

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS**

Fabian Scholze Domingues

*Uma Apresentação dos Quatro Pontos Cardeais da Ética Econômica.
A Criação da Riqueza e a Distribuição de Renda em Perspectiva.*

**Porto Alegre
2009**

Fabian Scholze Domingues

*Uma Apresentação dos Quatro Pontos Cardeais da Ética Econômica.
A Criação da Riqueza e a Distribuição de Renda em Perspectiva.*

Monografia apresentada como
requisito parcial para obtenção
do título de bacharel em
ciências econômicas
Orientador: Professor Dr. Pedro
Cezar Dutra Fonseca

**Porto Alegre
2009**

FOLHA DE APROVAÇÃO

Fabian Scholze Domingues

*Uma Apresentação dos Quatro Pontos Cardeais da Ética Econômica.
A Criação da Riqueza e a Distribuição de Renda em Perspectiva.*

Trabalho de conclusão apresentado ao curso de Ciências Econômicas da faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Economia.

Aprovado em Porto Alegre, 02 de julho de 2009, com o conceito/nota:_____.

Prof. Dr. Pedro Cezar Dutra Fonseca, UFRGS, orientador.

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres, UFRGS.

Prof^a. Ms. Maria Aparecida Grandene de Souza, UFRGS.

A vida empenhada no ganho é uma vida imposta, e evidentemente a riqueza não é o bem que buscamos, sendo ela apenas útil e no interesse de outra coisa.
ARISTÓTELES, Política I.1-I-5

RESUMO

Este trabalho apresenta quatro referências obrigatórias da ética econômica e social contemporâneas: o utilitarismo, o libertarismo, o igualitarismo e o igualitarismo liberal. Será apresentado o posicionamento de cada uma dessas referências da ética econômica acerca da justiça distributiva. Essas diferentes perspectivas teóricas são aplicadas num ponto especialmente sensível do debate público brasileiro: o que é o nível justo da produção potencial de riqueza do país, levando em conta o papel que o governo deve desempenhar na redistribuição da renda.

Palavras-chave: ética econômica – utilitarismo – libertarismo – igualitarismo – igualitarismo liberal

ABSTRACT

The aim of this work is to present the four most important theories of justice in contemporary economic and social ethics: utilitarianism, libertarianism, egalitarianism and liberal egalitarianism. It focuses on the perspective each one of these theories provides on distributive justice. These theoretical perspectives are used to make an analysis of important issues to public debate in Brazil, such as the fair range of the potential production of wealth within the country and the role of the government in income redistribution.

Key-words: economic ethics – utilitarianism – libertarianism – egalitarianism - liberal egalitarianism

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| 1 INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 2 O UTILITARISMO..... | 13 |
| 2.1 Apresentação da escola utilitarista | 13 |
| 2.2 Utilitarismo clássico: Bentham e J. S. Mill..... | 15 |
| 2.2.1 O Utilitarismo de Jeremy Bentham como princípio social..... | 15 |
| 2.2.2 Críticas à filosofia social de Bentham..... | 21 |
| 2.2.3 O Utilitarismo de J. S. Mill..... | 23 |
| 2.3 A revolução marginalista e a reformulação do princípio da utilidade..... | 25 |
| 2.4 A economia paretiana do bem-estar | 30 |
| 2.5 A teoria da escolha social e o paradoxo de Condorcet..... | 31 |
| 2.6 Questões em discussão..... | 33 |
| 2.6.1 Os direitos fundamentais ignorados..... | 34 |
| 2.6.2 As desigualdades sociais..... | 37 |
| 3 O LIBERTARISMO..... | 41 |
| 3.1 A liberdade como direito fundamental | 41 |
| 3.2 O princípio da propriedade de si..... | 42 |
| 3.3 O princípio da justa circulação..... | 45 |
| 3.4 O princípio da apropriação original..... | 47 |
| 3.5 Uma concepção formal da justiça | 50 |
| 3.6 E os outros direitos?..... | 52 |
| 4 O IGUALITARISMO..... | 55 |
| 4.1 O marxismo e a teoria da justiça como igualdade..... | 55 |
| 4.3 A eficácia do socialismo e a abolição da alienação..... | 60 |
| 4.4 A justiça do socialismo e a exploração..... | 62 |
| 4.5 A teoria da mais-valia e a exploração capitalista pelo sobre-trabalho | 63 |
| 4.6 O que torna injusta a exploração | 66 |
| 5 O IGUALITARISMO LIBERAL | 72 |
| 5.1 Os bens primários..... | 72 |
| 5.2 Os três princípios de justiça..... | 74 |
| 5.3 A justificação pela posição original | 78 |
| 5.4 Socialismo liberal e democracia dos proprietários..... | 79 |
| 5.5 Questões a partir de Rawls..... | 80 |
| 5.5.1 A justiça como igualdade das capacidades fundamentais..... | 80 |
| 5.6 As perspectivas da justiça como equidade..... | 81 |
| 6 CONCLUSÃO..... | 83 |
| 6.1 A posição das quatro abordagens sobre distribuição de renda: uma análise gráfica..... | 83 |
| 6.2 Os indicadores de justiça econômica: perspectivas..... | 86 |
| REFERÊNCIAS..... | 89 |

1 INTRODUÇÃO

O estudo das relações entre ética e economia se fortaleceu nos últimos anos, em especial após a concessão do prêmio Nobel de Economia de 1998 a um estudioso do assunto, Amartya Sen. Contudo, como aponta o autor em seu livro *Ética e Economia* (2004), essas relações não são novas, de modo que o próprio pai fundador da economia moderna, Adam Smith, professor de filosofia moral em Glasgow, considerava sua seminal obra de economia *Investigação sobre as origens e causas da riqueza das nações* (1776) uma parte, um subsistema, de seu sistema filosófico mais geral acerca dos sentimentos morais, exposta em sua obra de filosofia *A teoria dos sentimentos morais* (1759)¹.

Embora Sen seja a principal referência entre os economistas sobre as relações tempestuosas entre ética e economia, o recrudescimento do assunto se deveu em grande medida ao filósofo americano John Rawls, que em 1971 publicou sua monumental *Uma Teoria da Justiça* (1971), na qual formula com rigor a concepção de justiça como equidade, que lhe permite apresentar de maneira convincente uma concepção rigorosa e, ao mesmo tempo, plausível, de justiça distributiva. A concepção igualitária liberal de justiça modifica rapidamente o espectro da cena política, tornando o liberalismo, em sua versão rawlsiana, uma bandeira da “esquerda”, substituindo com vantagens as concepções de inspiração marxista. Dado o impacto da obra de Rawls, as teorias tradicionais de justiça, o utilitarismo, o libertarismo e o marxismo, são forçadas a se reformularem e rerepresentarem seus princípios fundamentais, notadamente os princípios da utilidade, liberdade e igualdade com mais clareza e coerência.

A apresentação dessas teorias e suas reformulações a partir do desafio proposto por Rawls constituem o corpo principal deste trabalho, respectivamente, o

¹ É possível ir mais além e enxergar na formulação apresentada por Platão da cidade ideal a primeira concepção da ética econômica, uma vez que os produtores possuíam papel fundamental para a construção da cidade justa. Cf. *A República*. Uma interessante apresentação dessa evolução é feita por Amartya Sen em seu *Sobre ética e economia*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

utilitarismo, o libertarismo, o igualitarismo e o igualitarismo liberal.

A proposta deste trabalho consiste não apenas em apresentar o posicionamento teórico e a coerência interna de cada uma das teorias da justiça, como também investigar quais são as concepções de cada uma delas sobre o que é, afinal de contas, uma sociedade desenvolvida, já que essa deve ser, por definição, uma sociedade justa. Desse modo, a busca por desenvolvimento e pelo funcionamento justo das instituições constituem a busca pela mesma coisa. Não há desenvolvimento sem justiça, não há justiça sem desenvolvimento. É lícito, como será apresentado, divergir sobre o que seja a justiça, e quais devem ser as opções de desenvolvimento a seguir, mas essa divergência deve estar baseada em argumentos que possam ser discutidos de forma racional e que possam satisfazer de algum modo nossas intuições morais mais elementares.

Embora as relações entre ética e economia sejam antigas, elas foram negligenciadas por um longo período devido ao que Sen chamou a prevalência da posição *engenheira* na análise econômica, que privilegia questões de eficiência em detrimento de questões distributivas. Contudo, a partir da formulação rigorosa da teoria do bem-estar essa perspectiva começou a mudar², a ponto de já constarem nos livros-texto de Microeconomia discussões sobre equilíbrio geral e eficiência econômica a partir da perspectiva da *equidade*. Pindyck e Rubinfeld (2002) apresentam exemplarmente o ponto ao afirmarem: “uma alocação ineficiente de recursos pode ser mais equitativa do que uma alocação eficiente. O problema é como definir o que é uma alocação equitativa”³ Este trabalho pretende ser uma modesta contribuição à essa discussão à luz das quatro correntes da ética contemporânea que serão estudadas.

2 A economia do bem-estar avalia normativamente o desempenho de mercados e da política econômica, pois ainda que “uma troca seja feita a partir de uma alocação ineficiente, mas que seja vantajosa para ambas as pessoas, a nova alocação de mercadorias resultante não será necessariamente eficiente” PINDYCK, RUBINFELD. *Microeconomia*, p 574. A necessidade de escolha entre duas alocações alternativas ineficientes abre espaço teórico dentro da teoria do equilíbrio geral para a discussão sobre o papel que as diferentes teorias da justiça devem desempenhar no campo da economia normativa.

3 PINDYCK, RUBINFELD. *Op. Cit.* p. 580.

A ética, definida de maneira muito geral, é o estudo das relações humanas, no que diz respeito aos direitos e deveres. Diferentemente das ciências que pretendem ser neutras no que diz respeito aos valores e não se sujeita, exceto em casos excepcionais, a juízos normativos, a ética trata especificamente de juízos normativos, ou seja, juízos sobre como as coisas *deveriam* ser, e não juízos sobre como as coisas *são*.

Contudo, da mesma forma que a ciência, a ética não se constitui simplesmente como um conjunto de opiniões divergentes acerca de como as coisas devem ser, seguindo a casuística dos noticiários ou a opinião dos arautos da moralidade. A ética, à medida que pretende ser um campo de conhecimento autônomo e relevante, que pode ensinar algo sobre o certo e o errado, o justo e o injusto, deve satisfazer inicialmente duas condições em seus enunciados normativos: ser um conjunto de afirmações coerente, isto é, que não gere contradições e que possa, portanto, fornecer uma visão coerente do que seja uma sociedade justa; e, ser baseada em princípios, que possam ser amplamente analisados, compreendidos e discutidos dentro dos pressupostos da argumentação racional⁴.

