

Argumentos contra o igualitarismo liberal de Ronald Dworkin

Arguments against Ronald Dworkin's liberal egalitarianism

Andrea Luisa Bucchile Faggion¹

RESUMO

Em *Uma questão de princípio* (1985), Ronald Dworkin estuda o papel que uma moralidade política deve desempenhar em decisões sobre quando a lei deve ser obedecida e imposta pela força, e até mesmo sobre o que é lei. Notando que o liberalismo já foi quase uma teoria consensual na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos – e, portanto, um candidato natural a esse papel naqueles países – Dworkin argumenta que a perda daquela condição se deve a uma suposta falha de teóricos políticos liberais em identificar um tipo de igualitarismo como o princípio constitutivo sobre o qual o liberalismo se baseia. Meu objetivo neste artigo é desenvolver argumentos contra essa tese tão influente, de acordo com a qual um certo igualitarismo seria o princípio constitutivo do liberalismo político.

Palavras-chave: Liberalismo, igualitarismo, princípios.

ABSTRACT

In *A Matter of Principle* (1985), Ronald Dworkin discusses the role a political morality should play in decisions about when the law should be obeyed and enforced, and even what law is. Noticing that liberalism was once a *quasi-consensus* theory in Great Britain and the United States – and, therefore, a natural candidate to that role in those countries – Dworkin argues that the loss of that status is due to an alleged failure of liberal political theorists to identify a kind of egalitarianism as the constitutive principle on which liberalism is based. My aim in this paper is to advance arguments against such an influential claim that a certain egalitarianism would be the constitutive principle of political liberalism.

Keywords: Liberalism, egalitarianism, principles.

Introdução

O jurista alemão Robert Alexy cita como um ponto enfatizado por quase todo teórico contemporâneo da metodologia jurídica que a lei, seja ela o que for, não pode dispensar juízos de valor (Alexy, 1989, p. 6). Quais seriam esses juízos de valor? Como eles se relacionariam com códigos legais vigentes? Não é intuito deste trabalho compararmos diferentes teorias elaboradas

¹ Universidade Estadual de Londrina. Rodovia Celso Garcia Cid, Pr 445, Km 380, Campus Universitário, Cx. Postal 10.011, 86057-970, Londrina, PR, Brasil.
E-mail: andreaaggion@gmail.com

em resposta a essas questões e nos posicionarmos com relação a uma delas, ou ainda propormos uma nova alternativa. A menção a esse importante problema nos serve apenas para apresentarmos o contexto em que Ronald Dworkin insere sua investigação sobre as especificidades da tradição política liberal. A hipótese defendida por Dworkin é que, em certas sociedades modernas ocidentais, a moralidade política liberal, em tese, poderia prover magistrados, juristas e cidadãos em geral com os princípios valorativos necessários à aplicação de códigos legais e mesmo à sua compreensão como tal, ou seja, como normas jurídicas.

Em seu livro *Uma questão de princípio* (1985), Dworkin se debruça sobre o papel que convicções políticas desempenham e, segundo ele, devem desempenhar nas decisões que autoridades e cidadãos tomam sobre o que é a lei e quando ela deve ser obedecida, negando, portanto, uma suposta autonomia da qual o universo jurídico poderia desfrutar com respeito ao universo político. Porém, não se trata de política no sentido partidário. Tampouco se trata de defender que não existam especificidades jurídicas, na forma de limitações legais impostas ao exercício de convicções políticas, como se um juiz fosse considerado uma espécie de constituinte, com poderes ilimitados para formular princípios a cada decisão judicial particular.

Primeiramente, segundo Dworkin, decisões judiciais não devem ser usadas para a persecução de fins políticos, mas sim para a concretização de princípios políticos. Em segundo lugar, existe uma restrição essencial sobre decisões judiciais segundo princípios políticos, que Dworkin coloca da seguinte forma: “Juizes devem fazer cumprir somente convicções políticas que eles acreditem, em boa-fé, que possam figurar em uma interpretação geral coerente da cultura jurídica e política da comunidade” (Dworkin, 1985, p. 2).

Assume-se que convicções políticas contraditórias entre si poderiam passar por esse teste. O que está em jogo é que estatutos, cânones, doutrinas legais, etc. não determinariam exaustivamente as decisões judiciais, requerendo sua interpretação, no caso, política, sem que se possa, contudo, derivar logicamente qual o princípio político a ser usado a partir daqueles elementos (estatutos, cânones, doutrinas, precedentes...).

Agora, ao se dizer que, por exemplo, da letra de estatutos não se deriva logicamente um princípio para sua aplicação, não se diz que um princípio serviria tão bem quanto qualquer outro. Para Dworkin, princípios marxistas, anarquistas ou provenientes de seitas exóticas, a despeito de seus méritos intrínsecos, não poderiam ser impostos sob a forma da lei de certas sociedades, porque não poderiam providenciar o que se demanda deles: a interpretação coerente das práticas jurídicas dessas sociedades (1985, p. 2).

Não por acaso, marxistas, por exemplo, costumam se referir pejorativamente aos sistemas legais vigentes no Ocidente como “a justiça burguesa”, reconhecendo assim uma contradição entre suas propostas e esses sistemas legais. Ora, se é dessa forma, parece que os próprios opositores do liberalismo reconheceriam a maior legitimidade de sua candidatura a fornece-

dor de princípios políticos viáveis para a interpretação do direito, ao menos em algumas sociedades modernas ocidentais.

Se for assim, seria preciso que fossem investigados os princípios constitutivos do liberalismo. Afinal, se a natureza da lei é uma matéria controversa, não o é menos do que a natureza liberal de um princípio de moralidade política, de tal forma que aquilo em que consiste um princípio liberal precisaria ser primeiro esclarecido para depois poder nos ajudar com a aplicação das leis. O próprio Dworkin se propõe a realizar essa tarefa.

Explicado, assim, o contexto das teses de Dworkin sobre o liberalismo que serão examinadas neste trabalho, o que pretendemos levar a cabo é uma crítica (ou várias) à sua proposta de que deveríamos considerar que os ideais liberais se baseiam em uma certa forma de igualitarismo (Dworkin, 1985, p. 4). As duas primeiras seções deste artigo são devotadas à apresentação de argumentos contrários à posição de Dworkin de acordo com a qual a liberdade não poderia ser um princípio constitutivo do liberalismo. Já as duas últimas seções apresentam e criticam a proposta de Dworkin segundo a qual a igualdade seria o princípio constitutivo do liberalismo político.

