls esclarece que a exigência de oportunidades e cargos abertos para todos em nada está relacionado à uma questão de eficiência ou meritocracia. Não se trata de carreiras abertas ao talento, de simples igualdade formal de oportunidades.

Ainda que uma concentração dos melhores cargos nas mãos de uma elite específica possa gerar uma melhoria na condição geral da população excluída dessas posições, tal estrutura básica não seria compatível com a justiça como equidade.

Pela sua relação intrínseca com o princípio da diferença e para não incorrerem em redundância, detalharemos melhor o princípio da oportunidade justa quando analisarmos a dinâmica e aplicação conjunta dos dois princípios na próxima seção.

2.6.3 Princípio da Diferença

Rawls admite que a redação do princípio da diferença apresenta duas condições ligeiramente vagas e antecipa a possibilidade de interpretações diversas da visão inicialmente pretendida. “Benefício máximo aos menos favorecidos” e “vinculados a cargos e posições abertos a todos”, os requisitos necessários para a desigualdade social permitida pela justiça como equidade, são expressões abertas o suficiente para vários entendimentos.

Inclusive, leituras que aproximariam o princípio da diferença por ele proposto do princípio da eficiência presente na teoria econômica. Então, o autor dedicou um esforço especial na distinção clara entre os dois princípios.

Para o princípio da eficiência, uma configuração será determinada eficiente no momento em que a posição de nenhuma pessoa possa ser melhorada sem que, simultaneamente, a posição de outro piore. Invertendo a ordem, a configuração será ineficiente caso existam meios de aprimorar a posição de uma pessoa, sem que tal melhora acarrete automaticamente na piora de outro.

Assim, a distribuição de um estoque de mercadorias entre certos indivíduos será eficiente se não houver uma redistribuição desses bens que melhore as circunstâncias de pelo menos um desses indivíduos sem que outro seja prejudicado. A organização da produção será eficiente se não houver nenhum meio de alterar os insumos para que se produza mais de alguma mercadoria sem produzir menos de outra. Se pudéssemos produzir mais de uma mercadoria sem ter de abrir mão de alguma outra, o estoque maior de bens poderia ser usado para melhorar a situação de algumas pessoas, sem piorar a situação de outras (Rawls, 2016, p. 81).

Segundo Rawls, o princípio da eficiência é simplesmente uma das faces do utilitarismo e a sua aplicação pura não seria suficiente para alcançarmos a justiça como equidade. Ilustrando seu ponto, Rawls avança e analisa três possíveis sistemas de distribuição efetiva de renda e como os princípios da eficiência e da diferença estariam neles aplicados: liberdade natural; igualdade liberal e igualdade democrática. Para fins didáticos, chamaremos a expressão “Benefício máximo aos menos favorecidos” de condição A e “vinculados a cargos e posições abertos a todos” de condição B.

No sistema de liberdade natural, o princípio da eficiência atende a condição A e a B é atendida por uma igualdade de oportunidades formal. Isto é, sua distribuição é considerada justa pelo simples resultado da luta dos cargos disponíveis entre indivíduos capacitados e com a ambição de disputá-los.

Fundamentalmente, o sistema de liberdade natural conduz a um mercado livre, onde os indivíduos concorrem por cargos e posições sob uma ausência completa de mecanismos legais específicos capazes de equilibrar a disputa. Obstáculos iniciais originadas a partir da raça, gênero ou outras características aleatórias são totalmente ignoradas. A função estatal, neste padrão, é quase sempre mínima, com o objetivo resumido de garantir a propriedade privada, o cumprimento de contratos e a manutenção da ordem pública.

À primeira vista, o sistema de liberdade natural apresenta uma distribuição justa quando obedece a condição B e garante cargos e posições abertos a todos. Mas esta obediência logo demonstra-se apenas uma simples formalidade quando observamos que a corrida para o preenchimento das melhores vagas possui um início comprometido pelas desvantagens ou vantagens carregadas por cada concorrente desde o berço.

As consequências da aplicação desse modelo em uma distribuição dos bens e recursos, portanto, são preocupantes. Deficiências físicas congênitas, talentos naturais, dificuldade de aprendizagem, classe social, ambiente familiar, sorte ou azar, ou mais outros inúmeros outros fatores afetariam, de acordo com Rawls, o tamanho das parcelas destinadas a cada indivíduo. Aqueles dotados de habilidades inerentes valorizadas pelo mercado e oriundos de famílias abastadas estariam bem mais propensos a acumular maiores parcelas, enquanto os sem talentos negociáveis ou provenientes de classes mais baixas certamente teriam uma dificuldade maior na conquista de suas cotas.

Ao conjunto desses fatores contingentes, Rawls aplica a expressão “loteria natural” e a crítica do autor ao sistema de liberdade natural é exatamente fundamentada sobre esta determinação involuntária nas vantagens e desvantagens dos concorrentes daquele modelo distributivo. Na sua visão, ninguém é merecedor dos talentos com que nasceu e a loteria natural é uma circunstância moralmente arbitrária. Pautar a distribuição das recompensas sociais a partir destes fatores atinge diretamente a perspectiva de vida das pessoas, o que é intrinsecamente injusto.

Na tentativa de solucionar as deficiências do sistema da liberdade natural, a igualdade liberal é apresentada. O novo modelo com certeza possui aprimoramentos importantes ao anterior, pois já parte do pressuposto que as contingências sociais precisam ser neutralizadas para garantir uma disputa justa pelos melhores cargos e posições. Dessa forma, a condição B passa a ser atendida não mais por uma igualdade de oportunidades apenas formal. Mas por uma igualdade de oportunidades equitativa ou justa.

Com esta mudança, mesmo com a permanência do princípio da eficiência na condição A, a igualdade liberal já seria capaz de demandar exigências à estrutura básica da sociedade que antes não poderiam ser justificadas pela liberdade natural. Saímos de um Estado mínimo e partimos para um Estado mais interventor na

economia e educação.

Como já explanado, circunstâncias sociais e familiares influenciam decisivamente na performance que cada indivíduo desempenhará na concorrência dos cargos e posições. Um jovem nascido em uma família de baixa renda encontrará inúmeras dificuldades para concluir seus estudos e ainda o fará em instituições com a qualidade de ensino nem sempre ideal. Provavelmente, ainda precisará conciliar o tempo dedicado à sua formação com alguma atividade laboral para auxiliar no orçamento familiar. Já um jovem filho de pais capitalizados, com renda acima da média, recebe o privilégio de dedicar todo o seu tempo para estudar e, via de regra, frequentará instituições superiores ao jovem mais humilde. Quando ambos chegarem ao mercado de trabalho, certamente o segundo terá maiores probabilidades de ocupar melhores e mais bem remuneradas funções que o primeiro. Em uma analogia esportiva, seria como se ambos disputassem uma prova de cem metros rasos, mas primeiro largasse cinquenta metros atrás da linha de largada; e o segundo, cinquenta metros à frente.

Através da igualdade equitativa de oportunidade, o impacto das contingências sociais poderia ser reduzido e a corrida para um melhor posicionamento social e, conseqüentemente, definição de qual vida seria possível viver, poderia ser considerada verdadeiramente justa. Independente de suas classes sociais de origem, indivíduos com habilidades e ambições similares teriam a mesma probabilidade de sucesso.

Evidente que, para este nivelamento acontecer de fato, a igualdade liberal exigirá uma série de mecanismos institucionais. O mercado livre deve ser mantido, mas com um sistema político e legal capaz de ajustar o norte da economia quando este apontasse para uma tendência de concentração de riqueza e propriedade. O Estado precisa promover um programa educacional robusto, de qualidade, oferecido a todos os cidadãos, desde a classe mais baixa até a mais superior. Também se pode fazer necessário a implementação de ações afirmativas para correção de algumas injustiças históricas cometidas contra grupos minoritários específicos. Um sistema de cotas que, além da nivelção na preparação para a disputa dos cargos, abriria uma equalização também nos cargos em si, promovendo vagas exclusivas para estes grupos.

Mesmo representando um avanço indiscutível à liberdade natural, a igualdade liberal ainda é considerada como uma interpretação insuficiente para o argumento

rawlsiano. O fato de as contingências sociais terem sido mitigadas não soluciona por inteiro a questão da loteria natural. A distribuição original de talentos e capacidades, aquelas determinadas pela nossa genética antes do nascimento, continuaria a afetar a justa distribuição da renda e oportunidades na sociedade. Ainda que a igualdade liberal promova uma educação universal de qualidade, não podemos afirmar, por exemplo, que todos os alunos aprenderão de maneira similar. Alguns podem apresentar dificuldades de aprendizagem, outros podem possuir uma estrutura cognitiva mais avançada, haverá quocientes de inteligência diversos e até níveis de motivação diferentes. Para Rawls, estas são circunstâncias naturais que nos são involuntariamente atribuídas. E, igual às circunstâncias sociais, elas também são moralmente arbitrárias.

Voltando à analogia esportiva, a igualdade liberal haveria colocado todos na mesma posição de largada. Mas, se os corredores não nasceram com o mesmo talento para corrida e a mesma ambição de vencer, a corrida não seria completamente justa.

Diante da insuficiência dos dois sistemas prévios, cujo princípio da eficiência é parte indissociável para atender a condição A, a solução de Rawls foi exatamente substituir o critério eficiente pelo princípio da diferença. Através desta substituição mais a manutenção da igualdade equitativa de oportunidades, finalmente chegaríamos à interpretação mais adequada da sua visão de justiça distributiva: a igualdade democrática.

Neste último sistema, Rawls vai procurar ir além da proposta de construção de uma estrutura social imune às influências dos fatores moralmente arbitrários. Não bastaria igualar as circunstâncias naturais ou sociais e criar um cenário ideal onde os indivíduos possam desenvolver seus atributos pessoais. Até mesmo porque nivelar a dotação de talentos naturais seria uma tarefa praticamente inexecutável. Então, para avançar em direção a justiça como equidade, vem o princípio da diferença e a noção que determinadas desigualdades sociais não são consideradas injustas desde que suas manifestações representem uma melhoria na condição dos mais desfavorecidos.

A finalidade do princípio não é alcançar uma igualdade total de resultados, criando provavelmente um cenário com pouca eficiência econômica e baixo incentivo. Ao contrário, o princípio da diferença admite as desigualdades sociais ou econômicas, porém as direciona para o benefício maior dos indivíduos em pior

posição na sociedade.

A igualdade democrática e o princípio da diferença são justificados pela noção de que as dotações naturais, ainda que pertencentes a pessoas em particular, precisam ser observadas, em algum grau, conforme um ativo comum. Capacidades, talentos e habilidades inatas são distribuídas arbitrariamente entre a população através da loteria natural. Não são nem merecidos, nem não merecidos: eles simplesmente são o que são. A única questão, se há alguma, é: o que fazer com este fato? (Lovett, 2013, p. 52). A resposta de Rawls a esta pergunta é precisamente organizar a estrutura social para que os benefícios derivados do exercício deste ativo comum sejam distribuídos de uma forma capaz de favorecer a todos, principalmente os mais desfavorecidos.

A igualdade democrática, através do princípio da diferença, conseguiria assim neutralizar a questão da loteria em seus efeitos tanto sociais quanto naturais. A neutralização ainda se daria sem a necessidade de uma igualdade absoluta e com a manutenção dos incentivos imprescindíveis para uma economia dinâmica. Ao afastar o resultado das cotas distribuídas das dotações naturais, o princípio também alcançaria uma nova concepção de mérito e a desigualdade não mais seria um objetivo de realização individual, mas um instrumento de aprimoramento de toda a coletividade. No seu cerne, podemos perceber então que o princípio da diferença incorpora o ideal de fraternidade e solidariedade social. Sem o benefício dos desfavorecidos, talvez não seria correto almejar maiores vantagens.

Apesar da argumentação contundente de Rawls, o princípio da diferença e toda a sua teoria da justiça como equidade não ficaram isentas de críticas. Por mais que Uma Teoria da Justiça tenha sido aclamado como um marco no estudo da justiça distributiva, muitos filósofos vieram apontar supostas falhas na sua fundamentação.

Um empreendimento filosófico desta magnitude, cuja pretensão envolve alinhar liberdade individual com igualdade, conceitos tão conflituosos no seio da filosofia política, certamente não passaria imune ao exame minucioso dos maiores estudiosos no tema.

Não por acaso, a imposição injusta de encargos aos membros da sociedade em melhor situação, a hipersensibilidade às condições iniciais dos indivíduos e a insensibilidade às suas escolhas particulares são apenas alguns exemplos de uma série crítica consideravelmente extensa. Estes pontos, inclusive, serão investigados

nos capítulos a seguir sob a visão tanto de partidários como adversários intelectuais de Rawls.

Ao encerrarmos esta explanação da justiça como equidade, objetivo proposto para este primeiro capítulo, contudo, não é demasiado ressaltar mais uma vez a importância e o caráter seminal de *Uma Teoria da Justiça*. Talvez a melhor forma de ilustrar tamanha importância seja apresentar uma citação de Robert Nozick, filósofo contemporâneo, contemporâneo e possivelmente o crítico mais poderoso de Rawls:

Desde sua publicação, os filósofos políticos são obrigados a trabalhar dentro dos limites da teoria de Rawls ou, então, explicar por que não o fazem. As reflexões e as distinções que desenvolvemos ficam mais claras com a teoria de Rawls e ajudam a tornar mais compreensível a magistral apresentação que ele faz de uma concepção alternativa. Mesmo aqueles que, depois do corpo a corpo com a visão sistemática de Rawls, não se tiverem deixado convencer, terão muito a aprender com um exame aprofundado da obra (Nozick, 2011, p. 236).

Sem dúvida, a obra de Rawls é verdadeiramente um ponto de virada na tradição de investigação da justiça distributiva e sua referência é praticamente obrigatória a qualquer um que pretenda contribuir como o tema.

3 A RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL E A JUSTA DISTRIBUIÇÃO

Antes de adentrarmos no cerne principal deste capítulo – uma análise de como a responsabilidade individual foi contemplada, ou não, na Justiça como Equidade de Rawls – vamos primeiramente posicionar o debate sobre o próprio conceito de responsabilidade moral na história do pensamento filosófico ocidental para depois reduzirmos o escopo para o âmbito da justiça distributiva e, finalmente, na teoria de justiça distributiva de Rawls.

Para cumprir esta tarefa, utilizaremos o caminho proposto por Garrath Williams em seu artigo *Responsibility* e ressaltaremos alguns pontos-chaves na evolução da ideia de responsabilidade.

Se formos primeiro à busca de sua origem etimológica, a palavra “responsabilidade” tem uma origem relativamente recente. Rastreado suas primeiras aplicações entre publicações nos mais diversos idiomas europeus modernos, identificamos sua estreia apenas no fim do século XVIII, quando seu uso encontrava-se estritamente ligado a debates relativos a governos representativos e suas responsabilidades perante seu povo governado.

Ainda no século XIX, pensadores como John Stuart Mill e Max Weber também utilizariam o termo sob um contexto político, seja para tratar dos princípios de um governo representativo, no caso de Mill, ou para defender uma ética da responsabilidade dos agentes políticos, tratando-se de Weber. De toda forma, até então, não havia qualquer menção do vocábulo “responsabilidade” empregado para descrever preocupações acerca do livre-arbítrio.

No entanto, ao chegarmos no século XX, o foco nas discussões envolvendo a palavra voltaram-se exatamente para a relação entre liberdade e imputabilidade moral das nossas ações. Ou seja, um indivíduo pode ser responsabilizado por seus atos e caráter? Usufruímos de liberdade plena para escolher nossas ações ou somos determinados a agir de uma certa maneira? E, se somos determinados, esta condição nos excluiria de qualquer responsabilidade?

Hoje, as discussões filosóficas atuais sobre responsabilidade concentram-se basicamente nestas questões que podem ser resumidas em dois pontos distintos: na natureza da agência moral, quando um sujeito pode ser considerado um agente moral normal; e na responsabilidade retrospectiva, quais ações já realizadas por um indivíduo possuem uma causalidade de fato atribuída à sua pessoa.

Temos, então, duas perguntas fundamentais: “o que é ser responsável?” e “pelo que uma pessoa pode ser responsável?”.

Na tentativa de solucionar a primeira questão, a resposta mais direta a ser apresentada é que adultos, totalmente capazes em suas racionalidades, podem ser responsabilizados por seus atos. Porém, como veremos adiante, a filosofia introduziu outros conceitos neste tema e a solução desta tarefa tornou-se bem mais complexa.

Adotando mais uma vez a linha argumentativa de Williams, vamos nos aprofundar em três abordagens principais para demonstrar a complexidade da discussão sobre agência moral:

1. Os seres humanos possuem livre-arbítrio, uma condição metafísica com poderes casuais distintos e capazes de nos isolar casualmente dos demais elementos no universo;
2. Os seres humanos agem através da razão;
3. Os seres humanos agem através de sentimentos morais.

O livre-arbítrio, conceito presente na primeira abordagem, refere-se à capacidade exclusivamente humana em deliberar sobre suas ações antes mesmo das ações de fato serem realizadas. Seria uma propriedade psicológica pela qual seria possível escolhermos entre realizar um ato A ou B, seja este a escolha entre os diferentes pratos de um cardápio ou a decisão de agredir ou não outra pessoa.

Aceitando a existência do livre-arbítrio, encontramos uma justificativa direta para nossa agência moral. Somos agentes moralmente responsáveis porque, uma vez que somos livres para optar por nossos atos e escolher entre o certo ou o errado, devemos ser responsabilizados por estas escolhas.

Entretanto, com os avanços da ciência moderna, esta primeira abordagem foi praticamente abandonada por todas as correntes filosóficas atuais. Cientificamente, não temos como comprovar um status, exclusivamente humano, que nos possibilitasse estar apartado de todas as outras linhas casuais e naturais presentes no universo. Ao contrário, existem muito mais evidências científicas apontando para algum nível de subordinação das nossas ações à leis universais, conectando cada evento no mundo, seja um fenômeno natural ou uma ação humana, a uma cadeia infinita e pré-ordenada de causas e efeitos.

