

Justiça como Igualdade? Alguns Aspectos da Discussão Contemporânea em torno do Conceito de Justiça*

Marcelo de Araujo
UERJ

Resumo

Os conceitos de "justiça social" e de "igualdade social" são frequentemente usados de modo intercambiável. No entanto, vários autores têm buscado mostrar contemporaneamente que o conceito de justiça, na verdade, não envolve o conceito de igualdade. Apresento aqui os argumentos de Harry Frankfurt e de Joseph Raz em prol desta tese. Em seguida, procuro mostrar que esses argumentos são problemáticos quando tratamos da justiça social no âmbito de sociedades menos individualistas.

Palavras-chaves: igualdade; justiça; Joseph Raz, Narry Frankfurt, Individualismo.

Abstract

The concepts of "social justice" and "social equality" are often used interchangeably. However, many authors have sought to show over the last years that the concept of justice, in fact, does not involve the concept of equality. In this paper I present the arguments of Harry Frankfurt and Joseph Raz for this thesis. Then I show that their arguments do not hold in the context of less individualistic societies.

Key-words: equality, justice, Joseph Raz, Narry Frankfurt; individuality.

*O presente artigo é a versão ligeiramente modificada de uma palestra proferida na Universidade Gama Filho, em 5 de dezembro de 2002. Gostaria de agradecer aos professores Dario Teixeira e Edson Resende pela gentileza do convite.

I.

É comum fazermos no discurso político contemporâneo uma associação imediata entre, por um lado, o conceito de *justiça social* e, por outro lado, o conceito de *igualdade social*. A idéia de que não poderia haver justiça social enquanto houvesse grandes níveis de desigualdade na sociedade parece mesmo fazer parte de nosso senso comum. No entanto, a questão sobre em que medida o conceito de igualdade seria, de fato, constitutivo do conceito de justiça tem sido objeto de intensa discussão filosófica nos últimos anos. Minha intenção aqui é apresentar alguns argumentos que colocam em questão esta associação imediata entre as noções de justiça e de igualdade. Para tanto, pretendo me deter no exame dos argumentos de Harry Frankfurt e de Joseph Raz. Basicamente, o que estes autores defendem é que a igualdade social poderia ser considerada, no máximo, como uma consequência da promoção da justiça social, mas não teria, por si só, qualquer valor moral. Em seguida, gostaria de mostrar que, pelo menos com relação a um aspecto específico da noção de justiça social, é problemática a tentativa de dissociarmos os conceitos de justiça e de igualdade.

II.

Talvez fosse útil começarmos com algumas observações preliminares, e de caráter propriamente histórico, sobre os conceitos de “justiça”, “justiça distributiva”, e “justiça social”. Uma das primeiras tentativas sistemáticas de elucidação do conceito de justiça se deve, como se sabe, a Aristóteles. No livro 5 de sua *Ética a Nicômaco* Aristóteles distingue dois diferentes conceitos de justiça: “justiça corretiva” e “justiça distributiva”. Justiça corretiva diz respeito ao modo como

devemos aplicar penalidades, ao passo que a justiça distributiva diz basicamente respeito ao modo como devemos distribuir benefícios e encargos diversos. Nos dois casos, porém, a justiça se define em termos daquilo que é devido a cada pessoa em virtude de seu mérito, ou, mais exatamente, em virtude de seu merecimento, posto que uma pessoa pode *merecer* tanto as vantagens relacionadas a um dado benefício, quanto as desvantagens relacionadas a algum tipo de encargo ou penalidade. A fórmula latina para designar a idéia de justiça é: *suum cuique tribuere*, que significa: “a cada um o que lhe cabe”. Desta forma, se uma pessoa cometeu um determinado delito, então ela *merece* tal e tal pena. Se uma pessoa participou na produção de um determinado bem, então ela *merece* um tanto do benefício relacionado a este bem. O que deve nos interessar aqui é o problema da justiça distributiva, pois, quando falamos na promoção da justiça social, o que temos em mente é o modo como benefícios e encargos diversos são distribuídos na sociedade como um todo, e não exatamente – ou pelo menos não em primeira instância – o modo como associamos certas sanções à transgressão de certas regras.