A ética econômica corresponde ao campo do estudo da ética que trata das relações econômicas. Desse modo, o seu estudo somente faz sentido naquelas sociedades onde as relações econômicas se desenvolveram suficientemente a ponto de se constituírem como um domínio de assuntos independente dos demais aspectos da vida social, seja no âmbito dos indivíduos, seja no âmbito das instituições. Dentro do grande conjunto das relações sociais, a ética econômica trata das relações não somente monetárias, como também das *condições econômicas* que tornam possível alcançar determinado ideal de vida boa, seja ele qual for. Contudo, com esse estudo não se pretende responder à pergunta: o que é a vida boa para um determinado indivíduo? O desenvolvimento das sociedades contemporâneas, complexas e plurais, torna a resposta essa pergunta uma questão

4 Por esse motivo, visões religiosas não são consideradas como fornecendo visões acerca da ética econômica, ainda que tenham tremenda influência sobre a estrutura econômica e social como bem percebeu Max Weber, uma vez que seus princípios provêm da verdade revelada e não de princípios racionais.

de consciência individual. A ética econômica está preocupada, sobretudo, com os meios, as condições materiais, através das quais a vida boa pode ser alcançada numa determinada sociedade, independentemente das concepções particulares que tenham seus habitantes. Portanto, o seu objeto de estudo e de análise é muito mais o funcionamento das instituições sociais e a maneira como elas podem contribuir para que cada indivíduo possa realizar sua própria concepção de vida boa. Em especial, o objeto de preocupação dessa disciplina, no que tange ao funcionamento das instituições, é o seu caráter *justo*, mais do que a sua eficiência ou sua capacidade de produzir riqueza. Isto é, o cerne das preocupações da ética econômica consiste em determinar dentre os vários aspectos do funcionamento das instituições aqueles que permitem formular juízos de valor sobre o caráter justo das instituições sociais e os meios através dos quais a justiça econômica pode ser legitimamente alcançada.

O primeiro capítulo é esta Introdução. No segundo capítulo veremos os principais expoentes da longa tradição do utilitarismo: o utilitarismo clássico de Bentham e Mill, a revolução marginalista e a reformulação do princípio da utilidade, o ótimo de Pareto, a moderna economia do bem-estar. Durante muito tempo essa tradição constituiu-se praticamente como o único campo de reflexão explícita dos economistas sobre ética, sofrendo diversas e importantes alterações conceituais ao longo de sua história, mostrando a força e a fecundidade do princípio da utilidade. Como veremos, essa doutrina, altruísta e moderna, filha do Iluminismo, considera que uma sociedade justa é uma sociedade feliz. De modo que a principal preocupação da política econômica deve ser as *melhores consequências para o maior número*.

A segunda referência da ética econômica considera a liberdade, *laissez-faire*, como princípio fundamental da justiça. A corrente de pensamento que defende a concepção de justiça como liberdade é o libertarismo, estudada no terceiro capítulo. De uma maneira geral, os libertaristas devem aderir em maior ou menor medida a três princípios que constituem o núcleo de sua doutrina: o princípio da propriedade de si, o da justa circulação e o da apropriação original. Conjuntamente eles

estruturam uma visão coerente de sociedade, em que a justiça social se realiza à medida que os agentes individuais realizam sua liberdade, de modo que *uma sociedade justa é uma sociedade livre*.

A terceira referência utilizada para determinar o que é uma sociedade justa centra sua atenção na igualdade de dotações. Entre as concepções teóricas igualitaristas que defendem a igualdade de dotações como finalidade da política econômica, o marxismo certamente é a mais influente. No quarto capítulo será estudada a dimensão ética do marxismo, em duas interpretações: a *abolição da alienação* e a *igualdade de dotações*. Para além da letra de Marx o objetivo do capítulo é reconstituir uma filosofia moral adequada aos nossos tempos que tenha por base a igualdade de dotações como fundamento da justiça.

Finalmente, a quarta concepção de ética econômica considera a justiça como equidade. Formulada inicialmente por John Rawls, ela visa conciliar dentro de um mesmo quadro teórico dois princípios que parecem à primeira vista incompatíveis, igualdade e liberdade. Aparentemente, a relação entre eles é inversa: quanto mais igualdade, menos liberdade; quanto mais liberdade, menos igualdade. Rawls busca um equilíbrio ponderado entre ambos, exigindo que as possibilidades de acesso aos bens primários sociais sejam equiparadas entre todos os membros da sociedade. Desse modo, as instituições devem funcionar de maneira a fornecer aos *membros mais pobres, mais oportunidades de acesso às posições sociais*, respeitados a saúde e o talento individuais. Por fim, como desdobramento teórico da posição igualitária liberal, veremos a teoria da justiça como igualdade das capacidades fundamentais, do economista indiano Amartya Sen.

Na conclusão são apresentados esquematicamente os modelos de desenvolvimento econômico implicados por cada uma das quatro correntes de ética econômica estudadas. Cada uma dessas correntes, coerente com os princípios da justiça que defendem, permitem determinar com precisão: i) o nível do produto desejado pela política econômica compatível com sua teoria da justiça; e, ii) o nível de tributação justo que deve ser estabelecido pelo Estado, isto é, a justa medida da redistribuição de renda, em especial aos membros mais pobres e menos favorecidos da sociedade.

2 O UTILITARISMO

Escola de pensamento originalmente contemporânea da Revolução Industrial, o utilitarismo consistiu durante muito tempo o único campo de reflexão explícita dos economistas sobre ética econômica. Herdeira do Iluminismo europeu, influenciada pelo empirismo inglês e diretamente vinculada aos problemas econômicos de sua época, essa teoria se pretende moderna, humanista e altruísta. A doutrina utilitarista está continuamente em discussão entre os economistas, cuja pretensão ética é articular a concepção de justiça econômica a partir de uma máxima de fácil compreensão: *uma sociedade justa é uma sociedade feliz*. O princípio da utilidade pretende avaliar a justiça das políticas econômicas mediante a avaliação das *consequências* que delas resultam para o maior número de indivíduos. Se as consequências da implementação de uma determinada política econômica forem benéficas para maioria, a política econômica em questão é considerada justa, mesmo que direitos humanos ou de minorias sejam violados ou escarnejados.

Em sua variante clássica, o utilitarismo defende a maximização do produto, de modo que a soma de bem-estar, entendida como a criação de riquezas, seja a máxima possível. Do ponto de vista distributivo, o utilitarismo defende certo nível de tributação e de redistribuição de renda, desde que a satisfação marginal criada pela redistribuição de renda seja maior do que o desprazer provocado pelo pagamento de impostos. Contudo, o utilitarismo é compatível com qualquer nível de desigualdade social que permita maximizar o bem-estar agregado.

2.1 Apresentação da escola utilitarista

A concepção de justiça tal como entendida pela doutrina utilitarista é apresentada a partir de momentos distintos da sua longa evolução teórica no pensamento econômico: o *utilitarismo clássico*, cujos expoentes são Jeremy Bentham e John Stuart Mill; a *síntese neoclássica*, onde há uma formalização do

princípio da utilidade, em especial a formalização rigorosa do princípio da utilidade marginal decrescente, com o conseqüente abandono das preocupações éticas centrais dos utilitaristas clássicos; a reformulação do princípio da utilidade através do *ótimo de Pareto*; e, finalmente, o abandono da cardinalidade pela ordinalidade das preferências por Hicks na década de 30 do século passado.

Esses diferentes momentos do pensamento utilitarista foram provocados pelas críticas por ele recebidos e pelas soluções que foi capaz de propor aos seus opositores bem como aos seus aperfeiçoadores - o que mostra a força e a fecundidade do princípio da utilidade como princípio de justiça. Entre as principais críticas ao utilitarismo abordadas neste capítulo estão as que dizem respeito à medida e à comparabilidade de utilidades, o problema da irracionalidade de decisões coletivas, mesmo quando os agentes individuais são considerados racionais (o Paradoxo de Condorcet), e a questão dos direitos fundamentais (ou naturais) do homem pretensamente instrumentalizados e/ou escarnecidos pela doutrina utilitarista.

Essa escola de pensamento também influenciada pelo sucesso teórico da física newtoniana, rejeita a existência de direitos naturais, bem como princípios ontológicos e metafísicos totalizadoras⁵. Ao invés de recorrer a conceitos abstratos e muito elevados, como a teoria do valor-trabalho, ela considerava simplesmente que uma sociedade justa é aquela que pode fornecer o maior *bem-estar* aos seus cidadãos. Desse modo, o formulador de política econômica deve se abster de fazer juízos morais sobre a vontade da maioria e levar em conta somente a maior

5 Desse modo, apesar de influenciada pelo Iluminismo continental, o Iluminismo inglês não busca criar grandes sistemas metafísicos, como os de Kant e Hegel. Sobre Kant, escreve Mill: "Poderia ir mais longe e dizer que os argumentos utilitaristas são indispensáveis a todos aqueles moralistas *a priori* que julgam necessário de algum modo argumentar. [...] não posso deixar de me referir, a título de exemplo, a um tratado sistemático elaborado por um dos mais ilustres moralistas, *A fundamentação da metafísica dos Costumes* de Kant. Esse homem notável, cujo sistema de pensamento permanecerá por muito tempo como um marco da história da especulação filosófica, estabelece no tratado em questão, como origem e fundamento da obrigação moral, um primeiro princípio universal, que é o seguinte: Age de modo que a máxima da tua ação possa ser adotada como lei por todos os seres racionais". Mas quando começa a deduzir desse preceito alguns dos verdadeiros deveres da moralidade, fracassa, quase de maneira grotesca, em mostrar que haveria uma contradição, uma impossibilidade lógica (para não dizer física) se todos os seres racionais adotassem as mais ultrajantes e imorais regras de conduta. Tudo o que Kant mostra é que as *conseqüências* dessa ação universal seriam tais que ninguém escolheria sofrê-las". p. 182. MILL J. S. *Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

felicidade do maior número⁶. Adicionalmente, como filha de seu tempo, a doutrina utilitarista partilha dos pressupostos da física newtoniana, tais como a possibilidade de explicar os fenômenos econômicos e sociais a partir de métodos e análises puramente quantitativas – cuja invenção do cálculo é o mais brilhante exemplo, a tendência ao equilíbrio social e econômico e a compreensão mecanicista e atomista do funcionamento da organização social, baseada no princípio do individualismo metodológico.

