

40º. Encontro Anual da ANPOCS

SPG 31 – Teoria Política, Justiça e Democracia

Igualdade e Respeito Deliberativo

Lucas Petroni

Universidade de São Paulo

lucas.petroni@usp.br

Igualdade e respeito deliberativo

Lucas Petroni¹

Universidade de São Paulo

lucas.petroni@usp.br

Resumo: O artigo defende uma interpretação específica do valor da igualdade. Contra teorias que não assumem o valor da igualdade material como fundamental e, sobretudo, contra uma visão distributivista desse valor, a interpretação relacional do igualitarismo concebe o valor da igualdade como um ideal social complexo, responsável por governar as relações interpessoais entre agentes morais livres e iguais – aquilo que John Rawls denominou de “igualdade democrática”. O trabalho tem por objetivo apresentar argumentos a favor da plausibilidade intrínseca da visão relacional como uma forma coerente e moralmente defensável de igualitarismo. Será desenvolvido, primeiro, uma discussão sobre como o uso da coerção coletiva entre iguais demanda uma forma específica de justificação intrapessoal – que denominarei respeito deliberativo – e, em segundo lugar, como essa forma de justificação fundamenta um modelo não-instrumental de direito político. Direitos políticos devem ser entendidos como morais e básicos na medida em que nos permitem diferenciar, de um lado, o respeito ao direito que as pessoas possuem e, de outro, o respeito por pessoas como portadoras desses mesmos direitos.

[Versão preliminar de uma pesquisa em andamento: críticas e sugestões serão bem-vindas para as versões futuras]

1. Igualitarismos²

Em sua formulação mais geral o igualitarismo afirma que a igualdade, e em especial, a igualdade material entre os membros de uma sociedade, é um valor intrínseco a ser realizado do um ponto de vista moral. Nossas relações sociais são justas ou injustas na medida em que as principais instituições sociais ou nossas relações interpessoais respeitem de alguma forma esse valor. Ainda que todas as formas de igualitarismo por definição aceitem o valor intrínseco da igualdade, em oposição, por exemplo, às teorias anti-igualitárias ou às

¹ Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo e pesquisador visitante no Departamento de Filosofia de Yale. Bolsista de doutorado da FAPESP. Agradeço à FAPESP e ao PROEX/Capes pelo apoio institucional no decorrer desta pesquisa.

² Preciso registrar minha dívida para com três contribuições fundamentais para a organização e coerência das ideias apresentadas neste trabalho: Álvaro de Vita, Raissa Wihby Ventura e Stephen Darwall. Ainda que os argumentos a seguir não façam justiça às visões de nenhum dos três, seus comentários me ajudaram a entender - as vezes melhor do que eu próprio - o que eu estava tentando propor.

formulações meramente instrumentais, não existe um consenso sobre como devemos interpretar o valor da igualdade.

O debate sobre a natureza do igualitarismo contemporâneo encontra-se atualmente dividido em torno de duas visões distintas do valor da igualdade. Essas duas interpretações rivais tendem também a disputar, conseqüentemente, os rumos das teorias igualitárias³. A forma de conceber as aspirações igualitárias mais importante ou, pelo menos, aquela que tem atraído mais atenção ao longo das últimas décadas, tem sido proposta por aquilo que podemos denominar de *igualitarismo distributivo*. Igualitários distributivos afirmam que, em última medida, devemos conceber a igualdade como um valor distributivo. Duas pessoas são iguais quando são tratadas distributivamente como iguais. Avaliamos as igualdades em uma sociedade a depender do quão perto, ou longe, um estado de coisas está de padrões alocativos moralmente corretos⁴. Aceita-se que outros valores podem obstruir ou compensar considerações igualitárias no sentido distributivo, mas o objetivo central continua a ser uma realização ótima, ou pelo menos tão próxima quanto possível, de um critério distributivo moralmente correto.

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

Um exemplo particularmente importante de igualitarismo distributivo, mas certamente não o único, é o chamado igualitarismo de fortuna⁵. De acordo com o igualitarismo de fortuna, o objetivo do igualitarismo é retificar (ou neutralizar) os efeitos de circunstâncias não-escolhidas nas vidas dos indivíduos, de modo que possamos ser sensíveis aos graus de responsabilidade individual “justa” atribuída a cada um. Uma discussão teórica típica para esse tipo de perspectiva é a de identificar a respeito *do que* as pessoas precisam ser tratadas igualmente - por exemplo, recursos materiais, oportunidades sociais ou bem-estar individual. Outra pergunta importante para os igualitários de fortuna é saber qual a natureza

³ Tanto a tipologia apresentada, como a abordagem geral do debate igualitário, apresentadas aqui devem muito aos trabalhos de Samuel Scheffler (1999, 2015). Ver especialmente Scheffler 2015, pp. 21 - 24. Uma história concisa, sem deixar de ser precisa, das diferentes posições no debate contemporâneo pode ser encontrada em Wolff (2007).

⁴ Os textos mais importantes para estabelecer a visão distributiva do valor da igualdade são: Dworkin (1981a, 1981b), Arneson (1989), Cohen (1989) e Roemer (1995). Ver também Kymlicka (2006, cap. 3) para uma versão distributivista da história da filosofia política contemporânea.

⁵ *Luck egalitarianism* no original. Sigo aqui a tradução proposta por Álvaro de Vita (2011). Vale lembrar que não se trata, propriamente, de uma auto-denominação. Ver Anderson (1999).

das vantagens individuais encontradas em uma sociedade, o quanto podemos rastreá-las ao mérito do esforço e das escolhas individuais ou, ou contrário, se elas são fruto de circunstâncias sociais e naturais que escapam ao nosso controle pessoal e, portanto, precisam ser neutralizadas por princípios distributivos.

O igualitarismo distributivo oferece uma visão poderosa e convincente do valor da igualdade. Sua principal vantagem está em sua capacidade de oferecer propostas distributivas determinadas para as nossas sociedades, passíveis, por exemplo, de serem instrumentalizadas em políticas públicas concretas ou encampadas por movimentos igualitários específicos. Além disso, a visão distributiva é facilmente compatível com o jeito oficial a partir do qual costumamos organizar os debates sobre teorias da justiça. A ideia de que a principal pergunta sobre a igualdade seja identificar a igualdade *do que* queremos distribuir, tal como foi celeberramente proposto por autores como Amartya Sen e Will Kymlicka, parte do pressuposto de que o valor da igualdade se encontra firmemente estabelecido nas crenças e valores de sociedades democráticas e que, as diferentes teorias contemporâneas representam apenas diferentes consequências distributivas desse mesmo valor⁶.

Contudo, existe um grupo de autores e autoras distintivamente igualitários que, não obstante, resistem em conceber a igualdade como um valor distributivo. Essa segunda visão concebe a igualdade como um valor relacional, na medida em que tem por objeto relações interpessoais entre agentes morais livres e iguais. Seu objetivo, por sua vez, é o de estabelecer os critérios normativos que governam relações sociais nas quais as pessoas encontram-se em uma posição de igualdade umas para com as outras. Para a visão relacional, duas pessoas são iguais na medida em que estabelecem entre si relações de respeito mútuo. A igualdade, portanto, é melhor compreendida como um valor social, na medida em que não pode ser reduzida à uma série de comparações interpessoais. A visão relacional, contudo, não desconsidera problemas distributivos. Ao contrário: implicações distributivas são importantes justamente *na medida em que* permitem que formas de relação igualitárias sejam estabelecidas. A grande diferença nesse caso reside na reivindicação segundo a qual a igualdade não deve ser entendida como um valor essencialmente distributivo, mas sim como um ideal capaz de governar certas relações entre iguais em respeito. Essa grupo defende – por falta de um nome melhor – um *igualitarismo relacional*⁷.

⁶ A respeito das narrativas “igualitocêntricas” da teoria política contemporânea, ver adiante (2).

⁷ Anderson 1999, Scheffler 2003, Wolff 2008, Vita 2011 e Kolodny 2014. Ainda que Scanlon e O’Neill (2008) não se entendam, a si próprios, como igualitários *relacionais* o tipo de defesa da igualdade que apresentam possui similaridades inegáveis com o espírito de “resistência” mencionado adiante.

Igualitarismo relacional: a igualdade é, em sua natureza, um valor relacional e as aspirações igualitárias são melhor entendidas a partir de um ideal político e social que governa uma sociedade de iguais.

Dito de outro modo, o igualitarismo relacional entende que o objetivo de teorias igualitárias é conceber e auxiliar na construção de uma sociedade de iguais, o que, por sua vez, tende a implicar considerações distributivas. Isto é, realizar uma sociedade de iguais exige não apenas uma distribuição mais igualitária de recursos (ou oportunidades, ou bem-estar, etc.), mas também superar formas injustas de relações sociais, tais como opressão política, exclusão social, exploração econômica. Essas exigências representariam contextos graves de desrespeito os quais livres e iguais não podem aceitar.

É importante ressaltar que os igualitários relacionais não formam exatamente um grupo coeso de autores e autoras. Essa é a razão por ter me referido a eles como um “movimento de resistência” dentro da filosofia mais do que uma corrente própria. O que todas as propostas relacionais mantêm em comum é a resistência ao apelo de proposições segundo as quais a criação de uma sociedade mais justa seja, sobretudo, um problema distributivo. Como veremos adiante, a ideia de que se trata de um grupo de resistência, e não de um grupo organizado de trabalhos, é relevante na medida em que torna difícil compreender, para além das objeções a certo distributivismo descabido por parte de certas teorias igualitárias, quais são suas verdadeiras contribuições propositivas para o movimento igualitário.

Pretendo argumentar neste trabalho que o surgimento de teorias relacionais, ou que defendem uma concepção de igualdade democrática (tomarei os termos como sinônimos), representam uma contribuição fundamental para os esforços teóricos e práticos do igualitarismo. Contudo, diferentemente do debate já estabelecido a respeito da divisão entre teorias igualitárias, este trabalho tem por objetivo apresentar argumentos a favor da plausibilidade intrínseca da visão relacional como uma forma coerente e moralmente defensável de igualitarismo. Será desenvolvido, primeiro, uma discussão sobre como o uso da coerção coletiva entre iguais demanda uma forma específica de justificação intrapessoal – que denominarei respeito deliberativo – e, em segundo lugar, como essa forma de justificação fundamenta um modelo não-instrumental de direito político. Caso esteja correto, então poderemos concluir não apenas que relações de respeito mútuo entre iguais importam do ponto de vista do igualitarismo, i. e., independentemente de sua relação com a distribuição,

mas que uma igual autoridade deliberativa em relação ao uso apropriado da coerção pública, possui consequências normativas ao mesmo tempo substantivas e determinadas.

Entretanto, antes de entrarmos propriamente no argumento deste trabalho, ou no mérito dos argumentos, algumas definições e distinções preliminares precisam ser melhor trabalhadas.