O problema, no entanto, é que, embora o conceito de “justiça distributiva” remonte a Aristóteles, a idéia de “justiça social” é bem mais recente. Em Aristóteles o conceito de “justiça distributiva” não se confunde com o que normalmente compreendemos por “justiça social” porque a justiça distributiva se refere, para Aristóteles, ao modo como fazemos a distribuição de certos benefícios e encargos no âmbito de diferentes esferas de associação, i.e., tanto em esferas mais restritas, como aquela relativa à vida em família, quanto em esferas mais abrangentes, como a da *polis* como um todo. O conceito de justiça social, por outro lado, usado para designar um tipo de distribuição de benefícios e encargos na sociedade como um todo, começa propriamente a surgir em aproximadamente meados do século

19. É assim p. ex. que John Stuart Mill, no quinto capítulo de seu livro *Utilitarianism*, afirma que:

a sociedade deveria tratar todos igualmente bem que tenham igualmente bem merecido isto dela (...) este é o mais alto padrão abstrato de justiça social e distributiva. (*Utilitarianism*, 1861, cap. 5)

Desta forma, a partir de Mill e de outros autores do século 19 como p. ex. L. Leslie e H. Sidgwick, a noção de “justiça distributiva” passa a ser compreendida em termos de “justiça social”¹. E a noção de justiça social, por sua vez, passa a ser compreendida em termos da noção de “igualdade”. Em *Principles of Social Justice* (2001, p. 2) David Miller, no entanto, chama atenção para o fato de que nos diversos textos que começaram a surgir no final do século 19 e início do século 20 sobre o problema da justiça social, este termo – “justiça social” – não era empregado como um simples substituto para a expressão mais tradicional “justiça distributiva”. A necessidade de se falar especificamente em justiça social, e não em justiça distributiva de modo mais geral, surgiu do interesse de autores como Mill, Leslie, Sidgwick, entre outros, em avaliar moralmente as instituições sociais e econômicas então predominantes. Enquanto a noção de justiça distributiva era normalmente associada a uma avaliação moral de um aspecto determinado de um dado sistema

¹ Cf. p. ex. Christoph Horn e Nico Scarano, “Neunzehntes und zwanzigstes Jahrhundert”, in Christoph Horn e Nico Scarano (eds.), *Philosophie der Gerechtigkeit*, 2002, p. 240: “Neste contexto Mill também emprega a expressão ‘justiça social’, hoje tão proeminente, mas na tradição filosófica anterior praticamente inexistente, como equivalente de ‘justiça distributiva’”. (Esta bem como todas as citações subsequentes foram por mim traduzidas).

político, a noção de justiça social visava em primeira linha uma avaliação moral do sistema econômico². Uma das razões para o sistema econômico assumir o foco da atenção, entre autores liberais do final do século 19 e início do século vinte interessados no problema da justiça, decorreu da necessidade de se mostrar em que medida uma economia de mercado poderia propiciar um tipo de distribuição justa dos benefícios e encargos existentes na sociedade. Deste modo, esses autores liberais visavam a fazer frente às críticas à economia de mercado feitas por autores socialistas da época³.

Não pretendo me deter aqui nos problemas históricos relativos ao modo como, a partir da modernidade, a noção de “justiça distributiva” passou a ser compreendida mais e mais em termos de “justiça social”, e como a noção de justiça social passou a ser compreendida mais e mais em termos de “igualdade social”. Miller chama atenção para o fato de que, contemporaneamente, os termos “justiça”, “justiça

² Neste sentido, Miller cita p. ex. a seguinte passagem de *Social Justice* (1900) de Westel Willoughby: “... os povos de todos os países civilizados estão submetendo as condições sociais e econômicas aos mesmos testes de razoabilidade e justiça como aqueles através dos quais eles questionaram no passado a validade de instituições políticas”; citado na p. 4.

³ Cf. Miller, *op. cit.* p. 3: “... a chegada de movimentos socialistas como um aspirante sério à força política foi fundamental para o desenvolvimento de idéias de justiça social, uma vez que foi precisamente o desafio socialista que forçou os liberais a olharem mais criticamente para propriedade de terras, propriedade privada de indústrias, riqueza adquirida por herança, e outras características do capitalismo, e a investigar os vários esquemas socialistas e comunistas de organização industrial defendidos por aqueles de esquerda. O que emerge, tipicamente, é uma defesa distintiva da economia de mercado na qual alguns direitos de propriedade existentes são criticados e outros defendidos, e o estado é instado a realizar as políticas de reformas necessárias que irão conduzir a uma distribuição justa dos recursos sociais”.

proporcionaria uma razão independente para favorecermos a igualdade econômica como um bem por si só. Se, per impossibile, grandes desigualdades econômicas não ameaçassem a igualdade política, legal, e social, elas seriam bem menos objetáveis⁵.