2.2 Utilitarismo clássico: Bentham e J. S. Mill

Nessa seção tratarei do utilitarismo clássico, denominação pela qual eram conhecidas as contribuições dos ingleses Jeremy Bentham e John Stuart Mill ao pensamento utilitarista. Em linhas gerais, ambos os autores defendem que uma sociedade justa é aquela onde a utilidade é maximizada; para tanto, supõe-se que os estados de felicidade podem ser devidamente mensurados e adequadamente comparados. Contudo, divergem no que seja o fundamento dos estados de felicidade e, portanto, sobre as consequências que podem ser extraídas do princípio da utilidade.

2.2.1 O Utilitarismo de Jeremy Bentham como princípio social

Jeremy Bentham considerava que as motivações das ações humanas poderiam ser convenientemente reduzidas a dois estados básicos e fundamentais: dor e prazer, que serviriam como base para a explicação dos fenômenos sociais. Como lemos na *Introdução aos princípios da moral e da legislação*:

6 “Em si mesmo, esse sentimento [justiça] nada tem de moral; o que é moral é a sua subordinação estrita às simpatias sociais, para esperar e obedecer à solicitação destas” p.257. “[...] uma ação justa não indica necessariamente um caráter virtuoso.” MILL J. S. *Op. Cit.* p. 206.

A natureza colocou a humanidade sobre o domínio de dois mestres soberanos, a dor e o prazer. Só eles podem mostrar o que devemos fazer, bem como determinar o que faremos [...] Eles nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos e em tudo o que pensamos [...] O princípio da utilidade reconhece esta sujeição e a aceita como o fundamento (de sua teoria social)⁷

Com base no princípio de utilidade assim formulado, é possível afirmar que o princípio dinâmico de qualquer sociedade é a busca da utilidade, entendida como aumento de prazer ou diminuição da dor. Como lemos:

Utilidade quer dizer a propriedade de qualquer objeto que tenda a produzir algum benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isso, no caso, equivale à mesma coisa) ou (o que de novo equivale à mesma coisa) a impedir danos, dor, mal ou infelicidade à parte cujo interesse esteja sendo considerado.⁸

De grande simplicidade, essa primeira formulação da máxima utilitarista, que reduz as utilidades a estados de prazer e dor, pretendia fornecer critérios objetivos para a determinação da justiça a partir de uma concepção *mecanicista* da organização econômica e social. Concebe a sociedade tendendo ao *equilíbrio*, de modo que o ajuste e correção - quando necessários - nos mercados e nos demais aspectos da vida social visam somente a reestabelecer a *harmonia social*⁹.

Jeremy Bentham além de se dedicar à economia, era por profissão jurista, e tinha como grande ambição intelectual escrever legislações que pudessem influenciar no desenvolvimento social dos países. Era profundamente simpático às jovens democracias latino-americanas, tendo feito vários planos para fixar residência numa delas¹⁰. Do ponto de vista do direito, a aplicação da pena deveria seguir o

7 BENTHAM, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. In: Bentham Reader. Nova York: Pegasus, 1969. p.85 *Apud*. HUNT E. K. *História do Pensamento Econômico*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1985.

8 BENTHAM, J. *Op. cit.* p. 148.

9 Ao conceber que a sociedade tende à harmonia, Bentham se vinculava à tradição clássica de Platão e Aristóteles. Na *República* Platão assume que a cidade justa é dividida em três classes sociais: produtores, guardiões e governantes e a justiça é alcançada à medida que cada um faz aquilo que sabe fazer melhor, sem interferir nos assuntos das outras classes. Quando há especialização e continência das funções sociais, a sociedade está em harmonia. Cf. Excelente apresentação da teoria da justiça da *República* no capítulo 8 de BARKER E. *Teoria Política Grega*, Brasília: Editora da UnB, 1978.

10 Em sua correspondência encontram-se inúmeros líderes políticos latino-americanos, como Simon Bolívar, José de San Martín, José Cecilio del Valle, entre outros. Entre as menções à mudança para a América Latina, dois trechos interessantes: "Estou pensando seriamente em provar os efeitos de um clima mais favorável. A revolução espanhola favorece meus desejos. A Cidade do

mesmo princípio que reduzia as motivações das ações humanas a estados de prazer e de dor na atividade econômica. A pena deveria provocar maior dor ao criminoso do que o prazer que ele pudesse ter com o seu desvio de conduta. Desse modo, Bentham, ao propor o princípio da utilidade, pretendia que ele valesse como princípio organizador das principais questões sociais: o direito, que dá a *forma* de uma sociedade, e a economia, que trata do seu conteúdo (as suas condições materiais).

Fruto de sua época, Bentham era influenciado pelo sucesso da física newtoniana e, muito embora rejeitasse a metafísica continental, partilhava dos pressupostos mecanicistas de Newton: a sociedade era entendida como um grande mecanismo e o cientista social, tal qual o engenheiro, poderia e deveria sempre que necessário intervir para o seu correto funcionamento. Coerente com esse raciocínio, as motivações sociais deveriam ser reduzidas ao menor número de variáveis possível. Desse modo, a redução da complexa teia das motivações humanas à busca do prazer e à fuga da dor era requisito para que a engenharia social pudesse ser adequadamente tratada. Nesse sentido, a sociedade é vista como um grande mecanismo, composto por indivíduos atomizados, regido por um pequeno e fértil conjunto de leis e princípios, cuja dinâmica tende ao equilíbrio.

Bentham é um dos primeiros expoentes do subjetivismo em economia, em oposição à corrente predominante da época, vinculada à noção de valor-trabalho. O subjetivismo partia do princípio de que os preços são formados subjetivamente, a partir do grau de satisfação que os indivíduos têm quando fruem determinado bem. Desse modo, as utilidades dos diversos bens podem ser convenientemente reduzidas a graus de prazer e dor, podendo portanto serem comparadas e agregadas. O princípio utilitarista possibilitava uma explicação alternativa à proposta pela teoria do valor trabalho para formação de preços, de Smith, Ricardo e Marx. Segundo nos esclarece Hunt:

México [...] todos os relatos, tanto privados como públicos, concordam em apresentá-la tal como é[...] o tipo de paraíso do qual tenho tanta necessidade” e “Já não desejo mais ir ao México. Porém penso muito seriamente em outro país, ainda mais encantador, a província da Venezuela, ou Caracas, chamada assim por sua capital” Ambas as citações retiradas do excelente estudo introdutório aos *Escritos econômicos* de Bentham de W. Stark. BENTHAM J. *Escritos Economicos* (Seleção e prólogo de W. Stark). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Embora Smith, Ricardo e Marx tenham percebido que as mercadorias tinham que ter valor de uso, a fim de terem valor de troca, não achavam que se pudesse encontrar uma explicação científica para a magnitude do valor de troca, examinando-se o valor de uso de uma mercadoria. [Os proponentes] da teoria do valor-utilidade [...] argumentavam que não era a utilidade total de uma mercadoria que determinava seu valor de troca, mas sua utilidade marginal, isto é, a utilidade adicional conseguida com um aumento pequeno, marginal, da mercadoria.¹¹

Betham, como um precursor da teoria do valor-utilidade, chegou muito perto de uma formulação explícita do princípio de *utilidade marginal*, um dos conceitos mais importantes da moderna economia neoclássica, tornando-se, com isso, um de seus primeiros e mais notórios expoentes. Como vemos:

O valor de uso é a base do valor de troca [...] Esta distinção vem de Adam Smith, mas ele não a associou a concepções claras [...] A água foi o exemplo por ele escolhido do tipo de bem que tem grande valor de uso, mas que não tem qualquer valor de troca. Para se perceber como é errada essa afirmativa, bastaria que ele consultasse, em Londres, a Nova Comissão dos Rios e que se lembrasse de que, em Paris, ele vira água sendo vendida a varejo pelos que a levavam para as casas. Ele deu os diamantes como exemplo do tipo de bem que tem grande valor de troca e nenhum valor de uso. Este exemplo foi tão mal escolhido como o outro [...] O valor de uso dos diamantes... não é essencial ou invariável como o da água; mas isto não é razão para se duvidar de sua utilidade para dar prazer [...] A razão pela qual não se acha que a água tenha qualquer valor de troca é que ela também não tem qualquer valor de uso. Se se puder ter toda a quantidade de água que se precisa, o excesso não tem valor algum. Seria a mesma coisa no caso do vinho, dos cereais e de tudo o mais. A água, por ser fornecida pela natureza sem qualquer esforço humano, tem mais probabilidades de ser encontrada em abundância, tornando-se, assim, supérflua; mas existem muitas circunstâncias em que ela tem valor de troca superior ao do vinho.¹²

A noção de utilidade marginal poderia ser perfeitamente trabalhada com o ferramental teórico do cálculo, o que, segundo dogma amplamente aceito, aproximava a economia de uma autêntica ciência.¹³

Ao longo de sua carreira, Bentham sofreu sensível mudança de opinião acerca da condução da política econômica. Inicialmente adepto do absolutismo

11 HUNT E. K. *História do Pensamento Econômico*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1985. p. 149.

12 BENTHAM Jeremy. *Jeremy Bentham's Economic Writings*. 3: 87-88. *Apud*. HUNT E. K. *História do Pensamento Econômico*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1985. p. 149 - 150.