2. Um comentário sobre as definições.

O que significa afirmar que uma teoria é igualitária no sentido proposto acima? Responder a essa pergunta pode ser mais difícil do que parece à primeira vista, uma vez que grande parte da reflexão contemporânea sobre justiça pressupõe uma perspectiva “igualitocêntrica”, ou centrada no valor da igualdade, da teoria política. Segundo essa perspectiva, toda teoria da justiça assumiria uma variante de um valor comum, a saber, a igualdade humana fundamental. Nesse sentido, terminamos por assumir, explícita ou implicitamente, que determinar se uma teoria é, ou não, igualitária é mais um problema de ordem quantitativa - relacionado ao *quanto* do algo que estamos dispostos a distribuir deve ser distribuído - do que um problema necessariamente qualitativo - o valor por trás da demanda distributiva. Ou seja, de acordo com o que estou chamando aqui de narrativa igualitocêntrica da teoria política, praticamente todas as teorias contemporâneas, a despeito de diferenças importantes nos modos de argumentar e nas ênfases particulares, acabariam sendo, em um aspecto importante, teorias igualitárias.

É nesse sentido, por exemplo, que Will Kymlicka afirma que “toda teoria política plausível tem o mesmo valor fundamental, que é a igualdade. São todas teorias ‘igualitárias’”⁸. Uma teoria seria igualitária com aspas no sentido proposto por Kymlicka na medida em que “aceita que os interesses de cada membro da comunidade têm importância e importância igual”⁹. Isso não significa, é claro, que toda teoria da justiça precisa defender alguma forma de igualdade material. O liberalismo clássico e o libertarianismo são dois exemplos importantes de concepções de justiça contemporâneas que, por razões diferentes, são abertamente avessas à legitimidade de demandas distributivas¹⁰. Significa apenas que

⁸ Kymlicka 2006, p. 5.

⁹ Kymlicka 2006, p. 5. Essa forma de entender as teorias da justiça, que estou chamando aqui de igualitocêntrica, foi defendida inicialmente nos trabalhos de Nagel 2002b e Dworkin 1978. Foi Kymlicka, contudo, quem transformou essa forma de organização em uma proposta de *narrativa* sobre o desenvolvimento da teoria política contemporânea.

¹⁰ A respeito das diferenças entre teorias libertarianas, de fundamentação deontológica, e teorias liberais clássicas, de fundamentação (em geral) consequencialista, ver Brennan & Tomasi (2012).

toda teoria tem como fundamento moral a ideia básica de que nenhuma pessoa, ou classe de pessoa, é intrinsecamente inferior às outras. As diferentes teorias da justiça teriam como objetivo, então, interpretar esse mesmo valor fundamental - a ausência de distinções moralmente intrínsecas entre as pessoas – a partir do modo correto de realizá-lo em uma sociedade. Para uma teoria socialista, por exemplo, devemos tratar todos e todas como iguais quando garantimos uma igualdade efetiva de recursos para todas. Para uma teoria libertariana, por sua vez, respeitamos esse valor ao garantir um igual direito de todos sobre suas próprias decisões, o que incluiria, *a fortiori*, o produto do trabalho individual de cada um. A teoria política contemporânea deveria ser entendida como um grande debate centrado no valor da igualdade

A despeito de sua popularidade e, possivelmente, de sua utilidade em cursos introdutórios sobre teorias da justiça acredito que esse tipo de narrativa é problemática em dois pontos fundamentais. Dois pontos que acabam por dificultar os esforços de quem pretende formular, com precisão, aquilo que realmente importa em relação ao igualitarismo (deixando em aberto por ora *qual* forma específica de igualitarismo queremos apoiar).

Em primeiro lugar, esse tipo de narrativa trivializa o ideal igualitário. O igualitarismo passa a ser identificado como qualquer teoria que justifique demandas distributivas a partir de um princípio geral de igualdade humana fundamental. O problema é que mesmo uma interpretação procedimental de igualdade de oportunidades ou uma forma abrangente de humanitarismo tende a implicar considerações distributivas em um sentido mínimo e, por conseguinte, passam a ser entendidas como “igualitárias”. Considero que teorias igualitárias devam ser definidas por meio do raciocínio moral por trás das reivindicações distributivas e não se fazem ou não alguma forma de demanda distributiva. No sentido que estou propondo, igualitarismo implica (alguma forma de) reivindicação legítima sobre a riqueza social. Nesse sentido, teorias igualitárias (sem aspas) invariavelmente formulam uma defesa de uma reivindicação igual ao produto da cooperação social. Isso não significa que a imagem de um platô igualitário, tal como apresentada por Kymlicka, Nagel e Dworkin, está errada. Ela está correta ao afirmar que qualquer concepção de justiça minimamente aceitável precisa reconhecer que não existem interesses intrinsecamente mais importantes do que outros ou ainda que nenhum tipo de ser humano é naturalmente melhor ou mais digno de respeito do que outros. Algo que Judith Shklar certa vez se referiu como dimensão “negativa” da igualdade¹¹. “Se uma teoria afirmasse”, sustenta Kymlicka, “que certos tipos de pessoas

¹¹ Cf. Shklar 1984, p.

simplesmente não têm tanta importância quanto outros, então, a maioria das pessoas no mundo moderno rejeitaria esta teoria imediatamente”¹².

Mas disso não se decorre, necessariamente, que tornar as pessoas iguais em algum aspecto determinado seja um valor moral em si mesmo. Um exemplo ao mesmo tempo simples e drástico de igualitarismo negativo é a teoria hobbesiana, segundo a qual, todos somos iguais em potencial homicida e, portanto, nenhum interesse é naturalmente mais importante do que outro. No sentido negativo de igualdade, formas igualitárias da organização social se opõem a doutrinas abertamente *anti*-igualitárias, tais como o darwinismo social, racismos científico e religioso, sexismo e imperialismo, além de concepções românticas de autoafirmação individual contra os interesses “da massa” – teorias essas que, diga-se de passagem, costumavam povoar a teoria política até bem recentemente. Nenhuma delas, de fato, reconhece a igualdade humana fundamental ou um platô igualitário. Mas disso não se decorre também que elas impliquem uma igual reivindicação ao produto da cooperação social. Propostas libertarianas como a de Robert Nozick estão longe de ser igualitárias nesse sentido mais abrangente. Notemos que isso é verdade mesmo quando reconhecemos que teorias de titularidades justificam *indiretamente* alguma forma de redistribuição na medida em que recursos comuns são necessários para a proteção das titularidades individuais por meio do aparato coercitivo do estado¹³.

Em segundo lugar, ao trivializar o valor da igualdade, a perspectiva igualitocêntrica camufla o fato de que boa parte das reivindicações distributivas nas sociedades democráticas rejeitam abertamente as duas variedades de igualitarismo que apresentei em (1). Isto é, ela ignora boa parte das avaliações morais sobre a distribuição de recursos materiais realizadas no debate público que, em geral, são feitas a partir de considerações *não*-igualitárias, ainda que certamente não sejam *anti*-igualitárias no sentido do platô de Kymlicka. Elas possuem em comum a rejeição do valor da igualdade material ou porque se trata de um valor conceitualmente implausível ou moralmente desejável.

O primeiro tipo de rejeição do ideal igualitário é encontrado no suficientarismo. Segundo teorias suficientaristas, aquilo que realmente importa do ponto de vista da justiça, tal como afirma um dos seus defensores mais importantes, “não é que todos tenham o *mesmo*,

¹² Kymlicka 2006, p. 6.

¹³ Nozick 1974. Particularmente, entendo que o libertarianismo de Nozick é melhor compreendido, na verdade, como uma espécie de *argumento* deontológico contra a distribuição e não propriamente como uma *teoria* rival sobre a distribuição. Sobre as implicações distributivas na proteção de direitos individuais, ver Shue 1996, pp. 35 – 40.

mas que cada um deva ter o *suficiente*”¹⁴. Ou seja, caso consigamos estabelecer um estado de coisas no qual todos e todas tivessem o suficiente para viverem suas vidas de modo digno, então não seria moralmente relevante o fato de que algumas pessoas tivessem, ainda assim, mais do que outras. Uma distribuição mais igualitária *per se* dos recursos sociais não seria moralmente relevante. O ponto importante a ser ressaltado aqui é que “demandar o suficiente” pode implicar uma expressiva redistribuição de recursos sociais, isto é, podemos retirar dos afortunados para distribuir para aqueles que vivem abaixo de um patamar inaceitável de recursos, sob a justificativa de que ninguém deveria viver abaixo de um padrão mínimo de renda. O suficientarista não aceita o valor intrínseco da igualdade, mas certamente ele rejeita a miséria.

Um exemplo relativamente importante de raciocínio suficientarista pode ser encontrado na concepção liberal-clássica de Milton Friedman para a qual a privação material extrema é um obstáculo ao desenvolvimento individual e que, dado esse efeito nocivo, podemos “aprovar a ação estatal no sentido de combater a pobreza”¹⁵. De acordo com a perspectiva suficientarista de Friedman, a pobreza é um problema ao mesmo tempo humanitário, na medida em que priva os indivíduos dos recursos suficientes para exercer sua liberdade, quanto “operacional” quando os agentes econômicos não possuem o bastante para se fortalecerem no mercado de produtos e de trabalho, o que por sua vez facilitaria contextos de monopólio e controle de mercado. Contudo, disso não se segue que o objetivo almejado nesse caso deva ser a busca por relações igualitárias entre os ricos e pobres, mas sim capacitar os indivíduos menos favorecidos em termos materiais. Já um igualitário, afirma Friedman, irá defender a distribuição “não como um meio eficaz a partir do qual [os indivíduos] possam alcançar os objetivos que eles próprios querem alcançar, mas sim com base na justiça”¹⁶. De um ponto de vista suficientarista, a pobreza não precisa sequer adotar uma definição relativa bastando definir – e essa parece ser a agenda de pesquisa proposta por Harry Frankfurt – o conjunto absoluto de capacidades ou necessidades “normais” de um indivíduo que, a partir disso, passaria a determinar um patamar humanitário mínimo¹⁷.

A segunda forma comum e igualmente importante em nossas sociedades de defender reivindicações distributivas, mas que não reconhece o valor intrínseco da igualdade, é o que podemos chamar de igualitarismo instrumental. Igualitários instrumentais afirmam que a

¹⁴ Frankfurt 1987, p. 21. Outro exemplo importante de teoria suficientarista pode ser encontrada em Raz 1986, cap. 9.

¹⁵ Friedman 1962, p. 195.

¹⁶ Friedman 1962, p. 195.

¹⁷ Frankfurt 1987, pp. 22 – 24.

igualdade socioeconômica importa, mas apenas por razões instrumentais¹⁸. A desigualdade material entre as pessoas, seja em uma dada sociedade ou no mundo, acarreta consequências coletivas indesejadas. Sociedades menos desiguais tendem a ser mais estáveis politicamente, a apresentar índices piores de violência e melhores em cultura, educação e qualidade de vida. O historiador inglês Tony Judt defendeu recentemente a proposta de uma social-democracia do medo nos moldes instrumentalistas: a melhor forma de realizar as antigas aspirações igualitárias presentes em movimentos políticos históricos seria a apelar, sobretudo, para outros valores fundamentais, tais como a segurança e a estabilidade política, encontrados em sociedades materialmente igualitárias. Ou seja, deveriam reconhecer “que a desigualdade não é apenas um incômodo moral [mas também que ela é] *ineficiente*”¹⁹. O medo de vivermos uma vida miserável sem garantias adequadas para a nossa reprodução material é, ou deveria ser segundo Judt, uma consideração política no mínimo tão importante quanto uma vida protegida de ameaças às nossas escolhas individuais e contando com garantias legais contra o poder coercitivo do Estado. Notemos novamente que um sistema amplo de proteção social, tal historicamente encontrado no Estado de Bem-Estar Social europeu, acarreta transferências distributivas substantivas entre os cidadãos. Contudo, a justificativa para essa redistribuição, se Judt está correto, não passa necessariamente pelo valor da igualdade.