O fato de um indivíduo preferir ervilhas à feijão, por exemplo, não seria resultado de uma pura deliberação interna desse agente. Seria uma ação já

determinada por outros inúmeros eventos anteriores (disposição genética, condições socioeconômicas ou decorrente de alguma situação traumática durante sua infância). Sua escolha seria tão determinada quanto a ebulição da água ao atingir 100 graus de temperatura.

Esta visão é o que entendemos por determinismo, a tese na qual o passado e as leis da natureza ditam, a todo momento, um único e particular futuro. Ou melhor, “todo acontecimento constitui membro de uma relação causal, que todo processo ou evento em sua totalidade depende de outros processos ou eventos” (Schlick, 1975, 11)

Não iremos tratar aqui dos diferentes tipos de determinismo e suas discussões mais aprofundadas acerca da causalidade e da previsibilidade. Para os fins dessa dissertação, nos é suficiente o fato que, aceita a tese determinista, não podemos mais justificar nossa agência moral apenas através do conceito de livre-arbítrio. Se somos determinados, não podemos escolher. E, sem poder de escolha, não podemos ser responsabilizados por nada que fizemos.

Para contornar esta última conclusão decorrente do determinismo, a grande maioria dos filósofos resolveu adotar uma visão compatibilista da responsabilidade. Ou seja, procuraram acomodar a responsabilidade moral ao lado da explicação naturalista defendida pela ciência. Chegamos, então, às outras duas abordagens propostas por Williams, que visualiza a maioria dos compatibilistas modernos como herdeiros do pensamento de dois autores em específico: Immanuel Kant e David Hume.

Em suas obras, Kant não trata especificamente sobre responsabilidade. Como já vimos, até este vocábulo ainda não era tão empregado na literatura europeia da época. Mas o autor já se valia da noção de imputabilidade e a forma pela qual ações poderiam ser imputadas a um determinado indivíduo.

A visão moral de Kant é complexa e muitos comentaristas do autor julgam que seu posicionamento também inclui alguma noção metafísica do livre-arbítrio. No entanto, é pacífico apontar que sua concepção de agência moral possui a racionalidade enquanto núcleo.

Como já indicamos anteriormente, Kant nunca chegou a se utilizar da palavra responsabilidade. Até mesmo porque, o termo ainda não estava totalmente introduzido nas línguas correntes ocidentais. Mas o conceito de atribuição (Zurechnung), ou como algo poderia ser atribuído ou imputado a um indivíduo, este

sim foi amplamente empregado pelo autor.

eticamente, sua principal preocupação era com a autoavaliação. Mesmo mencionando esporadicamente a ideia de culpa, a teoria moral kantiana procurou investigar os fundamentos pelos quais uma pessoa poderia se considerar responsável. Simplificando aqui a sua resposta, Kant afirmava que um agente racional decide suas ações a partir de princípios, ou melhor, através da deliberação entre razões. Para Kant, então, quando agimos de maneira imoral, significa que não agimos racionalmente também. Haveria sempre uma falha de racionalidade ligada a origem de uma ação imoral. Um síndico de um prédio, por exemplo, poderia estar inclinado a tomar uma decisão que beneficiaria apenas o seu apartamento. Contudo, sua racionalidade aponta para a consideração dos interesses dos outros condôminos, podendo assim motivá-lo não seguir com sua inclinação original. A razão, portanto, possuiria em si um conteúdo moral.

É precisamente neste ponto onde encontramos a oposição entre as correntes compatibilistas herdeiras de Kant e as originárias do pensamento de David Hume. Para o filósofo escocês, a razão nunca poderia nos entregar qualquer espécie de direcionamento moral ou motivação para agirmos moralmente:

As ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais. Louvável ou condenável, portanto, não é a mesma coisa que racional ou irracional. O mérito e o demérito das ações frequentemente contradizem, e às vezes controlam, nossas propensões naturais. Mas a razão não tem tal influência. As distinções morais, portanto, não são frutos da razão. A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou sentido moral (Hume, 2009, p. 498)

Na visão de Hume, nossa capacidade em atuarmos enquanto agentes morais estaria ligada não à razão, mas ao fato de sermos equipados com tendências a certos sentimentos e desejos, uma disposição que, aparentemente, pode ser confundida com uma razão que nos direcionaria a agir moralmente.

Uma classe desses sentimentos, por exemplo, seria nossa tendência a sentir vergonha ou culpa, ou melhor, nossa preocupação com a avaliação de terceiros sobre nossas ações e caráter. Para entender a ideia de responsabilidade, um humeano investigará a forma pela qual este grupo de emoções nos provocam a ser responsivos entre nós mesmos e como aprovamos ou reprovamos determinadas condutas morais à luz destes sentimentos. A autoavaliação kantiana, então, abre

espaço para o julgamento externo que realizamos de outras pessoas.

No século XX, uma linha de continuidade do pensamento ético de David Hume pode ser identificada na filosofia de Peter Strawson. No seu clássico ensaio de 1962 *Liberdade e Ressentimento*, Strawson reafirma a importância do que ele classificou como “atitudes reativas” – respostas emocionais como vergonha e ressentimento – na construção das nossas práticas de responsabilidade.

Podemos observar, diante da oposição entre kantianos e humeanos, as seguintes críticas direcionadas a cada lado: para os adeptos de Hume, a visão kantiana apresenta uma falha grave ao não acomodar, em momento algum, os sentimentos e emoções na vida moral; os kantianos também são acusados de reificação da razão e de não explicarem a suposta forma misteriosa pela qual a nossa capacidade de racionalidade e moralidade podem ter surgido; pelo lado dos humeanos, a falha residiria na impossibilidade de explicarem a validade da razão fora dos limites das nossas inclinações. Um raciocínio moral seria válido para um indivíduo que não sente preocupação pelos outros?

Apesar das críticas mútuas, podemos também apontar algumas similaridades em ambos os lados e que dizem respeito à responsabilidade e responsabilização mútua: a resposta geral aos outros, seja por raciocínio moral ou sentimentos; o senso de responsabilidade por nossos atos, para oferecermos razões para nossas ações ou sentir emoções como vergonha ou culpa; e a tendência em considerar os outros também como agentes responsáveis, respeitando as pessoas enquanto autora de suas ações e como indivíduos passíveis de nossos sentimentos de gratidão ou ressentimento por elas.

Outro ponto de interseção entre estas teorias éticas é que, independente da sua origem, racional ou sentimental, a agência moral não possui um dispositivo para ativá-la ou desativá-la: ou ela está totalmente presente ou absolutamente ausente. Em ambas as correntes, a agência responsável parece apresentar-se em graus. Uma criança, por exemplo, seria um agente responsável em menor grau que um adulto e, até mesmo entre os adultos, esta agência também poderia variar. Contudo, o mais importante elo entre kantianos e humeanos seria que nenhuma das duas correntes apresenta uma ligação direta com o livre-arbítrio puramente metafísico capaz de criar uma oposição total ao determinismo.

Quanto à segunda questão apontada por Williams como dominante no debate atual sobre responsabilidade, temos o tema da responsabilidade retrospectiva e a

dúvida sobre quais ações podem de fato serem imputadas a um agente moral.

Esta pergunta é bastante antiga na filosofia, antecedendo o conceito de responsabilidade por mais de dois mil anos. De fato, podemos retroceder até a antiguidade, onde Aristóteles já investigava as condições nas quais a culpa poderia ser eximida ou apropriada para um agente.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles já tratava sobre os atos voluntários ou involuntários na determinação de um agente responsável. Enumerava, inclusive, alguns casos onde a intoxicação ou a coerção poderiam isentar o agente de sua ação, uma vez que a sua capacidade de escolha estaria gravemente prejudicada por tais circunstâncias. Embora ainda poderíamos ser responsabilizados por nos colocarmos em tal situação em primeiro lugar.

Resumidamente, Aristóteles afirmava que caso algo estivesse fora do nosso controle direto, também estaria além do nosso raio de responsabilidade. Entretanto, mesmo elegendo o poder de deliberação como fator decisivo para uma imputação de responsabilidade para um agente, ele certamente não iria compartilhar da mesma crença kantiana no nosso autocontrole racional.

Para Aristóteles, não importava apenas o que tornava um agente responsável por uma ação específica deliberada. Mas, principalmente, o que transformava um agente responsável pelo seu caráter. Podemos, inclusive, apontar que o centro da investigação ética aristotélica era exatamente a formação do nosso caráter e como desenvolvê-lo para utilizá-lo melhor em nossas deliberações.

Este foco no caráter aproxima muito mais Aristóteles de Hume que Kant, considerando que o caráter estaria ligado mais às nossas inclinações de sentimentos e comportamento, de pensar e decidir. Aqui, Williams aponta para um fato interessante: mesmo a abordagem moral de Hume e Aristóteles encontrando mais ressonância com um naturalismo científico, é a visão kantiana que dominou os debates modernos acerca da responsabilidade retrospectiva.

Para Williams, esta dominância ocorreu devido ao que reside no âmago do pensamento moral de Kant: a ideia de que aqueles que agem bem merecem ser felizes. E, conseqüentemente, as pessoas que agem mal devem sentir remorso e talvez mereçam inclusive punição. Sendo a culpa, a vergonha e a sanção de grande interesse prático em nossas vidas, nada mais natural que nosso senso comum de responsabilidade procurasse justificar tais elementos. Como esclarece o autor:

Para a maioria das pessoas, a justificativa intuitiva para o tipo de merecimento envolvido na responsabilidade retrospectiva reside na escolha ou controle individual. Você escolheu agir de maneira egoísta: você merece culpa. Você escolheu não tomar precauções: você merece suportar as consequências. Você escolheu infringir a lei: você merece punição. Essa forma de colocar as questões claramente dá prioridade à nossa capacidade de controlar nossa conduta à luz de razões, morais ou de outro tipo. Ela também enfatiza as intenções subjacentes a uma ação em vez de seus resultados reais, porque as intenções são sujeitas à escolha racional de uma maneira que os resultados muitas vezes não são (Tradução nossa) (Williams, 2006).⁷

Esta percepção sobre responsabilidade retrospectiva, contudo, enfrenta uma objeção bem direta e que nos remete novamente à questão do livre arbítrio: Caso nossas intenções e decisões fossem fruto do nosso caráter e, diferentemente do pretendido por Aristóteles, nosso caráter fosse apenas um resultado das circunstâncias da nossa criação, certamente as nossas escolhas ou intenções perderiam seu peso significativo.

Assim, mesmo a maioria dos filósofos atuais adotando o compatibilismo como a melhor explicação para o dilema entre liberdade e responsabilidade – seja ele de origem kantiana ou humeana – muitos continuaram firmes com a tese do determinismo, tornando-se até mesmo céticos perante a possibilidade real de qualquer tipo de responsabilidade moral. O ceticismo sobre a responsabilidade moral é uma linha de pensamento que defende abertamente que os seres humanos nunca poderiam ser responsabilizados por suas ações, ao menos em um sentido estrito. Mais precisamente, advogam a impossibilidade da responsabilidade fundamentada pela noção de merecimento básico. Isto é, a imputação de responsabilidade moral a uma pessoa a partir das escolhas diretamente ligadas à sua agência pessoal, desde que ele tenha exercido total controle sobre elas. Esse conceito implica que o merecimento — seja no sentido de culpa ou crédito moral — deve contemplar o nível em que um indivíduo, em condições justas e equitativas, executou sua vontade de forma autônoma e consciente em suas decisões.

Em seu artigo *Skepticism About Moral Responsibility*, Gregg Caruso nos apresenta precisamente a razão pela qual um adepto dessa visão sustenta o seu

⁷ No original: For most people, the intuitive justification for the sort of desert involved in retrospective responsibility lies in individual choice or control. You chose to act selfishly: you deserve blame. You chose not to take precautions: you deserve to bear the consequences. You chose to break the law: you deserve punishment. This way of putting matters clearly gives pride of place to our capacity to control our conduct in the light of reasons, moral and otherwise. It will also emphasize the intentions underlying an action rather than its actual outcomes. This is because intentions are subject to rational choice in a way that outcomes often are not.

ceticismo:

A maioria dos céticos da responsabilidade moral sustenta que nossas melhores teorias filosóficas e científicas sobre o mundo indicam que o que fazemos e a forma como somos é, em última análise, resultado de fatores além de nosso controle, seja por determinismo, acaso ou sorte e, por causa disso, os agentes nunca são moralmente responsáveis no sentido necessário para justificar certos tipos de julgamentos, atitudes ou tratamentos baseados no merecimento — como ressentimento, indignação, raiva moral, culpa retrospectiva e punição retributiva (Tradução nossa) (Caruso, 2018).⁸

Caruso ainda identifica alguns autores que apresentaram alguma versão de ceticismo sobre responsabilidade moral ao longo da filosofia ocidental, como Spinoza, Voltaire, Diderot, d'Holbach, Priestley, Schopenhauer, Nietzsche, Clarence Darrow, B.F. Skinner e Paul Edwards. Mais recentemente, ainda temos Galen Strawson, Derk Pereboom, Bruce Waller, Neil Levy, Tamler Sommers, além do próprio Caruso.

A responsabilidade moral de merecimento básico, como conceituado pelos céticos, é exatamente o tipo de responsabilidade que viemos descrevendo aqui desde o início deste capítulo. Uma responsabilidade retrospectiva, na qual as atitudes ou tratamentos punitivos apropriados para uma ação imoral são justificados simplesmente em virtude da própria decisão em agir de tal forma, independentemente das consequências resultantes dessas punições ou recompensas.

Mas, então, quais seriam as consequências em adotar tal postura de ceticismo perante a responsabilidade moral? Para os defensores da corrente, pouco impacto prático seria resultado desta negação. A moralidade, os julgamentos morais e a busca na manutenção de bons relacionamentos interpessoais permaneceriam intactos. Até mesmo as sanções continuariam a existir, porém atendendo a outros propósitos além do simples retributivismo, como a incapacitação ou reabilitação dos infratores.

Para ilustrar esse posicionamento, vamos para o seguinte exemplo: suponha que um sujeito A peça uma ferramenta emprestada ao seu vizinho B. B ainda não

⁸ No original: Most moral responsibility skeptics maintain that our best philosophical and scientific theories about the world indicate that what we do and the way we are is ultimately the result of factors beyond our control, whether that be determinism, chance, or luck, and because of this agents are never morally responsible in the sense needed to justify certain kinds of *desert-based* judgments, attitudes, or treatments—such as resentment, indignation, moral anger, backward-looking blame, and retributive punishment.

sabe, mas A é um indivíduo altamente desleixado e, mais importante, não possui controle algum sobre este desleixo. Quando B solicita de volta sua ferramenta semanas depois, A afirma que a perdeu. Sabendo ou não do descontrole de A sobre suas ações, B agiria de forma diferente agora? Para os céticos da responsabilidade moral, não. B agiria da mesma forma. Ciente ou não do descontrole de A, B iria intervir demonstrando sua insatisfação de forma contundente através de uma boa reclamação. Esta intervenção, no entanto, pode ser encarada da mesma forma que uma intervenção na natureza, cujas leis são indiscutivelmente determinadas. Ao mudar o curso de um rio ou domesticar um animal, estamos impactando em uma cadeia casual natural para alcançar um determinado resultado. A reclamação de B pode gerar uma nova cadeia casual em A que o faça ser mais atencioso com os objetos alheios. Também pode influenciar outros vizinhos que venham a pedir emprestado a B a já tomarem mais cuidado com as ferramentas emprestadas desde o início do empréstimo. Ou, caso a situação se repetisse por mais algumas ocasiões, simplesmente fazer B chegar à conclusão de nunca mais emprestar qualquer ferramenta ao seu vizinho. A questão é que o foco da reação é deslocado das avaliações retrospectivas de culpabilidade ou louvabilidade do agente para uma visão prospectiva fundada em resultados positivos como reconciliação ou formação moral.

É evidente que este exemplo não será suficiente para os críticos deste ceticismo. Para eles, o pressuposto da ausência da responsabilidade moral desencadearia uma série de consequências desastrosas para nossos relacionamentos, a sociedade, a moralidade e até mesmo para a lei. Renegar a responsabilidade moral nos incapacitaria de tratar adequadamente os comportamentos imorais e criminosos, aumentando a conduta antissocial e fragmentando o próprio sentido da vida.

Voltando ao exemplo dos vizinhos acima citado, seria mesmo justo B reclamar com A, uma vez que, ciente da ausência de autocontrole do seu vizinho e, conseqüentemente, da sua falta de responsabilidade moral no desaparecimento da ferramenta, a reclamação de B não perderia seu próprio sentido de existir? Seria também possível falar de formação moral ou reabilitação sem uma disposição própria do agente para tal?

Este debate ainda se encontra bastante ativo na filosofia atual, com ambos os lados apresentando argumentos poderosos a seu favor e não iremos mais adiante

com seus respectivos desdobramentos. O objetivo desta primeira seção do capítulo é apenas apresentar a evolução do conceito de responsabilidade moral no pensamento ocidental, sem necessariamente concluir com a sua defesa ou negação.

Inclusive, esta não é meta final da própria dissertação. Nosso propósito maior é investigar se Rawls incorreu em alguma contradição ao acomodar, ou não, esta noção em sua teoria de justiça e apresentar outras visões que supostamente enfrentaram este problema com melhores soluções.

Nas próximas seções, portanto, o intuito será tratar da responsabilidade moral no âmbito mais reduzido da justiça distributiva para, finalmente, ingressarmos com o tema na obra específica de John Rawls.

3.1 RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL

Já devidamente apresentados os conceitos de justiça distributiva e de responsabilidade moral individual, no primeiro e atual capítulo dessa dissertação respectivamente, julgamos agora necessário focar na relação existente entre as duas definições para uma melhor compreensão da nossa argumentação principal.

Para nos auxiliar nesta tarefa, utilizaremos a abordagem que Richard Arneson apresenta em seu artigo *Responsibility and Distributive Justice* e publicado no *The Oxford Handbook of Moral Responsibility*.

Como esclarece Arneson, a noção que uma divisão justa entre os membros de uma sociedade depende da forma como estes indivíduos agiram e se comportaram diante de suas possibilidades de escolha é bem razoável e, provavelmente, bem antiga.