Posições constitutivas e derivativas

Supostamente, para que faça sentido que se proponha que a tradição liberal seja uma chave interpretativa para a aplicação do Direito a sociedades ocidentais modernas (ou, ao menos, a parte delas), seria preciso que houvesse algo como um núcleo constitutivo de toda doutrina que se pretenda liberal. Já o adversário que Dworkin pretende refutar toma o termo *liberalismo* como uma mera etiqueta usada desde o século XVIII por diferentes grupos políticos que não compartilhariam quaisquer princípios. Segundo essa posição, o que explicaria que grupos tão diversos tenham adotado a autodenominação “liberal” seria apenas a conveniência política, conforme as tendências retóricas e vários outros fatores presentes em cada contexto histórico (Dworkin, 1985, p. 183).

Ao argumentar que não seria esse o caso, Dworkin acaba se atendo ao liberalismo no contexto norte-americano. Mesmo assim, a tarefa de encontrar o denominador comum liberal já parece suficientemente complexa. Ainda poderíamos tornar as coisas mais difíceis, mas também mais interessantes, sem mesmo sairmos do contexto norte-americano contemporâneo, observando que alguns libertários norte-americanos, como o ativista Jeffrey A. Tucker, reivindicam para si a herança liberal clássica e o direito ao uso do título “liberal” (Tucker, 2015). Segundo Tucker (2014), os libertários liberais seriam os libertários humanistas, em contraposição aos libertários brutalistas.

A reivindicação de Tucker ao título de “liberal” faz sentido, afinal, Robert Nozick, o principal expoente acadêmico do libertarianismo norte-americano, pretendeu construir a filosofia política de sua obra *Anarquia, Estado e utopia* (1974) no quadro moral jusnaturalista do liberalismo clássico de Locke

(e de Kant). Por isso, consideramos que Dworkin deveria ter ampliado o escopo da questão “o que é liberalismo?” para além de uma investigação dos princípios dos agentes políticos que defendem as causas elencadas por ele, que seriam as causas típicas do que poderíamos chamar de progressismo norte-americano (Dworkin, 1985, p. 181, 187).

Por um lado, é verdade que algumas das causas citadas por Dworkin – como, por exemplo, a liberdade de expressão, a descriminalização de ofensas morais e a separação entre Igreja e Estado – parecem liberais de forma incontroversa. Por outro lado, outras causas citadas por ele – notadamente, o combate à desigualdade econômica por meio de políticas tributárias – parecem restritas a um determinado grupo que, em um dado momento histórico, em um certo país, se autodenominou “liberal”. Assim, não parece uma boa estratégia falarmos em causas tipicamente liberais antes de sabermos qual o princípio constitutivamente liberal, se é que ele existe. Seja lá como for, essas considerações, ainda que sejam relevantes, não são essenciais para as críticas à proposta de Dworkin que se seguem. No máximo, são considerações que já sugerem as críticas por vir ao modo como Dworkin pensa a relação entre liberdade e igualdade, bem como à preponderância conferida por ele a uma certa forma de igualitarismo no seio do liberalismo.

Temos falado em eventuais princípios constitutivos do liberalismo. Segundo Dworkin, um princípio constitutivo é aquele visado por si mesmo. Posições constitutivas devem ser distinguidas de posições derivativas, sendo as últimas valorizadas como estratégias ou meios de realização das primeiras. O adversário que Dworkin visa refutar não acredita que o liberalismo possua uma moralidade constitutiva. A tese de Dworkin é que existiria tal moralidade, sendo a divergência entre grupos liberais explicada por diferenças quanto a posições derivativas, assim como por eventuais confusões entre o nível constitutivo e o derivativo (Dworkin, 1985, p. 184).

Para entendermos a proposta de Dworkin sobre o que deveríamos considerar como a moralidade constitutiva do liberalismo, pode ser útil contrastarmos as teses desse filósofo com aquelas de Isaiah Berlin. Afinal, Berlin, notoriamente, defendeu o caráter irreconciliável de alguns valores, notadamente, liberdade e igualdade, de tal forma que teríamos que escolher qual valor realizarmos em nossas escolhas, pesando um contra o outro (Berlin, 2002, p. 215). Assim, um libertário liberal – tal como Robert Nozick – coloca a liberdade no núcleo de sua doutrina moral, opondo-se a interferências em ações livres para obtenção de um padrão igualitário na sociedade. Porém, o liberal não libertário Dworkin recusa a própria ideia de um conflito axiológico entre liberdade e igualdade.

Em um artigo escrito especificamente sobre o assunto, Dworkin argumenta que o suposto conflito emergiria de definições equivocadas de liberdade e igualdade. No caso, o conflito surgiria se tomássemos a liberdade como uma licença para fazermos o que bem entendêssemos sem interferência de outros

e a igualdade, por sua vez, como o estado de todos os cidadãos possuindo a mesma riqueza. Com essas definições, segundo Dworkin, haveria realmente um conflito de valores, pois, em seu exemplo, teríamos que proibir o roubo, ferindo a liberdade, já que o roubo criaria desigualdade (Dworkin, 2001, p. 253).

Já na obra *Uma questão de princípio* (1985), o exemplo de Dworkin de violação da liberdade são regras de trânsito, como aquelas que nos proibem de dirigir na contramão, de tal forma que alguém que fosse favorável a regras de trânsito teria que ser considerado um opositor da liberdade tanto quanto um igualitarista (Dworkin, 1985, p. 189). Com este último exemplo, Dworkin quer mostrar que nenhum grupo político valoriza a liberdade como não interferência por ela mesma, ou constitutivamente, já que todos são favoráveis, pelo menos, a regras de trânsito, que violam a liberdade. Assim, a liberdade como não interferência só seria desejável derivativamente, quando promove algum outro fim político diferente dela.