Meu objetivo neste trabalho não é avaliar as diferentes formas de igualitarismo nem mesmo propor uma justificativa do valor da igualdade contra aqueles que rejeitam seu valor moral intrínseco. Apresento as diferentes posições no debate apenas para ressaltar sua importância e para sinalizar como elas são soterradas, perigosamente eu diria, por narrativas igualitocêntricas como a de Kymlicka. Reconhecer o valor intrínseco da igualdade é a exceção, e está longe de ser a regra, no debate político democrático e, se estou correto, também entre as próprias teorias da justiça. Dito de outro modo, o debate central pressuposto por este trabalho, o conflito entre duas formas rivais de conceber o valor da igualdade, i. e., a visão distributiva e a relacional, está longe de ser um debate consensual na teoria política ou majoritário no debate público. Precisamos mudar isso caso queiramos enfrentar um dos aspectos sociais mais importantes das últimas décadas: um brutal aumento da desigualdade econômica nas democracias contemporâneas.

Contudo, resta a pergunta: como definir então uma concepção igualitária? Em que medida ambas as visões - a distributiva e a relacional - são de fato igualitárias? Definirei uma

¹⁸ Alguns trabalhos recentes são Wilkinson & Picketty 2009; Stiglitz 2015; Putnam 2011. Cada um deles destaca razões particulares para a defesa instrumental da igualdade.

¹⁹ Judt 2010, p. 171. Ver também Judt 2009. A denominação é uma referência ao famoso liberalismo do medo defendido por autores como Judith Shklar (1984) e Bernard Williams (2005b).

teoria como igualitária na medida em que apresente pelo menos três comprometimentos normativos fundamentais:

- a. A igualdade é concebida como um valor em si mesmo. Ou seja, ela é um valor e o é independentemente de outros valores que possam ser tão importantes quanto ela.
- b. A igualdade é entendida como um valor social ou coletivo. Ou seja, um valor que governa estados de coisas na sociedade e que, enquanto tal, impõe deveres sobre aqueles e aquelas responsáveis por realizá-lo.
- c. O valor da igualdade é entendido como um ideal, em alguma medida, exequível ainda que difícil de ser realizado na prática²⁰.

Ao adotarem esses três comprometimentos, teorias igualitaristas se opõem a concepções que (a) aceitam a igualdade humana fundamental, porém não consideram a igualdade material um valor em si mesmo, (b) que podem (ou não) justificar reivindicações distributivas, mas o fazem a partir de uma perspectiva humanitária ou centrada nas necessidades básicas individuais entendidas a partir de um métrica absoluta de privação e, finalmente, (c) teorias que podem aceitar o valor da igualdade como desejável, mas que, diante da dificuldade de realizá-lo em sociedades pluralistas, o rejeitam como um valor social exequível. É fácil perceber que tendo em vistas esses novos critérios poucas teorias da justiça poderiam, agora, ser ditas igualitárias sem aspás. Esse me parece ser o problema central das narrativas convencionais sobre a justiça: elas camuflam tanto as dificuldades como - espero mostrar - as potencialidades de transformação social do ideal igualitário.

3. Igualitarismo distributivo e igualitarismo relacional.

Para além das caricaturas e simplificações que tipologias sempre acarretam as duas distinções teóricas propostas até o momento, a saber, a diferença entre a visão distributiva e a visão relacional, de um lado, e a diferença entre teorias igualitárias e teorias não-igualitárias, de

²⁰ Como nos mostra G. A. Cohen, podemos reconhecer o valor da igualdade e sermos, ao mesmo tempo, extremamente pessimistas sobre as suas possibilidades empíricas dadas as circunstâncias sociais tal como podem ser e/ou os homens e mulheres tais como são. Isso é diferente de simplesmente rejeitar o valor da igualdade como sem sentido ou como um valor politicamente perigoso. Isto é, existe uma diferença importante entre, de um lado, reconhecer a dificuldade de realizar o valor da igualdade, a ponto de estabelecermos compromissos com outros valores igualmente importantes (como os limites das forças produtivas de uma sociedade e a liberdade individual) e, por outro, rejeitar o valor da igualdade *na medida em que* ele é extremamente difícil de ser realizado. Ver Cohen 2009, pp. 46 – 79.

outro, importam. Elas importam em termos conceituais, ao estabelecerem distinções analíticas importantes, mas também em termos substantivos, na medida em que elas alteraram as bases normativas para a avaliação e transformação das relações sociais. Ao reconhecê-las talvez possamos ganhar uma melhor compreensão não apenas do próprio debate igualitário como também das dificuldades conceituais enfrentadas por nossos compromissos igualitários. Gostaria de consolidar o que discutimos até aqui por meio de uma ilustração de como a divisão entre as duas visões da igualdade nos ajuda a organizar concepções igualitárias de justiça.

4. Uma ilustração.

Começo com uma ilustração inicial da importância da distinção entre a visão distributiva e a relacional tomando como exemplo uma teoria ao mesmo tempo amplamente conhecida e relevante para o igualitarismo, a teoria da justiça igualitária de John Rawls. À primeira vista, o igualitarismo defendido em *Uma Teoria da Justiça* não parece ser facilmente assimilável a nenhum dos tipos de igualitarismo definidos em (1). Por um lado, existe um componente distributivo explícito na justiça como equidade: o papel do argumento da arbitrariedade moral na justificação dos dois princípios de justiça²¹. Segundo esse argumento, a desigualdade das capacidades produtivas individuais causadas por fatores naturais, como o acaso e a loteria genética, não são controladas pelas pessoas e, portanto, precisam ser retificadas de alguma forma pelos arranjos institucionais fundamentais de uma sociedade justa. Dessa perspectiva ela se aproximaria muito do igualitarismo de fortuna que, como vimos, representa o caso paradigmático da visão distributiva. De acordo com o igualitarismo de fortuna, o que torna injusta certa distribuição de recursos sociais valiosos (especialmente renda e riqueza, mas não apenas) é o grau de influência que contingências sociais e naturais, além da sorte bruta, possuem sobre esses resultados. “De um ponto de vista moral”, afirma Rawls, “o efeito de circunstâncias sociais e naturais que escapam ao nosso controle, mas que, no obstante, influenciam nossas diferentes perspectivas de vida são igualmente arbitrarias”²². Vale lembrar que o argumento da arbitrariedade moral é especialmente atraente do ponto de vista igualitário uma vez que ele propõe a extensão lógica do princípio de igualdade de oportunidades sociais tradicionalmente aceito em sociedades liberais, segundo o qual, os

²¹ Ver, especialmente, as seções 12 e 13 de *Uma Teoria da Justiça*.

²² Rawls 1971, p. 75. Nagel (2002, pp. 63 - 64) enfatiza a importância do que chamada de “extensão natural” no liberalismo-igualitário de Rawls.

contextos de origem de um indivíduo não deveriam determinar de antemão nem seu posicionamento social nem sua expectativa de vida, uma vez, diferentemente do esforço e capacidades individuais, não escolhemos quem ou onde vamos nascer.

Contudo, de outro lado, é patente o compromisso da teoria rawlsiana com um ideal político e social mais amplo que os próprios argumentos distributivos apresentados ao longo da obra. Apesar dessa semelhança, acredito que temos duas boas razões para considerar definitivamente a concepção de justiça rawlsiana como uma forma relacional, e não distributiva, de igualitarismo²³. Ao entender o porquê dessa diferença, podemos entender melhor como os dois tipos de igualitarismo possuem diferenças importantes em seus fundamentos normativos.

Em primeiro lugar, é preciso notar que o argumento da arbitrariedade moral é apenas *uma* consideração no interior do igualitarismo rawlsiano. As exigências morais do princípio de retificação²⁴ de desvantagens naturais, o modo pelo qual Rawls identifica o argumento da arbitrariedade moral, precisam ser ponderadas frente aos demais elementos de sua concepção de justiça. Como afirma Rawls, “[o princípio] representa um dos elementos em nossa concepção de justiça”, um princípio que “deve ser avaliado em equilíbrio com outros”²⁵. A plena realização da retificação de vantagens individuais provenientes de classe e status social exigiria, muito provavelmente como o próprio Rawls reconhece, a erradicação da noção de família pela autoridade pública²⁶. Não apenas a família nuclear e monogâmica mas *qualquer forma* de família. O ponto aqui não é que a instituição da família seja importante. Talvez existam bons argumentos sim para a sua erradicação. O importante é que determinar sua importância, ou não, representa outra consideração no interior do argumento, no caso, uma consideração não-distributiva envolvendo as formas de relação social que as pessoas estabelecem no interior de uma sociedade. Formas essas que podem, ou não, ser opressivas ou desrespeitosas. Como sabemos, no contratualismo rawlsiano, argumentos a favor da justiça distributiva devem ser justificados a partir da proposição de que pessoas livres e iguais podem desenvolver diferentes planos de vida e que considerações distributivas, ainda que importantes, não possuem prioridade sobre relações de respeito mútuo e autorrespeito

²³ Minha interpretação da teoria da justiça de Rawls como um exemplo de igualitarismo relacional deve muito aos trabalhos Samuel Scheffler, cf. Scheffler 1999, pp. 24 - 31. Ver, também, Vita (2011) para um argumento bem mais sistemático sobre como uma perspectiva rawlsiana pode lidar com as objeções do igualitarismo de fortuna. Basicamente, essas são as razões pelas quais discordo da interpretação, mas não necessariamente, dos argumentos de Young contra o que ela chama de “paradigma distributivo” (Young 1990, esp. p. 4 e p. 25).

²⁴ No original: “*the principle of redress*”. Utilizo a tradução proposta por Álvaro de Vita.

²⁵ Rawls 1970, p. 101.

²⁶ “[O] princípio de oportunidades equitativas pode ser apenas imperfeitamente levado a cabo enquanto a família existir”. (Rawls, 1971 p. 74).

peçoal. Isso significa, por exemplo, que cidadãos e cidadãs não podem ser entendidos do ponto de vista das instituições sociais como algo a ser “manejado” em nome de considerações distributivas e que seus planos de vida e formas de associação precisam ser respeitadas.

A segunda razão para tomarmos o exemplo da teoria rawlsiana como um caso paradigmático de uma forma relacional de igualitarismo, encontra-se implícito do argumento anterior e diz respeito à necessidade dos próprios princípios de justiça serem interpretados *a partir* de um ideal moral que governa as relações entre pessoas e que, por sua vez, torna necessários princípios distributivos tais a igualdade equitativa de oportunidades sociais ou o Princípio de Diferença. Esse ideal moral mais fundamental é encontrado na própria definição de sociedade empregada por Rawls, que, para fins da justiça, deve ser entendida como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais, as quais prescrevemos a existência de duas capacidades racionais fundamentais: a capacidade um senso de justiça e a capacidade de desenvolver e revisar suas próprias concepções de bem²⁷. O ideal normativo nessa formulação reside na proposição igualitária de que, dada a natureza da sociedade, membros plenamente cooperativos possuem, *prima facie*, igual reivindicação aos benefícios advindos dessa cooperação²⁸.