Atribuída ao escritor grego Esopo (Nessebar, 620 a.C. – Delfos, 564 a.C.), e amplamente difundida pelo poeta francês Jean de La Fontaine (Château-Thierry, 8 de julho de 1621 — Paris, 13 de abril de 1695), a famosa fábula da Cigarra e a Formiga talvez seja o primeiro registro onde tal ideia foi apresentada ainda na antiguidade:

Tendo a cigarra em cantigas
Folgado todo o verão
Achou-se em penúria extrema
Na tormentosa estação.

Não lhe restando migalha
Que trincasse, a tagarela
Foi valer-se da formiga,
Que morava perto dela.

Rogou-lhe que lhe emprestasse,
Pois tinha riqueza e brio,
Algum grão com que manter-se
Até voltar o aceso estio.

“Amiga - diz a cigarra –
Prometo, à fé d’animal,
Pagar-vos antes de agosto
Os juros e o principal.

A formiga nunca empresta.
Nunca dá, por isso junta:
“No verão em que lidavas?”
A pedinte ela pergunta.

Responde a outra:
“Eu cantava Noite e dia, a toda hora.
Oh! Bravo! Torna a formiga:
Cantavas? Pois dança agora!”
(Ciarei; Fontaine, 2005, p. 43)

A moral da história, compartilhada desde a Grécia antiga até a contemporaneidade, enfatiza a responsabilidade e diligência que devemos empregar em nossa vida profissional a fim de nos resguardar de futuros infortúnios. A formiga trabalhou durante todo o verão, enquanto a cigarra apenas se entreteve durante o mesmo período. Intuitivamente, somos induzidos a acreditar na moral estabelecida ao longo dos séculos, legitimando a recusa da formiga em ajudar a solicitante e responsabilizando apenas a cigarra pela sua penosa condição durante o inverno.

Atualizando a mensagem milenar da fábula para os dias atuais, poderíamos concluir intuitivamente que aumentar a carga de impostos dos que se esforçam e produzem mais, para depois distribuir o coletado entre aqueles que deliberadamente produziram menos, seria uma forma injusta de distribuição.

No entanto, por mais intuitiva que seja a relação entre responsabilidade individual e justa distribuição, há diversas críticas oriundas da orientação de uma distribuição justa sob à agência moral daqueles que recebem os quinhões distribuídos.

A título de ilustração, podemos citar a máxima marxista: “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”. Na visão de Marx, fica evidente que sua ideia de justiça distributiva não depende de maneira alguma de

uma responsabilidade individual. O mais importante e fundamental para a sociedade seria identificar as capacidades de cada indivíduo, o que de melhor ele poderia prover para a cooperação mútua, assim como enumerar as necessidades gerais e individuais de todos os cidadãos. Uma vez conhecidas as capacidades e necessidades, uma auto distribuição de tarefas e benefícios então seria possível.

Pode-se imaginar que a produção econômica nessa utopia assume a forma de um grande pote no qual as pessoas contribuem conforme julgam adequado e do qual retiram bens também conforme acharem necessário, sem a necessidade de controle social além da sensibilidade individual (Tradução nossa) (Arneson, 2022, p. 412).⁹

Em um primeiro momento, a solução marxista e a sua indiferença com a responsabilidade individual podem parecer promissoras. No entanto, o problema de uma distribuição pautada nesses moldes é precisamente a redução do poder da individualidade durante o processo de estipulação das capacidades versus necessidades. Quando partimos para uma percepção subjetiva, cada indivíduo pode avaliar que sua contribuição, mesmo de acordo com sua capacidade, é mais pesada que a contribuição dos demais.

Suponhamos que X e Y tenham suas capacidades identificadas. X é extremamente qualificado enquanto agricultor enquanto Y é um exímio jornalista. O esforço que ambos aplicam para alcançar o ápice da sua produtividade pode ser interpretado por um como desequilibrado em relação ao outro. Em um cenário, X poderia alegar que para alcançar o máximo de sua capacidade, seu esforço, inclusive físico, seria muito mais penoso que o esforço de Y para redigir uma matéria, pois o jornalista possui uma incrível facilidade em trabalhar com as palavras e produzir textos. Na verdade, a habilidade de escrita de Y é tamanha que seu ofício se confunde com momentos de lazer de tão prazeroso que lhe é realizar tal atividade.

O contrário também poderia ser dito em outro cenário. O jornalista Y poderia questionar que sua produção apenas se materializa após um estressante processo de investigação, entrevistas, checagem de fatos e prazos editoriais bastante apertados. Enquanto o agricultor trabalhava no seu ritmo próprio, ao ar livre e genuinamente feliz com sua atividade.

⁹ No original: One might imagine that economic production in this utopia takes the form of a giant pot, into which people contribute as they see fit, and from which they withdraw goods as they see fit, without the need for social control beyond individual sensibility.

O mesmo vale para cenários onde X e Y seriam os dois agricultores ou ambos jornalistas. Se a capacidade entre eles fosse a mesma, um poderia alcançar o seu ápice com mais facilidade que o outro.

Diante desse esforço desigual, somos levados a conceber algum mecanismo de ajuste para diminuir a contribuição daquele que sofre mais ao contribuir com sua capacidade e aumentar a contribuição do que produz praticamente sem nenhum ônus pessoal.

Outro ponto crítico à máxima de Marx está relacionado ao momento no qual as nossas capacidades são identificadas. Seria preciso estipular algum tipo de recorte temporal na trajetória dos indivíduos para estipular quais as suas capacidades. Não seria eficiente, por exemplo, definir a capacidade de um indivíduo ainda criança, pois suas habilidades ainda poderiam evoluir ou até mesmo surgirem apenas conforme seu amadurecimento.

Mas, definir as capacidades de adultos já formados também apresentaria suas dificuldades. Se as crianças ainda não possuem habilidades definidas e os adultos sim, deduzimos que as capacidades, então, são desenvolvidas entre um estágio da vida e o outro. Mas como de fato ocorre este desenvolvimento? Não somos seres estáticos. Não nascemos em uma forma definitiva e imutável que permanecerá por toda a vida. Nem nascemos com um dom ou potencial adormecido que espontaneamente desabrocha como uma lagarta geneticamente predestinada a se tornar borboleta. Somos frutos de nossas escolhas e renovamos nossas habilidades até mesmo através das nossas menores decisões cotidianas.

Então, a história de como desenvolvemos nossas capacidades ganha relevância na definição de uma distribuição justa de atividades e benefícios. Aqueles que impuseram a si mesmos uma árdua rotina de estudos ou dedicação a um ofício na juventude, além de perderem momentos de lazer durante a fase mais lúdica da vida, ainda seriam penalizados na idade madura com uma carga maior de atividades. Já aqueles que atravessaram a infância e adolescência sem qualquer esforço maior, seriam beneficiados com menos responsabilidades, uma vez que pouca capacidade haveria neles para contribuírem na sociedade.

Para Arneson, além da autoavaliação e do recorte temporal das capacidades individuais, a visão marxista ainda teria dificuldade com outras questões. Se a quantidade de esforço que cada cidadão aplica na construção de suas habilidades pode ser problemática para o tipo de justiça distributiva proposta por Marx em sua

máxima, a qualidade ou escolha da própria natureza das capacidades também são igualmente desafiadoras para àquela distribuição.

Em uma sociedade onde a carência de alimentos é extremamente preocupante, os indivíduos que deliberadamente optassem por se especializarem na agricultura ou processamento alimentar estariam gerando um benefício imediato ao coletivo, mas estariam também automaticamente sendo penalizados com uma carga altíssima de responsabilidade. Já os membros desta mesma sociedade que, por exemplo, optassem em insistir nas artes plásticas como carreira, no país onde já haveria uma abundância gigantesca desse tipo de artista, ganhariam uma vantagem injusta com a alocação de uma atividade com baixíssima demanda e, conseqüentemente, menos trabalho e contribuição.

Até agora, focamos apenas nas complicações que o “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” de Marx enfrenta no tocante a sua primeira parte, ou seja, as capacidades. Mas “as necessidades” também podem ser passíveis de questionamentos.

É fato que algumas necessidades são imprevisíveis e totalmente fora do controle de qualquer ser humano. Um cego cuja deficiência visual o acompanha desde o nascimento nada poderia ter feito para alterar sua condição que, certamente, necessita de mais atenção da sociedade que seus outros membros de visão plena.

Contudo, da mesma forma que as capacidades individuais são construídas ao longo da vida, o mesmo pode ocorrer com as necessidades. Um cardíaco, cuja demanda por medicamentos ou intervenções cirúrgicas tendem a serem maiores, pode ter chegado à esta condição não por vias naturais. Mas por deliberadamente adotar um padrão de vida desregrado, abusando do uso de substâncias tabagistas, de má alimentação e sedentarismo. Neste caso, seria justo a sociedade arcar com suas imprescindibilidades?

Igualmente problemático seria as necessidades de um paraplégico cuja paralisia motora tivesse sua origem em um histórico de atividades ou esportes de alto risco, como escalada, motociclismo ou base jump.

Muitos poderiam argumentar que sim. Mesmo alguém gerando seu próprio infortúnio, seria injusto e até mesmo antiético a coletividade deixar tal sujeito definir a própria sorte. Mas Anerson faz um importante apontamento na questão. Se considerarmos uma sociedade com recursos infinitos, certamente não haveria

espaço para questionar a justiça em direcionar parte dos frutos da colaboração coletiva para um indivíduo que requer uma grande soma do acumulado para cuidar de suas graves necessidades. Independente dele ser responsável diretamente por elas ou não. No entanto, se tratando de uma sociedade com recursos limitados, caso de todas as civilizações até hoje conhecidas pelo homem, o direcionamento de uma parcela maior de recursos para os necessitados dos exemplos anteriores poderia sim ser facilmente questionado.

Como calcular e distribuir meios materiais de acordo a “cada necessidade” quando precisamos escolher entre o tratamento de uma criança com desnutrição severa e um alcoólatra em estado terminal à espera de um transplante de fígado? Mesmo que classificássemos o alcoolismo como uma doença, alguma parcela de responsabilidade individual na situação do alcoólatra ainda persiste e optar pelo seu tratamento em detrimento ao da criança seria, no mínimo, controverso.

É verdade que Marx, ao sugerir a máxima “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”, não o fez para uma simples aplicação em qualquer modelo de sociedade. Esta norma distributiva deveria ser aplicada em uma sociedade comunista na qual uma série de outros requisitos já deveriam ter sido alcançados. Haveria riqueza cooperativa ambulante, o trabalho seria a principal necessidade da vida e cada um seria livre para transitar entre diferentes funções produtivas. Para esta ressalva na visão marxista, Arneson também traz outra importante observação:

Mas, nesse cenário imaginado de felicidade, por que se preocupar se os indivíduos contribuem de acordo com suas habilidades, já que contribuir menos não importaria custos aos outros, e por que limitar a distribuição social à satisfação das necessidades, seja qual for a definição delas, já que os recursos disponíveis seriam suficientes para satisfazer tanto as necessidades quanto todos os desejos sinceros e triviais de todos? (Tradução nossa) (Arneson, 2022, p. 414).¹⁰

Certamente haverá argumentos marxistas específicos capazes de lidar com estas questões e justificar a negligência à responsabilidade individual, minimizando os efeitos de uma ausência de mérito na noção de justiça distributiva de Marx.

O intuito deste capítulo, no entanto, não coincide com um aprofundamento

¹⁰ No original: But in that imagined blissful setting, why care whether individuals contribute according to their abilities, since their contributing less would impose no costs on others, and why limit social distribution to satisfaction of needs, however these are defined, since available resources would suffice to satisfy everyone’s needs and in addition everybody’s heartfelt and trivial desires?

dessas possíveis justificativas. Nosso objetivo, agora, é apenas apontar alguns conflitos teóricos oriundos da relação entre responsabilidade individual e justiça distributiva em um plano geral. A máxima marxista apresentada cumpriu somente uma função ilustrativa. Um exemplo de como uma justiça na distribuição poderia ser concebida sem uma preocupação direta à qualquer responsabilidade moral individual e de quais críticas poderiam ser construídas a partir deste posicionamento.

De fato, há muitas outras correntes de justiça social ou distributiva cujos fundamentos não condicionam uma justa distribuição de benefícios e encargos às ações ou comportamento moral dos indivíduos recebedores desta partilha.

O suficientarismo, doutrina que prega um mínimo de oportunidades e recursos suficientes para que cada indivíduo tenha suas necessidades básicas atendidas e possa viver plenamente acima de um limiar social previamente estabelecido, por exemplo, também não subordina sua noção de justa distribuição à uma responsabilidade individual.

Para suficientaristas, se um sujeito norteia sua vida sob os hábitos mais virtuosos, dedica-se com afinco à sua profissão e produz bem acima da média, os outros membros da sua coletividade nada devem fazer a mais para mantê-lo na suficiência. Ou, muito menos, premiá-lo acima deste patamar.

De maneira equivalente, caso outra pessoa apresente um comportamento completamente oposto, repleto de vícios e produza bem abaixo da média, ele não poderia receber menos na distribuição de recursos e a sociedade continuaria obrigada a distribuir a cota suficiente previamente estabelecida. Ou seja, o suficientarismo, neste ponto, ignora totalmente a responsabilidade individual.

O próprio utilitarismo, corrente ética abordada ainda no primeiro capítulo da nossa dissertação, também poderia ser considerada uma forma de justiça distributiva onde a responsabilidade individual não possui uma relevância central. Embora o escopo ético do utilitarismo seja bem mais amplo que a busca por uma justa distribuição de recursos entre a sociedade, seus princípios básicos certamente podem ser aplicados para esta tarefa.

Como já apresentado anteriormente, o utilitarista defende que a escolha mais correta a ser tomada é sempre aquela que maximizará a felicidade do maior número de pessoas. Então, um comportamento individual virtuoso e produtivo poderá até ser premiado em uma distribuição justa com viés utilitário, caso a promoção deste tipo de postura venha a efetivamente acarretar uma soma maior de felicidade total.

Contudo, a responsabilidade individual possui apenas um caráter instrumental neste contexto. A parcela do indivíduo mais produtivo não seria aumentada pelas suas ações em si. Mas pela estrutura do cálculo utilitarista. Se a mesma conduta não resultasse em um bem-estar coletivo maior, nenhuma adição de cota seria justificada. Portanto, sem desconsiderar completamente a responsabilidade individual, o utilitarismo certamente não prioriza o conceito em uma aplicação de sua visão de justiça social.

Voltando ao suficientarismo, podemos afirmar que a responsabilidade individual poderia, igualmente à sua condição no utilitarismo, possuir também alguma relevância naquele conceito de justiça distributiva, mas, novamente, não sob um caráter fundamental.

Para exemplificar, vamos nos valer da visão suficientarista de Elisabeth Anderson, nominada pela autora de “igualdade democrática” e apresentada através do seu artigo *What is the point of Equality?*:

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 (Anderson, 2014, p. 166).

Percebemos que a doutrina suficientarista de Anderson defende um mínimo destinado a cada membro da sociedade capaz de transformá-lo em um indivíduo plenamente ativo na estrutura democrática de um país. Uma vez alcançado tal patamar, a vida e as escolhas individuais destes membros ativos já não entram na conta da distribuição suficientarista. Quem se esforçar acima deste patamar, colherá mais frutos. Aqueles que conduzirem sua vida de forma menos produtiva, terão menos recursos, ou talvez, apenas os recursos mínimos garantidos pela igualdade democrática.

Na análise de Richard Anerson, então, nem o utilitarismo nem o suficientarismo negam a responsabilidade individual. Inclusive, ambos abrem espaço

para uma responsabilização dos indivíduos na construção de suas riquezas e patrimônio. Fica evidente, no entanto e principalmente na igualdade democrática de Elisabeth Anderson, que a responsabilidade individual estaria em um âmbito distinto do cerne de uma justiça distributiva. Ou melhor, que mesmo sendo a responsabilidade individual um conceito importante para a justiça e o ordenamento social, a justiça distributiva, especificamente, não seria o local adequado para a sua apreciação.

Certamente, este é um argumento poderoso para as doutrinas de justiça distributiva que não condicionam sua distribuição conceitual à qualquer responsabilidade pessoal. Mas, como vimos no início deste capítulo, a responsabilidade em si pode ser questionada e o efeito de sua negação também mina os fundamentos de uma justiça distributiva baseada em ações e suas respectivas consequências éticas para seus agentes.

Além da justificativa da justiça distributiva não ser o âmbito ideal para uma análise e aplicação da responsabilidade individual, se voltarmos para o início deste capítulo, encontraremos outra fundamentação para esta separação entre os conceitos. Um ponto, inclusive até mais contundente, cuja força mina completamente qualquer tipo de merecimento que legitime algum acréscimo de quota em uma distribuição justa: a ausência de livre arbítrio.

Caso a negação da existência de escolhas humanas genuinamente livres seja aceita, nenhuma defesa da responsabilidade individual em qualquer tipo de justiça distributiva, obviamente, poderia ser sustentada. Pois a própria noção de responsabilidade, como esclarece Anerson, seria esvaziada:

O problema complexo do livre-arbítrio tem ramificações imediatas para qualquer doutrina de justiça distributiva segundo a qual os quinhões justos para os indivíduos dependam, em parte, do que esses indivíduos merecem. Só podemos ser diferencialmente merecedores em aspectos que estão sob nosso poder de controle. Se nenhum aspecto significativo de nossa agência estiver sob nosso controle, não somos moralmente responsáveis por nenhum deles, e assim não podemos ser diferencialmente merecedores. O "score" de merecimento de todos será o mesmo (Tradução nossa) (Anerson, 2022, p. 424).¹¹

¹¹ No original: The abstruse free will issue has immediate ramifications for any distributive justice doctrine according to which fair shares for individuals depend in part on what those individuals deserve. We can be differentially deserving only in ways that lie within our power to control. If no significant aspect of our agency lies within our power to control, we are morally responsible for none of it, and so we cannot be differentially deserving. Everyone's deservingness score will be the same.

Bem, após esta breve análise da relação entre os conceitos de responsabilidade e justiça distributiva, nos deparamos finalmente com questionamentos específicos que finalmente podem ser aplicados à Justiça como Equidade de Rawls para a obter alguma perspectiva de como sua teoria dialogaria com a responsabilidade individual.