É desta forma que poderíamos, por exemplo, nos referir aos problemas da justiça social no Brasil em termos de uma referência ao modo desigual como os benefícios e encargos gerados pela economia são distribuídos no seio da sociedade.

III.

Quando nos perguntamos sobre como seria o modo mais justo de distribuição dos benefícios e encargos da cooperação social, a resposta tradicional tem sido: de modo igualitário. Se, com relação aos mesmos benefícios, um dado indivíduo A receber mais do que o indivíduo B – sendo A e B indivíduos de uma mesma sociedade – então este modo de distribuição seria injusto, pois o que se deve a A é o mesmo que se deve a B. Este tipo de igualitarismo sem restrições nos deixa, evidentemente, com alguns problemas: se A trabalhou mais do que B, ou se A realizou o mesmo trabalho com mais competência do que B, então parece não problemático supormos que, de fato, não seria injusto que, na divisão dos benefícios e encargos, A recebesse mais do que B. O mesmo poderia ser dito com relação às necessidades de A e B. Se os benefícios em questão fossem p. ex. alimentos, e se A estivesse muito mais faminto do que B – tão faminto que poderia morrer nas próximas horas, caso não se alimentasse – então é em princípio plausível supormos

⁵ "Equality", in *Mortal Questions*, 1979, p. 107.

distributiva", e "justiça social" são usados frequentemente de modo intercambiável, sem maiores qualificações relativas aos problemas históricos subjacentes à tematização destes conceitos⁴. O problema que me interessa aqui é propriamente de ordem conceitual, e não tanto de ordem histórica, e poderia ser formulado de modo geral através da seguinte questão: em que medida o conceito de igualdade é constitutivo do conceito de justiça ou, mais exatamente, de justiça distributiva? Na elucidação desta questão os problemas históricos subjacentes à história do conceito de justiça são relevantes apenas na medida em que esclarecem como, contemporaneamente, a noção de justiça distributiva passou a ser compreendida eminentemente em termos de justiça social e como, além disso, a noção de justiça social passou a ser compreendida em termos de um tipo de distribuição dos recursos econômicos disponíveis na sociedade em que se privilegia a idéia de divisão igualitária. Alguns autores, como p. ex. Thomas Nagel, defendem mesmo a tese de que a igualdade econômica seria não apenas uma condição para a implementação de outros tipos de igualdade relativas a p. ex. direitos, oportunidades, etc., mas constituiria também uma espécie de "fim em si mesmo" na busca da promoção da justiça social. Como Nagel afirma em seu artigo "Equality":

... a defesa da igualdade econômica com base na idéia de que ela é necessária para proteger a igualdade política, legal, e social pode não ser uma defesa da igualdade per se – igualdade de posse de benefícios de modo geral. No entanto, esta última é uma idéia de grande importância moral. Sua validade

⁴ *Ibidem*, p. 269, nota 1.

que a distribuição pudesse ser feita de modo desigual e que isto não constituísse um tipo de injustiça.

Mas estes casos, pelo menos à primeira vista, parecem antes constituir a exceção do que a regra. Somente naquelas circunstâncias em que dispomos de algum tipo de informação relevante a respeito das necessidades e méritos específicos dos indivíduos entre os quais a distribuição se deve realizar, deveríamos abrir mão do princípio da igualdade em prol de algum outro modo de distribuição. Do contrário, na ausência de tal informação, empregamos como que automaticamente o princípio da igualdade, justamente porque a promoção da igualdade de distribuição consistiria na própria promoção da justiça social. Esta idéia parece bastante atrativa e está na base mesma de boa parte das associações que fazemos no discurso político acerca da promoção da justiça social: fazer justiça social significa, antes de mais nada, promover igualdade. E erradicar a desigualdade social significa, da mesma forma, promover a justiça social. Se há alguma dificuldade com esta concepção de justiça social, a dificuldade diria respeito unicamente à pergunta que poderíamos fazer: igualdade com relação a que? Diferentes teorias sobre a justiça social podem dar a essa pergunta diferentes respostas: igualdade de direitos, igualdade de oportunidades, igualdade de chances de se obter um emprego, igualdade econômica, etc. A discussão aqui diz respeito à determinação daquilo em função de que a igualdade é definida, mas a concepção mesma de justiça em questão permanece como sendo essencialmente igualitária.