Agora, cabe-nos perguntar se, ao afirmar que a liberdade é transgredida pela proibição do roubo ou por regras de trânsito, Dworkin não demonstraria uma certa incompreensão do conceito de liberdade como não interferência do libertário liberal. Em primeiro lugar, trata-se de um conceito moral de liberdade como direito, e não de uma mera licença. A diferença entre um direito em sentido moral e uma mera licença é que a posse do primeiro sempre corresponde à existência de uma obrigação por parte de outro agente, ao passo que a última significa apenas ausência de uma obrigação no mesmo agente. Se A tem *direito* à liberdade, B tem a obrigação de respeitar sua liberdade. Se A tem a *licença* de fazer x, A não tem a obrigação de não fazer x.

Nota-se que a liberdade, como direito moral, já se auto-limita, porque, por definição, justifica deveres. Não se trata de uma licença para se fazer o que bem se entender, como pensa Dworkin. É por isso que, até popularmente, se diz que a liberdade de um acaba onde começa a de outro. Nesse sentido, não posso, em nome de um direito à liberdade, alegar um direito de dirigir na contramão, pois isso me tornaria um obstáculo ao direito à liberdade de outro. Regras de trânsito são o tipo de regra criada para fazer a liberdade de um coexistir com a liberdade de outro.

Algo similar pode ser dito com respeito ao outro exemplo de Dworkin: o roubo. Dworkin fala como se o roubo desse vazão à liberdade, devendo ser restrito apenas se não quisermos que a liberdade entre em conflito com a igualdade, que seria o verdadeiro valor comprometido pelo roubo. No entanto, o que um liberal libertário entenderia é que a propriedade privada é uma posição derivativa do princípio constitutivo da liberdade, já que a realização no mundo físico de qualquer propósito livremente escolhido seria impossível se os bens tangíveis que servem como meios não pudessem ser apropriados.² Assim, o roubo, como violação do direito à propriedade privada, seria uma violação da própria liberdade.

² Desenvolver em detalhes o argumento que deriva o direito à propriedade privada do direito à liberdade nos desviaria por demais. Em vez disso, posso remeter o leitor, por exemplo, aos argumentos de Kant (2014, p. 52-53).

Mas, se o impedimento do roubo ou regras de trânsito não podem ser vistos como transgressões da liberdade como direito à não interferência, o mesmo, realmente, não pode ser dito quanto à igualdade. Aqui, sim, temos uma relação de conflito de valores sempre que pensarmos em um conceito de igualdade que requeira um determinado padrão na distribuição de bens em uma sociedade, como veremos na próxima seção.

Igualdade vs. liberdade

O famoso “argumento Wilt Chamberlain”, elaborado por Nozick em *Anarquia, Estado e utopia* (1974), visa exatamente mostrar esse antagonismo de valores – entre liberdade e igualdade – a que nos referimos ao fim da última seção. No argumento, Nozick pede que tomemos como a situação inicial de uma sociedade a distribuição igualitarista de bens favorecida pelo leitor, qualquer que seja ela. A seguir, somos convidados a pensar como esse padrão de distribuição, qualquer que fosse ele, seria rapidamente perturbado caso os indivíduos fossem livres para efetuar as trocas que bem entendessem com aquilo que fosse destinado a cada um na situação de partida.

No exemplo, um indivíduo que fosse especialmente hábil para a prática de um esporte especialmente valorizado pelos demais indivíduos de sua sociedade acabaria recebendo uma parcela dos bens de muitos indivíduos em troca do direito de que o vissem jogar, o que faria com que esse indivíduo adquirisse uma fatia de bens maior do que a de outros indivíduos, sendo muitos deles aqueles mesmos que ficaram felizes em pagar para vê-lo jogar. Além de constatar como a liberdade perturbou o padrão igualitarista, Nozick ainda questiona qual seria a injustiça com essa perturbação baseada em ações voluntárias, de tal forma que pudéssemos exigir de um poder público que ele interferisse nessas relações voluntárias para forçar a recomposição da situação igualitária inicial (Nozick, 1974, p. 160).

Se bem-sucedido, o argumento de Nozick poderia nos mostrar tanto que a igualdade requer uma violação da liberdade (e vice-versa) quanto que o que julgamos injusto nas situações reais não seria a desigualdade por si, mas determinadas gêneses históricas desse estado de coisas desigual.

Berlin corrobora esse tipo de visão ao argumentar que a simples existência de diferenças econômicas não implica que o mais pobre seja menos livre que o mais rico. A liberdade de não interferência seria a mera ausência de coerção por parte de outras pessoas, e não a capacidade para a realização de determinados fins. Assim, segundo Berlin, se relacionamos pobreza com falta de liberdade, é porque acreditamos que algumas pessoas fizeram arranjos para impedir que outras tivessem dinheiro suficiente para seus fins. Portanto, Berlin nota que não se pode mostrar conceitualmente que a falta de recursos *per se* representa um impedimento à liberdade. Seria necessário desenvolver uma teoria econômica e social sobre as causas empíricas da pobreza para evidenciar que, essas causas, sim, são contrárias à liberdade, e não o estado de ser pobre (Berlin, 2002, p. 169-170).

Histórias hipotéticas como as de Nozick poderiam ser usadas justamente para mostrar que a pobreza pode ser conceitualmente compatível com a liberdade. Claro que isso não significa mostrar que não haveria problemas com a pobreza ou que ela deveria ser simplesmente tolerada. Trata-se de analisar o que a valorização da liberdade requer e o que não requer. Em suma, trata-se de mostrar que, ao buscarmos diminuir a desigualdade ou combater a pobreza, podemos ter que realizar um *trade-off* entre a liberdade e outros valores, *trade-off* este cuja legitimidade Dworkin não está disposto a reconhecer.

Para reforçarmos a separação conceitual entre liberdade e igualdade valem ainda duas observações adicionais. A primeira diz respeito ao conceito de voluntariedade, e a segunda à hipótese de que desigualdade econômica implicaria desigualdade política. Sobre o conceito de voluntariedade, podemos apresentar duas posições concorrentes. Uma delas considera que basta que a escolha seja livre de coerção externa por parte de outro ser humano para ser considerada voluntária, enquanto, para a outra, é necessário que se considere também o número de alternativas desejáveis disponíveis para a escolha do agente.