Quando apresentamos a justiça distributiva rawlsiana no primeiro capítulo, já era evidente que o autor não baseava sua noção de distribuição justa a partir da meritocracia. Sua crítica ao sistema de igualdade liberal deixa claro que apenas igualar as oportunidades dos indivíduos para uma disputa de recursos de acordo com seus esforços não seria suficiente para considerar uma sociedade como justa. No entanto, não nos aprofundamos nos argumentos apresentados por Rawls para sua teoria apontar neste sentido.

Teria a justiça como equidade alguma característica determinista, que negasse a responsabilidade individual em si e, conseqüentemente, descartasse a existência de qualquer meritocracia capaz de justificar maiores parcelas na estrutura básica da sociedade? Ou Rawls defenderia a separação conceitual entre responsabilidade e justiça distributiva apresentada a cima? Ou seja, sua teoria não invalidaria a responsabilidade individual, mas não consideraria a justiça distributiva como um universo adequado para sua aplicação.

Estas e outras questões serão levantadas a seguir quando restringiremos ainda mais o foco da nossa investigação.

3.2 A AUSÊNCIA DE REFERÊNCIA DIRETA AO CONCEITO NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Uma vez apresentada em detalhes a Justiça como Equidade de John Rawls, introduzida uma breve apresentação da responsabilidade moral individual e colocado este conceito em debate com a noção de justiça distributiva geral, vamos agora observar como a responsabilidade dialoga especificamente com a teoria de justiça distributiva rawlsiana.

Em nenhuma passagem de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls oferece sua visão direta sobre o tema. No entanto, podemos identificar na construção da sua teoria vários pontos de contato com o conceito. Principalmente quando o autor expõe sua noção de loteria natural, um fator determinante para o resultado dos seus princípios

de justiça.

Uma das maiores preocupações da Justiça como Equidade e de outras teorias de justiça igualitária é a neutralização de circunstâncias contingentes que atingem os indivíduos de uma sociedade aleatoriamente e os posicionam de forma arbitrária entre as diversas posições sociais. Raça, sexo, local de nascimento, filiação, são alguns exemplos já citados no capítulo anterior.

Rawls inicia seu argumento, inclusive, com o expediente heurístico da posição original e do véu da ignorância, onde os responsáveis pela estipulação dos princípios de justiça estariam totalmente alheios às suas próprias condições neste jogo de probabilidade. Bem, até este ponto, não podemos identificar conflito algum com uma noção de responsabilidade individual, uma vez que o autor deixa bem claro que os fatores que serão neutralizados são situações que fogem ao controle de qualquer indivíduo presente em qualquer sociedade.

Contudo, avançando mais em seus argumentos, Rawls introduz uma linha de pensamento que aproxima-se do determinismo, ao ponto de sufocar qualquer ação humana genuinamente automotivada e livre de quaisquer contingências.

O determinismo torna-se mais evidente, por exemplo, quando Rawls entra no debate sobre mérito moral e estruturas básicas da sociedade pautadas pela meritocracia, onde o esforço e empenho individuais são importantes fatores na concepção de uma justiça distributiva.

Na sua visão, nossa escolha em dedicar-se com maior ou menor intensidade a uma atividade não seria fruto de um ponderamento genuíno da nossa razão. Seria mais um produto da aleatoriedade que permeia e determina as posições na sociedade.

A estrutura familiar, um dos fatores já classificados dentro da loteria natural por exemplo, seria capaz de influenciar no esforço, perseverança ou determinação pelos quais uma pessoa busca seus objetivos:

Ademais, o princípio de oportunidades equitativas só pode ser realizado de maneira imperfeita, pelo menos enquanto existir algum tipo de estrutura familiar. O ponto até o qual as aptidões naturais se desenvolvem e amadurecem sofre influência de todos os tipos de circunstâncias sociais e atitudes de classe. Mesmo a disposição de fazer esforço, de tentar e, assim, ser merecedor, no sentido comum do termo, depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas. Na prática, é impossível garantir oportunidades iguais de realização e cultura para os que têm aptidões semelhantes e, por conseguinte, talvez convenha adotar um princípio que reconheça esse fato e também amenize os resultados arbitrários da própria

loteria natural. O fato de que a concepção liberal fracassa nesse ponto nos incentiva a procurar outra interpretação dos dois princípios da justiça (Rawls, 2016, p. 89).

Para Rawls, o peso da estrutura familiar na construção de características individuais e suas vantagens ou desvantagens subsequentes é tamanha que o filósofo realiza até uma breve avaliação sobre a abolição da instituição da família como mecanismo mitigador de injustiças oriundas da loteria natural:

A aplicação coerente do princípio de oportunidades equitativas exige que concebamos as pessoas independentemente das influências de sua posição social. Mas até que ponto se deve levar essa tendência? Parece que, quando se atende à condição das oportunidades equitativas (conforme definidas), a família levará a oportunidades desiguais entre indivíduos (§ 46). Deve-se, então, abolir a família? Por si só e dando-se a ela certa primazia, a ideia das oportunidades iguais inclina-se nessa direção. Porém, dentro do contexto da teoria da justiça como um todo, há muito menos urgência de se adotar esse rumo (Rawls, 2016, p. 631).

Além das condições físicas, da raça, do sexo, da classe social, dos talentos naturais, da estrutura familiar, do nível de tenacidade herdada e todas as outras contingências já citadas no argumento rawlsiano, o autor ainda aponta para um fator contingente bem menos evidente, como nos esclarece Sandel:

Mas uma segunda contingência é igualmente decisiva: as qualidades que uma sociedade valoriza em determinado momento, também moralmente arbitrárias. Ainda que eu pudesse reivindicar a propriedade única de minhas aptidões sem problema, ainda teria de considerar que as recompensas dessas aptidões dependeriam das contingências de oferta e procura (Sandel, 2015, p. 174).

Ou seja, o ponto geográfico temporal específico onde nascemos e somos criados pode não influenciar diretamente nos nossos talentos natos, mas certamente irá valorizá-los ou percebê-los de uma forma igualmente arbitrária.

Exemplificando e materializando estas contingências em um indivíduo real, vamos analisar o caso do futebolista Lionel Messi. O fato do argentino nascer com as habilidades necessárias para a prática do esporte foi fruto da sorte. Mais sorte ainda foi o fato dele ter nascido em nosso século e na Argentina. Um momento e local onde o futebol é extremamente valorizado. Se houvesse nascido na África do século XVII, sua destreza com os pés nunca iria destacá-lo no meio daquela determinada sociedade. A sua disciplina pessoal nos treinamentos e na busca de novos títulos também seriam condições dadas pelo seu ambiente e estrutura familiar.

Então, até onde Messi foi responsável pelo seu próprio sucesso? Seguindo o raciocínio rawlsiano, há pouco espaço para uma contribuição pessoal na construção da nossa própria personalidade.

Desta forma, podemos observar um certo determinismo intrínseco na teoria de Rawls. Nos parece inconcebível, nos limites da Justiça como Equidade, que esforço individual maior ou menor seja fruto de uma escolha deliberada. Ninguém opta conscientemente por estudar, trabalhar ou produzir mais. Somos resultados de uma loteria natural que já estipula o tamanho das nossas ambições antes mesmo de nascermos.

Talvez antevendo algumas críticas que poderiam surgir diante de um posicionamento mais determinista, Rawls procura desviar o foco sobre até onde somos produtos das circunstâncias, ou sobre a possibilidade ou impossibilidade de um merecimento moral, e aponta apenas para o final do problema, ou seja, como uma teoria da justiça deveria lidar com a inevitabilidade da presença de desigualdades contingentes na sociedade:

Estes são, simplesmente, fatos naturais. O que é justo e injusto é a maneira pela qual as instituições lidam com esses fatos. As sociedades aristocráticas e de casta [por exemplo] são injustas porque fazem dessas contingências a base prescritiva para pertencer a classes sociais mais, ou menos, fechadas e privilegiadas. A estrutura básica dessas sociedades incorpora a arbitrariedade encontrada na natureza (Rawls, 2016, p. 87)

De fato, a mudança de foco favorece a sua argumentação e obedece perfeitamente o escopo do seu empreendimento filosófico. Mas, para os fins pretendidos aqui, o desvio só nos faz ratificar a visão determinista de Rawls sobre a responsabilidade individual e abrir espaço também para outros questionamentos.

Por que seria genuinamente impossível optarmos por aumentar nosso empenho em uma atividade profissional, mas seria possível a escolha da profissão em si? Não seria também uma decisão afetada por todos os outros fatores considerados contingentes por Rawls? Até onde estas circunstâncias nos influenciariam em toda a nossa construção pessoal? Ou não existe tal possibilidade de autoconstrução?

Não restam dúvidas que Rawls inicia seu argumento a partir do pressuposto de um determinismo rígido e, logo em seguida, separa a relação entre escolhas deliberadas, controle pessoal e o merecimento moral da desigualdade. Este

movimento traz algumas consequências: o autor não evita totalmente a noção de arbitrariedade e afasta a justiça como equidade de qualquer concepção de responsabilidade moral.

É curioso, no entanto, que a sua teoria da justiça distributiva ainda se faça valer até do expediente do livre arbítrio, na sua vertente mais libertária, em outras passagens da obra, como enfatiza Smilansky:

Uma vez que Rawls estabelece seu argumento de uma forma aparentemente ausente de livre-arbítrio, seu livro está completamente impregnado da suposição de livre-arbítrio e responsabilidade moral. Espera-se que as pessoas cumpram suas obrigações, assumam a responsabilidade por suas ações e, de fato, tentem formar suas expectativas, de uma forma que só faz sentido se forem assumidas posições não deterministas sobre o problema do livre-arbítrio. Rawls toma a decisão estratégica de jogar a “metafísica” para fora da porta, mas depois a deixa entrar silenciosamente pela janela (Smilansky, 2003, p. 132).¹²

3.3 IMPLICAÇÕES DECORRENTES DA NÃO ACOMODAÇÃO DA RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL

Quando Rawls trata das circunstâncias sociais que envolvem o indivíduo antes do seu nascimento, sua teoria não encontra atritos com responsabilidade individual em uma perspectiva compatibilista. É evidente que a ambição de um sujeito na base da pirâmide social pouco tem relevância para sua ascensão na sociedade. Sua crítica ao sistema de liberdade natural, sob o princípio da eficiência e a igualdade de oportunidades apenas formal, é perfeitamente aceitável. De fato, tal sistema representa uma meritocracia ilusória, uma vez que seus pontos de partidas podem ser extremamente distantes:

A distribuição inicial de bens para qualquer período de tempo [...] é o efeito cumulativo de distribuições anteriores de bens naturais - isto é, talentos naturais e capacidades -, conforme foram desenvolvidos ou deixados irrealizados, e conforme seu uso foi favorecido ou desfavorecido, ao longo do tempo, pelas circunstâncias sociais e contingências ocasionais, como acidentes e sorte. Intuitivamente, a injustiça mais óbvia do sistema de liberdade natural é que ele permite que as parcelas distributivas sejam

¹² No original: For, once Rawls sets up his order in a seemingly free will-free way (except for the merely negative hard determinist rejection of “pre-institutional desert”), his book is thoroughly infused with the assumption of free will and moral responsibility. People are expected to fulfill their obligations, to take responsibility for their actions, and indeed to try to form their expectations, in a way that makes sense only if non-hard determinist positions on the free will problem are assumed. Rawls makes the strategic decision to throw “metaphysics” out of the door, but then quietly lets it in through the window.

impropriamente influenciadas por esses fatores, tão arbitrários de um ponto de vista moral (Rawls, 2016, p. 72)

No entanto, sua crítica ao sistema de igualdade liberal parece estar unicamente fundamentada pelo seu determinismo da loteria natural. Se todos os indivíduos partem do mesmo ponto, em suas buscas de ascensão social, uma desigualdade só não seria justa se de fato algo muito intrínseco à natureza daqueles que terminaram em baixo os impedisse de participar de uma justa disputa. Por essa razão, Rawls afirma que o sistema de igualdade democrática, que respeita seus dois princípios de justiça, é o modelo mais justo:

A outra dificuldade é que, mesmo se o projeto de igualdade liberal tiver sucesso em seus próprios termos no nivelamento de dotações sociais iniciais, há outros aspectos importantes nos quais a distribuição de bens sociais e econômicos gerados por mercados perfeitamente livres não pode ser considerada justa. Os benefícios e os fardos deixados para nós por nossos ancestrais são apenas um aspecto dos bens e das dotações iniciais que trazemos para o mercado. O outro aspecto, já mencionado, é constituído por outros talentos e capacidades naturais. Muito como acontece no caso de dotações sociais, a inicial “distribuição de capacidades e talentos” é o produto do que poderia ser descrito, do ponto de vista do indivíduo, como uma “loteria natural”, isto é, “arbitrário a partir de uma perspectiva moral (Lovett, 2013, p. 52)

Mas, se inserirmos o componente da responsabilidade individual, nossa percepção não permanece a mesma. Caso todos os indivíduos partissem do mesmo ponto, mas suas dedicações e conseqüentes conquistas fossem resultado de escolhas livres, uma desigualdade distributiva já seria intuitivamente justa, independente de atender aos requisitos do princípio da diferença, pois representaria um acúmulo de decisões individuais conscientes. Quem está na base ou no topo encontrar-se-ia no seu devido lugar.

Para concluirmos o presente capítulo, vamos retornar à *Formiga e a Cigarra*. A intuição, e leitura mais usual do texto, só torna-se possível porque consideramos previamente duas situações específicas na fábula: primeiro, que a cigarra e a formiga, embora pertencentes a espécies diferentes, são metáforas para seres humanos dotados da mesma capacidade e em igualdade também de oportunidades. Ambas poderiam trabalhar durante o verão. Segundo, o fato da cigarra optar por não trabalhar foi fruto exclusivamente da sua escolha voluntária. Nada ou ninguém a influenciou nesta tomada específica de decisão.

Mas, uma vez interpretada a fábula sob um viés determinista, nossa intuição

moral muda por completo. Caso a natureza da cigarra a compelissem a somente cantar no verão, não haveria nada que o inseto poderia fazer para modificar o resultado da sua condição no inverno. O fato de ter nascido enquanto cigarra já selaria a sua necessidade em pedir ajuda à formiga na vinda da austera estação.

Uma forma de interpretar esta questão no seio das teorias igualitárias de justiça, como a apresentada por Rawls, é dividir a corrente em dois eixos teóricos distintos. No primeiro, o foco inclina-se para a problemática de qual a métrica distributiva mais adequada para uma determinada teoria da justiça, ou seja, igualdade de quê?; No segundo eixo, o enfoque estaria exatamente na questão levantada acima na fábula de Esopo, em como conceber princípios de justiça sensíveis as nossas escolhas pessoais.

Enquanto o primeiro grupo teórico preocupa-se com quais espécies de bem devem ser distribuídos na sociedade, o segundo procura a resposta para quais métodos de distribuição poderiam ser isentos de exploração entre os envolvidos durante o processo distributivo. Mais precisamente, a busca reside na possibilidade de distinção entre as exigências de indivíduos intencionalmente pouco produtivos e as exigências de indivíduos involuntariamente subprodutivos.

As teorias de justiça igualitária que mais consideraram esta problemática bipartida estão enquadradas sob a denominação de igualitarismo de fortuna. O termo foi inicialmente criado por Elizabeth Anderson no seu artigo, aqui já citado, *What is the point of Equality?*

Para a autora, o Igualitarismo de fortuna é uma visão que defende que uma sociedade justa deve ter como meta maior a neutralização da má sorte e da aleatoriedade no acesso aos bens distributivos. Ninguém poderia ser penalizado na distribuição de bens em decorrência de condições involuntárias, como a distribuição de talentos natos ou a facilidade de acesso privilegiado de ativos econômicos e sociais hereditariamente adquiridos.

Para o igualitarismo de fortuna, as desigualdades apenas seriam legitimadas caso o possível acesso privilegiado aos recursos fosse passível de um rastreamento, de uma demonstração indubitável de que o resultado de suas vantagens foi gerada através da escolha genuína e totalmente voluntária de um indivíduo.

Contudo, não apenas o igualitarismo de fortuna possui uma resposta para o equilíbrio entre justiça distributiva e responsabilidade individual. Certamente, as teorias de corrente libertária, cujas naturezas político filosóficas já são baseadas no

merecimento moral, também apresentam uma solução para o dilema.

Da mesma forma que o libertarianismo defende que cada indivíduo possui o direito de escolher o rumo da sua própria vida, também acredita que cada pessoa deva arcar com o resultado dessa escolha. Para os libertários, é essencial que aqueles que tomam decisões baseadas na prudência e determinação possam desfrutar dos benefícios de suas opções. Enquanto que os indivíduos, cujas escolhas não possuam a mesma sabedoria ou empenho, também devem aceitar os reveses de suas ações, sem exigir qualquer intervenção estatal para poupá-los dessa consequência. Essa visão reafirma a autonomia individual e a capacidade de cada cidadão evoluir a partir das suas bem ou mal sucedidas experiências.

Os libertários também acreditam que a responsabilidade individual é fundamental para a plena existência da liberdade econômica e da propriedade privada. Uma economia de mercado realmente livre e competitiva apenas seria possível caso os cidadãos possuíssem o direito inviolável de usar e desfrutar de suas propriedades adquiridas honestamente para transacioná-las de forma voluntária entre si. Neste ponto, Sandell ainda complementa:

Os libertários defendem os mercados livres e se opõem à regulamentação do governo, não em nome da eficiência econômica, e sim em nome da liberdade humana. Sua alegação principal é que cada um de nós tem o direito fundamental à liberdade - temos o direito de fazer o que quisermos com aquilo que nos pertence, desde que respeitemos os direitos dos outros de fazer o mesmo (Sandel, 2015, p. 65).

Então, no capítulo seguinte, abordaremos duas linhas opostas, mas igualmente críticas ao modo como Rawls acomodou a responsabilidade individual em sua teoria: a visão libertária da justiça distributiva, representada por Robert Nozick e sua obra *Anarquia, Estado e Utopia*; e o igualitarismo de fortuna presente no pensamento de Ronald Dworkin e sua tentativa de conciliar mais fortemente a responsabilidade individual com uma justiça distributiva igualitária.