13 De fato, KANT I., em sua obra *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, afirma: "em toda teoria particular da natureza se pode apenas encontrar tanta ciência genuína quanta matemática com que aí se depare." Lisboa: Edições 70, 1990. p. 16.

esclarecido, posteriormente passou a defensor da democracia e do *laissez faire*, enfatizando mais as questões de eficiência do que as de justiça. Contudo, na virada do século XVIII, mudou novamente de opinião, defendendo a intervenção do Estado na economia, contra o seu mestre, Adam Smith. Essa mudança de posição pode ser entendida a partir do contexto histórico mais amplo, pois ocorre justamente no período de transição econômica mais importante da história, a revolução industrial. Em sua longa vida de 88 anos, Bentham testemunhou a ascensão vigorosa do capitalismo industrial, bem como o extraordinário aumento na capacidade de geração de riqueza e o conseqüente e indesejável aumento da desigualdade social em níveis jamais vistos na história da humanidade. Desse modo, como utilitarista conseqüente que era, em 1801 externou sua desconfiança no livre mercado,

defendendo papel mais ativo do governo para elevar os níveis de bem-estar na sociedade, uma vez que, em muitas situações, o nível agregado de utilidade poderia ser aumentado caso houvesse intervenção do governo. De fato, ele afirma:

Não tenho medo [...] da mão do Governo. Deixo por conta de Adam Smith e dos campeões dos direitos do homem (pois a confusão de idéias junta as melhores pessoas e os piores cidadãos na mesma categoria) falarem de invasões da liberdade natural e argumentarem de modo especial contra esta ou aquela lei, levando à negação de todas as leis. A interferência do Governo, na medida em que ofereça a mínima vantagem, deve ser vista com bons olhos.¹⁴

Essa passagem é particularmente interessante, pois ilustra cabalmente a diferença de fundo dos utilitaristas com relação aos libertaristas (tradição que estudaremos no segundo capítulo desse trabalho), demonstrando de maneira exemplar o ideal de justiça social dos utilitaristas: certa plasticidade e maleabilidade do princípio da utilidade, que busca, antes de opiniões determinadas e imutáveis sobre determinado assunto, sempre as melhores conseqüências que visem ao benefício da maioria.

Como princípio meramente *formal*, a saber, obter a maior felicidade do maior número (a mínima vantagem), o seu princípio é compatível com diversas posições políticas e com diversas formulações de política econômica, desde que sejam as

14 BENTHAM J. *Op. Cit.* p. 148.

mais adequadas ou que melhor respondam às circunstâncias, aos casos particulares. Numa palavra, que tragam as melhores consequências. Nesse sentido, o absolutismo esclarecido, o livre mercado e a intervenção estatal podem ser vistos não como adoções incoerentes e um tanto oportunas de diferentes visões políticas, mas como o mais adequado em cada circunstância, gerando as melhores consequências ao maior número. Sob essa perspectiva, torna-se clara e consequente a negação dos utilitaristas a qualquer metafísica totalizadora ou dogma pré-estabelecido. O racional dentro dos marcos da teoria preconizada e defendida por Bentham dependerá sempre da avaliação do caso particular, algo que, qualquer teoria, por mais abrangente que seja, jamais poderá prever em todos os detalhes e minúcias. Parte da força teórica do utilitarismo mostrada pelas respostas que deu aos seus críticos certamente provém dessa plasticidade que busca a melhor adequação da teoria à realidade.

Assim, de um modo geral, o utilitarismo é compatível com algum grau de intervenção estatal, desde que, obviamente, as medidas governamentais aumentem o bem-estar agregado. Educação, saúde, segurança pública, estradas e legislação anti-truste podem e devem ser custeadas pelo Estado, à medida que aumentam o bem-estar agregado, levando e mantendo a sociedade em um patamar maior de utilidade.

Da mesma forma, o princípio da utilidade é compatível com algum nível de tributação diferente de zero, que encontra o limite no ponto de ótimo da maximização do bem-estar agregado. Além do ponto de ótimo, a tributação pode criar desincentivos à produção e ao trabalho, bem como aumentar o grau de insatisfação na sociedade com o governo e com seus instrumentos de fiscalização e coerção, o que diminui o bem-estar agregado. Para alcançar novamente o equilíbrio, o governo deve, então, reduzir a tributação até alcançar novamente o ponto de ótimo. Caso a tributação seja excessivamente reduzida e os serviços do governo como saúde, educação, acesso a justiça e segurança passem a ser penalizados com a falta de recursos, um novo ajuste fiscal deve ser feito até se encontrar novamente o ponto de equilíbrio.

Desse modo, o livre mercado não é a única solução compatível com a moral

utilitarista. O governo deve intervir sempre que as falhas de mercado possam reduzir o nível de utilidade da sociedade e sempre que uma maior intervenção estatal ainda não realizada possa aumentar seu nível de utilidade. Se a falta de regulamentação adequada provoca uma crise financeira em nível global, como a crise de 2008, provocando uma queda no bem-estar das sociedades em nível global, um utilitarista não enxerga nenhum problema na intervenção estatal e na criação de leis que regulamentem adequadamente o setor. Do mesmo modo, se a livre iniciativa do setor de telemarketing passa a ser um gerador de insatisfação social, o governo não somente pode, mas deve intervir para regulamentar o setor e, assim, elevar o bem-estar agregado.

Outro aspecto levantado pela citação referida acima é a crítica dos utilitaristas aos direitos fundamentais, em especial o direito à propriedade. Quando Bentham escreveu essas linhas de crítica ao livre mercado em 1801 o capitalismo estava entrando em outra fase do que os marxistas chamam de processo de acumulação de capital. O capitalismo atomizado do início da Revolução Industrial cede espaço às grandes corporações, trazendo consigo níveis jamais vistos de desigualdade e de desagregação social, ao lado de níveis igualmente jamais vistos de produtividade e de geração de riqueza. Uma vez que a riqueza média dos capitalistas aumentou consideravelmente, a sua satisfação marginal com a renda extra percebida era menor do que a satisfação marginal a ser auferida por um miserável. Desse modo, ações redistributivas por parte do governo deveriam ser feitas para que a sociedade voltasse ao ponto máximo de utilidade. O princípio da utilidade marginal decrescente já era antevisto por Bentham como importante e fundamental para políticas públicas favoráveis à redistribuição de renda. Contudo, esse princípio só foi posto plenamente à luz com a revolução marginalista, em especial com a teoria da utilidade marginal e da troca de Jevons, que veremos na seção 2 desse capítulo.

2.2.2 Críticas à filosofia social de Bentham

Desde logo a concepção utilitarista de Bentham foi alvo de várias e severas críticas, as quais, frequentemente, não fizeram justiça à aplicação do princípio da

utilidade como princípio de regulação da justiça da vida social. Ao reduzir tudo o que conta como motivação para a vida humana aos estados de prazer e dor, seus críticos argumentavam que tal doutrina não permitia a distinção entre homens e animais. Assim, dentro dos pressupostos dessa teoria, uma sociedade onde um porco estivesse alegre poderia ser preferível àquela onde Sócrates estivesse triste.

Adicionalmente, surgiram críticas acerca da comensurabilidade e da comparabilidade de estados de prazer e dor. Muito embora sejam claros os objetivos a que Bentham quer chegar ao somar e comparar utilidades – estados de prazer ou dor – não é fácil determiná-los teoricamente. Qual indivíduo tem maior utilidade, aquele que vai a um concerto de uma orquestra sinfônica ou aquele que obtém prazer pixando altos edifícios? Como é possível comparar esses estados prazer e emitir juízos de valor acerca da diferença substancial que existe entre eles do ponto de vista social? A redução das motivações humanas aos estados de prazer ou dor não fornecem elementos suficientes e adequados para tais distinções sutis e parecem tornar palavrório vazio a pretensa objetividade e cientificidade da doutrina utilitarista.

Essa crítica pode ser encontrada dentro da própria tradição utilitarista, naquele que é considerado o sucessor teórico direto de Bentham, J. S. Mill. De fato, ele assim escreve nessas passagens:

Ora, essa teoria da vida suscita em muitos espíritos, alguns dos quais possuem os mais estimáveis sentimentos e propósitos, uma aversão inveterada. Admitir que a vida – para empregar suas expressões – não tenha nenhuma finalidade mais elevada que o prazer, nenhum objeto de desejo e de busca melhor e mais nobre, é, conforme dizem, inteiramente vil e abjeto; cuida-se de uma doutrina digna apenas dos suínos, aos quais os seguidores de Epicuro estavam, desde o início, insolentemente iguais¹⁵

É melhor ser uma criatura humana insatisfeita do que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o tolo ou o porco têm opinião diversa, é porque conhecem apenas um lado da questão: o seu. A outra parte, em compensação, conhece os dois lados.¹⁶

Em parte para escapar do primeiro conjunto de críticas, que rendeu à filosofia

15 MILL J. S. *Op. cit.* p.187.

16 MILL J. S. *Op. cit.* p.191

de Bentham o nada honroso apelido de “filosofia do porco”, John Stuart Mill substituiu os estados de prazer pela concepção mais geral de *felicidade*, de modo a abarcar situações que, muito embora não gerem prazer, sejam autênticos motivadores das ações humanas. Situações, como, por exemplo, doação de sangue, não geram prazer, ainda que possam gerar felicidade, na medida em que podem salvar a vida de um amigo.

2.2.3 O Utilitarismo de J. S. Mill

Em seu famoso ensaio *Utilitarismo*, J. S. Mill apresenta uma versão ligeiramente modificada do princípio da utilidade. Invés de reduzir as motivações humanas aos estados de prazer ou dor, propõe buscar na felicidade o princípio motor das ações humanas, pretendendo com isso evitar as objeções mais imediatas endereçadas ao princípio da utilidade. Como lemos:

Os seres humanos possuem faculdades mais elevadas do que os apetites animais, e uma vez que tomam consciência delas não considera como felicidade algo que não as satisfaça.¹⁷

A noção de felicidade admite uma interpretação mais plausível e menos imediatista das motivações humanas, ainda que possua uma evidente desvantagem com relação aos estados de prazer ou dor: diminui a pretensa “objetividade” subjacente aos estados de dor e prazer, uma vez que a “felicidade” é um conceito mais complexo e incomensuravelmente mais subjetivo do que estados de prazer ou dor e, portanto, menos tratável do ponto de vista matemático. Se, por um lado, o princípio utilitarista ganha em poder explicativo ao adotar a felicidade como motivador das ações humanas, por outro, perde em “objetividade”. Tal perda resulta em novos desafios para o princípio da utilidade, já que torna aguda a possibilidade de soma e da comparabilidade dos estados de felicidade. Como solução, Mill propõe que essas questões possam ser resolvidas por *sufrágio universal*. Como lemos:

¹⁷ MILL J. S. *Op. cit.* p.188.