Para entendermos melhor a diferença entre os requerimentos de cada posição, imaginemos um cenário em que um agente A tem o fim de preservar sua vida e encontra diante de si uma série de cursos de ação igualmente aptos para conduzi-lo a esse fim. Além disso, algumas dessas alternativas são mais desejáveis do que outras, porque não apenas preservam sua vida como a tornam mais desfrutável. Então, na vida de A, aparece um agente B, que lhe faz a seguinte ameaça: ou trabalha para mim ou o mato. Agora, todas as alternativas anteriormente abertas diante de A para a preservação de sua vida foram constrangidas a apenas uma: trabalhar para B. Diante dessa intervenção humana que reduz o número de alternativas anteriormente disponíveis a um agente, afetando sua elegibilidade, ambas as posições que consideramos acima sobre voluntariedade concluem que a ação não foi voluntária.

Agora, imaginemos um outro cenário onde um agente A' tem o mesmo fim do agente A, mas, diferentemente de A, A' não vê nenhum curso de ação disponível para ele que possa evitar que ele morra de fome. Suponhamos ainda que ele não se encontre nessa situação deplorável devido ao arranjo de outros seres humanos. Surge então na vida de A' um outro agente B' que lhe oferece uma troca: comida em quantidade necessária para sua subsistência por trabalho até o limite que evite sua morte. Para a segunda posição que consideramos acima sobre voluntariedade, se A' aceitar a oferta, ele não estará agindo voluntariamente, afinal, ele só tinha uma escolha disponível quanto aos meios – aquela aberta por B' – para atingir seu fim de autopreservação. Essa posição não precisa quantas alternativas o agente deveria ter diante de si para que sua escolha pudesse ser considerada voluntária e nem o quão desejáveis deveriam ser essas alternativas.

Robert Nozick criticou a segunda posição em uma seção de *Anarquia, Estado e utopia* destinada à análise de tro-

cas voluntárias. Nozick ofereceu um experimento de pensamento que tinha o intuito de nos mostrar que não julgamos a voluntariedade de uma ação com base no número de meios disponíveis à escolha do agente para a realização de seu fim. No caso, ele pedia que considerássemos uma situação em que 26 homens e 26 mulheres heterossexuais teriam o fim de se casar. Além disso, todos os 26 homens e todas as 26 mulheres concordavam sobre o mesmo ranking de desejabilidade como cônjuge entre os membros do grupo do sexo oposto. Assim, a mulher A considerava o homem A' o cônjuge mais desejável, e vice-versa; já a mulher B considerava o homem B' como a segunda alternativa mais atraente, logo após A', enquanto o homem B' considerava a mulher B como a segunda melhor opção, logo após A; e assim por diante... Naturalmente, então, a mulher A, podendo escolher entre 26 homens que a consideram desejável como cônjuge, acaba escolhendo se casar com A', da mesma forma, podendo escolher entre 26 mulheres que o desejam como cônjuge, escolhe A. Com isso, o casal B e B' só se forma graças ao fato de A e A' terem se excluído do leque de opções disponíveis aos demais, escolhendo-se mutuamente. C e C' formam outro casal que contou com ainda menos alternativas do que B e B', e assim por diante, até que Z e Z' só podem contar um com o outro como opção para realizarem o fim do casamento. A pergunta de Nozick é se diremos que Z e Z' não se casaram voluntariamente (Nozick, 1974, p. 263).

Certamente, alguém poderia dizer que a comparação da situação do casal Z e Z' com a situação de um trabalhador que só encontra uma alternativa para preservar sua vida não procede. Porém, por mais que a comparação possa ser cruel e insensível, analiticamente, ela procede, até porque não seria exótico pensarmos em alguém que preferiria a morte a não se casar, que não veria sentido algum na vida se não formassem uma família tradicional, etc. Assim, não é implausível que defendamos que, por mais que a situação do trabalhador A' devesse despertar nossa compaixão e por mais que a oferta do empregador B' possa ser a mesquinha exploração da desgraça alheia, nada disso tem a ver com considerações acerca do que é tido como liberdade ou voluntariedade, de tal forma que a desigualdade material não implica menos liberdade para uns do que para outros.

Agora, devemos lidar com um argumento segundo o qual a desigualdade de recursos materiais deveria ser combatida porque acarretaria desigualdade política, sendo que, se alguns têm mais poder político do que outros, estes últimos serão oprimidos pelos primeiros, tendo sua liberdade violada. Ora, quanto a este ponto, é fácil notar que a desigualdade econômica só pode causar tal efeito nefasto sobre a liberdade como direito a não interferência se, antes de mais nada, estivermos falando de um Estado ao qual se reconhece um poder legítimo de interferir na economia para beneficiar a quem quer que seja (Nozick, 1974, p. 272). Em um Estado onde não se legisla para criar vantagens econômicas a quem quer que

seja, o peso do poder econômico poderia se fazer sentir apenas ilegalmente, por exemplo, por meio da corrupção de juízes para o ganho de causas, mas nunca por ações políticas.

Por fim, é necessário salientar que, sempre que visamos tornar mais igual a disponibilidade de recursos a cada indivíduo para a realização de seus fins, além de não estarmos fazendo isso para fomentar a liberdade, estaremos violando a liberdade de outros,³ afinal, os recursos que serão destinados aos indivíduos que estão, presentemente, de posse de menos bens terão que ser retirados à força de outros indivíduos que estão, presentemente, de posse de mais bens. Assim, a menos que estes últimos indivíduos tenham causado coercitivamente a situação dos primeiros, haverá uma perda em liberdade, e não um ganho. Com isso, porém, não se diz que ações políticas redistributivas do tipo não devam ser adotadas, a menos que sejam medidas reparativas. No espírito do pluralismo axiológico de Berlin e contra o monismo de Dworkin, mostra-se apenas que, se tais ações forem adotadas, o serão em detrimento da liberdade e em nome de algum outro valor concorrente, como a igualdade.