4 A ACOMODAÇÃO DA RESPONSABILIDADE EM OUTRAS JUSTIÇAS DISTRIBUTIVAS

Neste terceiro capítulo, iremos nos aprofundar em duas críticas à visão de justiça distributiva de Rawls presente em *Uma Teoria da Justiça* e apresentada em detalhes no primeiro capítulo desta dissertação. São duas linhas argumentativas opostas à Justiça como Equidade, ambas com uma atenção especial à responsabilidade individual, mas derivadas de contextos político filosóficos bem distintos: uma proveniente da linha libertária; a segunda cunhada no próprio seio do igualitarismo.

Conforme já esclarecido na introdução, iremos nos valer de uma divisão conceitual introduzida por Roberto Gargarella em *As Teorias da Justiça depois de Rawls* de 2008. Nesta classificação proposta pelo filósofo político argentino, a teoria rawlsiana recebe estas críticas opostas devido às suas características insuficientemente liberais e insuficientemente igualitárias.

Aqui, vamos deixar claro que trataremos as terminologias “liberal” e “libertária” ou “libertarianista” como sinônimos. Tradicionalmente, a palavra “liberal” sempre esteve atrelada aos pensamentos mais à direita do espectro político, onde a liberdade e a responsabilidade individual sempre possuíram maior peso e destaque. Contudo, desde o início do século XX, principalmente no cenário político dos Estados Unidos, o termo passou a ser amplamente usado para designar também ideais referentes à esquerda norte americana. A expressão libertarianismo e suas derivações, então, surgiram durante a década de 50 exatamente como uma tentativa de nomear com mais precisão àqueles que se autodenominavam de verdadeiros liberais ou liberais conservadores e cujos ideais são permeados pela autonomia moral. Uma das primeiras publicações onde a expressão libertarianismo pode ser encontrada data de um artigo de 1955 intitulado “Who Is a Libertarian” de autoria do americano Dean Russel:

Muitos de nós nos chamamos de “liberais”. E é verdade que a palavra “liberal” já descreveu pessoas que respeitavam o indivíduo e temiam o uso de compulsões em massa. Mas os esquerdistas corromperam esse termo outrora orgulhoso para se identificarem a si e seu programa de mais propriedade governamental e maior controle sobre as pessoas. Como resultado, aqueles de nós que acreditam na liberdade devem explicar que, quando nos chamamos de liberais, queremos dizer liberais no sentido clássico, não corrompido. Na melhor das hipóteses, isto é complicado e

sujeito a mal-entendidos. Aqui está uma sugestão: que aqueles de nós que amam a liberdade registrem e separem para nosso próprio uso a boa e honrosa palavra “libertário” (Russel, 1955).

Entre os autores latino americanos, no entanto, a distinção entre “liberal”, “libertário” e “libertarianismo” nunca foi definida detalhadamente. Por isso, manteremos a equivalência entre os termos.

Esta observação, que poderia estar inserida na presente dissertação apenas na condição de nota de rodapé metodológica, foi preservada no corpo do texto porque ela já se apresenta como um presságio teórico da crítica por vir. Se, a responsabilidade individual foi renegada a um segundo plano na teoria distributiva de Rawls, podemos prever que uma linha ética filosófica na qual a autonomia e liberdade humana são pilares de distinção provavelmente seguirá por um caminho radicalmente oposto. E é através deste percurso argumentativo que iniciaremos nosso segundo capítulo.

Na análise da categoria de insuficiência liberal proposta por Gargarella, a visão libertária da justiça distributiva encontra-se representada sob o nome do filósofo americano Robert Nozick e presente no seu livro *Anarquia, Estado e Utopia*. O texto base utilizado no capítulo será a tradução de Fernando Santos publicada pela Martins Fontes em 2018.

4.1 A TEORIA DA TITULARIDADE ROBERT NOZICK

Rawls e Nozick foram contemporâneos na Universidade de Harvard e a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, cujo impacto na comunidade acadêmica e política foi amplamente assimilado, certamente influenciou o segundo colega no conteúdo da sua própria publicação: uma direta réplica argumentativa apresentada ao lado de uma solução alternativa e liberal à Justiça como Equidade de Rawls. Embora a rivalidade acadêmica seja evidente, enfatizamos novamente que Nozick fez questão de elogiar a obra contestada nas páginas da sua própria crítica: “uma poderosa obra sobre filosofia política e moral, profunda, perspicaz, abrangente e sistemática, possivelmente sem paralelo desde os escritos de John Stuart Mill” (Nozick, 2011, p. 181).

Nozick abre *Anarquia, Estado e Utopia* com uma declaração contundente sobre os direitos individuais e que servirá de ponto de partida para toda a sua linha de

raciocínio exposta no decorrer da sua obra:

Os indivíduos têm direitos, e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer contra eles (sem violar seus direitos). Esses direitos são tão fortes e têm tamanho alcance que levantam a questão de saber o que o Estado e seus servidores podem fazer - se é que podem fazer alguma coisa. Que espaço os direitos individuais deixam para o Estado? A natureza do Estado, suas funções legítimas e suas justificações - caso existam - constituem o tema central deste livro; uma ampla e diversificada variedade de temas permeia o desenrolar da nossa pesquisa (Nozick, 2011, p. ix).

Percebemos que Nozick entrega aos direitos individuais a qualidade de naturais, universais e necessários. Tais direitos devem, portanto, ser protegidos a qualquer custo. Eles não foram elaborados por instituições ou foram frutos de revoluções. Os direitos individuais são parte inerente ao ser humano. Fica claro também com a declaração que Nozick delega a estes direitos uma força e abrangência capaz de limitar e restringir quase por completo qualquer ação estatal. Obviamente, estaria inclusa na restrição provocada pelos direitos individuais, qualquer imposição de conduta ou ações proveniente do Estado para seus cidadãos. Ninguém poderia ser obrigado a, por exemplo, adotar um comportamento solidário ou filantrópico caso a decisão para tal não partisse exclusivamente de sua própria vontade:

Nossas principais conclusões sobre o Estado são que um Estado mínimo, que se restrinja às estritas funções de proteção contra a violência, o roubo, a fraude, a coerção de contratos, e assim por diante, é justificado; que qualquer Estado mais abrangente violará os direitos de as pessoas não serem obrigadas a fazer determinadas coisas, o que não se justifica; e que o Estado mínimo é ao mesmo tempo inspirador e justo. Duas implicações dignas de nota são que o Estado não pode usar seu aparelho para obrigar alguns cidadãos a ajudar outros ou para proibir a prática de atividades que as pessoas desejarem realizar para seu *próprio* bem ou proteção (Nozick, 2011, p. ix)

Após esta segunda afirmação conclusiva ainda no prefácio do seu livro, Nozick reforça novamente sua posição libertária e de primazia pelos direitos individuais e autonomia moral. Em suma, para o autor, só existe o indivíduo. Estado, sociedade, cultura, são fenômenos resultante da ação conjunta de diversos seres humanos individuais.

Contudo, estas primeiras declarações isoladas podem nos deixar em dúvida até onde a defesa do autor pela restrição da atividade estatal pode chegar. Uma restrição total e contínua poderia inviabilizar qualquer ação do Estado e,

consequentemente, promover a sua extinção. Uma interpretação desta natureza levaria Nozick a aproximar-se de uma tese mais ligada ao anarquismo. Ciente desta possibilidade, Nozick então parte primeiramente para a justificação da presença de um Estado mínimo contra a defesa de um Estado Inexistente. Apenas após esta distinção é que seremos apresentados aos seus argumentos em oposição ao Estado igualitarista e sua teoria de justiça distributiva.

Em linhas gerais, um anarquista defende que nenhum Estado pode ser justificado devido a inviolabilidade dos indivíduos. Como vimos, Nozick também apresenta a mesma defesa da não violação, mas pretende conciliar esta inviolabilidade com uma justificativa da sua proposta de Estado mínimo. Para alcançar a conciliação pretendida, Nozick remete seu argumento a um conceito de estado de natureza similar ao presente no pensamento de John Locke.

Neste estado de natureza, um cenário desprovido de governos ou instituições, cada indivíduo nasce com sua vida própria, suas faculdades mentais, suas próprias escolhas e ingressa no mundo onde deverá se utilizar dessas características para sobreviver. Alguém que aplica seu esforço e destreza para colher uma manga do alto de uma mangueira, automaticamente transforma o fruto em sua propriedade. E esta propriedade, surgida da aplicação do seu trabalho no objeto ainda desprovido de dono, também seria um direito natural e, por consequência, também inviolável.

No entanto, diante destas circunstâncias, proteger a minha propriedade, mesmo que já considerada como um direito natural, não deveria ser uma tarefa fácil, uma vez que não existiriam qualquer tipo de força pública institucionalizada para preservar a propriedade de um indivíduo em suas mãos. Qualquer um, também com o uso da sua própria força, poderia tomar algo de outrem mais fraco sem dever-lhe maiores explicações.

Para enfrentar esta precariedade, Nozick pressupõe que os indivíduos presentes no estado de natureza formariam grupos com a finalidade de proteger suas propriedades e a si próprios mutuamente. Porém, avança Nozick, certamente esta associação de proteção mútua não seria uma solução adequada pelos seguintes inconvenientes:

(1) todos estão sempre disponíveis para desempenhar uma função protetora (e, quanto às funções protetoras que não exigem os préstimos de todos os membros, como se decidirá quem deve responder ao chamado?); e (2) qualquer membro pode recorrer aos companheiros, dizendo que seus direitos estão sendo, ou foram, violados. As associações protetoras não vão

querer ficar à disposição dos membros briguentos ou paranoicos, para não mencionar aqueles que, à guisa de legítima defesa, poderiam tentar usar a associação para violar os direitos dos outros. Também surgirão dificuldades se dois membros da mesma associação estiverem um contra o outro, cada um deles recorrendo aos companheiros para que venham ajudá-lo (Nozick, 2011, p. 14).

Na superação destes inconvenientes, Nozick acredita que, provavelmente, alguns indivíduos se agrupariam não em associações de proteção mútua, mas em uma agência de proteção criada com a finalidade específica de proteger grupos sem proteção própria. Esta agência, no entanto, não seria a única. Outras pessoas também poderiam criar outras agências e oferecer seus serviços para outros grupos ainda sem agências contratadas. Forma-se assim um mercado de agências concorrentes. Como todo mercado, as melhores agências conquistariam mais clientes e expandiriam geograficamente seu território de atuação. Durante as expansões, muitas agências aceitariam fusões com vizinhas concorrentes em comum acordo. Caso não houvesse um interesse recíproco, a agência mais forte da região terminaria por dominar e encerrar a mais fraca. Após um bom período, seria racional para os gestores das agências mais poderosas perceberem que os benefícios de eficiência promovidos pelas fusões são mais vantajosos que a aposta em conflitos dispendiosos. Voluntariamente, acredita Nozick, todas as agências remanescentes se uniriam em apenas uma única agência dominante.

Podemos supor a este ponto que Nozick já apresentará esta agência dominante como a origem legitimada do seu Estado mínimo. Mas seu argumento é um pouco mais elaborado e complexo. Além de uma origem proveniente de um sistema de associações privadas de proteção, o Estado mínimo, para ser considerado enquanto qual, precisa estender a sua proteção para todos. Ou seja, ninguém poderia recusar a sua proteção para tentar se proteger por conta própria.

Para cumprir essa exigência por ele mesmo estipulada, Nozick abre espaço para algumas contradições em seu argumento: exigir a contratação dos serviços da agência dominante não seria uma violação dos direitos individuais?

Em resposta à exigência do serviço para todos, inclusive para aqueles que acreditam que podem se defender sozinhos com eficiência, Nozick apresenta duas defesas pelas quais a ação não se configuraria em uma violação dos direitos. Primeiramente, a permissão de agentes independentes de proteção, que promoveriam justiça com as próprias mãos, comprometeria a segurança geral dos

demais envolvidos, objetivo principal da agência dominante ou, a esta altura, proto-Estado. Desta forma, seria moralmente legítimo a proibição por parte da agência. Em segundo, a mesma proibição viria necessariamente acompanhada de uma compensação ao indivíduo cuja vontade em se defender foi coibida. O proto-Estado o compensaria justamente assegurando-lhe também a sua proteção.

Assim, Nozick acredita ter demonstrado como as agências de proteção poderiam ter passado para proto-Estados e, finalmente, Estados mínimos sem violar os direitos individuais dos seus protegidos. Através de um processo similar a “mão invisível” do pensamento de Adam Smith, seria possível uma origem legitimada desse Estado, cuja criação surgiu de forma espontânea, sem nunca ter sido desenhado ou desejado. Basicamente, o Estado mínimo seria inevitável.

Uma vez demonstrada a justificação legítima do Estado mínimo, Nozick avança para o próximo passo do seu argumento, onde ele precisará defender porque outros modelos mais amplos violariam os direitos individuais e porque o mínimo dever ser considerado como o único modelo legítimo. Para o autor, Estados mais amplos, como o idealizado por Rawls, apenas seriam possíveis através de alguma política de redistribuição padronizada que, no seu interior, já traz consigo uma violação. Nozick, então, parte para demonstrar como a justiça redistributiva viola direitos, mas também vai além, apresenta a sua própria teoria de justiça:

Contra a ideia de que tal Estado se justifica a fim de alcançar ou realizar a justiça redistributiva entre seus cidadãos, apresento uma teoria da justiça (a teoria da titularidade) que não pressupõe nenhuma ampliação do Estado, e utiliza os instrumentos dessa teoria para dissecar e criticar outras teorias da justiça redistributiva que efetivamente concebem um Estado mais amplo, concentrando-me em especial na recente e vigorosa teoria de John Rawls (Nozick, 2011, p. xii).

Nozick inicia seu ataque contra a justiça como equidade de Rawls, apontando primeiramente a imprecisão que esta teoria da justiça apresenta. A teoria de Rawls, como outras teorias de justiça redistributiva, partem do pressuposto que há um montante específico de coisas à espera de uma distribuição. Também pressupõem a existência de um distribuidor central cuja divisão precisa ser ratificada ou retificada pelo Estado.

No primeiro capítulo, apresentamos o dilema dos prisioneiros e a repartição justa de um bolo entre irmãos como um exemplo de procedimento distributivo eficaz utilizado como referência ao modelo de justiça distributiva de Rawls. Nozick

resgatará o mesmo exemplo para utilizá-lo contra a justiça como equidade. Para ele, os cidadãos não são crianças que receberam pedaços de bolo de um adulto que, agora, precisa fazer alterações improvisadas para retratar os erros cometidos ao repartir o bolo de forma relaxada. Não há uma distribuição centralizada, como também não existe ninguém com o direito legítimo de administrar todos os recursos.

Na visão defendida por Nozick, existem apenas indivíduos distintos que controlam recursos distintos e, a cada troca ou ação voluntária, novas acomodações de posses surgirão. Ou seja, não deveríamos pensar em distribuição nas teorias de justiça, já que não há o que se distribuir. O correto seria basear uma teoria da justiça a partir das posses das pessoas.

Fica evidente aqui que as diferenças entre as teorias de Rawls e Nozick são tão profundas porque residem em pontos de partidas completamente diversos. Embora possa parecer que ambas tentam alcançar um modelo de sociedade mais justa, cada uma tenta responder a perguntas bem distintas: enquanto a justiça como equidade de Rawls pretende responder à questão do “quem deve receber o que?”, a teoria da titularidade de Nozick, como veremos, direciona suas investigações para a pergunta do “temos direito ao que possuímos?”.

Também ao contrário de Rawls, cuja teoria tem fundamento em um modelo abstrato (a posição original), Nozick desenvolve sua teoria da titularidade como uma teoria histórica, pautada sobre outros três princípios básicos de justiça. O primeiro, o princípio de justiça na aquisição, trata das situações nas quais bens, ainda sem donos, passam a possuir um. A origem deste tipo de propriedade não se pode concretizar em um indivíduo caso as posições de outros, que não têm mais direito a usufruir do bem em questão, sofram alguma piora. O segundo, de justiça na transferência, determina que uma transferência de propriedade sempre será justa se fruto da livre vontade entre os envolvidos. Por último, o princípio de retificação, garante a possibilidade de revisão de propriedades atuais quando observadas injustiças históricas, ou seja, descumprimentos anteriores dos dois primeiros princípios. Além de elencar os três princípios, Nozick também determina a relação correta entre eles:

O tema da justiça na distribuição das posses é formado por três tópicos principais. O primeiro é a aquisição original dos bens a apropriação das coisas não possuídas. (. . .) O segundo tópico diz respeito à transferência de bens de uma pessoa para outra. (. . .) Se o mundo fosse totalmente justo, a definição indutiva seguinte daria conta, exhaustivamente, do tema da justiça

na distribuição das posses:

1. A pessoa que adquire um bem de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a esse bem.
2. A pessoa que adquire um bem, de acordo com o princípio de justiça na transferência, de outra pessoa que tem direito ao bem, tem direito a ele.
3. Ninguém tem direito a um bem exceto por meio das aplicações (repetidas) de 1 e 2 (Nozick, 2011, p. 193).

O esquema proposto por Nozick pode parecer complexo, mas uma simples exemplificação da aplicação dos princípios demonstra como eles dialogam perfeitamente com nossa intuição de justiça. Se um sujeito A entrega voluntariamente um objeto X a B, B passa a ser o legítimo proprietário de X. Porém, caso A tenha furtado X de um outro C, B nunca poderia vir a ser o titular de X. Para que a transferência de X entre A para B possa ser justa, A deve necessariamente possuir X de forma legítima antes da sua entrega.

Poderíamos avançar daqui e seguir o argumento de Nozick sem maiores prejuízos para a compreensão geral da sua teoria. Mas acreditamos que um detalhamento maior do primeiro princípio nos fornecerá um entendimento mais preciso e sólido sobre a teoria da titularidade, cujas críticas, ou boa parte delas, surgem exatamente de um conhecimento mais introdutório do princípio da justiça na aquisição.

De certa forma, já abordamos o princípio da justiça na aquisição quando apresentamos a apropriação de Nozick do estado de natureza lockeano no início de sua justificação do Estado mínimo. Contudo, como veremos agora, Nozick baseia-se na teoria de Locke, mas não a abraça totalmente.