Que meios existem para determinar qual de duas dores é a mais aguda, ou qual a mais intensa de duas sensações, senão o sufrágio universal dos que conhecem as duas sensações? Nem as dores nem os prazeres são homogêneos entre si, e a dor e o prazer são sempre heterogêneos. O que pode decidir se um prazer específico merece ser comprado ao preço de uma dor específica, salvo os sentimentos e julgamentos dos que o experimentaram?¹⁸

O argumento de Mill, todavia, parece oscilar entre dois pólos: o sufrágio universal, como condição para o julgamento de estados de felicidade, o que tornaria esse sentimento “objetivo”, por um lado; e o claro reconhecimento do caráter inerentemente subjetivo desses estados, por outro. Seja como for, a busca por um sufrágio universal resultará tão-somente no que a maioria dos indivíduos julga ser conveniente em termos de felicidade ou infelicidade. Tais fatos são sempre socialmente construídos e, portanto, relativos à opinião da maioria. Já o caráter intrinsecamente subjetivo desses estados não permite tecer comparações adequadas em termos do que sejam objetivamente esses sentimentos. Que a dor da fome, por esse raciocínio, seja considerado de fato dor e, portanto, um fato passível de preocupação social e de intervenção governamental, depende da sensibilidade e da tolerância da opinião da maioria com respeito ao que a fome significa. Sociedades que veem a fome como consequência de vagabundagem ou de vingança divina podem simplesmente ignorar ou reduzir o grau que a insatisfação *dos outros* com a dor da fome possa provocar ao agregado social. Ao ser simplesmente determinada pela opinião da maioria, a busca da felicidade deve ser vista não como um princípio egoísta do agente, mas com um princípio social. Nesse caso, se o povo de Roma tem um grau de satisfação imenso vendo um pequeníssima e, do ponto de vista social, insignificante minoria de cristãos sendo devorado pelos leões, tanto pior para os cristãos. O utilitarista, conforme o critério de Mill, não veria problemas no Circo Romano se isso resultasse na maior soma possível da felicidade social.¹⁹

Adicionalmente, a caracterização subjetiva da felicidade dificulta a explicação da utilidade como princípio que também rege a vida econômica. Se a felicidade de um indivíduo é alcançada por renúncia aos bens materiais, como nos votos de algumas religiões, tanto pior para economia. O utilitarismo pode, em muitos casos,

18 MILL J. S. *Op. Cit.* p. 193.

19 MILL J. S. *Op. Cit.* p. 194.

ser incompatível com o interesse egoísta e subjetivo. A felicidade não necessita estar diretamente vinculada à satisfação egoísta de indivíduos que perseguem o auto-interesse, muito embora do ponto de vista do ótimo social os sacrifícios dos indivíduos – sejam eles altruístas ou não – não contem para elevar o nível social de bem-estar.

A moralidade utilitarista efetivamente reconhece nos seres humanos o poder de sacrificar seus maiores bens pessoais pelo bem de outros. Apenas se recusa a admitir que o sacrifício em si mesmo seja um bem. Um sacrifício que não aumenta nem tende a aumentar a soma total de felicidade é considerado como um desperdício.²⁰

Em parte para escapar do problema da medida, em parte por incorporar nossas ferramentas de análise que permitem tornar mais rigoroso e ainda mais abstrato o princípio da utilidade, os marginalistas reformulam e reinterpretam o princípio da utilidade, como veremos na próxima seção desse trabalho.

2.3 A revolução marginalista e a reformulação do princípio da utilidade

Como geralmente acontece com as escolas de pensamento, as críticas mais importantes e contundentes, aquelas que forçam uma determinada doutrina a se reformular, abandonando parte de seus pressupostos ou mesmo os reformulando completamente, provêm justamente dos seus seguidores e aperfeiçoadores, e não dos críticos externos, aqueles que possuem outro referencial teórico e que, portanto, não raciocinam segundo a lógica própria da teoria criticada. Com o utilitarismo não foi diferente.

Muito embora houvesse críticas a dois pressupostos básicos do utilitarismo clássico, a mensurabilidade e a comparabilidade de utilidades, a objeção que forçou a teoria utilitarista a se reformular proveio dos autores responsáveis pelo aperfeiçoamento da teoria da utilidade, os formuladores da assim chamada

20 MILL J. S. *Op. Cit.* p. 202.

Revolução Marginalista, em meados de 1870. Se, por um lado, eles reconheceram a fraqueza teórica de alguns dos pressupostos mais importantes do utilitarismo clássico, por outro, mostraram a força e fecundidade do princípio da utilidade como princípio de explicação das forças econômicas; muito embora o tenham esvaziado de grande parte do significado ético que marcou a primeira formulação da teoria. Desse modo, os marginalistas Jevons, Menger e Walras transformaram o que era um princípio filosófico de explicação das motivações sociais, hedonista e bastante próximo da formulação dada pelos epicuristas, em um princípio formal do que viria a se tornar o *mainstream* econômico do final do século XIX e do início do século XX. Tal revolução foi baseada fortemente nos brilhantes avanços da matemática, em especial aqueles proporcionados pelo desenvolvimento e aplicação do cálculo em questões econômicas, bem como pelo abandono de uma das principais questões teóricas dos assim chamados autores clássicos Smith, Ricardo e Marx: a teoria do valor-trabalho, substituindo-a pela teoria do valor-utilidade. Muito embora as ciências econômicas tenham se desenvolvido muito e em várias direções desde então, a teoria do valor-utilidade permanece no núcleo teórico do *mainstream* econômico.

Não pretendo neste trabalho seguir as discussões desses autores no que tange ao desenvolvimento do ferramental analítico que desenvolveram para a economia, robusto e sofisticado, mas apenas observar a reformulação que eles provocaram no princípio da utilidade como princípio de justiça. Nessa medida, interessa destacar suas críticas, em especial Jevons, ao utilitarismo clássico, para, com isso, observar as mudanças que se operaram no princípio da utilidade como princípio de justiça social. Nesse sentido, felizmente não teremos muito trabalho em apresentar as novidades trazidas por esses autores, pois, como argumenta Hunt:

A noção de utilidade marginal decrescente ... permitiu que Jevons, Menger e Walras e seus sucessores mostrassem, concreta e explicitamente, como a utilidade determinava os valores... Embora isso fosse, sem dúvida, um grande progresso em relação aos primeiros teóricos da utilidade, o grande significado das idéias de Jevons, Menger e Walras estava em como eles mudaram a *forma* da economia utilitarista e *não* em qualquer grande mudança em seu conteúdo. O marginalismo permitiu que a visão utilitarista da natureza humana, que era considerada somente uma maximização racional e calculista da utilidade, fosse formulada em termos de cálculo diferencial.²¹

21 HUNT E. K. p. 279. (*Grifos do autor*)

Embora a caracterização feita por Hunt seja excessivamente simplificadora dos pressupostos da teoria da utilidade, pelo menos dos autores que tivemos em tela, Bentham e Mill, ele ilustra de forma inequívoca o que representou a Revolução Marginalista em termos de avanço da concepção utilitarista de justiça social: muito pouco. Como vimos, a teoria utilitarista clássica apresenta uma concepção de justiça social compatível com certo grau de intervenção estatal na economia (desde que, obviamente, provoque um aumento na utilidade agregada), de modo que as consequências práticas do utilitarismo estão distantes de uma concepção meramente egoísta, calculista e racional da natureza humana, como caracteriza Hunt.

Jevons é considerado um utilitarista na medida em que considera que as motivações humanas podem ser convenientemente reduzidas a estados de dor e prazer. De fato, como lemos:

Satisfazer nossas necessidades ao máximo possível, com um mínimo de esforço – procurar obter a maior quantidade do que desejamos em troca do mínimo de coisas indesejáveis – em outras palavras, maximizar o prazer é o problema da economia.²²

Jevons leva adiante a idéia de maximização da utilidade, diferenciando a quantidade de utilidade total da quantidade de utilidade *marginal*, o que representa um avanço importante, mas relativo, do princípio formulado por Bentham, pois, como vimos, o utilitarismo clássico já possuía intuitivamente a idéia de utilidade marginal, que era conseqüentemente aplicada às questões distributivas. Jevons formula rigorosamente o princípio da utilidade marginal aplicado à economia a partir da formulação anterior feita pelo matemático francês Daniel Bernoulli. De fato, Bernoulli parece ter sido o primeiro a formalizar esse princípio. Como lemos:

A noção de utilidade foi originalmente introduzida pelo matemático Daniel Bernoulli em um trabalho clássico intitulado *Exposition of a new Theory on the Measurement of Risk*, publicado em 1738, no qual propôs que a "a administração do valor de um item não deveria ser baseada no seu preço, mas, de

22 JEVONS W. S. *Theory of Political Economy*, p.55. Apud HUNT *Op. Cit.* p. 281.

preferência, na utilidade que apresenta. O preço do item depende somente em si e é igual para todo mundo; a utilidade, todavia, depende de circunstância particulares da pessoa que o estima. Assim, não há dúvida de que ganhar mil ducados é mais significativo para um pobre do que para um rico, apesar de ambos ganharem a mesma quantia".²³

No prefácio a segunda edição de sua *Teoria da Política Econômica*, Jevons reconhece a influencia de Bernoulli em sua formalização do princípio da utilidade marginal decrescente, muito embora não retire as implicações redistributivas já antevistas por Bernoulli, bem como por Bentham.²⁴

Diferentemente dos utilitaristas clássicos, Jevons não estava confortável com a hipótese da comparabilidade das utilidades, e, embora não concordasse com essa possibilidade teórica, não conseguiu expressar de modo satisfatório uma alternativa a ela. Como lemos:

O leitor achará [...] que nunca poderá ser feita, em caso algum, a tentativa de comparar o grau de sensação de uma pessoa com a de outra. Não vejo como se possa fazer essa comparação. A suscetibilidade de uma pessoa pode, pelo que sabemos, ser mil vezes maior que a de outra [...] Toda pessoa é, então, uma incógnita para outra pessoa, e parece não poder haver um denominador comum.

Nesse sentido, a crítica que Jevons faz aos utilitaristas clássicos pode ser ampliada contra a concepção comum a Bentham e Mill de que a utilidade agregada possa simplesmente ser obtida como simples generalização das utilidades individuais, o que os leva, enquanto utilitaristas coerentes, a também possuírem uma concepção anti-individualista, na medida que o que deve ser buscado é a maior utilidade do maior número. Seja como for, a crítica de Jevons e dos demais marginalistas é dupla:

- (i) rejeitam a idéia de que cada indivíduo possui uma e só uma escala de avaliação de utilidades (ou sejam, rejeitam a *hipótese da cardinalidade* de preferências);
- (ii) rejeitam a hipótese clássica de que as escalas de avaliação dos indivíduos

23 BLAUG, Mark. *Economic Theory in Retrospect*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968. p. 331.

24 Agradeço ao professor Jorge Araújo por me fornecer as referências para precisar o momento de criação desse princípio central para o pensamento econômico moderno.

são comparáveis entre si (*hipótese da comparabilidade interpessoal*);

No lugar desses pressupostos que não podiam ser adequadamente tratados pelo ferramental matemático que desenvolveram, cuja insatisfação já estava presente, como vimos em Jevons, economistas como Hicks em meados da década de 30 do século passado propõe uma versão do utilitarismo designada de *ordinalista*. Como explicam Arnsperger e Van Parijs:

A hipótese da cardinalidade é abandonada e substituída pela idéia segundo a qual só exprimimos nossas preferências por classificações que não permitem extrair uma escala única [...]. Por conseguinte, não é mais possível comparar intensidades de preferência de um indivíduo com outro, e a máxima utilitarista de maximização da utilidade global torna-se inutilizável.