Feitas todas essas considerações, que mostram tanto que (i) a liberdade pode ser salvaguardada sem que outros ideais, como a igualdade econômica, sejam perseguidos, quanto que (ii) a perseguição de outros ideais é que leva a transgressões da liberdade, não podemos acompanhar Dworkin quando ele descarta a liberdade como candidata a princípio constitutivo da moral liberal, alegando que todos aceitam restrições à liberdade, sendo que só valorizaríamos liberdades fundamentais, porque valorizamos “algo mais que elas protegem” (Dworkin, 1985, p. 189). Ao contrário do que pensa, Dworkin não mostrou que a liberdade, como direito à não interferência, não pode ser valorizada por si mesma, afinal, restrições à liberdade aceitas por liberais libertários (e por quaisquer outras pessoas de bom senso) – como a proibição do roubo ou regras de trânsito – são internas, ou seja, feitas em nome da própria liberdade, como um direito, e não de algo mais.

Seja lá como for, Dworkin acredita ter demonstrado que a liberdade não é um princípio moral constitutivo e, a partir disso, passa a defender sua tese de que a igualdade seria o princípio moral constitutivo do liberalismo. A exposição e crítica de seus argumentos a esse respeito merecem uma seção à parte.

Dworkin e a igualdade como princípio constitutivo do liberalismo

Ao defender a igualdade como princípio constitutivo do liberalismo, Dworkin distingue dois sentidos em que a igualdade poderia ser um ideal político. O primeiro sentido requer que um governo trate todos aqueles cidadãos subordinados a

³ Vide o argumento *Wilt Chamberlain* apresentado acima.

ele como iguais em consideração e respeito. O segundo sentido requer que um governo trate os cidadãos subordinados a ele igualmente, na distribuição de algum recurso, ou ao menos assegure que haja a maior igualdade possível a esse respeito. Dworkin defenderá que o primeiro sentido de igualdade é constitutivo do liberalismo, enquanto o segundo é apenas derivativo, pois, segundo ele, “algumas vezes, tratar as pessoas igualmente é o único modo de tratá-las como iguais; mas, algumas vezes, não é” (Dworkin, 1985, p. 190).

Esclarecido esse ponto, Dworkin ainda distingue entre duas maneiras de entendermos o primeiro sentido de igualdade, ou o que significaria para o governo tratar seus cidadãos como iguais em consideração e respeito. A primeira maneira seria distintivamente liberal, enquanto a segunda caracterizaria o conservadorismo norte-americano. No caso, a primeira seria neutra sobre quaisquer questões relativas à boa vida, enquanto a segunda suporia que governos não podem ser neutros a respeito de questões do tipo, pois não poderiam tratar cidadãos como seres humanos iguais sem uma teoria do que seres humanos deveriam ser (Dworkin, 1985, p. 191). Em outras palavras, Dworkin está tratando como tipicamente liberal uma visão neutralista da justiça, que separa a justiça e o bem, em contraste com formas mais comunitaristas e substanciais de caracterização da justiça⁴. Esse contraste interno ao igualitarismo do primeiro tipo é o que Dworkin tem a oferecer no lugar de uma explicação de cisões políticas pautada por diferentes pesos atribuídos por cada grupo rival à liberdade e à igualdade.

Agora, chegamos a um ponto nevrálgico da exposição de Dworkin. Apesar de não ser muito afeito a experimentos de pensamento, ele imagina que se peça a um liberal para fundar um novo Estado, ditando sua Constituição e instituições fundamentais. Segundo Dworkin, nessas circunstâncias, a tarefa desse liberal seria propor uma teoria geral da política de distribuição, ou seja, “uma teoria de como a comunidade deve atribuir seja lá o que for que ela tenha para atribuir, em termos de bens ou recursos ou oportunidades” (Dworkin, 1985, p. 192). Diante dessa tarefa, sustentando um princípio igualitarista do primeiro tipo apresentado acima, esse liberal concluiria que, na medida do possível, recursos e oportunidades deveriam ser distribuídos igualmente, de tal forma que porções aproximadamente iguais do que quer que estivesse sendo distribuído fossem atribuídas a cada um. Se procedesse de outra forma, segundo Dworkin, o liberal contrariaria seu princípio constitutivo, pois ele estaria se preocupando mais com o destino de alguns do que com o de outros, ou estaria considerando os talentos e as ambições de alguns como dignos de maior valor do que os de outros. Assim, a interpretação neutra do princípio de igual consideração e respeito no tratamento de todos exigiria a distribuição de porções iguais do distribuído (Dworkin, 1985, p. 192-193).

É importante termos em vista que, no argumento explicado no parágrafo acima, Dworkin lidava com o que seria requerido de seu político liberal em condições idealizadas, e não na prática. Na prática, só o reconhecimento do fato de cidadãos divergirem sobre o que seria a boa vida, exibindo diferentes padrões de preferências, segundo Dworkin, já faria com que não devêssemos todos receber a mesma parcela de bens distribuídos. Considerando apenas as diferentes preferências sobre as quais o liberal deveria ser neutro, Dworkin argumenta que uma economia de mercado funcionaria melhor para promover a igualdade, porque distribuiria bens (e ônus) conforme os cidadãos escolhessem trabalhar ou não trabalhar, bem como trabalhar em algo mais ou menos produtivo. A distribuição, em um mercado onde as pessoas diferem entre si apenas com base em suas concepções da boa vida, seria uma função das preferências do próprio agente e dos demais (Dworkin, 1985, p. 194).

No entanto, Dworkin também não encerra seu ponto com alguma defesa de uma economia de livre mercado, sem restrições, pois ele observa que as diferenças entre os indivíduos não se reduzem a diferentes preferências ou concepções de boa vida. Se essas fossem as únicas diferenças entre os indivíduos, então, em uma sociedade de livre mercado, uns teriam mais bens materiais do que outros apenas como uma decorrência de preferências pessoais dos últimos por lazer ou atividades mais prazerosas, em vez de atividades produtivas. Com essa desigualdade derivada, a teoria da justiça de Dworkin não teria qualquer problema, mas, pelo contrário, a consideraria uma expressão da justiça liberal constitutivamente igualitarista.