A teoria de Locke acerca de uma aquisição inicial justa pode ser dividida em duas partes: o núcleo básico, que aponta para os desdobramentos normativos gerados da combinação do labor próprio com um objeto externo; e uma condição extra que legitima o núcleo. Basicamente, Nozick esquecerá a primeira parte para concentrar-se em uma versão aprimorada da segunda.

Já exemplificamos o núcleo quando ilustramos a situação entre o indivíduo que colhe uma manga no alto de uma mangueira mais acima no texto. Para Locke, o indivíduo é proprietário de si e, portanto, proprietário também do seu próprio trabalho. Quando ele combina seu trabalho com um objeto externo que não possui ainda um dono, no caso a manga colhida no estado de natureza, a titularidade do

seu trabalho é estendida para o objeto, transformando-o em sua propriedade. Agora, o objeto é apenas daquele indivíduo e todas as outras pessoas são excluídas de uma possível relação com objeto recém apropriado.

Enfatizamos um trecho importante que não havia sido destacado quando citamos o exemplo pela primeira vez. O fato da manga e mangueira ainda não pertencerem a alguém. Além da manga estar desprovida de dono, Locke ainda acrescentaria que deveria restar mangas no mundo “tanto e tão bom para os demais”. Estas circunstâncias específicas são precisamente a condição satélite do núcleo da teoria de Locke que Nozick pretende utilizar na sua própria teoria.

Realmente, o núcleo da teoria de aquisição lockeana, quando isolado da sua condição, deixa bastante claro que a força da teoria está mais na cláusula acessória que na principal. Apenas a mescla entre trabalho e objeto externo não se sustenta por si só. Nozick, inclusive, indaga retoricamente: se despejo uma lata minha de extrato de tomates no oceano e aguardo o conteúdo da lata misturar-se completamente com suas águas, significa que o oceano agora seria meu ou que simplesmente desperdicei um extrato de tomates?

Definido que a condição precede o núcleo em importância, precisamos agora ainda dissecar melhor estas circunstâncias acessórias. A exigência que o objeto externo ainda não possua um dono é autoexplicativa. Nada que já passou por uma aquisição poderia ser adquirida pela primeira vez novamente. Mas o “tanto e tão bom para os demais”?

Este trecho também poderia ser traduzido de uma forma supostamente óbvia: após uma aquisição inicial, sempre deveria se manter a possibilidade de outros indivíduos apropriarem-se de objetos semelhantes ao que acabara de ser apropriado. A aquisição da manga só seria justa se ainda sobrassem muitas outras mangas para outras pessoas poderem colher.

No entanto, sabemos que esta interpretação tornaria a condição impraticável. Os recursos do nosso mundo são limitados e suas disputas são elevadas exatamente na proporção das suas escassezes. Muito provavelmente, existiriam inúmeras situações onde não haveria “mangas” suficientes para os desejos individuais de todos.

Para contornar a exigência impossível gerada por esta interpretação mais simplificada, Nozick propõe uma releitura mais refinada do “tanto e tão bom para os demais” de Locke. Ao invés de garantir sempre a possibilidade de aquisição do

mesmo tipo de objeto para todos, a condição deveria exigir que a aquisição justa do objeto externo não poderia promover uma piora na situação atual dos demais.

Suponha um mundo que, assim como o nosso, contém uma quantidade limitada de terras férteis e agricultáveis. Uma série de colonos partem para apropriarem-se destes espaços valiosos, mas nem todos conseguem tornar um lote sem dono em sua propriedade. Invariavelmente, haverá um momento onde sobrarão apenas um lote e aquele colono que se apropriar daquele último espaço disponível não deixará mais nenhum espaço de terra livre para os demais. Para Nozick, esta última apropriação ainda será considerada uma aquisição justa caso o colono em questão utilize sua nova propriedade de maneira a melhorar a situação dos demais que ficaram sem nenhum lote. Por exemplo, se ele transformar suas terras em uma fazenda cuja produção em larga escala forneça alimentos a um preço bem mais acessível que os praticados antes da apropriação inicial, então os desprovidos de terra também são beneficiados, pois estarão em uma situação melhor no cenário atual que no anterior.

Bem, detalhamos como Nozick modificou a teoria lockeana para fundamentar seu princípio de justiça na aquisição. Vamos seguir agora para o princípio da justiça na transferência e como o seu caráter histórico e de primazia da autonomia moral afasta a teoria de Nozick drasticamente de todas as teorias de distribuição igualitárias.

De fato, percebemos que o destaque entre a teoria da titularidade e a justiça como equidade, ou outras teorias distributivas, reside no corte temporal aplicada por estas últimas. Quando falamos em redistribuição, observamos uma fotografia atual da sociedade e analisamos quem possui mais ou menos recursos. Qualquer princípio redistributivo, então, estará baseado em um resultado final. Para Nozick, este é um ponto fundamental que precisa ser considerado, pois qualquer que seja o recorte na linha do tempo, este período específico pode não nos dizer com precisão o que necessitamos saber de justiça.

Esta observação também pode ser facilmente exemplificada: digamos que encontremos duas crianças convidadas para um aniversário infantil. Ambas receberam caixinhas contendo doces do aniversariante. Quando abrimos a caixinha de A, vemos 10 brigadeiros. Enquanto na caixinha de B só observamos 02 quindins. Seria injusto A possuir muito mais doces em sua caixinha? Não necessariamente. Não poderíamos definir a justiça daquelas quantidades distribuídas apenas por

aquele momento que abrimos as caixas. Em um cenário onde A, sorrateiramente, subtraiu doces da caixinha de B, certamente esta configuração dos doces não seria justa. Mas, haveria também uma possibilidade de B ser apaixonada por quindins e, por conta dessa paixão, voluntariamente trocou todos seus brigadeiros por mais um quindim. Neste caso, como as duas crianças possuíam a mesma posse inicial dos doces, e negociaram livremente os itens conforme suas preferências, o resultado apresentado seria perfeitamente justo.

Quando focamos apenas no resultado final da distribuição (todas as crianças devem possuir a mesma quantidade de doces como no exemplo acima), perdemos a informação acerca de como aquele resultado surgiu, afirma Nozick. E, nas teorias focadas no resultado, um padrão de distribuição sempre se fará necessário.

Teorias da justiça nos moldes da justiça como equidade de Rawls, então, seriam teorias com princípios de distribuição padronizados. Para estas teorias, um resultado final seria considerado justo caso o mesmo fosse alcançado através de um padrão pré-estabelecido. Tais princípios podem determinar que o padrão seja estabelecido conforme a necessidade, o esforço, a contribuição ou qualquer outro fator passivo de mensuração. Por mais absurdo que pareça ser, uma sociedade poderia definir como padrão de distribuição que, quanto mais pesada a pessoa, mas rica ela deveria ser. Esta distribuição apresenta-se ridícula para nós, mas, caso os quilogramas fossem a padronização adotada, ela estaria perfeita conceitualmente e perfeitamente justa.

Obviamente, quando imaginamos um padrão distributivo no qual todos os recursos deveriam ser distribuídos igualmente, o mesmo estranhamento intuitivo do exemplo anterior não emerge em nossas mentes. Ao contrário, nos parece uma divisão perfeitamente aceitável. Mas, pontua Nozick, os dois padrões careceriam de dados suficientes para afirmarmos com total certeza que as suas distribuições são de fato justas.

Em última instância, o que Nozick expõe é que, sob uma distribuição padronizada, alguém poderia ser titular de algo sem merecê-lo. Em um bar, um cliente entusiasmado com o placar do jogo do seu time pode pagar uma rodada de chopes para a mesa ao seu lado. O grupo dessa mesa teria direito aos chopes. Isto é um fato. Mas seria incorreto afirmar que eles merecem receber uma rodada gratuita.

A teoria da titularidade, portanto, prioriza o processo, o percurso, em

detrimento ao resultado. As pessoas têm direitos e estes direitos restringem determinados processos (ser assassinado, escravizado ou furtado); de forma semelhante, para uma aquisição ser justa, ela precisa observar outros processos (transferências e retificações justas). As posses não são criadas quando se enquadram em um esquema padronizado pré-definido. Elas surgem através da dinâmica social, das transações entre pessoas por meio de processos justos.

Para ilustrar este seu último argumento, Nozick nos oferece o seu famoso experimento mental capaz de demonstrar como justiça distributivas padronizadas são inconciliáveis com a liberdade individual. O experimento solicita que imaginemos uma sociedade onde a justiça distributiva já foi alcançada de forma exemplar. Todos os recursos foram repartidos igualmente para cada cidadão desta sociedade hipotética. Ou, você também pode imaginar qualquer outro padrão que acredite ser o mais adequado. Para requisito inicial, qualquer modelo padronizado de distribuição que você julgue justo pode ser imaginado. Chamaremos esta distribuição padrão de D1. Então, como partimos do pressuposto que D1 é justo, todos os cidadãos da sociedade imaginada têm direito a suas próprias posses porque essas mesmas posses foram adquiridas por meio do modelo padrão.

Entre os indivíduos desta sociedade, acrescenta agora Nozick, encontra-se Wilt Chamberlain, o lendário jogador de basquete americano¹³. Devido a sua notável habilidade no esporte e ao seu poder único em atrair uma enorme quantidade de fãs para suas partidas, Chamberlain torna-se incrivelmente disputado entre as equipes de basquete. Para segurá-lo, uma das equipes assina um contrato com o jogador, repassando 25 centavos de cada ingresso diretamente para ele.

A temporada regular de basquete é iniciada e, como esperado, as fantásticas jogadas de Chamberlain lotam a quadra da equipe em todas as suas partidas; e os torcedores que pagaram os 25 centavos extras achavam que o preço era mais que justo pelo show que Wilt apresentava. Inclusive, havia muito mais pessoas dispostas a comprar o ingresso que a lotação do ginásio permitia.

Ao final da temporada, um milhão de torcedores compareceram aos jogos da equipe em suas dependências, fazendo com que Chamberlain arrecadasse para si

¹³ Na época de publicação de *Anarquia, Estado e Utopia*, Wilt Chamberlain era considerado o maior basquetebolista de todos os tempos, chegando a alcançar um recorde nunca batido de 100 pontos em uma única partida. Mas, caso o leitor não o conheça, substitua o seu nome por Michael Jordan, LeBron James, ou qualquer outro atleta profissional apontado como o grande referencial do seu esporte.

uma soma de 250 mil dólares. Um montante nunca obtido por nenhum outro indivíduo daquela sociedade. Com 250 mil dólares a mais no bolso de apenas uma única pessoa, uma nova distribuição de recursos surgiria, a distribuição D2. A pergunta levantada então por Nozick é: se D1 difere de D2, teria Chamberlain direito à sua nova recheada conta bancária? Se a resposta for positiva, por quê?

Quando imaginamos a sociedade no início do experimento, ficou claro que cada indivíduo tinha pleno direito sobre seus recursos obtidos em D1 (o modelo padronizado, definido pelo interlocutor do experimento e pelo qual a justiça distributiva havia sido perfeitamente realizada). Estas mesmas pessoas deliberadamente optaram por repassar 25 centavos dos seus recursos para Chamberlain. Havia inúmeras outras possibilidades de consumo, ou até mesmo a opção de não gastarem, mas um milhão de pessoas resolveu entregar tal valor para o atleta. Portanto, se D1 era uma distribuição justa e, através de suas próprias iniciativas, os indivíduos resolveram passar para D2, D2 também deveria ser uma distribuição justa.

Aqueles que não eram fanáticos pelo esporte permaneceram com sua mesma renda e não sofreram absolutamente em nada com a expressiva transferência de recursos. E aqueles que ficaram 25 centavos mais pobres também não foram impactados de forma negativa, pois presenciar a lenda de Wilt Chamberlain em quadra era exatamente o que eles pretendiam alcançar com o pagamento daquele valor.

Caso alguém questionasse a legitimidade de D2, argumenta Nozick, seríamos obrigados a impedir que os indivíduos dispusessem de seus recursos de acordo com suas preferências:

nenhum princípio baseado na situação final ou nenhum princípio de justiça padronizada de distribuição pode ser aplicado de maneira ininterrupta sem interferir continuamente na vida das pessoas. Os diversos tipos de comportamento das pessoas - por exemplo, a troca de bens e serviços ou a doação de coisas para os outros, coisas a que elas tinham direito segundo o padrão distributivo escolhido - transformariam qualquer padrão escolhido em algo inaceitável para o princípio. Para manter o padrão, é preciso interferir continuamente para impedir que as pessoas transfiram recursos a seu bel-prazer, ou interferir continuamente (ou periodicamente) para tirar de algumas pessoas os recursos que os outros, por algum motivo, decidiram transferir para elas (Nozick, 2011, p. 210).

Além da incompatibilidade dos princípios de justiça padronizados com a liberdade individual, Nozick procura demonstrar com seu experimento mental algo

ainda mais profundo: que as distribuições padronizadas também são logicamente incoerentes. Sob D1, como imaginado, todos os indivíduos tinham direito pleno e justo sobre suas cotas. Ter direito sobre suas cotas implica na possibilidade de usufruir delas da maneira que mais lhe forem convenientes. Caso os indivíduos não possam usufruir dessa maneira, podemos concluir que seria o mesmo que eles nunca tivessem mesmo o direito sobre as cotas em primeiro lugar.

Mesmo que a sociedade hipotética fosse imaginada como uma sociedade socialista plenamente instituída, onde todo cidadão obtivesse a satisfação de todas as suas necessidades cumprindo sua cota de trabalho específica, um indivíduo qualquer poderia optar por realizar uma hora extra para obter mais recursos. Mas por que alguém escolheria trabalhar em um turno extra já tendo todas as suas necessidades atendidas? Pelo simples fato dele desejar algo que vai além das suas necessidades, algo extravagante e tão particular que certamente não estaria incluso nas cotas regulares da padronização D1. Conclui Nozick então que “Dessa maneira as pessoas ou têm que passar sem as coisas extras que querem ou ter permissão a fim de fazer alguma coisa extra para obtê-las. Com base em que poderiam as desigualdades resultantes serem proibidas” (Nozick, 2011, p. 161).

Os diversos interesses ou talentos das pessoas sempre penderão para a desestabilização de qualquer modelo padronizado de distribuição, a não ser que elas sejam impedidas de transferirem seus recursos plena e voluntariamente entre si. Em oposição a este cenário, temos o mercado que flutua exatamente porque se mantém neutro diante dos inúmeros desejos individuais, apenas refletindo de maneira dispersa estas escolhas nos seus preços. Ou seja, nenhuma padronização fixa permanecerá caso as pessoas sejam realmente livres para agirem conforme suas preferências.

Do ponto de vista lógico, os argumentos apresentados por Nozick no desenvolvimento dos princípios da justiça na aquisição e da transferência nos parecem bastante sólidos. No entanto, um crítico facilmente apontaria que, no mundo real, muitas das aquisições e transferências já realizadas no decorrer da história não ocorreram obedecendo as diretrizes impostas pelos referidos princípios. O acúmulo de riqueza proveniente da colonização das Américas e da escravidão, por exemplo, são provas históricas incontestáveis de não observância destes critérios.

O princípio de retificação vem justamente para blindar a teoria da titularidade

deste já esperado ataque. Nozick reconhece que aquisições oriundas de situações injustas precisam ser reparadas para que o ciclo de aquisições e transferências futuras não continue contaminado pela injustiça original.

A questão é: até onde deveríamos buscar na história por essas aquisições e transferências realizadas sem respeitar os critérios estabelecidos pelos princípios da teoria da titularidade? Um retorno muito longo poderia forçar o princípio de retificação a gerar uma grande quantidade de reparações. O montante geral poderia ser tão grande e estendido a tantos indivíduos que uma redistribuição de renda, segundo o próprio Nozick, viria a ser justificada nos moldes de um Estado de bem-estar social.

4.2 O IGUALITARISMO DE FORTUNA DE RONALD DWORKIN

Nesta segunda parte do segundo capítulo, vamos analisar outra crítica à Rawls, mas agora uma objeção nascida dentro do próprio igualitarismo, a partir do pensamento de Ronald Dworkin e sua ideia de igualitarismo de fortuna. Para o aprofundamento na crítica de Dworkin à justiça como equidade, vamos usar como referência a obra *A Virtude Soberana* em sua tradução para o português realizada pela Martins Fontes e assinada por Jussara Simões.

Trataremos da forma pela qual Dworkin defende que uma sociedade justa deve ter como meta maior a neutralização da má sorte e da aleatoriedade no acesso aos bens distributivos. Ninguém poderia ser penalizado na distribuição de bens em decorrência de condições involuntárias, como a distribuição de talentos natos ou a facilidade de acesso privilegiado a ativos econômicos e sociais hereditariamente adquiridos.

Diferentemente de Nozick, Dworkin não procura questionar a justiça como equidade desde a base de sua teoria. Mas pretende realizar um aperfeiçoamento, uma vez que a visão de justiça dos dois são mais próximas que distantes. A preocupação de Dworkin, inclusive, é de realizar este aprimoramento da teoria de Rawls sem alterar fundamentalmente os seus principais pilares. E não poderia ser diferente, uma vez que o propósito de Dworkin é realizar uma crítica à Rawls partindo de dentro da esfera igualitária.

Então, antes de adentrarmos nas diferenças introduzidas por Dworkin, vamos apontar aqui algumas similaridades para ilustrar melhor a sintonia entre o

pensamento dos dois filósofos. Por exemplo, ambos acreditam que o liberalismo igualitário deve nivelar as pessoas em suas condições originais, dando oportunidade para que elas sejam livres na tentativa de realizar seus sonhos e ambições.

Tanto Rawls quanto Dworkin também defendem que qualquer ideia de justiça igualitária não deve abraçar a satisfação ou o bem-estar como métrica para a igualdade. Medida esta bem mais próxima do utilitarismo. Nas duas visões, a necessidade de um critério objetivo é imprescindível. Como veremos mais à frente, Dworkin substituirá os “bens primários” de Rawls pela sua concepção de “recursos”. Mas sem perder de vista a objetividade nesta substituição.

Outro elo claro entre as duas teorias é a importância destinada à tolerância em uma sociedade. De fato, a estrutura básica da sociedade defendida por Rawls deveria ser erguida sobre um alicerce de neutralidade ética, com o correto sempre prevalecendo acima do bom. Nenhuma ideia de excelência humana presente entre quaisquer grupos sociais deve orientar a formatação da sociedade como um todo. Esta atitude neutra do Estado encontra-se presente no primeiro princípio de justiça de Rawls e também faz parte da justiça distributiva apresentada por Dworkin.