Uma vez entendido como parte do ideal igualitário rawlsiano, o problema da distribuição natural (arbitrária) de vantagens individuais passa a ser entendido da seguinte forma:

- 1) A distribuição natural de vantagens carece de base moral,
- 2) Certas formas de organização das instituições sociais, tal como a liberdade formal de oportunidades, permitem que a distribuição natural de vantagens determine as posições sociais e as expectativas de vida dos membros da sociedade,
- 3) Caso permitamos que as perspectivas de vida individuais sejam determinadas por (1), tal como afirma (2), então estaremos comprometendo o estatuto moral de pessoas livres e iguais.

Vantagens advindas da distribuição natural de talentos e habilidades, da posição e classe social na qual nascemos e da fortuna a qual estamos cruelmente submetidos enquanto seres

²⁷ Rawls 1971, pp. e mais recentemente, Rawls 2001 pp.

²⁸ Cf. Rawls 1971, sec 11. É interessante notar que a força dessa proposição tenha passado, estranhamente, despercebida pelos socialistas.

finitos, não deveriam influenciar de modo decisivo as ambições e perspectivas pessoais de felicidade que alguém desenvolve ao nascer e se socializar em uma sociedade justa.

Podemos agora retornar à discussão sobre os fundamentos do igualitarismo. O que é realmente importante para o argumento rawlsiano é a *razão* pela qual a proposição (1) é moralmente objetável. Ao permitir (1), estaríamos aceitando tratar a natureza como uma forma de autoridade distributiva em relação aos objetivos de vida pessoais, algo que, *em uma sociedade de iguais* constitui uma forma grave de injustiça. Vemos, portanto, que aquilo que é fundamental é o ideal de igualdade (relacional), e o que é derivado é o princípio distributivo. Na verdade, Rawls aceita sem nenhum problema algo que para a visão distributiva tende a ser um problema conceitual grave. Ele admite, por exemplo, o célebre Princípio de Diferença, segundo o qual desigualdades de renda e riqueza são moralmente aceitáveis se, e somente se, pudermos demonstrar que elas beneficiam maximamente os membros menos beneficiados pela cooperação social, pode ser formulado como a expressão de um princípio de fraternidade distributiva entre iguais em respeito²⁹. Diferente das ideias de liberdade e igualdade, afirma Rawls, a fraternidade,

“é entendida como um princípio menos especificamente político, não definindo por si mesmo direitos democráticos, mas ao invés disso concebendo *certas atitudes e formas de conduta* sem as quais perderíamos de vista os valores expressos por esses direitos [...] a fraternidade é entendida como a representação de uma igualdade de estima social manifestada em convenções sociais e na ausência de modos de servilidade e deferência”³⁰.

No caso específico do Princípio de Diferença, fraternidade distributiva implica não reivindicar maiores benefícios advindos da cooperação social a não ser que tais benefícios possam ser aceitos da perspectiva daqueles e daquelas piores situados.

Meu objetivo aqui não é defender a teoria rawlsiana. Além disso, é certo que existem muitos outros pressupostos no ideal normativo defendido por Rawls diferente daqueles que apresentei. O intuito da seção foi exclusivamente ilustrativo: ressaltar por que valor da igualdade na teoria rawlsiana é entendido como relacional, e como seu objetivo é formular critérios adequados para a o governo das relações entre pessoas que se encontram em pé de igualdade entre si. O ideal de igualdade democrática defendido por Rawls ilustra de modo

²⁹ A outra interpretação, é claro, é por meio da construção da posição original, tal como apresentada no capítulo 3 de *Uma Teoria da Justiça*.

³⁰ Rawls 197, p. 105. Ênfase acrescida. Essa mesma demanda de solidariedade é exigida em contextos de tolerância e conflito político em *O Liberalismo Político* na forma de um “dever de civilidade” entre iguais. Ver, Rawls 2006, pp. . Para uma crítica importante a ideia rawlsiana de fraternidade distributiva, ver Cohen 1991.

singular as duas exigências do igualitarismo relacional, a saber, (i) evitar os limites (arbitrários) de uma concepção distributivista de igualdade, (ii) sem deixar de produzir implicações distributivas determinadas para o governo de relações distributivas – no limite orientando transformações de sociedades injustas do ponto de vista distributivo, tal como, por exemplo, o Princípio de Diferença. Trata-se de um exemplo paradigmático de um ideal relacional de igualdade com implicações distributivas determinadas.

5. Ainda Rawls

Este trabalho, como afirmei, não é uma tentativa de interpretação ou mesmo defesa da obra de John Rawls. Contudo, gostaria de enfatizar a passagem na qual Rawls identifica a necessidade de “certas atitudes e formas de conduta” em uma sociedade justa. Conceber e avaliar essas atitudes e expectativas mútuas, seja em contextos distributivos ou não, é um elemento importante e, argumentarei, irreduzível de teorias igualitárias. Quase tudo o que tenho a dizer sobre aquilo que considero a melhor forma de igualitarismo diz respeito à elaboração de uma forma atitude implícita uma sociedade democrática, isto é, na qual iguais em autoridade política se autogovernam por meio da participação democrática. Claramente isso implicará certo afastamento em relação a alguns dos argumentos mais importantes de Rawls - focados muito mais em princípios desenhados para a organização justa das instituições sociais do que para a regulação de relações interpessoais. Entretanto, por outro lado, espero que não seja também um afastamento em relação ao mesmo ideal de igualdade defendido por Rawls.

6. Uma proposta construtiva para a visão relacional de igualdade

A grande maioria dos trabalhos que enfrentam a natureza do igualitarismo está preocupado ou em encontrar os problemas internos à cada uma dessas visões ou em avaliar as vantagens comparativas de cada uma delas, na esperança de determinar qual das duas representa a melhor forma de igualitarismo³¹. Ainda que, como procurei mostrar, acredite que a classificação entre os tipos de igualitarismo seja importante na medida em que constituem os dois melhores candidatos ao posto de teoria igualitária, e que pretenda argumentar a favor de

³¹ Ver, por exemplo, Anderson 1989,2010; Arneson 1999; Wolff 1998; Vita 2011.

uma dessas visões, a visão relacional, não pretendo seguir a literatura e fazer isso a partir de um trabalho comparativo entre elas. Por que não?

Em primeiro lugar porque, felizmente, o trabalho comparativo tem sido feito com grande acuidade ao longo das duas últimas décadas, de modo que dificilmente eu teria algo melhor a dizer do que já foi publicado - ou até mesmo dizer *a mesma coisa* de modo melhor. Resumidamente, dois problemas graves são usualmente identificados no igualitarismo de fortuna, chamados respectivamente de problema do corte e problema dos escrutínios vexatórios. O problema do corte diz respeito a dificuldade em definirmos conceitualmente a divisão entre, de um lado, escolhas autônomas, pelas quais podemos ser plenamente responsabilizados do ponto de vista dos recursos coletivos e, de outro, circunstâncias não-escolhidas, pelas quais não podemos ser plenamente responsabilizados em nossas vidas e que, portanto, demandam alguma forma de reparação segundo o igualitarismo de fortuna³². Já o problema do escrutínio vexatório se refere ao vínculo problemático estabelecido pelos igualitários de fortuna entre, de um lado, a legitimidade de nossas reivindicações sobre os outros e, de outro, a necessidade de averiguação pública e, portanto, potencialmente opressiva por parte das autoridades estatais, em relação as escolhas pessoais realizadas ao longo de nossas vidas³³. Apresentar rapidamente essas objeções não significa afirmar que a visão distributiva da igualdade encontra-se definitivamente refutada³⁴. Ou ainda que teorias distributivistas estejam erradas de um ponto de vista moral. Precisamos conceber qual a natureza do valor da igualdade independentemente dos limites de concepções alternativas. Nada impede que novas formulações da visão distributivista sejam apresentadas ou que os problemas apontados sejam resolvidos no interior da própria teoria. Em outros termos: os deméritos do igualitarismo de fortuna não resultam, por si só, em méritos para a visão relacional. A consolidação da bibliografia recente em torno desses dois problemas significa apenas que temos um argumento *prima facie*, contra formas extremas de distributivismo.

Na verdade, não estou defendendo nem mesmo que não temos algo importante a aprender com visões distributivas. Ao contrário: caso queiramos entender melhor as

³² Scheffler 2003, pp. 17 – 19.

³³ Anderson 1999, pp. 304 – 305, 310 – 311; Wolff 1998.

³⁴ Poderia ser argumentado que alguns dos igualitários de fortuna mais importantes como Arneson e Cohen mudaram de posição com o tempo. Arneson (2000) recentemente propôs uma forma de prioritarismo ponderado e G. A. Cohen (2009) ampliou o escopo de suas reflexões sobre o ideal socialista a ponto de incorporar um princípio comunitário de obrigações interpessoais que é, na verdade, muito mais exigente em termos pessoais do que a própria concepção de igualdade rawlsiana. Não acredito que essas mudanças sejam em si mesmo uma objeção à relevância da divisão entre dois tipos de igualitarismo, na medida em que ela indica algo que igualitários relacionais vem enfatizando a bastante tempo, a saber, que um ideal exclusivamente distributivo não é estável de um ponto de vista moral. Dworkin, por sua vez, parece ter mantido sua posição igualitária ao longo de sua obra como um todo.

implicações distributivas de princípios de justiça esse debate me parece inescapável. O que estou enfatizando, por outro lado, é que não temos muito o que aprender a respeito da *natureza* da igualdade e qual a importância moral do igualitarismo.

Resta saber, portanto, a alternativa relacional se sai melhor. E esse é o segundo motivo pelo qual não pretendo oferecer argumentos contrários à visão distributiva. Acredito que o principal obstáculo para a visão relacional de igualdade tem sua origem *dentro* do próprio movimento de resistência igualitário, ou melhor, certas insuficiências típicas de teorias que justificam seus argumentos a partir de um ideal relacional de igualdade. Explico. Se um por lado as vantagens de uma visão relacional em relação à visão distributiva não são muito difíceis de serem apreendidas, por outro, não é totalmente claro o que essa forma de igualitarismo tem a nos oferecer. Particularmente, dois problemas me parecem urgentes para qualquer visão relacional da igualdade.

(1) *Problema da vagueza*. O que significa estabelecer relações que atendam às exigências de respeito mútuo entre as pessoas, ou como devemos caracterizar uma sociedade de iguais? O primeiro problema, portanto, se refere à vagueza de alguns dos termos centrais do igualitarismo relacional. Mesmo que as objeções à visão distributiva estejam melhor ou pior sedimentadas, poderíamos argumentar que a formulação positiva da visão relacional permanece, no mínimo, vaga³⁵. Não é claro o que uma relação de respeito mútuo demanda, nem tão pouco que visões distributivistas não possam, de algum modo, serem formuladas no vocabulário do igual respeito. Além do mais, se o valor da igualdade deve ser formulado como um ideal político e social, como insistem - a meu ver corretamente - certos autores e autoras desse movimento³⁶, então é natural que esse ideal possa ser expresso de muitos modos diferentes, nem todos compatíveis entre si. Em suma: precisamos entender o que significa estabelecer relações de respeito mútuo entre iguais.