O problema, segundo Dworkin, é que os indivíduos não divergem apenas por preferências, mas também por talentos, capacidades e aptidões. Alguns possuem necessidades especiais que dificultam mais a realização de certos trabalhos; alguns são filhos de pessoas bem-sucedidas, que já acumularam mais bens do que outros; e assim por diante. São essas diferenças que, nas palavras de Dworkin, teriam consequências catastróficas para a justiça em uma economia de livre mercado. Diferentemente da desigualdade decorrente de diferenças de preferências, segundo Dworkin, a desigualdade decorrente de diferenças em talentos e necessidades é considerada inaceitável para um liberal: “É obviamente chocante para a concepção liberal, por exemplo, que alguém deva ter mais do que a comunidade como um todo tem para distribuir, porque ele ou seu pai tiveram mais sorte ou uma habilidade superior” (Dworkin, 1985, p. 195).

É assim que Dworkin, não considerando que um liberal deva recomendar uma economia de livre mercado, também não vê um substituto para o mercado, que seja, ao mesmo tempo, capaz de evitar o problema apontado acima com respeito a diferenças de aptidão e condições materiais, mas também capaz de prover uma solução tão boa quanto a do merca-

⁴ Podemos citar Raz (1986) e Kramer (2017) como dois exemplos de proponentes de um liberalismo que rejeita o neutralismo. Isso também serve como indicação do grau de dificuldade (talvez, da impossibilidade) da tarefa de se encontrar um conjunto de características necessárias e suficientes para a determinação de uma posição como genuinamente liberal.

do para as diferenças de preferência. Em vez de um modelo de economia planejada e centralizada, Dworkin sustenta, então, que liberais devam defender regimes mistos e interferências corretivas da desigualdade do tipo indesejável na economia de mercado (Dworkin, 1985, p. 196).

Agora que já fizemos a exposição do tipo de igualitarismo que Dworkin toma por essencial ao liberalismo, seguiremos dois cursos paralelos de crítica à sua posição.

Críticas à igualdade como princípio moral constitutivo

O primeiro caminho que trilharemos para desenvolver a crítica à igualdade como princípio moral constitutivo se baseia no recente e provocativo *Sobre a Desigualdade (On Inequality)*, 2015), de Harry G. Frankfurt. O segundo recorre, mais uma vez, à *Anarquia, Estado e utopia*, possivelmente, a principal obra de oposição ao igualitarismo produzida na Academia durante todo o século XX. Porém, ponderaremos as objeções de Nozick ao igualitarismo com as críticas de John Finnis a essa abordagem.

Enquanto Dworkin considera a igualdade como o núcleo da moral liberal, Frankfurt argumenta que a igualdade sequer poderia ser considerada por si mesma um valor moral. Vimos que Dworkin entende o princípio da igualdade liberal como uma variante do princípio segundo o qual governantes devem tratar governados com igual consideração e respeito. Já Frankfurt argumenta que ser tratado com a consideração apropriada nada tem a ver com a consideração ou com o respeito que são demonstrados para com outras pessoas.

Pode acontecer que o mesmo tratamento seja, de fato, devido a todas as pessoas. Mas, se acontecer, segundo Frankfurt, não seria o caso porque a igualdade é relevante, mas apenas porque todos teriam a mesma característica da qual se deriva que se deva a uma pessoa uma determinada manifestação de respeito e consideração. Da mesma forma, as pessoas poderiam não ter essa característica em comum: “O mero fato de que uma pessoa tem algo ou tem direito a algo – tomado simplesmente por si mesmo – não é razão alguma para outra pessoa querer a mesma coisa ou pensar a si mesma com direito a isso. Em outras palavras, a igualdade, como tal, não tem importância moral” (Frankfurt, 2015, p. 75).

Assim, para Frankfurt, igualitaristas simplesmente confundiriam a falha de alguém em tratar certas pessoas com o devido respeito e a devida consideração com uma falha desse alguém em tratar pessoas como iguais (Frankfurt, 2015, p. 76). Fundamentalmente, não deveríamos confundir uma equivocada reivindicação por igualdade com a defesa da necessidade de evitarmos arbitrariedades e de sermos imparciais ao atribuímos vantagens e desvantagens (Frankfurt, 2015, p. 78).

Em situações como aquelas idealizadas por alguns igualitaristas, onde não há quaisquer informações sobre diferenças ou similaridades relevantes entre as pessoas, Frankfurt admite que o mais sensato seria tratarmos essas pessoas como iguais.

Feita essa concessão, ele questiona filósofos que depreendem desse fato que a igualdade seria o ponto de partida ou o padrão moral a partir do qual desvios precisariam ser justificados, como foram justificados por Dworkin, por exemplo, quando ele menciona diferenças de preferências e concepções da boa vida entre as pessoas.

O argumento de Frankfurt aqui se baseia na análise de um exemplo oferecido por Berlin com o intuito de mostrar que a igualdade não demandaria razões que a justificassem, mas, sim, a desigualdade. Nesse exemplo de Berlin, há um bolo e 10 pessoas entre as quais eu desejo distribuí-lo. Supostamente, se eu desse a cada pessoa uma fatia equivalente a 10% do bolo, eu não precisaria justificar essa divisão. Porém, se eu me desviasse dessa divisão igualitária, aí, sim, eu precisaria apresentar uma boa razão para tanto.

O intuito de Frankfurt é mostrar que, se for moralmente correto distribuir o bolo de Berlin em fatias iguais, não é porque a igualdade prescindiria de razões ou desfrutaria de uma superioridade moral sobre alternativas rivais. O que seria relevante na situação é que o distribuidor não teria uma razão para distribuir o bolo igualmente e nem para distribuí-lo desigualmente, simplesmente por não dispor de quaisquer informações sobre as pessoas. Então, o requerimento racional de imparcialidade é que iria requerer a distribuição de fatias iguais. Seria desrespeitoso tratar pessoas diferentemente em um caso como esse: “Assim, ele de fato tem uma razão que justifica uma distribuição igualitária do bolo. É a importância moral do respeito, e, portanto, da imparcialidade, em vez de qualquer importância moral supostamente anterior ou preferencial da igualdade [...]” (Frankfurt, 2015, p. 81).