Ainda poderíamos citar outras similaridades entre as duas teorias, mas, para fins de evolução argumentativa, acreditamos que os pontos apresentados já são suficientes para exemplificar o quanto Dworkin assimilou o pensamento de Rawls em sua própria teoria distributiva. Então, vamos agora entrar nos pontos onde Dworkin finalmente diverge da justiça como equidade de Rawls.

Segundo Gargarella que, por sua vez, incorporou uma classificação proposta por Will Kymlicka, Dworkin apresenta duas frentes de distinção perante Rawls: uma oriunda da insensibilidade demasiada para os dotes naturais individuais na justiça como equidade; a outra derivada da pouca sensibilidade da teoria para as ambições de cada um.

A primeira objeção está ligada a como a teoria de Rawls comporta-se diante das habilidades, talentos e circunstâncias inerentes dos indivíduos em uma sociedade. Inclusive, um dos esforços prioritários na teoria é justamente neutralizar a chamada Loteria Natural, já amplamente discutida no primeiro capítulo. No entanto, a opção por ignorar as condições naturais de cada um, aliada ao princípio da diferença baseado no critério apenas de bens primários sociais e não naturais, pode gerar algumas circunstâncias contraintuitivas.

Imagine dois indivíduos: A e B. A possui uma renda um pouco mais elevada

que a de B, contudo, A possui uma doença rara cuja medicação encontra-se na lista dos remédios mais caros da atualidade. De acordo com a teoria de Rawls, B estaria em uma situação mais desfavorável que A, uma vez que recebe menos bens sociais. Por consequência, qualquer desigualdade só poderia ser justificada em benefício de B, não de A. Acontece que A é obrigado a destinar uma parte significativa de seus recursos apenas para tratar sua enfermidade. Ou seja, como a condição natural de A é ignorada neste arranjo distributivo específico, um encargo é imposto a A, enquanto B é isento. Desta forma, somos obrigados a concluir intuitivamente que A não se encontra realmente em uma posição mais favorável que B.

A segunda linha de objeção de Dworkin a Rawls é voltada para a atenção destinada às ambições individuais. Para exemplificar esta nova objeção, vamos conceber outros dois indivíduos: X e Y. Diferentemente de A e B, X e Y são equivalentes em suas habilidades, técnicas e talentos naturais. Indo além, imaginemos que X e Y compartilhem também históricos familiares semelhantes, estudaram nas mesmas escolas e nasceram no seio da mesma classe social. Com o cenário posto, descobrimos que X empenha muito mais esforços profissionais que Y, cujo estilo de vida privilegia muito mais o ócio que o trabalho. X também possui um perfil mais comedido no tocante a gastos, sempre poupando e reinvestindo seus rendimentos do mês, enquanto Y consome totalmente sua renda mensal.

Por decorrência exclusiva de suas escolhas, X terminará com muitos mais recursos que Y. E, aplicando-se o princípio da diferença da justiça como equidade, se Y não for beneficiado pela desigualdade social gerada pelo maior esforço e diligência nos gastos de X, o Estado deve tributariamente recolher uma parte dos lucros de X para repassar para o menos favorecido Y. Mais uma vez, nossa intuição parece não concordar que seja justo Y optar por um padrão mais consumista de vida e ainda se beneficiar do trabalho extra de X. Também não nos parece intuitivamente justo que X não possa usufruir totalmente da sua renda extra criada a partir do estilo de vida mais esforçado que decidiu seguir.

A partir destas duas objeções à teoria de Rawls, Dworkin construiu seu argumento e solução alternativa à Justiça como Equidade e seus princípios de justiça, especialmente o princípio da diferença. Vamos agora, então, nos debruçarmos sobre a sua contraproposta oferecida como solução para uma justiça distributiva mais justa e eficaz.

Assim como Rawls, Dworkin inicia sua teoria valendo-se de um experimento

mental. No seu caso, podemos afirmar que os expedientes da “posição original” e do “véu da ignorância” foram substituídos pelo “teste de cobiça” e o “leilão hipotético”

Imagine uma ilha onde um sério naufrágio ocorreu próximo à sua costa. Os sobreviventes nadam em direção a sua praia e buscam abrigo. Uma vez salvos do mar, os naufragos começam a decidir sobre como irão sobreviver naquele ambiente inóspito e desabitado. E tal decisão está diretamente conectada à quantidade de recursos presentes no local e como estes itens seriam repartidos de forma justa entre todos. Então, um líder do grupo recebe a responsabilidade de realizar a divisão. Porém, ficaria estabelecido dois critérios. Primeiro que a divisão deveria ser necessariamente igualitária e, principalmente, nenhum indivíduo deveria preferir o quinhão de outro em comparação ao seu próprio no final do processo. Este seria o teste de cobiça.

Primeiramente, o líder poderia definir uma divisão dos recursos úteis e valiosos da ilha em partes exatamente iguais para cada integrante. Contudo, tal divisão não se mostraria tão fácil quanto aparenta. Alguns recursos não estão em uma quantidade passível de uma divisão exata entre o número total de naufragos. Como dividir exatamente 13 javalis para 87 pessoas?

Mesmo que houvesse a possibilidade de uma divisão quantitativa exata, chegaríamos ao quesito qualidade. Dois hectares de terra na ilha para cada indivíduo seria uma divisão justa numericamente. Mas dois hectares em uma área rochosa certamente são muito menos valiosos que a mesma porção com um solo fértil e facilmente agricultável.

Diante da dificuldade na partilha exata dos recursos, o naufrago encarregado pela divisão resolve criar pacotes de recursos em um número exato de quinhões, mas diferentes entre si, com recursos diversos em cada porção. Após inúmeras combinações, o líder da divisão finalmente poderia chegar ao resultado onde nenhum integrante cobiçaria o quinhão de outro. Entretanto, Dworkin aponta a possibilidade de o teste da cobiça, mesmo quando aplicado de forma exitosa, vir a falhar na identificação de uma injustiça presente na distribuição.

Seguindo o exemplo dos pacotes de recursos, a aprovação no teste de cobiça aconteceria através de muita tentativa e erro por parte do responsável pela partilha. Eventualmente, uma combinação onde ninguém desejasse a parcela de recursos de outro seria alcançada. Acontece que, durante o processo de análise das inúmeras combinações, alguns integrantes poderiam julgar que alguma combinação específica

anterior seria melhor para sua pessoa que a combinação final. Ou seja, aquele que se considera injustiçado, de fato, não deseja o quinhão de nenhum outro integrante após o arranjo realizado pelo líder. Mas deseja que o líder optasse por outra combinação além daquela finalmente aplicada.

Para outra situação em que o teste de cobiça poderia falhar, vamos supor que um navio pirata atracou na ilha e o líder resolveu trocar todos os recursos disponíveis por dezenas de barris de rum. Após a permuta, o líder reparte os barris em uma quantidade de litros exata para cada náufrago. Todos comemoram. Exceto um integrante do grupo que não bebe. Neste caso, o teste da cobiça funcionou. O náufrago abstêmio não inveja nenhum outro quinhão alheio. No entanto, considera-se injustiçado, pois preferiria receber um quinhão derivado dos recursos originais da ilha antes da troca com os piratas.

Dworkin aponta que a falha nas possíveis formas de distribuição acima citadas reside basicamente nas suas naturezas arbitrárias. Para solucionar esta arbitrariedade, o responsável pela divisão precisaria lançar mão de um mecanismo de distribuição que também levasse em consideração as preferências e gostos da população náufraga da ilha. Dworkin, então, nos apresenta o seu leilão hipotético.

Neste leilão, o náufrago encarregado da distribuição dos recursos da ilha assume agora um papel de leiloeiro. Mas antes, ele seleciona algum item sem valor intrínseco para ninguém e bastante abundante no local para entregar uma quantidade exata deste objeto para cada um dos náufragos. Vamos utilizar o exemplo proposto pelo próprio Dworkin: conchas de mariscos.

Após a distribuição precisa das conchas, o leiloeiro passa a formatar lotes com todos os recursos disponíveis na ilha. Caso exista alguma parte específica de um recurso que desperte o interesse de um lance por qualquer integrante da comunidade náufraga, esta parte deve ser desmembrada do recurso originário e formatado como um lote único e independente dos demais. Definidos os lotes, o leiloeiro estipula então um conjunto de preços para cada um deles de maneira que exista apenas um comprador por aquele determinado preço e que todos os lotes sejam necessariamente vendidos.

Realizado o leilão, com cada náufrago arrematando os lotes de suas preferências através da aplicação de suas conchas, a distribuição atenderia tanto o teste da cobiça quanto seu requisito igualitário. Ninguém invejaria o lote arrematado por um terceiro, já que poderia ter arrematado o mesmo conjunto de recursos em

vez do conjunto que ele próprio arrematou. Também não haveria objeção acerca do conteúdo dos lotes, pois a seleção não se daria de forma arbitrária.

Depois da instauração da igualdade de recursos na ilha, devemos nos perguntar por quanto tempo a não cobiça pelo lote alheio iria perdurar. A pergunta é pertinente porque, considerando o comportamento humano, trocas e compras entre os naufragos e seus lotes arrematados seriam bem prováveis e a configuração alcançada pós-leilão seria drasticamente alterada em alguns poucos anos.

Certamente, aqueles com talentos para o comércio, agricultura ou qualquer outra característica voltada para os mecanismos de um mercado aberto, enriqueceriam seus lotes enquanto os demais perderiam patrimônio. Haveria também aqueles que adoeceriam e os que permaneceriam saudáveis. Além de propriedades que sofreriam inundações imprevistas ou seriam atingidas por queimadas naturais, enquanto outras prosperariam mais facilmente. Por qualquer que seja o motivo, a distribuição original do leilão seria modificada e, em consequência, a cobiça entre lotes emergiria novamente. É neste ponto onde Dworkin introduzirá a sorte em sua teoria distributiva. E tal introdução inicia-se pela classificação da sorte em duas categorias distintas: sorte por opção e a sorte bruta.

Na primeira categoria, devemos inserir todos aqueles eventos atrelados a alguma aposta deliberada e calculada. São as consequências diretas de escolhas conscientes adotadas de forma livre e voluntária. Ou seja, os ganhos, perdas e riscos podem e devem ser previstos pelo agente apostador. Por exemplo, um investidor, cujo capital é investido em ações de uma empresa listada na bolsa, pode observar sua sorte por opção desenvolver-se extremamente bem no caso de elevação das ações, mas pode também a enxergar como péssima, se ações entrarem em queda. O investidor pode até vir a perder tudo, mas esta sorte continuaria a ser por opção, pois sua ruína financeira poderia ser facilmente evitada com uma escolha prévia em um diferente investimento.

Já a segunda categoria é referente às situações nas quais o indivíduo afetado pela chamada sorte bruta nunca poderia ter previsto aquele resultado. Não podemos ligar a escolha de uma pessoa que optou por passear pela cidade com o infortúnio de ser atingido por um meteorito durante sua caminhada. Seria impossível prever tal incidente ou atrelar a ação de caminhar na rua com a consequência de colisão com um meteorito.

Contudo, Dworkin nos alerta para casos onde a distinção entre sorte por

opção e sorte bruta podem não ser tão facilmente realizada. Alguma ação do titular da sorte por opção ou bruta poderia ser ou não interpretada como uma aposta deliberada com previsão de perdas e ganhos:

Obviamente, a diferença entre essas duas formas de sorte pode ser representada como uma questão de grau, e podemos não ter certeza quanto a como descrever determinado revés. Se alguém teve câncer no decorrer de uma vida normal e não houve nenhuma decisão em especial que indicasse uma aposta no risco da doença, podemos dizer que a pessoa sofreu de má sorte bruta. Mas, se a pessoa fumava muito, então talvez seja preferível dizer que fez uma aposta e perdeu (Dworkin, 2005, p. 91).

Retornando ao experimento do leilão, vamos supor a trajetória de dois naufragos específicos, A e B, e como ambos os tipos de sorte poderiam alterar suas condições imediatamente posteriores aos seus respectivos arremates. Em um primeiro cenário, tanto A como B arremataram no leilão inicial uma porção de terra igualmente fértil. Porém, A resolve deixar sua propriedade intacta, enquanto B resolve plantar cocos. A está apenas mantendo o valor de mercado do seu terreno. Mas B está arriscando seus recursos ao apostar no plantio de cocos. A partir dessas escolhas, pode surgir uma grande demanda de cocos na ilha e B enriquecer bem mais que A ou B terminar com menos recursos que A caso sua produção não encontre compradores. A claramente apostou na segurança e B apostou na especulação. Para Dworkin, as duas ações são claramente deliberadas e, portanto, nem A ou B poderiam invejar a situação final do outro porque ambos tiveram a mesma oportunidade de escolha. Em outras palavras, a sorte por opção não pode ser motivo de alegação de falha no teste da cobiça.

Analisando agora um segundo cenário alternativo, suponhamos que tanto A quanto B resolvam plantar cocos em suas propriedades igualmente férteis. Ocorre que, uma praga extremamente nociva a coqueiros atinge apenas a propriedade de A e acaba com toda sua plantação. Já B, cuja propriedade não recebe o mesmo ataque natural, alcança enorme lucros com a sua produção. Neste cenário, a situação final de A não foi consequência direta de suas escolhas e o naufrago teria motivos legítimos em preferir estar na posição de B. Em resumo, o teste da cobiça falha diante da sorte bruta.

Chegamos então à pergunta: como adequar o leilão inicial para que as posteriores desigualdades de recursos provenientes da sorte dos naufragos não comprometa o teste da cobiça entre eles?

A sorte por opção já está contemplada no leilão inicial, uma vez que cada náufrago não escolhe apenas um lote específico de recursos, mas também um certo tipo de vida que adotará no uso do seu arremate, incluindo todos os riscos e apostas que optará ou não em assumir. Ilustramos esta situação há pouco quando apresentamos o cenário do náufrago investidor de cocos e o seu vizinho que opta por não produzir nada em seu lote. As desigualdades fruto dessas duas escolhas de vida estão alinhadas pela igualdade de recursos. Este tipo de decisão faz parte do preço total do leilão, não exigindo, portanto, nenhuma alteração no processo.

No caso da sorte bruta, no entanto, não podemos considerá-la como fator já presente no leilão inicial. Trata-se, exatamente, de circunstâncias totalmente imprevisíveis e fora do controle daqueles atingidos por ela. Então, como contemplar a sorte bruta também no leilão inicial? Para Dworkin a solução seria transformar a sorte bruta em sorte por opção. E tal transformação seria possível através de uma conexão entre os dois tipos de sorte: o seguro: O seguro, contanto que disponível, é um elo entre a sorte bruta e a por opção,

pois a decisão de comprar ou rejeitar o seguro contra catástrofes é uma aposta calculada. É claro que o seguro não elimina a diferença. Quem compra seguro médico e é atingido por um meteorito inesperado continua sofrendo de azar bruto, pois está em situação pior do que se tivesse comprado o seguro e não precisasse dele. Mas essa pessoa tem mais sorte por opção do que se não tivesse comprado o seguro, porque sua situação é melhor por não ter feito a aposta de recusar o seguro (Dworkin, 2005, p. 91).

A proposta de Dworkin, então, seria adicionar um mercado de seguros hipotéticos ao leilão inicial da ilha. Através desta alteração no processo inicial de divisão de recursos, os náufragos poderiam transformar uma futura sorte bruta em uma sorte por opção ainda durante o leilão.

De fato, quando pensamos no mercado de seguros real, o que um assegurado procura ao contratar um seguro é realizar uma aposta na probabilidade de o sinistro vir a ocorrer. Mesmo sendo o sinistro imprevisível, uma possível má sorte bruta, a escolha na contratação do seguro transforma aquela remota possibilidade em uma aposta calculada, na sorte por opção.

O seguro ofertado pelo mercado hipotético de Dworkin deveria cobrir tudo aquilo cujo resultado não se encontrasse sob o controle direto dos náufragos e que afetariam o uso dos seus recursos arrematados. Isto inclui não apenas circunstâncias externas aos indivíduos, mas também características inerentes aos

participantes do leilão, como talentos naturais¹⁴ ou deficiências físicas de nascimento¹⁵. Neste ponto, vamos precisar nos aprofundar um pouco sobre as diferenças entre estes tipos de apólices hipotéticas.

A lógica de seguros para eventos como incêndios, pragas ou acidentes de carro já nos é bastante familiar. Seguros de possíveis deficiências físicas também. Não é raro cantores contratarem seguros para proteger suas vozes ou jogadores de futebol assegurarem suas pernas. Mas como seria um seguro para nos precavermos de particularidades potencialmente negativas que já nasceram conosco? Não há seguros contra fatos já ocorridos.

Valendo-se novamente do experimento mental da ilha deserta, os seus naufragos certamente conheciam suas habilidades e os seus talentos. Porém, eles desconheciam totalmente como aqueles talentos poderiam impactar nas suas produtividades dentro daquela nova sociedade que estava a surgir com o leilão de recursos. O seguro, portanto, não deveria cobrir uma falta de talento inata. Mas sim proteger o assegurado de uma possível ausência de demanda de mercado para os seus talentos inerentes.

A pergunta agora é: como seria calculado o valor do prêmio e o nível de cobertura para tal seguro? Ao observar o mercado de seguros real, percebemos que as empresas seguradoras apostam que os seus assegurados nunca façam uso de suas apólices, ou seja, que as contingências asseguradas nunca venham a ocorrer. Um seguro residencial é atrativo exatamente porque é pouco provável que uma casa venha a desabar por alguma catástrofe. O ponto é que tanto a empresa seguradora quanto o assegurado realizam uma aposta na contratação do seguro. Do lado da empresa, o que torna a aposta atraente é a baixa probabilidade do sinistro. Por parte do assegurado, a aposta é justificada pelo baixo custo do prêmio em contraste com a ampla segurança promovida pelo seguro.