O que podemos terer disso é que o conceito de justiça é definido aqui em termos relacionais. Quando nos perguntamos o quanto A deve receber, a resposta consiste em determinarmos o quanto A, relativamente a B, C, etc. receberá. O que se exige, então, é que um não receba nem mais nem menos do que o outro, i.e., que sejamos igualitários. Entre os filósofos

que defendem contemporaneamente uma teoria da justiça em termos igualitários, estão p. ex.: B. Ackerman, John Rawls, Ronald Dworkin entre outros⁶.

IV.

A despeito de sua atratividade e de sua plausibilidade, a concepção de justiça como igualdade vem sendo colocada em questão desde, pelo menos, final da década de oitenta. Entre os filósofos que mais contribuíram para a discussão sobre se, de fato, o conceito de igualdade é constitutivo do conceito de justiça se encontram, entre outros, Harry Frankfurt⁷ e Joseph Raz⁸. Pretendo me deter aqui nos argumentos destes dois autores, em primeiro lugar porque estão entres os primeiros a colocar em questão a idéia de justiça como igualdade; e em segundo lugar, por causa da clareza do argumento que apresentam.

Em seu livro *The Morality of Freedom* (1986) Raz tenta chamar a atenção para o fato de que o problema com pessoas que vivem em condições miseráveis não é o fato de existirem pessoas que vivem em condição de opulência, mas simplesmente o fato de viverem em condições de miséria. Com relação a isto, Raz afirma o seguinte:

A pobreza pode não ser pior numa sociedade em que ela aflige somente alguns do que numa sociedade

⁶ A literatura aqui é bastante abrangente, destaco portanto apenas alguns dos textos mais significativos: Ackerman. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, 1980; Rawls. *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; Dworkin. "Why liberals should care about equality". In *A Matter of Principle*, 1985, p. 205-213.

⁷ "Equality as a moral ideal". In *Ethics*, vol. 11, 1987; and "Equality and respect". In *Social Research*, vol. 64, 1997.

⁸ "Equality". In *The Morality of Freedom*, 1986, p. 217-244.

em que todos são pobres. Ela é ruim ou lamentável em ambas na mesma medida e pelas mesmas razões. A acusação de desigualdade que pode ser feita contra apenas uma dessas sociedades é usada aqui apenas retoricamente. O que é errado com relação à pobreza, é o sofrimento e degradação dela resultantes, e não a desigualdade. (1986, p. 229)

A promoção da justiça social pode, de fato, acarretar maiores níveis de igualdade na sociedade. Mas Raz procura salientar que a igualdade, nestas circunstâncias, consistiria antes de mais nada em um “subproduto” (*by product*) da promoção da justiça social, e não em um fim em si mesmo⁹.

Frankfurt, assim como Raz, não defende uma posição anti-igualitária, i.e., uma posição que poderia ser atribuída a ex. a Nietzsche¹⁰. Frankfurt enfatiza inicialmente que seu objetivo não é denunciar algum tipo de inconsistência na política de promoção da igualdade social, pois ele está até disposto a aceitar que sociedades mais igualitárias tendem a ser mais justas. O seu problema é propriamente de ordem conceitual, e não de implementação de políticas públicas voltadas para a promoção da justiça social. O que lhe interessa é mostrar que o conceito de igualdade *não* é constitutivo do conceito de justiça. Sua tese, tal como a de Raz, é que a igualdade é antes uma “consequência” da promoção da justiça social. Mas a igualdade social, por si mesma, não tem qualquer valor moral. Para Frankfurt, ainda em consonância com a

⁹ *Op. cit.* 230 e 239.

¹⁰ Cf. p. ex. Ernst Tugendhat, “Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler”. In *Aufsätze*, 2001, p. 225-261. (Uma versão resumida deste artigo foi publicada sob o título “Der Wille zur Macht: Macht und Anti-Egalitarismus bei Nietzsche und Hitler: Einspruch gegen den Versuch einer Verharmlosung”, em *Die Zeit*, 14 de setembro de 2000, p. 51-2).