Frankfurt, portanto, admite que o critério da imparcialidade, moralmente relevante, em algumas circunstâncias, pode demandar o mesmo que o critério da igualdade, moralmente irrelevante por si mesmo. Isso ocorreria, por exemplo, em situações em que admitíssemos que todos têm direito a certas coisas simplesmente em virtude de serem seres humanos (Frankfurt, 2015, p. 82). Mas o que importa aqui é que uma reivindicação de um direito humano por parte de um ser humano se justificaria pelo fato desse ser possuir a característica que confere a alguém aquele direito, e não meramente porque outros possuem esse direito. Desnecessário ainda dizer, alguns direitos podem muito bem se basear em características e feitos que não compartilhamos, de modo que nem sempre o critério da imparcialidade coincidirá com o critério da igualdade. Com isso se conclui – na terminologia de Dworkin, que também é adotada por Frankfurt – que quando o princípio igualitarista se aplica, é por ser derivativo com respeito ao princípio constitutivo da imparcialidade (Frankfurt, 2015, p. 82).

Não vem ao caso, no presente trabalho, discutirmos os argumentos de Frankfurt em prol do princípio da imparcialidade, que muito se assemelha à demanda de neutralidade que Dworkin aceita. O que nos importava era expor uma linha de objeções, que lança sérias dúvidas quanto ao papel constitutivo que o igualitarismo poderia desempenhar na moralidade, como quer Dworkin que seja o caso para liberais. Agora, pas-

saremos à segunda parte desta seção, tratando de uma certa crítica que Nozick, assim como Frankfurt, dirigiu a filósofos que, assim como Dworkin, tomam o igualitarismo como a posição moral padrão, demandando justificativas especiais para a aceitação de eventuais desigualdades.

Como visto, quando Dworkin discute as formas em que a realidade diverge de uma situação idealizada em que o princípio de igual consideração e respeito requereria uma igual distribuição de bens, ele atenta para as diferentes escolhas dos indivíduos como uma boa justificativa para que convivamos com desigualdades: “As escolhas que as pessoas fazem sobre trabalho, lazer e investimento têm um impacto sobre os recursos da comunidade como um todo, e esse impacto precisa ser refletido no cálculo que a igualdade demanda” (Dworkin, 1985, p. 206). Em suma, de acordo com o princípio de igual consideração e respeito, desigualdades deveriam ser uma função de diferentes escolhas individuais. Como também já vimos, porém, Dworkin acredita que desigualdades geradas pela alocação de recursos no mercado devem ser corrigidas, porque, na realidade, elas não são exclusivamente uma função de escolhas, mas de vários fatores que condicionam as próprias escolhas (Dworkin, 1985, p. 207).

Nozick questiona a tese de que oportunidades desiguais para escolhas implicariam alguma injustiça, mais uma vez, fazendo uma analogia com uma situação não econômica. Um homem que desejasse se casar com uma mulher também desejada por outro, ao ser escolhido, de certa forma, estaria impedindo a realização daquele que foi preterido. Nesse caso, também podemos pensar que os fatores decisivos para que um levasse vantagem sobre o outro não decorrem de suas escolhas, mas, sim, por exemplo, de atributos físicos que um teve a sorte de possuir e o outro, não. Seria correto, então, dizermos que o preterido foi injustiçado? Nozick ainda ironiza a situação, perguntado se deveríamos taxar outras pessoas para pagarmos por uma cirurgia plástica ao preterido, para equilibrarmos as oportunidades de cada pretendente à mão da moça (Nozick, 1974, p. 237).

A provocação de Nozick nos remete ao ponto que é verdadeiramente fundamental neste debate. Ninguém considera que o preterido à mão da moça tenha sido injustiçado, simplesmente, porque a mão da moça não é vista como um bem que um governo teria à sua disposição para distribuir. Para Nozick, problemas relativos à decisão entre uma distribuição igualitária de bens ou a desvios permitidos com respeito ao padrão igualitário só fazem sentido se pensarmos nos bens como o maná que veio do céu: coisas sem história, que apareceram do nada, de forma que ninguém possa reclamar alguma precedência no direito sobre qualquer parte delas. Nesse sentido, Nozick questiona: “Mas *este* é o modelo apropriado para pensarmos sobre como as coisas que as pessoas produzem devem ser distribuídas? Por que pensarmos que deveria haver o mesmo resultado em situações onde *há* direitos diferentes e onde não há?” (Nozick, 1974, p. 198). Em suma, a teoria da justiça de Nozick pondera que bens possuem uma história e que essa história de sua produção já determina sua distri-

buição, de modo que nem viria ao caso questionarmos como deveria ser feita a distribuição, se de forma igualitária ou não.

Apontadas essas considerações, podemos dizer que Dworkin foi omissos nos dois artigos sobre liberalismo e igualdade contidos na obra *Uma questão de princípio*, porque ele não analisa até que ponto e por que a realidade divergiria de uma das condições da distribuição igualitária apontadas por ele: que todos os recursos devessem ser distribuídos diretamente pelo governo por meio de concessões (Dworkin, 1985, p. 193). Como já vimos, Dworkin analisa apenas o impacto sobre uma teoria igualitarista do fato de outras duas condições idealizadas não se verificarem na realidade: a similaridade de preferências e a similaridade de capacidades entre os beneficiários da distribuição. Porém, a condição idealizada mais importante é justamente aquela que diz que recursos devem ser distribuídos pelo governo, pois, se não há recursos a serem distribuídos pelo governo, o problema nem se coloca.

Todavia, devemos também apontar o seguinte. Embora Nozick tenha razão ao denunciar que alguns teóricos do igualitarismo como padrão moral tendem a pensar que a diferença de direitos aos bens produzidos não importa, sendo um bem produzido, no tocante ao problema da distribuição, idêntico a um maná que cai do céu, também é verdade que, de fato, existem bens que são exatamente como o maná que cai do céu. Esse ponto foi objetado a Nozick, por exemplo, por John Finnis, em sua obra *Lei natural e direitos naturais*. Finnis questiona se, problema da legitimidade da coerção estatal à parte, não seria verdade que um proprietário privado teria deveres de justiça (re)distributiva. O que Finnis tem em mente é que os recursos naturais são os análogos ao maná que cai do céu:

Se ou não minha teoria da justiça distributiva é uma das “concepções usuais” que Nozick tinha em mente, é claro que sua ironia é mal dirigida. O fato decisivo é que, em “nosso próprio” mundo, os recursos naturais de que todas as “coisas” ou “objetos” são feitos apareceram mesmo “de lugar nenhum, direto do nada” e não “vieram ao mundo já ligados a pessoas tendo direitos a eles”. Esse fato básico condiciona todos os direitos de propriedade subsequentes derivados do trabalho, contribuição, compra ou outras formas justas de propriedade privada (Finnis, 2011, p. 187, n. 30).