A conclusão extraída por Arnsperger e Van Parijs deve ser relatizada à luz dos desenvolvimentos conceituais da teoria dos jogos, formalizados pelo matemático húngaro John von Neumann. Muito embora não seja possível comparar escalas interpessoais de utilidade, é possível formalmente transformar uma escala em outra. De fato, na teoria dos jogos as utilidades são cardinais, uma vez que as escalas têm utilidade. Assim, essa teoria difere da teoria microeconômica tradicional na concepção formal do que seja *utilidade*, já que, nas teorias do consumidor e da firma, o que interessa é ordenar as preferências.²⁵

Seja como for, um novo desafio teórico é lançado ao utilitarismo na década de 30, que levou a uma reformulação em termos ordinalistas do princípio da utilidade. Para responder em parte ao problema de determinar o ponto ótimo de alocação de recursos na sociedade, ou seja, a distribuição da riqueza social por meio de um critério de justiça, foi posto no centro da discussão acerca do princípio da utilidade aquilo que a tradição viria a conhecer como o *ótimo de Pareto*.

²⁵ Agradeço ao professor Jorge Araújo pela generosa explicação deste ponto. A fórmula geral que permite a compação de escalas de utilidades é dada pela equação: $U(x) = MU(x) + N$, onde M é um multiplicador e N um coeficiente de intercepto. O estudo da contribuição da teoria dos jogos para teoria da justiça, bem como suas implicações redistributivas, daria por si só um outro trabalho. O resgate da cooperação como princípio de justiça social poderia ser o seu mote.

2.4 A economia paretiana do bem-estar

A aplicação do princípio da utilidade supõe que esteja resolvida, pelo menos do ponto de vista teórico, o problema da medida dos níveis de bem-estar coletivo, de modo que seja possível escolher entre as várias opções concretas possíveis aquela que traz a maior felicidade do maior número. Contudo, tanto a hipótese da cardinalidade quanto a da comparabilidade interpessoal de preferências são problemáticas e, no entanto, devem ser levadas em conta quando se trata de passar das preferências individuais para a utilidade agregada. Nos anos 30 os economistas se debruçaram sobre essas questões, o que resultou em novo aperfeiçoamento teórico da doutrina utilitarista. A hipótese de cardinalidade é abandonada em nome da *ordinalidade*, ou seja, ao invés de se preocupar com a soma de itens individuais de preferências, os economistas passaram a exprimir as preferências por *classificações*, as quais não permitem extrair uma única escala de utilidades, de modo que não é mais possível comparar intensidades de preferências de diferentes indivíduos.

Desse modo, a economia normativa, buscando se manter fiel tanto quanto possível ao espírito da teoria utilitarista, passa a atribuir uma importância fundamental para o critério conhecido como o ótimo de Pareto. Uma situação é pareto-ótima se e somente se não for possível melhorar o bem-estar de um indivíduo sem piorar o de outro. Do ponto de vista estritamente formal o ótimo de Pareto é um *ponto de equilíbrio*, e, necessariamente um ponto de maximização do bem-estar agregado. Desse modo, esse critério passa a ser considerado como a variante mais próxima não-cardinalista do utilitarismo, muito embora as aplicações do ótimo de Pareto não se restrinjam somente às situações de definição do bem-estar social.

Apesar de ter sido colocado no centro das preocupações teóricas da nova economia do bem-estar, o critério de Pareto somente é utilizável à medida que houver um e somente um ponto de ótimo. Caso haja duas situações que satisfaçam o critério da optimalidade de Pareto, essa abordagem é incapaz de desempatá-los. Somente se 100% das pessoas preferirem A a B é possível afirmar a superioridade

de A em relação a B. Em todas as outras situações esse critério não pode ser levantado para fornecer o desempate. Em grande medida, para tratar do problema de maiorias e não de totalidades. e, portanto, da incomparabilidade de preferências que não satisfaçam a totalidade das preferências, foi desenvolvida a teoria da escolha social por autores como Abraham Bergson (1938), Keneth Arrow (1951) e Amartya Sen (1970). Essa teoria buscou em grande medida tratar das situações em que o ótimo de Pareto não pode ser satisfeito, explorando de maneira sistemática as regras de maioria que exijam menos de 100% de adesão. Como veremos na próxima seção, a formação de maiorias que não impliquem totalidades traz novos e importantes desafios para o princípio da utilidade.

2.5 A teoria da escolha social e o paradoxo de Condorcet

Um dos princípios básicos da filosofia utilitarista, de um modo geral, seguindo o *mainstream* econômico, é a suposição de que os agentes individuais sejam racionais. Somente desse modo é possível supor que os indivíduos procuram sempre maximizar o seu bem-estar. Analogamente, a soma das preferências individuais também deve resultar em escolhas coletivas racionais, de modo que a soma das diferentes escolhas individuais resultem na maior soma possível de bem-estar agregado. Sem essa hipótese que relaciona as utilidades individuais à utilidade coletiva, o utilitarismo é sem sentido. Formalmente, o princípio de Pareto fornece a definição de que um ponto de ótimo social é aquele onde não é possível aumentar o bem-estar de um indivíduo sem diminuir o bem-estar de outros. Contudo, a unanimidade dificilmente é obtida em questões sociais, mesmo em casos flagrantemente injustos, pois sempre haverá uma pequena minoria a reivindicar os seus direitos, ou, o que pode ser equivalente, os seus privilégios. Para tanto, basta recorrer ao dramático exemplo da composição da Assembléia dos Estados Gerais francesa imediatamente antes da Revolução de 1789, onde 95% da população francesa – o Terceiro Estado - estava alijada dos processos de decisão política. Mesmo nesse caso, uma ação baseada exclusivamente no ótimo de Pareto não poderia coerentemente defender a derrubada do rei ou mudanças no *Ancien*

Régime, uma vez que não contava com a anuência dos outros 5%, o clero e a nobreza. Desse modo, a questão crucial a ser enfrentada pela teoria da escolha social compreende os casos em que a maioria se forma com menos de 100% de adesão, onde é possível, segundo demonstra o paradoxo de Condorcet, que agentes racionais agindo racionalmente cheguem a escolhas sociais irracionais.

O paradoxo da escolha coletiva irracional foi formulado pela primeira vez pelo marquês de Condorcet no final do século XVIII e se constitui desde então um desafio a ser superado pela filosofia utilitarista, já que ataca o próprio centro de sua retórica, a saber, a possibilidade de construção de maiorias, o que torna possível, sob o aspecto formal, a maior felicidade do maior número.

Suponhamos um indivíduo ou grupo racional cujas preferências são transitivas, ou seja, se ele prefere x a y e y a z, então ele prefere x a z. É possível que, dessas premissas amplamente aceitas pela teoria econômica como fundamentos da racionalidade econômica, resulte decisões coletivas irracionais. Vejamos. O grupo deve escolher entre três opções e é constituído por três indivíduos cujas preferências são transitivas, conforme ilustra o quadro abaixo:

| | <i>Indivíduo 1</i> | <i>Indivíduo 2</i> | <i>Indivíduo 3</i> |
|------------------|--------------------|--------------------|--------------------|
| Primeira escolha | A | B | C |
| Segunda escolha | B | C | A |
| Terceira escolha | C | A | B |

Tabela 1: Preferências individuais, escolhas coletivas.

Desse modo, pela transitividade, existe uma maioria que prefere A a B (1 e 3), uma maioria que prefere B a C (1 e 2) e uma maioria que prefere C a B (2 e 3). Se a racionalidade da decisão coletiva for considerada como a opção pela vontade da maioria, devemos concluir que a decisão coletiva é irracional, pois ela não permite chegar a uma conclusão entre as três opções à medida em que forma um *ciclo*.

O problema da irracionalidade das decisões coletivas ilustrada pelo paradoxo acima pode ser produzido com todas as regras de maioria, com exceção do critério de Pareto (onde $p=1$), tendo probabilidade de aumentar quanto mais se aproximar

da maioria simples, quando $p=1/2$. Desse modo, como afirmam Arnsperger e Van Parijs:

A minimização do risco de incomparabilidade anda junto com a maximização do risco de irracionalidade coletiva. Entre os inúmeros resultados da teoria da escolha social, este tem um alcance todo particular: ele mostra que o abandono do cardinalismo, e por conseguinte da comparabilidade interindividual das utilidades, não oferece alternativa ideal à maximização do bem-estar agregado.²⁶

Essa questão parece ser decisiva para a doutrina utilitarista, uma vez que em sociedades complexas e plurais há uma diversidade de opiniões acerca dos rumos coletivos a se tomar. A questão de lidar com os direitos das minorias, um problema sempre presente nas diferentes formulações do princípio da utilidade, torna-se, em nossos dias, mais agudo do que nunca. Seja como for, boa parte dos adeptos da doutrina utilitarista não considera esse problema teórico mais grave do que tantos outros, de modo que tais questões são sempre suscetíveis de soluções pragmáticas, o que colocaria, em última instância, tais decisões no âmbito político e não no âmbito da ética econômica. O que, para muitos, incluindo este autor, não parece de todo problemático, uma vez que retoma a antiga lição de Aristóteles, presente na sua ética, de que a arte política é a arte que subordina todas as demais, incluindo a economia. Mesmo com essas ressalvas, duas questões ainda permanecem em aberto para os defensores da doutrina utilitarista, a saber, como lidar com a questão das desigualdades, em especial das minorias, e como tratar os direitos fundamentais, que à primeira vista são instrumentalizados e escarnecidos.