tradição filosófica, o que existe de elementar com relação ao conceito de justiça é a idéia de merecimento. Mas a determinação do que as pessoas merecem não deve ser realizada de modo relacional. O fundamental aqui é a idéia de que devemos proporcionar a indivíduos condições mínimas para que possam ter uma boa vida, como quer que esta seja compreendida. Mas essas condições mínimas não são determinadas de modo relacional. Frankfurt, portanto, não nega que uma sociedade mais igualitária seja, em princípio, também mais justa. O que ele nega é que a igualdade deva ser perseguida como um fim a ser alcançado na busca pela promoção da justiça social. O que se deve buscar não é a igualdade social, mas um tipo de configuração social em que todos tenham o suficiente para a realização de uma concepção mínima do que é uma boa vida, tendo acesso a recursos mínimos indispensáveis à realização de qualquer concepção do que é uma boa vida. Igualdade aqui é antes uma consequência da promoção da justiça social, mas seria um erro confundirmos esta consequência da promoção da justiça social, com a justiça social ela própria.

Frankfurt reconhece, assim como Raz, a “força retórica” do argumento igualitarista. Com efeito, como aceitarmos – como ocorre p. ex. no Brasil – que uma parcela da sociedade viva sob condição de miséria enquanto uma outra parcela vive em opulência? Mas o equívoco aqui seria a suposição de que a miséria seja ruim pelo fato de haver pessoas que não vivem na miséria. O problema para Frankfurt é que a miséria é ruim porque ela nega aos indivíduos a possibilidade de realizarem uma boa vida, como quer que esta seja definida. Mas essa impossibilidade não tem qualquer relação com o fato de outras pessoas não viverem na miséria. Quando “retoricamente” exigimos a extinção das desigualdades sociais, o que estamos exigindo, de fato, é

que os que não têm sequer o suficiente para realizarem uma boa vida passem a ter o suficiente para tal. Mas a determinação do que é uma boa vida, Frankfurt insiste, não tem de ser realizada em termos relacionais. O que torna ruim ou indigna a vida de uma pessoa não é o fato de haver outras pessoas que tenham uma boa vida, mas o fato de que certas estruturas mínimas necessárias para a realização de uma boa vida não se dêem¹¹. Com relação a este problema, um argumento similar é apresentado por Raz: se o princípio da igualdade fosse determinante na fundamentação da moralidade, então a boa vida de uma pessoa – ou a sua “felicidade” (*happiness*) como prefere Raz – só se tornaria importante na medida em que existissem na sociedade outras pessoas que tivessem uma boa vida (ou fossem felizes)¹².

O argumento de Frankfurt e Raz talvez fique mais claro se considerarmos um exemplo que nos é familiar: há pessoas no Brasil que sobrevivem com menos de 100 reais por mês, enquanto outras dispõem de salários superiores a 10.000 reais – ou seja: mais de 100 vezes o que as pessoas mais pobres ganham! Mas imaginemos que – por razões que não nos interessam aqui – pudéssemos

¹¹ Cf. p. ex. Frankfurt, “Equality and respect”. 1999, p. 148-9: “Quando alguém se pergunta se está satisfeito com os recursos que lhe são disponíveis, ou quando avalia seu nível de bem-estar, o que é genuinamente importante levar em consideração? As avaliações que estamos supondo que esta pessoa deseja fazer são pessoais: elas têm a ver com a qualidade específica de sua própria vida. O que ela deve fazer, parece claro, é realizar essas avaliações com base em uma estimativa realista do quão proximamente o curso de sua vida está de acordo com suas capacidades individuais, atende suas necessidades particulares, vai ao encontro de suas melhores possibilidades, e lhe proporciona o que realmente lhe importa. Com relação a nenhuma dessas considerações, parece-me, é essencial para a pessoa em questão medir as suas circunstâncias tendo em vista as circunstâncias de qualquer outra pessoa”.

¹² Op. cit. p. 235.

decuplicar os salários, tanto dos mais pobres quanto dos mais ricos. Os mais pobres passam, assim, de 100 para 1.000 reais, ao passo que os mais ricos passam de 10.000 para 100.000 reais. A desigualdade permanece proporcionalmente a mesma e, em termos absolutos, passa a ser até bem maior. A diferença no entanto é que, agora, os mais pobres têm acesso a educação, saúde, moradia, i.e., a tudo que deve ser pressuposto em qualquer concepção mínima do que é uma boa vida. A questão que então poderíamos nos colocar é a seguinte: por que esta seria uma sociedade injusta? Se esta sociedade é injusta, então ela é injusta por razões diferentes daquelas vigentes no primeiro caso, pois afinal, neste segundo caso, não há miséria, o acesso à saúde e educação estão assegurados, etc. Se a igualdade fosse um fim em si mesmo, poderíamos simplesmente reduzir os ganhos dos mais ricos ao nível dos ganhos dos mais pobres, i.e., não por meio de uma redistribuição dos primeiros para o benefício dos segundos, mas simplesmente “queimando” os níveis excedentes¹³.