¹⁴ É importante ressaltar que Dworkin, assim como observamos em Rawls, entende os nossos talentos inerentes também como fruto de uma loteria natural, ou seja, uma forma de sorte bruta que precisa ser neutralizada no leilão inicial. Contudo, diferente de Rawls, Dworkin lança uma distinção entre talento e ambição. No caso dos naufragos A e B, onde o primeiro cultiva cocos e o segundo nada faz em sua terra, a desigualdade resultante não derrubaria o teste da cobiça. A e B tinham capacidades intelectuais iguais e foi a ambição de A, em optar deliberadamente pela difícil e rentável vida de agricultor, que gerou a sua riqueza desigual. Mas, caso A e B não tivessem a mesma capacidade, porém possuíssem a mesma vontade em cultivar cocos, B estaria legitimado em cobiçar a renda maior de A se não alcançasse a mesma produtividade com sua ambição similar.

¹⁵ Para fins de prosseguimento da linha argumentativa, vamos tratar as deficiências de nascimento da mesma forma que talentos naturais. O próprio Dworkin estabelece esta equiparação ao tratar da diferença entre uma habilidade e uma deficiência enquanto uma questão de grau: quem não sabe jogar futebol como Messi sofre de uma deficiência futebolística por assim dizer.

Já é bastante perceptível nesta altura do capítulo, que a ilha deserta e o mercado de seguros hipotéticos são analogias utilizadas por Dworkin para representar uma política de tributação em um governo real capaz de preservar uma igualdade entre seus cidadãos. Assim, o valor do seguro seria o valor dos impostos que os contribuintes de um país estariam dispostos a pagar para a manutenção de uma sociedade igualitária. Seguindo a lógica do mercado de seguros, os prêmios (impostos) deveriam ser suficientemente baixos para que sejam acessíveis a todos, não inviabilizando a participação dos mais pobres, mas que também apresentem uma cobertura que proteja os assegurados de perdas significativas, transformando o seu pagamento em algo compensador, mesmo que ele nunca necessite do pagamento da apólice.¹⁶

O experimento mental proposto por Dworkin é, na verdade, um fundamento ideal para a formulação de um sistema tributário e de benefícios em uma sociedade real. Um guia conceitual de orientação prática de políticas públicas, na qual a carga tributária deveria ser calculada a partir da referência do que um homem racional (o naufrago da ilha) pagaria pela segurança de estar protegido contra a má sorte bruta e os benefícios seriam baseados em quanto o arrecadado poderia oferecer.

Ao final desta linha de argumento, vimos como Dworkin anexou ao seu argumento igualitário uma concepção filosófica até então restrita ao espectro liberal da justiça distributiva: a ideia que a distribuição de bens e recursos deve estar, em algum grau, condicionada às nossas escolhas individuais. Uma distribuição idêntica e simples de recursos nem sempre configuraria uma distribuição justa ou igualitária. Ao passo que uma desigualdade oriunda de fatos alheios às nossas decisões também não poderia ser legitimada:

Nós assumimos responsabilidade por nossas escolhas de variadas maneiras. Quando essas escolhas são feitas livremente, e não ditadas ou manipuladas por outros, nós nos culpamos se concluimos que deveríamos ter escolhido de modo diverso. [. . .] Nossas circunstâncias são outra história: não faz sentido assumir responsabilidade por elas a não ser que sejam o resultado de nossas escolhas. Ao contrário, se estamos insatisfeitos com nossos recursos pessoais e não nos culpamos por nenhuma escolha que afetou nossa parcela nesses recursos, é natural que reclamemos que outros — geralmente os oficiais de nossa comunidade — foram injustos conosco. A distinção entre escolha e circunstância é não só familiar, mas fundamental em ética de primeira pessoa. [. . .] Não podemos planejar ou julgar nossas vidas senão pela distinção entre aquilo sobre o que devemos

¹⁶ Dworkin apresenta cálculos bem mais complexos para a estipulação do valor do seguro imposto. Mas, para o objetivo desta dissertação, sua introdução a questão já é mais que suficiente.

assumir responsabilidade, porque o escolhemos, e aquilo sobre o que não devemos porque estava além de nosso controle (Dworkin, 2005, p. 455).

Percebemos, então, que Dworkin introduz na sua visão de justiça igualitária o conceito ético da responsabilidade individual, um artifício argumentativo oriundo de uma tradição filosófica diretamente oposta ao igualitarismo: a direita libertária, como vimos anteriormente no início do capítulo com a Teoria da Titularidade de Nozick.

Para muitos, incluindo Cohen, o movimento iniciado por Dworkin representou um marco e um avanço nas discussões internas do igualitarismo. Já para os críticos, a sua visão figuraria um retrocesso e uma descaracterização quase que por completo do núcleo central das teorias igualitárias.

5 CONCLUSÃO

A presente dissertação dedicou-se a investigar a complexa relação entre o conceito de responsabilidade moral individual e a justiça como equidade de John Rawls. Seu objetivo principal foi demonstrar se a teoria de justiça distributiva proposta pelo filósofo americano foi capaz de acomodar a noção de responsabilidade individual no seu argumento de forma satisfatória e sem incorrer em contradições internas. Para alcançar tal propósito, dividimos o trabalho em três capítulos e aumentamos o foco sobre o tema de acordo com as suas progressões.

No primeiro, introduzimos inicialmente uma base conceitual para o termo geral de justiça distributiva e depois apresentamos a estrutura da teoria rawlsiana conforme concebida em *Uma Teoria da Justiça*. Retomamos suas questões centrais, desde a busca para uma alternativa ao utilitarismo e ao intuicionismo, passando pela ideia de sociedade como sistema de cooperação, sua estrutura básica enquanto fim da justiça até o experimento mental da posição original sob o véu da ignorância. A partir deste expediente heurístico, vimos como foram formulados os princípios de justiça que norteariam a justa distribuição na visão de Rawls. Já nesta primeira etapa, abordamos também o cuidado de Rawls em buscar uma neutralização da loteria natural, termo cunhado para designar todas as contingências que poderiam influenciar na distribuição e questão primordial para o debate posterior acerca da responsabilidade.

No capítulo seguinte, abordamos o conceito de responsabilidade moral individual, traçando inicialmente uma breve genealogia filosófica do termo para, depois, partirmos para a sua inserção na problemática da justiça distributiva em geral e, mais além, na teoria de Rawls especificamente. Constatamos que, mesmo Rawls reconhecendo a importância da autonomia e da responsabilidade, sua teoria apresenta tensões quando colocada frente a noção de que os indivíduos devem ser responsabilizados pelo resultado de suas decisões na distribuição dos benefícios e encargos da sociedade. E vimos como sua interpretação sobre a disposição e o esforço individuais, contornadas de linhas deterministas, poderia demonstrar uma possível insensibilidade para com o mérito e a ambição.

No terceiro capítulo, apresentamos, por meio de exemplos teóricos específicos, como outras propostas de justiça distributivas poderiam lidar com a responsabilidade individual. Os autores escolhidos na análise crítica dessas

propostas alternativas foram Robert Nozick e Ronald Dworkin e suas respectivas obras *Anarquia, Estado e Utopia* e *A virtude Soberana*. Embora iniciem de grupos teóricos opostos (igualitários e libertários), observamos que ambos os autores ofereceram respostas mais diretas e consistentes para a inserção da responsabilidade individual em um modelo de justa distribuição.

Investigamos assim, a teoria da titularidade de Nozick e o igualitarismo de fortuna de Dworkin. A primeira, pautada por princípios históricos de aquisição, transferência e retificação justas, oferecia um modelo orgânico e libertário onde as decisões individuais eram exatamente o pronto primordial de uma justiça na disposição dos bens entre os membros da sociedade. A segunda, partindo da tentativa de aprimoramento da justiça como equidade, buscava conciliar uma igualdade de recursos com a responsabilidade pelas escolhas e riscos tomados pelos indivíduos.

Ao final de todo esse trajeto, podemos concluir que Rawls não acomodou a responsabilidade individual na sua justiça como equidade ou, sendo ainda mais preciso, não concebeu, na sua teoria de justiça distributiva, um papel determinante para as consequências de nossas escolhas. Mas, a partir desta afirmação conclusiva, devemos seguir para algumas considerações.

A primeira consideração é para a justificação de Rawls por esta não acomodação. Vimos, no segundo capítulo, que uma possível justificativa para o afastamento da responsabilidade individual da justiça distributiva seria a própria negação da responsabilidade em si. Uma vez constatada a ausência de livre arbítrio, nada poderia se falar de responsabilidade, muito menos reponsabilidade em qualquer tipo de distribuição de bens sociais.

Apesar de Rawls equiparar praticamente todos os traços da nossa personalidade, inclusive a persistência ou determinação, a uma condição arbitrária nos dada ao nascimento, não podemos classificá-lo como um determinista, visto que ele pressupõe que temos o poder para escolher qual vida devemos viver. Assim sendo, mesmo que alguém aponte para uma incoerência nesse caso, a sua justificativa para não destinar um papel maior da responsabilidade individual na sua teoria não poderia partir deste ponto.

Mais de uma vez no presente trabalho, nos valem de analogias esportivas para descrevermos de forma mais ilustrativa as questões sobre mérito e quais vantagens inerentes seriam justas ou injustas na distribuição de benefícios e

encargos entre os membros da sociedade. E o uso em si dessas analogias já nos levam para uma possível justificação de Rawls.

Em uma modalidade esportiva, conseguimos isolar os atletas em um recorte bem resumido da existência, com poucas variáveis e um resultado que também não extrapola os limites da atividade. Sob regras acordadas previamente e fornecidas exatamente as mesmas condições a cada participante da disputa, conseguimos identificar com clareza os méritos dos vencedores. Sem uma violação das regras, fica impossível questionar a vitória e a respectiva recompensa de quem mais pontuou. Ser mais forte, mais rápido ou mais talentoso, simplesmente, faz parte do jogo.

O problema é que, em uma aplicação na sociedade como um todo, definir o que é um ponto ou não durante toda a existência dos indivíduos também não é possível. Não caminhamos pelas ruas carregando uma pontuação geral das nossas vidas. Não temos como isolar todas as escolhas da nossa passagem terrestre, atribuí-las uma nota e depois calcular o que merecemos ou não a mais que os outros.

Assim, acreditamos que Rawls, seguindo a linha de Elisabeth Anderson, não procura inferiorizar a consequências das nossas escolhas. Apenas entende que a justiça distributiva não é o campo onde a responsabilidade individual deva ser contemplada.

Além disso, ainda que persistíssemos com a analogia esportiva, o filósofo sempre frisou que sua preocupação não estaria no resultado do jogo em si, mas na formulação de suas regras. Ou seja, o grande objetivo de Rawls não residia em definir qual o resultado mais justo da distribuição dos frutos da cooperação, mas sim na definição de qual estrutura básica da sociedade seria a mais justa para se dar esta distribuição.

Cientes que acomodar o mérito das escolhas pessoais em uma justa distribuição nunca esteve entre os objetivos buscados por Rawls, precisamos também refletir que a presença da responsabilidade individual ainda permanece como um requisito importante para diversas outras concepções de justiça e o fato apenas da sua teoria não a tratar como primordial já pode ser considerado como um motivo inicial para sua crítica.

Então, achamos necessário também tecer algumas considerações sobre a decisão do filósofo em descartar a acomodação dos seus objetivos. Uma vez que

apresentamos justiça distributivas alternativas à justiça como equidade e que optaram por acomodar a responsabilidade individual em suas concepções, precisamos esclarecer se estas teorias demonstraram mais coerência em suas escolhas que a de Rawls.

Tanto Nozick quanto Dworkin levantaram importantes críticas ao trabalho de Rawls e conseguiram construir duas visões de justiça distributiva igualmente relevantes para o debate contemporâneo sobre o tema. Contudo, suas próprias teorias também apresentavam suas falhas, principalmente no tocante a suas aplicabilidades.

Em seu argumento, Dworkin foi brilhante ao separar a sorte bruta da sorte opcional e, dessa forma, introduzir a responsabilidade individual em uma teoria de justiça distributiva igualitária. Mas como realizar esta distinção na prática? Como traçar uma linha entre o que podemos ser considerados responsáveis ou não?

Tais questões, quando levadas para a justiça distributiva, nos levam adiante para questionamentos ainda mais complexos: seria mais injusto negar um benefício a um indivíduo considerado responsável por uma desvantagem fora do seu controle; ou compensar outro por uma desvantagem por ele controlada?

Se acreditarmos que, diante da dúvida, penalizar alguém sem culpa é muito pior que favorecer alguém culpado, somos obrigados a retornar a algum modelo de justiça distributiva mais igualitária na qual tal possibilidade de injustiça não pudesse ocorrer.

No caso de Nozick, que parte sua argumentação de um caminho bem diverso de Rawls e Dworkin, suas dificuldades de aplicabilidade ainda são mais delicadas. Traçar um histórico de todas as transações de uma sociedade e identificar a legitimidade de cada uma delas nos parece uma tarefa bastante árdua.

E, mesmo sendo possível gerar este rastreio e legitimação, seu princípio da retificação, uma vez aplicado para corrigir as transações consideradas ilegítimas, poderia acarretar indenizações volumosas para diversos grupos na sociedade. Consequência que, em si mesmo, já seria suficiente para também regressarmos novamente a uma justiça inicialmente mais igualitária.

Por mais que a carência de aplicabilidade dessas teorias nos direcione a adotar uma justiça distributiva igualitária, não podemos negar que, dentro das suas construções argumentativas e filosóficas, ambas alcançaram mais êxito na acomodação da responsabilidade moral individual que a justiça como equidade.

Não seria prudente também classificar teorias filosóficas a partir de seus usos práticos. Inclusive, esta não é a finalidade da filosofia em si. Mas, além da questão de propósito, é preciso observar que alguns obstáculos encontrados hoje para a aplicabilidade das teorias, tanto de Nozick quanto de Dworkin, podem ser superados por soluções que ainda caminham para serem descobertas.

Até o final do século passado, definir curvas de comportamento e tendências de consumo em uma escala global era algo inimaginável. Menos de trinta anos depois, já somos capazes de emitir relatórios em tempo real sobre os mais diversos tipos de hábitos e preferências, das mais diferentes culturas, com uma assustadora precisão.

A inovação tecnológica trazida pela internet, e potencializada pelos algoritmos das redes sociais, nos possibilitou a realização de uma leitura de mundo completamente diferente de todas as outras já realizadas na humanidade. Agora, na ascensão das inteligências artificiais, que grau de interpretação da realidade poderemos chegar?

Em mais trinta anos, será possível calcularmos o montante de toda a cooperação social com exatidão? Monitorar todas as transações de posses no mundo? Definirmos precisamente a contribuição de cada indivíduo para o resultado? Ou identificar quais das nossas escolhas são realmente deliberadas e quais são involuntárias?

Obviamente, nenhuma dessas perguntas possuem hoje resposta. Entretanto, elas servem para demonstrar que a velocidade exponencial da nossa tecnologia já apresenta em si um motivo contundente para não descartamos teorias apenas pela sua falta de aplicabilidade atual.

O importante, então, é o foco nos fundamentos das teorias e, no caso específico das teorias de justiça distributiva, quanto mais as examinarmos em comparação uma com as outras, mais pontes e diálogos são abertos entre as visões de mundo cada vez mais distantes.

O conflito entre liberdade e igualdade permeia quase todas as discussões políticas há séculos. E, no atual debate público vigente, ganhou proporções ainda maiores devido a extrema radicalização entre a esquerda e a direita. Radicalização esta alimentada pelas mesmas tecnologias citadas acima.

A proliferação de discursos rasos no ambiente digital, desprovidos de embasamento teórico algum, são um combustível perigoso para esta polarização.

Mas não são o único. Até no ambiente acadêmico, as produções com viés de confirmação, para ambos os lados, parecem não parar de se multiplicar.

Tentamos, humildemente com este trabalho, apresentar um panorama investigativo intelectualmente honesto sobre o tema e esperamos que nossa dedicação possa se converter em alguma pequena contribuição para o fortalecimento do diálogo na filosofia ética e política.

Por fim, reconhecemos que o estudo aqui empreendido poderia ter sido enriquecido com as reformulações posteriores de Rawls, em especial as contidas no *Liberalismo Político*, mas reafirmamos que tal aprofundamento excederia o escopo estabelecido do nosso trabalho.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, E. S. What is the point of equality. Tradução de Roberto Cataldo Costa. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 15, p. 163-227, set. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-335220141507>. Acesso em: 26 maio 2025.
- ARNESON, R. Responsibility and Distributive Justice. **The Oxford Handbook of Moral Responsibility**, Oxford University Press, p. 412-430, fev. 2022.
- BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de Filosofia. Desidério Murcho**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- CARUSO, G. **Skepticism About Moral Responsibility**. 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/skepticism-moral-responsibility>. Acesso em: 2 ago. 2024.
- CIAREI, M.; FONTAINE, L. (coords.). **Fábulas: La Fontaine - Antologia**. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- DWORKIN, R. **A virtude soberana: A teoria prática da igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FLEISCHACKER, S. **Uma breve história da justiça distributiva**. Álvaro de Vita. 1ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 264p.
- GARGARELLA, R. **As Teorias da Justiça depois de Rawls: Um breve manual de filosofia política**. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020. 261p.
- HUME, D. **Tratado da natureza humana**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.
- LOVETT, F. **Uma Teoria da Justiça, de Jowh Rawls: Guia de Leitura**. Porto Alegre: Penso, 2013. 136p.
- NOZICK, R. **Anarquia, Estado e Utopia**. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. 476p.
- POUNDSTONE, W. **Prisoner's dilemma: John Von Neumann, game theory and the puzzle of the bomb**. Nova York: Anchor Books, 1993.
- RAWLS, J. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, J. **Uma teoria da Justiça**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- RUSSEL, D. Who is a Libertarian? **The Freeman**, v. 5, n. 5, maio 1955. Disponível em: <https://fee.org/articles/who-is-a-libertarian/>. Acesso em: 2 ago. 2024.
- SANDEL, M. J. **Justiça**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SCHLICK, M. **A causalidade na Física Atual**. Luiz João Baraúna. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

SMILANSKY, S. Free will, egalitarianism and rawls. **Philosophia**, v. 1, n. 31, p. 127-138, out. 2003.

WILLIAMS, G. **Responsibility**. 2006. Disponível em:
<http://www.iep.utm.edu/r/responsi.htm>. Acesso em: 2 ago. 2024.