2.6 Questões em discussão

Nesta seção veremos dois aspectos da doutrina utilitarista que suscitam viva discussão por parte dos interessados em ética econômica. O primeiro deles é a negação por parte dos utilitaristas da existência de direitos fundamentais ou

26 ARNSPERGER, VAN PARIJS, *Op. cit.* p.30.

absolutos, considerado como ponto fraco de sua teoria, uma vez que não dá conta de aspectos centrais da justiça contemporânea, em especial, como tratar os direitos das minorias, ou seja, daqueles grupos sociais que, por uma série de contingências, não se conformam à vontade da maioria. Essa crítica atinge o cerne mesmo da retórica utilitarista acerca da justiça e suscita discussões tanto entre seus adeptos quanto entre seus críticos mais ferozes. O segundo aspecto em discussão trata do posicionamento utilitarista com respeito aos critérios utilitaristas que podem ser utilizados para determinar a justiça da distribuição de dotações. Veremos três abordagens alternativas sugeridas pelo princípio da utilidade: a abordagem clássica, a do utilitarismo médio e a do utilitarismo conforme o ponto de equilíbrio.

2.6.1 Os direitos fundamentais ignorados

Um dos pontos mais controversos da teoria utilitarista da justiça é a negação de quaisquer pretensos direitos fundamentais. A controvérsia instaurou-se no próprio início da formulação utilitarista de Bentham, e, curiosamente, no sentido contrário ao *esprit d'époque* da modernidade, seja na Europa Continental, com o advento da Revolução Francesa, seja na formulação rigorosa do estado liberal feita por John Locke. De qualquer maneira, é inequívoco que Bentham e seus seguidores nutrem profunda desconfiança por direitos inalienáveis e os consideram somente como instrumentos para obtenção de utilidades. Como observa Amartya Sen:

Na literatura ética, as teorias morais fundamentadas em direitos são bem antigas; de fato, utilitaristas como Jeremy Bentham muito se empenharam em rejeitá-las, depreciando as várias doutrinas como “simples bobagem”, “alarido no papel”, “disparate retórico” e “retórica em pernas de pau”[...] Na tradição utilitarista, esses direitos foram vistos como sendo inteiramente instrumentais para obtenção de outros bens, em particular utilidades. Não se atribui nenhuma importância intrínseca à existência ou fruição de direitos, e estes têm sido avaliados segundo sua capacidade de obter boas consequências, entre as quais não figura o gozo de direitos.²⁷

Se as afirmações de Bentham acerca dos direitos fundamentais já destoavam

27 SEN, A. *Sobre ética e economia*. São Paulo: Cia das Letras, 2004. pp.64-65.

das de seus contemporâneos, a evolução política das sociedades ocorrida nos últimos duzentos anos tornou essa questão crítica, constituindo-se verdadeiro *calcanhar de Aquiles* dos defensores do utilitarismo, uma vez que nas sociedades contemporâneas, complexas e plurais, muitas questões decisivas para a aplicação da justiça passam por levar em consideração os direitos de minorias, os quais não podem ser adequadamente justificados por apelo à vontade da maioria. Em outras palavras, no caso dos direitos das minorias, a aplicação da máxima utilitarista das melhores consequências ao maior número parece soar estranhamente antiintuitiva. Se uma parcela ínfima da população partilha de certa crença religiosa e a grande maioria extrai satisfação em discriminar essa minoria, o utilitarista não dispõe em seu arsenal conceitual de ferramentas que justifiquem a denúncia de atos discriminatórios *per se*, mas apenas na medida que deles resultem más consequências. Vejamos o seguinte exemplo de Arnsperger e Van Parijs:

Suponhamos que a população de um país tenha 50% de imigrados, mas que o racismo dos 50% de autóctones seja tão intenso que a presença de imigrados em seu bairro lhes cause uma imensa perda de utilidade. Esclarecendo melhor, suponhamos que cada autóctone tenha uma utilidade de 100 em caso de segregação e uma utilidade de -100 em caso de convivência, ao passo que cada imigrado tem uma utilidade 0 em caso de segregação e de 100 em caso de convivência. Apesar da igualdade numérica, a soma das utilidades faz pender o utilitarismo para a segregação estrita das populações autóctone e imigrada, até mesmo em nome da consideração estritamente imparcial das preferências de cada um. No caso de segregação, a utilidade total é de 200, enquanto no de não segregação ela é de 0. Portanto, não se trata de autorizar um imigrado a se instalar no bairro autóctone.²⁸

Uma primeira objeção que um utilitarista consequente poderia levantar contra esse exemplo é que no longo prazo a discriminação pode levar a uma redução do bem-estar agregado, já que a sua maximização depende de outras variáveis, como eficiência econômica, incluindo a livre circulação de bens e pessoas, que, sem dúvida, se reduz com a aceitação da segregação. Nesse sentido, é possível construir um argumento utilitarista contra a segregação baseado na comparação de utilidades agregadas. Caso a segregação resulte num nível de bem-estar menor do que a convivência forçada no longo prazo, levados em conta os demais aspectos da

28 ARNSPERGER; VAN PARIJS, *Op. Cit.* p. 34.

utilidade, ela deve ser rejeitada. Logo, o exemplo fornecido acima pareceria excessivamente restritivo com respeito às variáveis determinantes das utilidades. Seja como for, ainda assim o utilitarista não pode fornecer uma condenação peremptória da segregação, uma vez que, como argumenta Peter Singer:

As consequências de uma ação variam de acordo com as circunstâncias nas quais ela é praticada. Portanto, um utilitarista nunca pode ser corretamente acusado de falta de realismo, nem de uma rígida adesão a ideais que desprezem a experiência prática. Para o utilitarista, mentir será mau em algumas circunstâncias e bom em outras, dependendo das consequências que o ato acarretar.²⁹

Nesse sentido poderíamos acrescentar: segregar será mau em algumas circunstâncias e bom em outras... uma conclusão que obviamente agride a intuição ética e parece moralmente injustificada. Sen argumenta que esse tipo de implicação desagradável engendrada pelo princípio da utilidade decorre sobretudo da “falta de interesse que a economia do bem-estar tem demonstrado por qualquer tipo de teoria ética complexa”, que se mostra atrativo por “não exigir demais da imaginação ética do economista convencional”³⁰. Apesar da crítica de Sen, o autor deve observar que Singer não é economista e pretende que o consequencialismo seja uma doutrina ética com aplicações práticas, ou seja, que forneça justificativas para tratar de problemas reais.

Finalmente, como o autor não pretende encontrar solução para essa espinhosa questão surgida no núcleo da doutrina utilitarista, convém indicar a estratégia que, segundo Arnsperger e Van Parijs, parece ser em grande medida adotada pelos utilitaristas com respeito a esse assunto:

Cabe às instituições [morais] serem julgadas e amoldadas à medida do utilitarismo, e não a ele ceder às suas imposições. Não há, pois, nenhuma necessidade de substituir por uma função côncava de utilidades individuais (isto é, uma função cujo valor cresce em ritmo decrescente, à proporção que aumentam os níveis de utilidade dos diversos indivíduos) uma simples soma para integrar preocupações igualitaristas; nem condicionar a maximização do bem-estar agregado ao respeito por um certo número de liberdades fundamentais, com o fim de se harmonizar com os “maníacos” pelos direitos do homem.³¹

29 SINGER P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

30 SEN A. *Op. Cit.* p.66.

31 ARNSPERGER e VAN PARIJS, *Op. Cit.* p.35.

2.6.2 As desigualdades sociais

O último aspecto da doutrina utilitarista a ser abordada trata das diferentes possíveis respostas que a mesma é capaz de apresentar para a questão complexa e premente da distribuição de renda, principalmente num país como o Brasil, e, assim, das políticas econômicas que a doutrina utilitarista é capaz de formular para tratar das desigualdades sociais.

O utilitarista clássico defende a posição de que o bem-estar coletivo é a maximização da soma dos níveis de bem-estar dos indivíduos que constituem a coletividade. Formalmente:

$$\sum_{i=1}^n u_i$$

n - dimensão da comunidade considerada;

u_i – nível de bem-estar ou de utilidade pessoal esperada;

Essa primeira abordagem, defendida por autores como Bentham e J. S. Mill pode ser explicada como uma simples generalização no nível coletivo do bem-estar pessoal de cada indivíduo.

O utilitarismo médio, por sua vez, é uma variante *avant la lettre* do utilitarismo clássico, que coloca no centro das questões distributivas a preocupação com a imparcialidade. Essa posição, como veremos no capítulo 5, será chamada mais tarde – já na década de 1970, por John Rawls, de *posição original*. O utilitarismo médio foi inicialmente desenvolvido por John Harsanyi na década de 50 do século passado, considerando que um indivíduo imparcial e racional deve fazer o seguinte raciocínio:

Eu poderia, com probabilidade $1/n$, ser qualquer membro da coletividade considerada. A preocupação de ser imparcial me obriga a fazer abstração de minha identidade, e sobre essa base devo me perguntar o que há de racional nas minhas escolhas. É claro que não se tratará de maximizar meu indicador de utilidade pessoal U_k , que ignoro por hipótese, mas sim minha utilidade esperada, considerada uma

probabilidade igual de ser qualquer um.³²

Desse modo, o utilitarista médio recomenda a opção que maximiza a utilidade *per capita*, ou seja, aquela em que o nível de utilidade que maximiza o bem-estar médio dos indivíduos. Formalmente:

$$\frac{1}{n} \sum_{i=1}^n u_i$$

As consequências práticas dessas diferentes abordagens é considerável, como argumentam Arnsperger e Van Parijs (2003)³³. Suponhamos que possamos escolher entre diferentes políticas de controle populacional, de modo que possamos escolher entre manter a população constante ou aumentar o seu número. Se a população permanecer constante, o nível médio de utilidade esperado também permanecerá constante, assim como a soma do bem-estar agregado. Por outro lado, se escolhermos uma política populacional que aumente o seu número, certamente a soma do bem-estar agregado será maior, mesmo que o nível de utilidade esperado médio seja menor. Um utilitarista clássico preferirá a segunda abordagem, enquanto o utilitarista médio escolherá a primeira. Contudo, devemos ponderar que nenhuma dessas abordagens é muito confortável, pois o utilitarista clássico pode muito bem argumentar que, a despeito do aumento médio da pobreza, a soma agregada das utilidades seria maior, de modo que o bem-estar agregado resultante seria maior. Já o utilitarista médio pode argumentar que a política a ser perseguida seria a manutenção ou mesmo redução da população, em especial a redução daqueles contingentes populacionais que têm o menor nível de utilidade, com o objetivo de maximizar o nível médio dos indivíduos.