A crítica de Finnis a Nozick importa no contexto deste trabalho para nos fazer notar que qualquer teoria da justiça distributiva tem que partir de uma teoria da propriedade. Se fizermos a inversão dessa ordem das questões e pensarmos a propriedade como o mero produto de uma distribuição justa feita por um governo que trata a todos com igual consideração e respeito, estaremos assumindo que todo bem, em sua totalidade, é como o maná que cai do céu. Se, por outro lado, pensarmos que nenhuma (re)distribuição pode ser requerida pela justiça, exceto em casos de retificação por violência ou fraude na história da aquisição do bem (como quer Nozick),

então estaremos assumindo que os recursos naturais “podem ser razoavelmente apropriados por uns poucos com substancial exclusão de todos os outros” (Finnis, 2011, p. 187).

Naturalmente, essa discussão toda nos remete ao clássico problema da “ressalva” [*proviso*] de Locke, que limita o que pode ser apropriado privadamente em termos de recursos naturais, comandando que se deixe o bastante e igualmente bom para os outros. Na verdade, a “ressalva” é discutida e, em uma versão fraca, é aceita pelo próprio Nozick, que acredita que a “ressalva” seria mais bem atendida pelo livre mercado, que transformaria recursos naturais escassos em abundância de bens (Nozick, 1974, p. 181). Para aprofundarmos adequadamente o tratamento do problema, teríamos que discutir a “ressalva” e uma teoria da aquisição. Mas isso nos afastaria muito dos objetivos deste trabalho.

Como queremos apenas discutir a candidatura do igualitarismo ao posto de moral constitutiva do liberalismo, importa-nos apenas extrair do que já dissemos sobre o assunto que, mesmo que Nozick esteja errado em deixar que o livre mercado dê conta das demandas de uma “ressalva” e Finnis esteja certo em argumentar que a justiça deve incorporar deveres de (re)distribuição, na visão do próprio Finnis, não se segue que a igualdade seja um valor moral relevante: “o que é injusto sobre grandes disparidades de riqueza em uma comunidade não é a desigualdade como tal” (Finnis, 2011, p. 174). Afinal, a suposta obrigação dos proprietários de distribuírem um valor equivalente àquela parte dos recursos naturais não desenvolvidos, que, segundo a hipótese, seriam um bem comum, não equivale a uma obrigação de correção da desigualdade ou busca da igualdade em qualquer sentido. A desigualdade, inclusive, persistiria após o cumprimento da obrigação de (re)distribuição, porque existe o valor agregado ao recurso natural pela propriedade privada, que, por isso mesmo, ou seja, por ser capaz de agregar esse valor, e também por sua importância para a autonomia do indivíduo na comunidade, é defendida por Finnis (2011, p. 169-170).

Considerações finais

É possível que Dworkin esteja equivocado ao defender, contra um cético, que o liberalismo possua um núcleo moral constitutivo, justamente a fonte dos princípios que cumpririam um papel em decisões judiciais e na avaliação dos cidadãos do que a lei requer deles. Talvez, o liberalismo não seja uma simples etiqueta utilizada aqui e ali por grupos completamente diferentes, graças a motivos meramente retóricos, mas, mesmo assim, o liberalismo ainda poderia ser um movimento sem um denominador comum ou um princípio constitutivo, consistindo, em vez disso, em uma variedade de características nem sempre presentes em todas as suas manifestações e

nem sempre presentes com o mesmo grau, quando se manifestam. Assim, na melhor das hipóteses, teríamos casos centrais e casos periféricos de expressões do movimento liberal, conforme a presença e o grau de manifestação de uma coleção de características, mas sem que se pudesse dizer dos casos periféricos ou limítrofes que não são propriamente *liberais*.

Seja lá como for, um estudo sobre o que é liberalismo demandaria uma pesquisa muito mais extensa e profunda do que a que podemos realizar nos limites desta pequena contribuição a um programa de pesquisa mais amplo. Por isso, limitamo-nos à crítica à proposta de Dworkin de que o liberalismo teria um certo tipo de igualitarismo como seu princípio constitutivo. A respeito desse ponto bem delimitado, esperamos ter apresentado uma investigação suficientemente aprofundada para que possa ser de alguma utilidade para o leitor.

Referências

- ALEX, R. 1989. *A Theory of Legal Argumentation: The Theory of Rational Discourse as Theory of Legal Justification*. Oxford, Oxford University Press, 323 p.
- BERLIN, I. 2002. Two Concepts of Liberty. In: H. HARDY (ed.), *Liberty*. Oxford, Oxford University Press, p. 166-217. <https://doi.org/10.1093/019924989X.003.0004>
- FINNIS, J. 2011. *Natural Law and Natural rights*. 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 494 p.
- FRANKFURT, H.G. 2015. *On Inequality*. Princeton, Princeton University Press, 102 p. <https://doi.org/10.1515/9781400873272>
- DWORKIN, R. 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge, Harvard University Press, 397 p.
- DWORKIN, R. 2001. Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach. *Arizona Law Review*, **43**(2):251-259.
- KANT, I. 2014. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo, Martins Fontes, 198 p.
- KRAMER, M.H. 2017. *Liberalism with Excellence*. Oxford, Oxford University Press, 432 p. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198777960.001.0001>
- NOZICK, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford, Blackwell, 367 p.
- RAZ, J. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford, Oxford University Press, 435 p.
- TUCKER, J.A. 2014. Against Libertarian Brutalism. Disponível em: <https://fee.org/articles/against-libertarian-brutalism/> Acessado em: 24/08/2016.
- TUCKER, J.A. 2015. Take Back the Word “Liberal”. Disponível em: <https://fee.org/articles/take-back-the-word-liberal/> Acessado em: 24/08/2016.

Submitted on November 28, 2017

Accepted on December 13, 2017