(2) *Problema da indeterminação distributiva*. O segundo obstáculo pode ser ainda mais nocivo à agenda relacional na medida em que, à primeira vista, parece ser uma fraqueza diante daquilo que visões distributivas possuiriam de melhor, a saber, consequências distributivas específicas. Ainda que, como afirmei, as implicações distributivas sejam um elemento crucial do igualitarismo relacional, não é simples extrair consequências distributivas determinadas de um ideal social mais amplo. A falta de determinação de

³⁵ Cf. Arneson 1999.

³⁶ Cf. Anderson 1999, pp. 313 -314; Scheffler 2003, p. 22.

propostas distributivas é um problema não apenas do ponto de vista das vantagens comparativas, mas também na medida em que sem elas não temos como entender como problemas distributivos devem ser tratados tendo em vista dimensões não-distributivas da igualdade³⁷. Em suma: precisamos formular de modo preciso (quando esse for o caso) os princípios distributivos de uma sociedade de iguais.

Evidentemente, responder satisfatoriamente a ambos os desafios está muito além do escopo deste trabalho – ou mesmo deste pesquisador. O que pretendo apresentar no restante deste trabalho é apenas uma contribuição inicial à primeira das tarefas, o problema da vagueza conceitual. Contudo, gostaria de enfatizar que reconhecer os desafios da vagueza conceitual e da indeterminação distributiva significa deslocar o debate do igualitarismo para problemas mais urgentes do que estabelecer as vantagens relativas do igualitarismo relacional. Nesse sentido, o trabalho que proponho aqui almeja um objetivo *construtivo* e, apenas de modo derivado, possui uma pretensão contestatória. O melhor que podemos fazer na tentativa de fortalecer um ideal democrático de igualdade é fortalecer nossa posição contra as adversidades impostas pela própria visão relacional. Entender os fundamentos de nossas crenças é um problema crucial para qualquer movimento de resistência.

7. A estrutura do argumento.

Meu objetivo é fornecer conteúdo normativo determinado para uma das noções centrais do igualitarismo relacional, a saber, a ideia de respeito mútuo entre iguais. Esse é, como vimos, o fundamento moral por trás das principais teorias relacionais da igualdade, tal como a justiça como equidade de Rawls, e a ênfase no ideal de relações pautadas pelo respeito mútuo difere igualitários relacionais de outras formas de igualitarismo, como o igualitarismo de fortuna. Caso eu consiga realizar essa tarefa, isto é, caso consiga dar um conteúdo determinado para essa noção, então poderemos manter duas proposições fundamentais para a agenda de pesquisa igualitária: (i) que a noção de respeito mútuo é conceitualmente relevante para entendermos as relações em uma sociedade que se pretende igualitária e que, a partir dela, (ii) podemos conceber consequências práticas importantes (distributivas ou não) para avaliarmos contextos de opressão e desrespeito. De modo resumido, formulo a seguir a estrutura geral do

³⁷ Agradeço aos comentários de Rolf Kuntz na formulação dessa objeção.

argumento para, nas próximas três seções (8), (9) e (10), apresentar de modo mais detalhado cada um dos passos apresentados³⁸.

O argumento central deste trabalho é o de que nosso reconhecimento mútuo como sujeitos de direitos - tenham esses direitos implicações distributivas ou não³⁹ - é moralmente relevante para qualquer forma de igualitarismo. Em particular, a própria ação de *demandar* um direito, para além do conteúdo proposicional específico desse direito, pressupõe uma relação normativa entre iguais que respeita critérios próprios de validade. Essa relação só pode ser devidamente descrita, argumento, nos termos de uma moralidade de segunda-pessoa, na qual a razão para a justificação da ação tem como fundamento, de um lado a autoridade daquele ou daquele que reivindica e, de outro, a responsabilização para quem a reivindicação é direcionada. Em outras palavras, ela é fundada em uma relação horizontal entre iguais em autoridade para reivindicar uns para os outros o conteúdo proposicional de seus atos de fala.

Concepções distributivas que não reconheçam essa forma irredutivelmente igualitária e de segunda-pessoa entre portadores de direitos podem gerar formas graves de desrespeito na medida em que tratam as pessoas como *desiguais* em autoridade política. Dito de outro modo: ainda que extremamente igualitárias em termos materiais, uma concepção distributiva de igualdade pode tratar as pessoas como desiguais em relação à autoridade pública, em geral responsável pela distribuição. Isso significa que qualquer forma de igualitarismo que sustente que o valor da igualdade é independente da reivindicação de direitos por parte de agentes morais está fadada ao fracasso. Ela fracassa, contudo, não por desconsiderar *outro* valor igualmente importante, como, por exemplo, a liberdade ou o autogoverno democrático, mas precisamente por violar a igualdade de participação democrática entre agentes morais.

Defendo que a melhor forma de darmos conteúdo a esse raciocínio seja por meio da ideia de *respeito deliberativo*, uma forma de consideração ou atitude que todos os membros de uma sociedade autogovernada estão autorizados a demandar uns dos outros e, portanto, acarreta obrigações interpessoais válidas.

O ideal de uma sociedade de iguais possui, certamente, vários tipos de relações importantes. A relação política entre iguais em autoridade abordada aqui representa apenas

³⁸ Uma breve explicação sobre o desenho geral da pesquisa mais ampla, da qual este trabalho faz parte, pode útil neste ponto. Deixo de fora dois outros aspectos importantes do argumento que, não obstante, fazem parte pesquisa: o debate pormenorizado acerca dos fundamentos morais da autoridade democrática, e as implicações distributivas quando pensamos relações produtivas a partir do igualitarismo relacional, o que pode ser feito a partir tanto do direito de propriedade como da conquista histórica de participação na economia.

³⁹ Parto do princípio de que qualquer estrutura de direitos implica, ainda que indiretamente, reivindicações distributivas. Por consequências distributivas entendo particularmente direitos econômicos sociais. Ver nota 12.

um caso (ainda que importante) dentre outros. Defendo que a noção de respeito deliberativo nos ajuda a entender essa forma de relação e, ao fazer isso, concluímos que essa se trata de um tipo irreduzível de relação entre iguais em respeito. Entretanto, não importa exatamente quais relações são importantes para o igualitarismo relacional, a relação entre cidadãos e o exercício legítimo da autoridade política possui um valor ao mesmo tempo irreduzível e igualitário: todo cidadão ou cidadã possui uma autoridade igual de reivindicação em relação a um produto da cooperação social, a saber, o uso apropriado do poder coletivo, o que, por sua vez, implica na obrigação correlativa de ser colocado em relações de responsabilização pela demanda alheia. Logo, o igualitarismo relacional assume uma tese forte a respeito da democracia: não é possível de um ponto de vista moral obtermos relações sociais ao mesmo tempo igualitárias distributivamente e não-democráticas de outro. Isso significa, por exemplo, que o igualitarismo relacional não é compatível com modelos instrumentalistas de autoridade política, sejam eles democráticas ou não. Por tratar-se de um tipo específico de relação, as conclusões nesse campo não podem ser estendidas automaticamente para outras formas importantes de relação social. Estamos preocupados com relações entre pessoas *enquanto* cidadãos ou cidadãs. Como nos alertam as teorias feministas e marxistas, existem formas de dominação que escapam às relações entre agentes políticos, envolvendo, sobretudo, esferas domésticas e as relações de produção. Uma teoria sobre a esfera pública é insuficiente para dar conta dessas outras dimensões ou para enfrentar outros modos de opressão. Contudo, acredito que se trate de uma forma de relação particularmente importante para o igualitarismo e que, além disso, possui implicações institucionais amplas quando incluimos as instituições sociais responsáveis por protegê-las e realizá-las, como noção de cidadania democrática.

Ao final, a principal contribuição conceitual do respeito deliberativo é ressaltar a diferença entre, de um lado, respeitar o direito que as pessoas possuem e, de outro, respeitar *as pessoas como portadores de direito*, ou autores políticos da justiça.

8. Respeito deliberativo

Respeito deliberativo é uma forma de dever de respeito mútuo exigido em contextos de autogoverno nos quais todos os cidadãos e cidadãs partilham a mesma autoridade deliberativa em relação ao direito de governar atribuído à autoridade política. Se o argumento está correto, então é um ideal de respeito deliberativo que deve governar a relação entre iguais em cidadania. Enquanto um dever, a noção demanda o reconhecimento de um status normativo determinado: todo cidadão ou cidadã tem o direito moral de demandar o uso apropriado do

exercício da coerção coletiva, apenas pelo fato de ser um participante pleno da sociedade política em questão. Correlativamente, o direito implica um dever de responsabilização para com essas demandas: todos os cidadãos e cidadãs encontram-se em posição de responsabilização moral em relação às demandas válidas dos demais. Ou seja, todos são mutualmente responsabilizáveis por demandas que tem por objetivo o uso apropriado da autoridade política, um recurso social que, por sermos iguais em cidadania, o possuímos em comum. Em comparação com a propriedade de si e a propriedade do mundo, duas outras formas importantes de titularidades básicas atribuídas à sujeitos morais, o respeito deliberativo é o reconhecimento da propriedade *mútua* dos meios da coerção entre iguais. Se, como pretendo mostrar, uma concepção democrática de organização da sociedade aceita apenas uma justificação possível para o emprego legítimo da autoridade política, a saber, o autogoverno, então devemos admitir um dever de reciprocidade específico entre os participantes de uma sociedade política que implica consequências normativas determinadas, entre as quais a possibilidade de *demandar uns dos outros* o reconhecimento desse estatuto moral.

Respeito é um conceito que admite diferentes interpretações. Em primeiro lugar, por respeito deliberativo tenho em mente o sentido de respeito enquanto reconhecimento e não enquanto uma forma de apreço. Respeito como reconhecimento é, para seguir a formulação de Stephen Darwall, “uma disposição para se regulamentar uma conduta em relação a alguma coisa por meio de restrições que derivam de sua natureza”⁴⁰. O valor para o qual o respeito (enquanto reconhecimento) é a atitude apta correspondente é a dignidade pessoal dos outros membros da sociedade política. Formas de apreço, por outro lado, tendem a valorizar distinções individuais advindas do mérito ou de pertencimento social, demandadas em casos de valorização relativa das pessoas. Enquanto uma atitude categorial e generalizada – respeito é uma atitude incondicional a qual todos estamos sujeitos em nossas transações morais – respeito deve ser diferenciado de duas outras atitudes ou disposições igualmente importantes em contextos morais: atitudes de aversão, tal como o medo e privacidade, de um lado, e atitudes de abertura incondicional, tal como o amor e a solidariedade de outro⁴¹.

Em segundo lugar, respeito deliberativo envolve um dever de reciprocidade entre iguais. Em geral, o dever de respeito mútuo assumo pode ser entendido como a atitude de assumir, em contextos específico, a perspectiva alheia *a partir de seus próprios critérios avaliativos* e de estarmos dispostos a oferecer razões fundadas nessa avaliação para aqueles

⁴⁰ Darwall 2013, p. 293. A formulação original está em Darwall 1977.