Consideremos, por exemplo, de modo mais esquemático, duas sociedades distintas com uma população de três indivíduos cada:

	Indivíduo A	Indivíduo B	Indivíduo C
Sociedade 1	0,5 \$	0,5 \$	0,5 \$
Sociedade 2	100 \$	91 \$	86 \$

¹³ Segundo Louis Pojman e Robert Westmoreland (1997, p. 5) uma posição semelhante a esta é defendida, por exemplo, por Richard Watson, em “World hunger and equality”, (publicado em *World Hunger and Moral Obligation*, John Arthur e Hugh LaFollette, eds. 1978): “Richard Watson alega que a igualdade de recursos é de um tal valor transcendente, pelo menos para muitos propósitos, que se uma distribuição igualitária de alimentos resultasse em ninguém ter o suficiente para comer, deveríamos ainda assim escolher esta aniquilação da raça humana em lugar de uma distribuição desigual”.

Se uma sociedade igualitária, simplesmente por ser igualitária, fosse também mais justa, então teríamos de admitir que a sociedade 1 é mais justa do que a sociedade 2, a despeito do fato de que, na sociedade 2, ao contrário do que ocorre na sociedade 1, os indivíduos A, B, C dispõem dos recursos necessários à realização de uma concepção mínima do que é uma boa vida. Quando nos perguntamos no que consiste uma boa vida – e inegável que a pergunta admite uma diversidade de respostas – o essencial não é nos perguntarmos sobre o que consideramos importante e o que necessitamos tendo em vista o que outros julgam importante e o quanto outras pessoas possuem. Não é em função de nossa posição relativamente a dos demais membros da sociedade – demais membros que podem existir de fato ou serem meramente possíveis – que devemos determinar o que é uma boa vida. Faço esta distinção, que pode talvez parecer bem pouco intuitiva, entre “membros reais” e “membros possíveis” da sociedade, porque a ideologia, ou simplesmente a propaganda vigente na sociedade, pode como que idealizar certos tipos de vida e tentar nos convencer de que aquilo que nos importa, aquilo de que necessitamos, enfim, o que entendemos por uma boa vida, deve depender da realização daqueles ideais que identificamos em outras pessoas ou personagens criados pela propaganda.

Mas se isto é assim, se na determinação do que é a boa vida não temos de nos perguntar em primeira instância qual é a nossa posição relativamente à posição dos demais membros da sociedade, então seria um equívoco buscarmos definir o conceito de justiça em termos de algum tipo de igualdade. Justa é uma sociedade que proporciona sem arbitrariedade aos seus membros a possibilidade de realizarem uma boa vida. A igualdade, nessas circunstâncias, resulta, ou mais exatamente, *pode* resultar da promoção da justiça social, mas não se confunde com a justiça social ela própria. Eu digo que a igualdade *pode* resultar – embora

não necessariamente resulte – da promoção da justiça social, porque há ocasiões em que uma distribuição mais justa envolve algum tipo de desigualdade. Isto ocorre quando temos informações relevantes relativas aos méritos e necessidades específicas dos indivíduos entre os quais a distribuição de um dado benefício ou encargo deve ser realizada.

V.

Talvez agora tenha se tomado mais claro que, ao contrário do que alguns autores que defendem uma posição igualitarista na discussão acerca do problema da justiça social sustentam, não existe nada de óbvio com relação à validade do princípio da igualdade. Não é que, em situações em que não tenhamos informação relevante sobre como devemos fazer a distribuição dos benefícios resultantes da cooperação social, devamos automaticamente aplicar o princípio da igualdade. Uma tal posição, que defende o primado do princípio da igualdade na ausência de informação relevante, é claramente defendida, p. ex., por Ernst Tugendhat, no capítulo sobre justiça, de seu livro *Vorlesungen über Ethik*. Ele afirma p. ex. que:

... se nenhuma razão relevante para mérito desigual puder ser apresentada, então devemos distribuir igualmente. Que isto seja necessário, pode-se ilustrar bem através do exemplo da divisão do bolo, a que freqüentemente se recorre na questão acerca da justiça distributiva. Se um bolo deve ser dividido entre várias crianças, diferentes razões para uma divisão desigual podem ser colocadas. Uma criança poderia alegar ter especialmente muita fome (...). Uma outra criança poderia afirmar que a mãe já lhe havia prometido metade do bolo (...). Todas

essas são, conforme o caso, razões relevantes. No entanto, se nenhuma razão relevante puder ser apresentada, então resta apenas dividirmos o bolo de maneira igualitária. (...) A posição igualitária por si não necessita de qualquer justificação: a necessidade de justificação – o onus probandi – está do outro lado. (1995, p. 373-5)

A tese de que apenas a divisão desigual careceria de justificativa, enquanto a divisão igualitária não careceria de justificativa, foi também claramente formulada em um texto de Isaiah Berlin, cerca de quarenta anos antes de Tugendhat. Em “Equality and respect” (1999, p. 151), Frankfurt cita a seguinte passagem de Isaiah Berlin:

A suposição é a de que a igualdade não necessita de justificação, apenas a desigualdade necessita (...). Se eu tenho um bolo e há dez pessoas com quem eu pretendo dividir o bolo, então, se eu dou exatamente um décimo para cada um, isto não exige, pelo menos não automaticamente, qualquer justificativa; ao passo que se eu abrir mão do princípio da divisão igualitária, espera-se que eu apresente alguma razão. (I. Berlin, “Equality as an ideal”. In *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, 1955/1956, p. 132).

Frankfurt procura mostrar, contra Berlin, que, mesmo nestas circunstâncias, ao fazermos a distribuição do bolo de modo igualitário, estamos empregando um princípio que não diz propriamente respeito ao princípio da igualdade, mas sim à idéia de merecimento, i.e., ao que julgamos relevante com relação a cada pessoa. Desta forma, no exemplo acima, a distribuição igualitária não decorre da obviedade da validade do princípio da igualdade, mas do fato de a informação relevante

sobre cada uma das dez pessoas em questão ser qualitativamente igual para cada uma delas, ou seja: a informação relevante disponível é *nula*. Com outras palavras, na ausência de informação relevante, o montante de informação de que dispomos a respeito de cada um dos dez indivíduos é exatamente igual, e isto significa, igual a zero. Mas o fato de as informações relevantes disponíveis sobre cada um dos indivíduos serem qualitativamente iguais é meramente contingente. Se a distribuição mais justa é, neste caso, aquela que aloca porções iguais de bolo a cada um dos indivíduos, isto não ocorre porque a divisão igualitária teria algum tipo de precedência moral sobre outros modos de distribuição, mas por que as informações relevantes que temos sobre cada um dos participantes resultaram ser iguais entre si. Mas uma distribuição justa poderia também perfeitamente exigir, em outras circunstâncias, a introdução de algum tipo de desigualdade, se as informações relevantes que tivéssemos sobre os indivíduos resultassem ser desiguais entre si.

Segundo Frankfurt o problema moral relativo ao tratamento desigual não diz propriamente respeito à desigualdade, mas à arbitrariedade. Se, na ausência de informação relevante sobre como dividirmos o bolo entre as dez pessoas – informações relativas a p. ex. quem tem mais fome, quem mais contribuiu para a confecção do bolo, etc. – fizéssemos uma divisão desigual, estaríamos sendo injustos, mas não pela desigualdade da divisão, mas por nossa arbitrariedade. Tanto a distribuição igualitária quanto a distribuição desigual devem se dar por força de razões. Ao sermos arbitrários realizamos um tipo de distribuição sem a consideração de razões relevantes que nos justifiquem distribuir os benefícios e encargos resultantes da cooperação social de um modo em detrimentos do outro. Mas a correta consideração de razões pode tanto nos justificar uma distribuição igualitária quanto uma distribuição desigual.

VI.

A crítica ao igualitarismo no contexto de teorias sobre o problema da justiça social tem servido para chamar nossa atenção para o fato de que seria problemático admitirmos sem maiores qualificações a tese segundo a qual a promoção da justiça social dependeria unicamente de uma erradicação das desigualdades sociais. A igualdade, como tentei enfatizar, tendo em vista alguns trabalhos de Frankfurt e de Raz, é antes uma "conseqüência" ou "subproduto" da promoção da justiça social. No entanto, com relação a um ponto específico, a dissociação do conceito de justiça do conceito de igualdade pode se mostrar mais problemática. É com referência a este problema que gostaria de concluir minha exposição sobre a questão acerca da relação entre justiça e igualdade no debate filosófico contemporâneo.