⁴¹ Ver adiante as implicações de cada uma dessas atitudes para os pressupostos normativos da cidadania.

afetados por nossas ações ou decisões quando elas entrarem em conflito com as perspectivas alheias⁴². É uma demanda de civilidade democrática diante de iguais no modo como perseguimos nossos valores e planos de vida particulares. Em nenhum momento espera-se que o conflito entre perspectivas, sejam elas fundadas em interesses pessoais ou valores objetivos irreduzíveis, possa ser *superada* por meio do dever de respeito deliberativo. Ao contrário: partimos do pressuposto fundamental que as sociedades políticas contemporâneas são constituídas a partir de um pluralismo de concepções de bem e identidades pessoais não apenas diferentes entre si, mas em grande medida contraditórias entre si. Isso é o resultado, por exemplo, de outras titularidades básicas como o direito à segurança e à independência moral. O imperativo do respeito deliberativo é apenas uma forma de organizar e formular esse conflito de modo que ele não impeça o exercício legítimo de uma autoridade política comum. Trata-se, evidentemente, de um ideal, incerto e difícil de ser praticado. Daí a formulação do respeito deliberativo na forma de um dever: uma atitude demandada em transações interpessoais em contextos de deliberação política entre iguais.

A noção de respeito deliberativo não se aplica a *todas* as formas de relação social. Diferentemente do que esperamos de autoridades públicas, por exemplo, as quais precisam atender a exigência de igual consideração e respeito por todos, relações políticas fundadas no valor do respeito deliberativo não exigem que tratemos todos e todas como igual consideração. Ao contrário: sujeitos livres e iguais valorizam seus valores e concepções de bem particulares a ponto de colocarem em risco sua identidade caso essas dimensões sejam neutralizadas. Contudo, reivindicações políticas, na medida em que implicam o exercício da coerção sobre pessoas, exige um critério normativo mais exigente de validade.

Por fim, a noção de dever de respeito deliberativo deve ser diferenciada de noções correlatas, mas politicamente bem diferentes, de virtude “cívica” e “polidez”. Respeitar o outro enquanto um agente deliberativo não pressupõe a adequação aos padrões usuais de comunicação vigentes, nem em relação às convenções sociais (etiqueta, deferência, etc.), nem tampouco aos padrões institucionais vigentes (fóruns deliberativos formais). Lembremos que o respeito deliberativo é uma noção essencialmente de segunda-pessoa o que significa que ele é algo que é *reivindicado de* alguém, que precisa ser reconhecido em sua autoridade moral. Formas de protesto ou desobediência são instrumentos típicos na busca dessa responsabilização, e, portanto, claramente atendem aos requisitos de respeito deliberativo

⁴² Uma definição da noção em linhas similares é formulada por Rawls 1971, p.

mútuo ainda que possam ofender práticas sociais vigentes esperadas pela etiqueta ou civismo dos grupos dominantes.

9. Direitos e razões de segunda-pessoa

Possuir igual respeito deliberativo significa que eu posso reivindicar algo *de você* e que você, reciprocamente, pode ser responsabilizado *por* mim em termos morais pela minha reivindicação. O reconhecimento da igualdade de autoridade em relação a demandas políticas fundamentais deve ser entendido como um conceito essencialmente de segunda-pessoa, tal como o termo foi proposto por Stephen Darwall⁴³. São razões que possuem por referência as pessoas que, no caso em questão encontram-se (ou deveriam se encontrar) igualmente abertas à responsabilização moral. Outra forma de expressar isso é afirmando que ao estabelecermos relações de autoridade mútua em uma sociedade democrática, precisamos levar em consideração certas obrigações que, por sua vez, acarretam razões para ação centradas nos sujeitos, isto é, obrigações interpessoais entre cidadãos e cidadãs. Razões centradas nos sujeitos, em oposição à estados de coisas, nos levam a rejeitar o modo tradicional de interpretarmos obrigações interpessoais, a saber, a ideia de que quando respeito alguém estou, na verdade, respeitando apenas os direitos ou as restrições deontológicas que aquela pessoa possui. A autoridade moral nesse último acaso é encontrada na posse ou titularidade individual que o agente possui. Da perspectiva de uma moralidade de segunda-pessoa, a fonte da obrigação é a autoridade que o outro possui de *demandar* esse respeito de mim, uma demanda à qual estou sujeito a ser responsabilizado caso a ignore. “A dignidade das pessoas”, afirma Darwall, “é a posição de segunda-pessoa de um igual: a autoridade para se fazer reivindicações e exigências um do outro enquanto agentes livres e racionais”⁴⁴. O respeito por essa dignidade é, nesse caso, a admissão dessa autoridade.

Qual a relação entre razões de segunda pessoa, de um lado, e autoridade política de outro? Acredito que uma forma de respeito de segunda-pessoa (que estou chamando de respeito deliberativo) seja uma consequência direta da maneira pela qual justificamos a existência, e o funcionamento, de uma autoridade política legítima.

⁴³ Darwall 2006. Uma boa introdução em português ao princípio básico da moralidade de segunda-pessoa pode ser encontrado em Darwall 2013. A moralidade de segunda-pessoa desenvolvida por Darwall tem por pretensão fundamentar todo o espaço das razões morais. Ainda que partilhe das pretensões do autor, o uso da ideia de razões de segunda-pessoa neste trabalho são restritas à relação entre iguais em autoridade política.

⁴⁴ Darwall 2013, p. 292.

Vamos definir uma autoridade como o poder moral de exigir, ou impedir, ações por meio de regras potencialmente sustentadas pela coerção. Uma autoridade política seria o poder centralizado de exigência, ou impedimento, de ações por meio do uso da coerção coletiva em uma sociedade. Uma autoridade política é *legítima*, por sua vez, quando as regras que ela produz gera obrigações de obediência por parte dos seus cidadãos. Notemos que obedecer uma regra é diferente de simplesmente anuir a uma regra. Nossa anuência a algo pode ser justificada por diferentes razões, como, por exemplo, os benefícios esperados advindos da decisão. Quando um assaltante nos demanda: “a bolsa ou a vida”, estamos *anuindo* a uma ordem, mas não à obedecendo no sentido de que ela gera uma obrigação moral sobre nós. Analiticamente falando, portanto, autoridades *legítimas* possuem a capacidade de imposição de obrigações válidas, o que significa afirmar, pela tese da correlação entre direitos e deveres, que elas possuem um direito de governar⁴⁵. Uma autoridade política legítima pode reivindicar o governo legítimo das relações entre as pessoas por meio de regras que podem ser exigidas das pessoas por meio da ameaça de coerção. Nesse sentido, uma autoridade política legítima é aquela que, *de fato*, reivindica o exercício (legítimo) da coerção, e que, *de direito*, o possui.

Caso aceitemos a premissa fundamental da tradição democrática, qual seja, que as pessoas são iguais do ponto de vista de seus poderes morais, isto é, que não existe autoridade *política* natural entre as pessoas, então somos levados a concluir que a única forma possível de exercer o direito de governo entre iguais é por meio do *autogoverno*. Essa é, por exemplo, a célebre conclusão de Rousseau em seu contrato social: dado que nenhum homem ou mulher possui autoridade natural sobre os demais, e dado que existe uma diferença normativa entre força e direito, entre autoridades *de facto* e autoridade *de jure*, então a base da autoridade legítima só pode ser uma convenção entre iguais em autoridade⁴⁶. O argumento pode ser colocado da seguinte forma⁴⁷:

1. Uma autoridade política *de jure* tem o poder de criar obrigações sobre as pessoas (direito de governar).
2. Não existem relações naturais de autoridade política entre pessoas (livres e iguais).

⁴⁵ Por questão de espaço, deixo de lado o debate com perspectivas importantes sobre a autoridade que, não obstante, rejeitam a *possibilidade* de autoridades políticas centralizadas serem moralmente legítimas, tal como o anarquismo. Para os efeitos do argumento vou assumir que, em sociedades liberais como as nossas, as principais instituições políticas são fundadas nessa possibilidade.

⁴⁶ Ver, Rousseau 1988, p. 49.

⁴⁷ Novamente, deixo de lado a possibilidade de não existir autoridades *de jure*.

3. Caso uma autoridade política queira exercer o direito legítimo de governar as relações entre livres e iguais, então todos e todas a quem esses deveres incidem possuem um direito incondicional básico de participação efetiva na construção das regras e leis resultantes no direito de governar.
4. Dado que o direito de governar é exercido por todos, e não por um autoridade moral independente do conjunto de pessoas, então a reivindicação de seu uso apropriado é uma reivindicação direcionada *de* uma pessoa *para* outra. Correlativamente, quando obedecemos uma lei ou regra legítima estamos obedecendo uns aos outros.
5. O não reconhecimento dessa igual autoridade de reivindicação acarreta a perda de legitimidade do exercício da coerção, transformando-a em poder *de facto*.

Nesse sentido, respeito deliberativo é o tipo de reconhecimento que prestamos àqueles e àquelas que possuem uma igual autoridade de demandar o uso apropriado do poder político, um poder que possuímos em comum e para o qual, em última instância, a única justificativa válida passa pela deliberação entre iguais em direitos e prerrogativas.

É verdade que as sociedades modernas desenvolveram um número imenso de instituições políticas responsáveis por organizar e efetivar o direito de governar e que permanece em aberto se tais instituições favorecem ou obstruem uma deliberação verdadeiramente democrática. O ponto aqui, contudo, é anterior: não importa quais sejam essas instituições, nem mesmo se podemos ter esperanças de que elas canalizem as expectativas de uma deliberação democrática genuína, o ponto do Rousseau (vamos chama-lo assim) é que *a origem* da legitimidade do exercício da coerção coletiva é a autoridade deliberativa igual e incondicional possuída por cada membro da sociedade. Uma noção democrática de autoridade pressupõe a possibilidade de estabelecermos relações, ao mesmo tempo, horizontais e simétricas - logo de segunda-pessoa - entre nós. Do ponto de vista democrático, o direito de governar pressupõe a igual autoridade deliberativa de todos e sua legitimidade depende de que esse pressuposto seja garantido em nossas transações políticas.

Esse argumento não é novo e pode ser encontrado em diferentes formulações ao longo da tradição política democrática: desde autores como Rousseau e Kant até formulações contemporâneas nas obras de Habermas, Rawls e Benhabib. Não reivindico aqui nenhuma originalidade. Na verdade, arrisco a dizer que as mesmas considerações feitas até o momento poderiam ser feitas também a partir desses autores e autoras. Gostaria apenas de enfatizar que levar a sério a dimensão irredutivelmente de segunda-pessoa das reivindicações políticas

possui uma implicação importante para o modo como entendemos o próprio *conceito* de direito.

A rigor, acredito que a tradição democrática não “crie” por si mesmo novos direitos ou nos obriga a formular direitos essencialmente “democráticos”, por oposição à outros “tipos” de direitos, tal como os “liberais”⁴⁸. A perspectiva democrática do poder não altera de modo fundamental o conteúdo proposicional dos direitos. Antes, o correto seria dizer que os direitos existentes, tal como a propriedade de si e o direito de subsistência (e aqui não entro no mérito da questão de quais são eles) devem ser concebidos *democraticamente*. De fato, direitos de expressão e participação devem ser entendidos como básicos e incondicionais. A participação política é um direito incondicional. Seguindo o modelo de direitos básicos proposto por Henry Shue, um direito é básico na medida em que, primeiro, não pode ser reduzido a nenhum outro e, ao mesmo tempo, é uma condição de possibilidade para o exercício efetivo do conteúdo dos demais direitos⁴⁹. Direitos políticos representam, nesse caso, a forma institucional por excelência de reivindicações públicas, seja elas individuais, relacionadas à expressão de conteúdos, ou coletivas, na forma da livre-associação e direito a representação. Em oposição à tradição democrática, parte importante da tradição liberal procura construir direitos políticos *a partir* de outros interesses mais fundamentais, como a proteção às liberdades individuais. O direito de participação é justificado como a melhor forma de garantir o controle do poder. Desse ponto de vista, portanto, teríamos uma mudança importante no estatuto dos direitos políticos que, de importantes, porém instrumentais, passariam a ser concebidos como importantes e irredutíveis.