A distinção entre o conceito de justiça e o conceito de igualdade sugerida por Frankfurt e Raz talvez seja mais cogente no contexto de sociedades em que a noção de indivíduo tenha uma certa preeminência sobre a noção de comunidade. Neste tipo de contexto, faz sentido afirmarmos sem maiores qualificações que, uma vez que certas estruturas mínimas necessárias à realização de uma boa vida tenham sido preenchidas, então não seria necessário – ou talvez fosse mesmo indesejável – que os indivíduos buscassem desenvolver uma concepção do que é uma boa vida de modo relacional, i.e., por comparação ao que os outros indivíduos da sociedade possuem ou cultivam. No entanto, no contexto de sociedades menos individualistas, onde a convivência não é predominantemente marcada pelas exigências da competitividade, parece razoável supormos que o modo como concebemos o que é uma boa vida dependa fundamentalmente do modo como somos

percebidos por outros membros da sociedade, e do modo como nos integramos e nos reconhecemos como membro da sociedade. Se isto é assim, então, no contexto de sociedades menos individualistas, além de assegurarmos certas estruturas mínimas relativas à realização de uma boa vida, seria necessário também que, uma vez que essas estruturas mínimas tiverem sido asseguradas, as desigualdades sociais não fossem muito grandes, sob o risco de criarmos indivíduos ou grupos de indivíduos na sociedade que, de fato, não se compreendem como membros dela; que não conseguem se integrar e se reconhecer como autênticos membros da sociedade e que, por conseguinte, não poderiam, em última instância, ter uma boa vida, justamente porque a concepção do que é uma boa vida predominante neste tipo de sociedade seria determinada de modo mais marcadamente relacional do que ocorre no contexto de sociedades mais individualistas.

Para Frankfurt e Raz, como vimos, injusta *não* é uma sociedade que se recusa a erradicar desigualdades sociais, mas que nega a alguns – ou mesmo a todos – a possibilidade de realizarem uma boa vida. No entanto, se altos níveis de desigualdade podem, no contexto de sociedades menos individualistas, contribuir para que uma parcela da sociedade não logre viver uma boa vida, na medida em que neste tipo de sociedade a noção de boa vida é definida em termos relacionais, então a igualdade social, aqui, não pode ser considerada como um mero "subproduto" ou "conseqüência" da promoção da justiça social. A promoção da igualdade social – pelo menos dentro de certos limites – estaria mesma vinculada à política de promoção da justiça social¹⁴.

¹⁴ E-mail do autor: marcel@pobox.com. Web site: www.geocities.com/marceloewa

Bibliografia

- FRANKFURT, Harry – "Equality as a moral ideal", in *Ethics*, vol. 11, 1987. (Reimpresso em *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 134-158.)
- FRANKFURT, Harry – "Equality and respect", in *Social Research*, vol. 64, 1997. (Reimpresso em *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 146-154).
- HEYHOOD, Andrew – "Equality, social justice and welfare", in *Political Theory: An Introduction*, Londres, MacMillan Press, 1999, 285-317.
- HORN, Christoph e SCARANO, Nico – "Neunzehntes und zwanzigstes Jahrhundert", in eds. C. Horn e N. Scarano, *Philosophie der Gerechtigkeit: Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002, p. 235-334.
- KREBS, Angelika – "Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick", in eds. Angelica Krebs, *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, p. 7-37.
- MERLE, J.-Ch. – "Verteilungsgerechtigkeit", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, wissenschaftliches Buchgesellschaft, vol. 11, p. 958-962.
- MILL, J. S. – *Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 1998. (Primeira edição 1861).
- NAGEL, Thomas – "Equality", in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, p. 106-127.
- POJMAN, Louis P. e WESTMORELAND, Robert – "Introduction: The nature and value of equality", in eds. L. Pojman e R. Westmoreland, *Equality: Selected Readings*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 1-16.
- RAZ, Joseph – "Equality", in *Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 217-244.
- SWIFT, Adam – "Social justice", in *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians*, Cambridge, Polity, 2001, p. 9-50.
- TUGENDHAT, Ernst – "Gerechtigkeit", in *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, p. 364-391.
- TUGENDHAT, Ernst – "Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler", in *Aufsätze: 1992-2000*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001, 225-261.