Mas o que isso significa de um ponto de vista filosófico? Qual a relevância em afirmar que o direito à participação deve ser entendido como irredutível? O princípio de participação de ser entendido, ao mesmo tempo, como um princípio moral e institucionalmente básico na medida em que nos permitem diferenciar, de um lado, o respeito ao direito que as pessoas possuem, de um lado, do respeito por pessoas como portadoras desses mesmos direitos, de outro. Da perspectiva democrática, direitos básicos possuem duas dimensões irredutíveis, uma dimensão proposicional, referente ao seu conteúdo, e uma dimensão performativa, referente à sua reivindicação. A diferença entre as duas formas de reconhecimento é importante ainda que pouco notada. Cada uma delas impõe um tipo particular de dever sobre às outras pessoas.

⁴⁸ Essa me parece ser a grande confusão com autores que procuram encontrar um conflito irredutível entre, de um lado, direitos “liberais” e, de outro, direitos “democráticos”.

⁴⁹ Cf. Shue 1996.

Em geral direitos básicos impõem deveres sobre os outros por conta de seu conteúdo proposicional: se A possui um direito à x , então todos possuem o dever de reconhecer x como (potencialmente) valioso para A e, ao mesmo caso, caso x seja um direito básico no sentido shueniano, o direito à x implica às garantias sociais para a sua plena realização contra ameaças convencionais. Tomemos o exemplo de direitos à segurança e a independência moral. Nosso direito à segurança implica o reconhecimento da segurança como algo valioso, o que nos obriga a não por em risco a segurança ou integridade física de alguém, como também à série de garantias sociais necessárias para que possamos desfrutar efetivamente esse direito. Um direito básico à segurança impõe o dever, por exemplo, de sustentarmos arranjos institucionais adequados a sua fruição. É nesse sentido que direitos básicos, na formulação de Shue, oferecem as bases racionais para a reivindicações legítimas.

Contudo, relações democráticas envolvem o reconhecimento de uma segunda dimensão: o reconhecimento das pessoas como sujeitos do direito. Para cada direito básico existente temos o dever de reconhecer, paralelamente, o ato de reivindicação desse direito uns para os outros. Temos o dever de reconhecer nossa igual autoridade deliberativa em uma sociedade democrática. Tal como afirma Joel Feinberg, em sua teoria do direito, “o ato[de fala] de reivindicar alguma coisa é tão importante quanto a satisfação dos desejos e necessidades de quem a reivindica”⁵⁰ e, no caso de uma sociedade democrática, *reivindicações* distributivas são moralmente importantes – pelo menos tão importantes do ponto de vista moral quanto o seu conteúdo proposicional. Se afirmamos, por exemplo, que todas as pessoas possuem um direito básico aos meios de sua sobrevivência (uma proposição bem modesta do ponto de vista igualitário, mas que está longe de ser trivial em nossa realidade social), então além de termos o dever de prover as garantias sociais para a realização efetiva desse direito, encontramos-nos abertos à responsabilização moral *para os seus portadores*. Violamos a dignidade de alguém seja quando permitimos que viva na miséria material, seja quando suas reivindicações são sistematicamente silenciadas. A privação da possibilidade de reivindicação, encontrada em contextos de dominação política, deferência social e formas sistemáticas de segregação e silenciamento, são formas de opressão tão importante do ponto de vista do respeito deliberativo quanto a privação distributiva.

10. Consequências e objeções.

⁵⁰ Feinberg 1973, p.

Para além das dificuldades analíticas possíveis de serem encontradas na formulação acima, duas objeções externas importantes podem ser levantadas contra o que acabei de propor. Isto é, objeções formuladas por perspectivas que não aceitam as premissas do argumento, ou rejeitam suas consequências. Elas são importantes não apenas porque são encontradas em autores e autoras importantes no debate sobre direito e autoridade, mas principalmente porque ainda não possuo uma resposta acabada para elas. As menciono rapidamente apenas à título de completude, tendo consciência de que este trabalho representa apenas um primeiro passo na busca por respostas:

(1) *Abstinência epistêmica*. A primeira delas é a objeção de que um dever de respeito deliberativo impõe obrigações implausíveis à integridade moral dos agentes morais. A noção de respeito deliberativo, tal como qualquer teoria da razão pública, terminaria por exigir, segundo essa objeção, que as pessoas estabeleçam uma espécie de “fenda cognitiva” entre aquilo que elas acreditam e que movem suas ações e as exigências morais elevadas do diálogo racional. O resultado seria ou bem a descaracterização das crenças individuais, ou bem o uso estratégico ou oportunístico dos padrões deliberativos. Essa crítica foi formulada, classicamente, por Bernard Williams, sobre a noção de dever em geral, mas mais recente readaptada por liberais-conservadores como Joseph Raz e Gerald Gaus⁵¹.

(2) *Inflação do desrespeito*. Uma segunda objeção importante sobre a própria noção de respeito foi formulada pelo filósofo Leslie Green. Ela tem por base um ceticismo forte sobre a viabilidade da noção de respeito em contextos de pluralismo moral. Ao reconhecer e valorizar demandas por respeito, poderíamos acabar inflacionando os conflitos indelimitados constitutivos de sociedades pluralistas. Pior: podemos encontrar casos nos quais é simplesmente impossível respeitar um grupo sem desrespeitar outro. Um agravante neste caso é, como veremos a seguir, a defesa de uma noção substantiva de cidadania democrática⁵².

Já quanto as consequências do argumento, acredito que a noção de respeito deliberativo traz dois ganhos importantes do ponto de vista do igualitarismo.

⁵¹ Raz 1990; Gaus 1997.

⁵² Green 2010.

O primeiro deles é a rejeição definitiva de modelos “administrativos de justiça”. Isto é, do pressuposto de que o valor da igualdade poderia ser realizado, no limite, *contra* valores democráticos. A irreduzibilidade de direitos de participação torna espúrio do ponto de vista igualitário a possibilidade (se não empírica, pelo menos lógica) de um “autoritarismo igualitário”. Um regime igualitário do ponto de vista distributivo, porém no qual as relações de autoridade não sejam governadas pelo critério de respeito deliberativo entre seus participantes, não poderia ser aceito *enquanto* igualitarismo. Podemos facilmente reconhecer que a igualdade entra em conflito com outros valores como, por exemplo, a liberdade. A tese do conflito de valores fundamentais é um dos pressupostos fundamentais da teoria política contemporânea. O ponto aqui é diferente. Um autoritarismo igualitário não seria aceito pela noção de respeito deliberativo do ponto de vista da *própria igualdade*. O fundamento normativo do igualitarismo é a igualdade de posição entre pessoas livres e iguais e não a igualdade distributiva entre eles.

É verdade que quase ninguém defende, hoje, o que estou chamando de igualitarismo autoritário. Contudo, isso não significa esse ponto seja trivial. Concepções autoritárias que reconhecem o valor da igualdade foram comuns no passado recente e nada nos garante que elas não voltarão a ser. A teoria do desenvolvimento repressivo do cientista político norte-americano Samuel Huntington foi um exemplo importante do uso do valor da igualdade para a restrição das liberdades individuais - uma teoria que, diga-se de passagem, teve um papel nada desprezível durante os regimes militares latino-americanos⁵³. Isso também não significa que as bases conceituais desse argumento não se encontrem em algumas variantes de igualitarismo distributivo. Noto de passagem como um teórico distributivista importante como Ronald Dworkin concede facilmente que um regime autoritário poderia estabelecer a igualdade (distributiva) entre os membros de uma sociedade. “[U]ma tirania benevolente”, afirma Dworkin, poderia “produzir uma distribuição mais igualitária do que aquela produzida por uma democracia”⁵⁴.

A resistência do igualitarismo relacional em relação ao distributivo sobre a natureza do valor da igualdade mostra-se, nesse caso, análoga à resistência republicana na disputa como os liberais a cerca do valor da igualdade. Ao recusar a noção de liberdade como (apenas) a ausência de interferência sobre a ação, republicanos procuram enfatizar as inúmeras relações de dominação que não precisam ser instanciadas para estabelecerem

⁵³ Huntington 1968.

⁵⁴ Dworkin 2002, p. 187. Não estou afirmando, evidentemente, que esses autores *sejam* teóricos do autoritarismo. Apenas alertando para a relação entre, de um lado, uma concepção administrativa de igualdade, e argumentos autoritários, de outro.

relações concretas de dependência entre fortes e fracos. Como autores republicanos como Skinner e Pettit sustentam, a forma da liberdade, isto é, o *quanto* de liberdade de movimento e ação alguém possui, é tão importante para o valor da liberdade como sua *origem*, isto é, se ela é garantida por meio de leis e instituições justas ou se, ao contrário, depende da benevolência de um senhor esclarecido. A noção de respeito deliberativo nos ajuda a entender um ponto análogo em relação ao valor da igualdade: tão importante como o *quanto* de recursos distribuídos, sua *origem* também importa. Nesse caso, a reivindicação mútua entre iguais em autoridade deliberativa.

A segunda consequência importante, que posso apenas apontar aqui, diz respeito às bases normativas da cidadania democrática. Afirmei anteriormente que a forma de reconhecimento demandada pelo respeito deliberativo não pode ser subsumida em outras formas alternativas de conceber as atitudes e comportamentos fundamentais da cidadania, a saber, nem como uma forma de aversão ou medo (*avoidance*), tal como formulado por liberais do medo como Judith Shklar e Bernard Williams⁵⁵, nem se confunde como uma forma de amor ou abertura ao diferente, tal como formulado, por exemplo, por Martha Nussbaum e Axel Honneth⁵⁶. O reconhecimento de pessoas como iguais em autoridade deliberativa implica obrigações interpessoais entre iguais, ainda que a natureza dessa obrigação deve ser entendida como uma forma específica de reciprocidade entre pessoas políticas. Isso significa que a noção de pessoa política do igualitarismo é, ao mesmo tempo, muito mais forte do que a pressuposta pelo liberalismo do medo em relação às obrigações interpessoais de justificação que impõe aos cidadãos e cidadãs, mas, ao mesmo tempo, difere-se de noções de virtude cívica ou de identidade pressupostas por teorias multiculturalistas da cidadania. Caberia explorar, por exemplo, como esse modo determinado de conceber as exigências normativas da cidadania política poderiam lidar com problemas como o pluralismo moral e a imparcialidade do Estado, discursos extremados e formas de exclusão deliberativa e os conflitos indenteditários que constituem as esferas públicas de nossas democracias.

11. Conclusão

Havíamos começado esta apresentação com a divisão do campo igualitário a partir de duas formas diferentes de conceber o ideal moral por trás do igualitarismo. O igualitarismo

⁵⁵ Shklar 1984; Williams 2005b.

⁵⁶ Nussbaum 2015; Honneth 1992, 2008.

relacional, ou o valor da igualdade social, representa uma forma de resistência teórica à concepção dominante na filosofia política contemporânea que pressupõem a redução do valor da igualdade a um ideal distributivo. Em sua dimensão negativa – ou crítica – teorias igualitárias contrastam o distributivismo com a importância de estabelecermos relações sociais não-opressivas, evitando formas de dominação política, exclusão social e exploração econômica, que não apenas encontram-se presentes em nosso mundo social como são incapazes de serem devidamente compreendidas (e conseqüentemente transformadas) caso continuemos a insistir que o objetivo de uma sociedade verdadeiramente igualitária seja a eliminação dos efeitos da fortuna ou do acaso nas expectativas de vida individuais.

Procurei argumentar a partir disso que uma maneira possível dentre outras de formular a dimensão *positiva* do igualitarismo relacional, isto é, a realização prática de seu ideal de sociedade, passa pelo reconhecimento de formas de respeito mútuo e autorrespeito individual entre iguais em relação a uma autoridade política democrática, e que essa forma de relação impõe obrigações interpessoais em contextos de autogoverno. Denominei de *respeito deliberativo* essa forma de respeito mútuo e argumentei que essa noção possui implicações normativas determinadas sobre o modo como devemos compreender os fundamentos da cidadania democrática, uma relação pública fundada em razões de segunda-pessoa.

Caso o argumento faça sentido, então formas relacionais de igualdade podem trazer pelo menos dois ganhos teóricos importantes para a teoria política contemporânea.

Primeiro, elas permitem estabelecer uma ligação conceitual entre dois tipos de debate que, a despeito de um relacionamento teórico notoriamente difícil, possuem óbvias afinidades práticas, a saber, as teorias igualitárias, de um lado, e as teorias do reconhecimento e da diferença, de outro, tal como propostas por filósofas como Iris Young e Nancy Fraser⁵⁷. Uma vez compreendida as aspirações normativas do igualitarismo e sua relação normativa indissociável com a luta contra contextos de dominação política, exclusão social e exploração econômica, podemos passar a nos dedicar aos problemas “eles próprios”, isto é, aos problemas enfrentados pela prática da justiça social em nosso mundo, deixando de lado - pelo menos momentaneamente - nossa obsessão nacional com trabalhos de natureza exegética a respeito das diferenças entre teorias igualitárias e teorias do reconhecimento. Problemas práticos que, caso o igualitarismo relacional esteja correto, não são independentes de experiências concretas de injusta. Em outras palavras: uma melhor compreensão da natureza

⁵⁷ Cf. Young 1990; Fraser & Honneth 1998.

da igualdade pode significar uma coalização de inspirações igualitária orientada para os *problemas comuns* às duas perspectivas⁵⁸.

Em segundo lugar, na medida em que retoma categorias conceituais como dominação política e exploração econômica, a visão relacional da igualdade também nos permite recuperar uma dimensão das teorias igualitárias que, acredito, foi parcialmente negligenciada por parte importante da filosofia política contemporânea. Se denominei as outras dimensões do igualitarismo como, respectivamente, negativas/críticas e positiva/propositiva, gostaria de denominar essa terceira dimensão parcialmente escanteada como dimensão estratégica. Acima de tudo, o igualitarismo, mas não necessariamente *qualquer* teoria da justiça, possui um compromisso inegociável com a transformação social. Essa dimensão, claro, encontra sua forma mais forte na história política dos próprios movimentos políticos igualitários⁵⁹. Contudo, ela também já estava presente na filosofia política contemporânea. Como afirmou certa vez afirmou Bernard Williams a respeito da ideia de igualdade, em um ensaio brilhante publicado originalmente de 1962, “quando combinamos as noções de relevância das razões [igualitárias] com as razões de operacionalidade [dessas razões], nós obtemos uma verdadeira *arma moral*”⁶⁰. Descontado o tom bélico de Williams, arriscaria a dizer que precisamos sim nos esforçar mais – nós igualitários – em auxiliar a luta por formas de vida mais igualitárias. Espero que isto possa ser uma contribuição a essa causa.

BIBLIOGRAFIA

ARNESON, R. (1989) “Equality and Equal Opportunity for Welfare” in: *Philosophical Studies* vol. 53, pp. 77 – 93.

_____. (1999) “Comments on ‘What is the point of Equality?’” in: *BEARS Symposium* 04/08/1999 <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9904arne.html>

_____. (2000) “Luck Egalitarianism and Prioritarianism” in: *Ethics* vol. 110 n. 2, pp. 339 – 349.

ANDERSON, E. (1999) “What’s the point of Equality?” in: *Ethics* vol. 109 n. 2, pp. 287 – 337.

⁵⁸ Devo à Flávia Birolli e a Raissa Ventura o emprego da ideia de coalisção nesse contexto.

⁵⁹ Ver aqui a recente pesquisa de Elizabeth Anderson (2014) na qual a autora procura recuperar as lutas igualitárias à luz do debate contemporâneo sobre justiça.

⁶⁰ Williams 2005, p. 107, ênfase acrescida.

_____. (2010) “The Fundamental Disagreement Between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians” in: *Canadian Journal of Philosophy* vol. 40, iss. sup. 1, pp. 1 – 23.

_____. (2014) “A world turned upside down: Social hierarchies and the new history of egalitarianism” in: *Juncture* vol. 20 n. 4, pp. 258 -267.

BRENNAN, J. & TOMASI, J. (2012) “Classical Liberalism” in: ESTLUND, D. (ed.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy* Oxford: Oxford Press.

COHEN, G. A. (1989) “On the Currency of Egalitarian Justice” in: *Ethics* vol. 99 n. 4 pp. 906 – 944.

_____. (1991) “Incentives, Inequality and Community” in: *The Tanner Lectures in Human Values* (delivered at Stanford University, May 1991).

_____. (2009) *Why not socialism?* New Jersey: Princeton Press.

DARWALL, S. (1977) “Two Kinds of Respect” in: *Ethics* 88, pp. 36 – 49.

_____. (2006) *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability* Cambridge Mass.: Harvard Press.

_____. (2013) “Respeito e a Perspectiva de Segunda-Pessoa” in: DARWALL, S., GIBBARD, A., & RAILTON, P. (org.) *Metaética: Algumas Tendências* Santa Catarina: Editora UFSC, pp. 291 – 317.

DWORKIN, R. (1978) *Taking Rights Seriously* Cambridge Mass.: Harvard Press.

_____. (1981a) “Equality of What? Part 1: Equality of Welfare” in: *Philosophy & Public Affairs* vol. 10 n. 3, pp. 185 – 246.

_____. (1981b) “Equality of What? Part 2: Equality of Resources” in: *Philosophy & Public Affairs* vol. 10 n. 3, pp. 283 – 354.

_____. (2002) *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* Cambridge Mass.: Harvard Press.

FEINBERG, J. (1972) *Social Philosophy* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

_____. (1992) “In Defense of Moral Rights” in: *Oxford Journal of Legal Studies* vol. 12 n. 2 pp. 149 – 169.

FRANKFURT, H. (1987) “Equality as a Moral Ideal” in: *Ethics* vol. 98 n. 1, pp. 21 – 43.

FRIEDMAN, M. (1962) *Capitalism and Freedom* Chicago: Chicago Press.

GAUS, G. (1997) “Reason, Justification and Consensus: Why Democracy Can’t Have It All” in: BOHMAN, J. & REHG, W. (org.) *Deliberative Democracy: Essays on Reasons and Politics* Cambridge Mass.: MIT Press.

GREEN, L. (2010) “Two Worries About Respect for Persons” in: *Ethics* 120, pp. 212 – 231.

HONNETH, A. (1992) “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on a Theory of Recognition” in: *Political Theory* vol. 20 n. 2., pp. 187 – 201.

_____. (2008) *Reification: A New Look to an Old Idea* Oxford Press.

HUNTINGTON, S. (1968) *Political Order in Changing Societies* New Haven: Yale Press.

JUDT, T. (2009) “What is Living and What is Dead in Social Democracy?” in: *The New York Review of Books* December 17, <http://www.nybooks.com/articles/2009/12/17/what-is-living-and-what-is-dead-in-social-democrac/>

_____. (2010) *O Mal Ronda a Terra: Um retrato sobre as insatisfações do presente* Rio de Janeiro: Objetiva.

KOLODNY, N (2014) “Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy” in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 44 i. 4, pp. 287 – 366.

KYMLICKA, W. (2006) *Filosofia Política Contemporânea: Uma introdução* São Paulo: Martins Fontes.

NAGEL, T. (2002a) “Equality” in: CLAYTON, M. & WILLIAMS, A. (org) *The Ideal of Equality* New York: Palgrave Macmillan.

_____. (2002b) “Rawls and Liberalism” in: FREEMAN, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls* Cambridge: Cambridge Press, pp. 62 – 85.

NOZICK, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia* New York: Basic Books.

NUSSBAUM, M. C. (2015) *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* Cambridge Mass.: Harvard Press.

PETRONI, L. (2014) “Temos o Dever de Tolerar?” in: *Revista Brasileira de Ciência Política* n. 15 pp. 95 – 125.

PUTNAM, R. (2015) *Our Kids: The American Dream in Crisis* New York: Simon & Schuster Paperbacks.

RAWLS, J. (1971) *A Theory of Justice* Cambridge Mass.: Harvard Press.

_____. (2006) *Political Liberalism (extended version)* New York: Columbia Press.

RAZ, J. (1986) *The Morality of Freedom* Oxford: Clarendon Press.

_____. (1990) “Facing the Diversity: The Case of Epistemic Abstinence” in: *Philosophy & Public Affairs* vol. 19 n. 1, pp. 3 – 36.

ROEMER, J. (1995) “Social equality and personal responsibility” in: *Boston Review* April/Mai <http://new.bostonreview.net/BR20.2/roemer.html>

SHEFFLER, S. (2003) “What is Egalitarianism?” in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 31 pp. 5 – 39.

_____. (2015)

SHKLAR, J. N. (1984) *Ordinary Vices* Cambridge Mass.: Harvard Press.

SHUE, H. (1996) *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U. S. Foreign Policy* New Jersey: Princeton Press.

STIGLITZ, J. E. (2015) *The Great Divide: Unequal societies and what we can do about them* New York: W. W. Norton & Co.

THOMSON, J. J. (1992) *The Real of Rights* Cambridge Mass.: Cambridge Press.

VITA, A. (2011) “Liberalismo, Justiça Social e Responsabilidade Individual” in: *DADOS Revista de Ciências Sociais* vol. 54 n. 4 pp. 569 – 608.

WILKINSON, R. & PICKETT, K. (2009) *The Spirit Level: Why equality is better for everyone* London: Penguin Books.

WILLIAMS, B. (2005a) “The Idea of Equality” in: HAWTHORN, G. (ed.) *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* New Jersey: Princeton Press, pp. 97 – 114.

_____. (2005b) “The liberalism of fear” in: in: HAWTHORN, G. (ed.) *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* New Jersey: Princeton Press, pp. 52 – 61.

WOLFF, J. (1998) “Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos” in: *Philosophy and Public Affairs* vol. 27, pp. 97 – 122.

_____. (2007) “Equality: The Recent History of an Idea” in: *Journal of Moral Philosophy* vol. 4 n. 1 pp. 125 – 136.

YOUNG, M. I. (1990) *Justice and the Politics of Difference* New Jersey: Princeton Press.