Em parte para escapar aos problemas levantados acima, autores como Charles Blackorby, Walter Bossert e John Weymark desenvolveram fórmulas intermediárias, que ficaram conhecidas como *utilitarismo conforme o ponto de equilíbrio*. Essa abordagem recomenda a escolha que maximiza a soma do bem-estar agregado, com a condição que se mantenha um u^* , que representa um nível

32 HARSANYI J. *Cardinal utility in welfare economics and in the theory of risk-taking*. Journal of Political Economy, vol. 63. p.309-321, 1955. *Apud*. ARNSPERGER, VAN PARIJS, *Op. Cit.* p. 26.

33 ARNSPERGER, VAN PARIJS, *Op. Cit.* pp. 25-27.

mínimo de bem-estar julgado como suficientemente confortável, abaixo do qual não convém aumentar a população ou diminuir o bem-estar. Dessa forma, o utilitarismo conforme o ponto de equilíbrio se confunde com o utilitarismo médio enquanto o ponto u^* não é alcançado e com o utilitarismo clássico a partir daí. Desse modo, essa abordagem evita ao mesmo tempo o acúmulo de miséria, em nome da maximização da soma, e a redução indefinida dos contingentes populacionais em nome da maximização da média. Formalmente:

$$\frac{1}{n} \sum_{i=1}^n u_i \geq u^*$$

Finalmente, um outro aspecto da doutrina utilitarista pode ser considerado no que tange às questões distributivas. Como já foi abordado na primeira seção deste capítulo, o utilitarismo na versão de Bentham, que trata de utilizar o princípio da utilidade marginal decrescente, o qual não havia ainda sido formalizado, muito embora já tivesse consciência dele como critério redistributivo. Uma vez que a satisfação marginal que o detentor de uma fortuna, digamos de um bilhão de reais, tem por adquirir um real a mais é muito menor do que um trabalhador assalariado, que gasta toda a sua renda em consumo de bens de primeira necessidade, o princípio da utilidade marginal decrescente preconiza um poderoso princípio de redistribuição da renda.

Esse princípio pode ser efetivado pela tributação progressiva, taxando mais os mais ricos, já que percebem uma utilidade marginal menor para o Real a mais que recebem. Conversamente, os mais ricos teriam, segundo esse princípio, uma desutilidade menor com uma taxaçoão progressivamente maior de sua renda do que os mais pobres. Desse modo, o princípio da utilidade marginal decrescente, longe de justificar a permanência de um *status quo* injusto, pode ser interpretado como um princípio eficiente de redução das desigualdades sociais.

Essa conclusão, contudo, deve ser relativizada à luz de duas considerações. A primeira, é que os níveis de utilidade são subjetivos, de modo que é possível que alguns ricos sovinas tenham uma grande perda de utilidade com a taxaçoão progressiva de suas fortunas. Contudo, dentro de certos níveis, é possível estabelecer critérios sociais de taxaçoão que devam ser impostos mesmo aos mais

ricos, uma vez que o utilitarismo é uma doutrina preocupada sobretudo com as melhores consequências para o maior número. Evidentemente esse critério redistributivo não poderia ser considerado caso permaneça restrito ao ótimo de Pareto, que, como vimos, é incapaz de lidar com escolhas que não envolvam a unanimidade dos membros de certa sociedade. Como se argumentou, infelizmente a unanimidade é uma quimera do ponto de vista político e não deve ser utilizado para perpetuar situações manifestamente injustas.

De outra parte, convém tecer a segunda consideração acerca da possibilidade redistributiva da utilidade marginal decrescente. Já que o utilitarismo dá ênfase às melhores consequências, o caráter redistributivo de suas políticas deve ser condicionado pelo êxito de longo prazo de suas políticas, em especial para questões inter-geracionais, levando em conta que desigualdades sociais podem estimular os indivíduos a trabalhar, poupar ou investir mais, de modo que políticas redistributivas excessivamente generosas podem criar desincentivos a longo prazo e resultar em níveis agregados de bem-estar menores do que aqueles possíveis de serem obtidos com outras possíveis políticas redistributivas.

3 O LIBERTARISMO

A segunda referência fundamental para o estudo da ética econômica e social a ser estudada é o libertarismo, escola de pensamento cujo fundamento da justiça social é o direito à liberdade individual. Nesse sentido, as instituições sociais devem funcionar de tal maneira que permitam aos indivíduos o maior grau de liberdade de escolha possível, dentro de um sistema coerente de direitos – o que inclui a igualdade política, a liberdade de religião, de expressão, de associação e de livre condução da vida privada e de livre utilização da propriedade privada³⁴. Entre seus principais expoentes, encontramos os pensadores liberais clássicos, John Locke e Alexander Humbolt. Entre os economistas, destacam-se os austríacos Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek. Recentemente, autores americanos como Israel Kirzner, e Robert Nozick se destacaram como expoentes dessa escola de pensamento.

Os libertaristas afastam-se do utilitarismo por considerarem o direito fundamental à liberdade como o centro de sua doutrina da justiça, que é visto por eles como um direito *inalienável* e que não deve ser ofendido devido a nenhuma prescrição coletiva. Eles defendem, assim, a justiça social de uma forma muito diferente daquela preconizada pelos utilitaristas, pois consideram que *uma sociedade justa é uma sociedade livre*. Desse modo, pouco importa o nível do produto agregado, o importante é respeitar os direitos à liberdade individual e à propriedade privada. Do mesmo modo, o Estado não deve praticar nenhum tipo de política redistributiva, mantendo a tributação no nível mais baixo possível, uma vez que a tributação é visto pelos libertaristas como uma ameaça à liberdade individual.

3.1 A liberdade como direito fundamental

A organização da sociedade a partir do direito fundamental à liberdade tem como primeiro e mais importante problema a definição e o estatuto do conceito de propriedade. Sem uma definição clara dos critérios pelos quais é possível adquirir a

34 NAGEL T. *Rawls and liberalism*. In: The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 63-64.

propriedade de bens e pelos quais é possível transacioná-los de maneira legítima não é possível explicar adequadamente o que é o exercício da liberdade defendido pelos libertaristas do ponto de vista econômico. Para responder a esse desafio teórico, eles formulam e articulam três princípios acerca da justiça econômica e social. São eles: o princípio da propriedade de si, o princípio da justa circulação e o princípio da apropriação original, que serão apresentados e discutidos ao longo deste capítulo.

O respeito a esses princípios leva a uma concepção coerente e muito própria da organização e da justiça social. Diferentemente dos utilitaristas, as instituições não devem ser criadas, moldadas e aperfeiçoadas em nome do bem-estar da maioria, ou das melhores consequências, sejam elas para a sociedade como um todo, sejam elas para os indivíduos. O problema fundamental que as instituições devem responder é se elas respeitam e protegem os direitos fundamentais dos indivíduos derivados do direito básico à liberdade, na justa medida em que eles permitem ao indivíduo agir livremente. Assim, não há espaço para grande parte do ferramental analítico da ciência econômica, já que não há a preocupação em se somar, nem em se maximizar utilidades, bem como não há preocupações teóricas e, tampouco, práticas, acerca da determinação do preço justo de troca. O preço justo é, por definição, aquele que os indivíduos livremente aceitam como tal. Ou seja, para os libertaristas não existe nenhuma preocupação em estabelecer a taxa progressiva da renda baseada na utilidade marginal da renda adicional, tampouco reconhecem como legítimos problemas associados a má distribuição de renda ou a desigualdades colossais de renda; do mesmo modo, defendem que a liberdade individual possui prioridade absoluta sobre questões de eficiência econômica. Essa e outras questões tornar-se-ão mais claras ao tratarmos dos princípios que estão subjacentes à posição libertarista.

3.2 O princípio da propriedade de si

O princípio da propriedade de si defende que todo indivíduo mentalmente capaz tem direito absoluto a dispor de sua pessoa, inclusive dos talentos que

recebeu e cultivou, contanto que não utilize esse direito para renunciar à própria liberdade. Isso significa que cada indivíduo é senhor irrestrito de seu corpo, bem como de seus talentos e habilidades, podendo dispô-los (ou não) da maneira que julgue mais conveniente, mesmo que no exercício de sua liberdade ele se torne insensível às necessidades e solicitações dos demais membros da coletividade a que pertence. Segundo Arnsperger e Van Parijs (2003), o libertarista consequente tem “direito de veto” sobre o seu corpo, mente e talentos, bem como tudo o mais que possa ser considerado da alçada de sua livre escolha. Nesse contexto, livre-escolha deve ser entendido como ausência de coerção. De fato, segundo os autores:

Para um libertário, portanto, não se cogita em aceitar a obrigação legal de fazer serviço militar, frequentar escola, apertar cinto de segurança, fazer parte de um júri e prestar socorro a uma pessoa em perigo. Também não se cogita em proibir a eutanásia, a prostituição, a blasfêmia, o negativismo, as perversões sexuais e comércio de órgãos, sob a condição – é claro – de que nenhuma coerção seja exercida para obter a participação de alguém.³⁵

O exercício da liberdade pode rejeitar tanto as prescrições individuais de cuidado à saúde e de respeito à integridade física e mental, quanto as prescrições coletivas, mesmo que sejam para o bem comum, ou oriundas dos sentimentos de solidariedade, altruísmo e compaixão para com o próximo.

Esse princípio, por outro lado, evidentemente saúda a livre iniciativa dos indivíduos, o direito à livre manifestação do pensamento, à liberdade de crença e de consciência, bem como rejeita a tortura ou quaisquer outros métodos de investigação ou de coerção que violem os direitos fundamentais à integridade física e moral. Do mesmo modo, esse princípio é compatível com o livre exercício da atividade econômica e profundamente simpático ao livre funcionamento dos mercados, seja para criar empresas, seja para exercitar trabalho assalariado; bem como, busca proteger e incentivar os talentos e habilidades individuais. Assim, o libertarismo é a expressão mais radical e coerente do individualismo e da sociedade atomizada, levando a considerar a sociedade como simples agregado de indivíduos que não devem satisfações de suas ações a ninguém, exceto a sua própria

35 ARNSPERGER; VAN PARIJS, *Op. cit.* p.39.

consciência.

Ao princípio geral da propriedade de si, que possui prioridade sobre os demais princípios que iremos ver, impõem-se três restrições que os libertaristas aceitam em maior ou menor medida para sustentar coerentemente sua concepção de justiça.

A primeira restrição leva em conta que, mesmo que adultos mentalmente capazes possam dispor como bem entenderem de sua saúde e talentos, eles não têm o direito de se venderem como escravos. Essa restrição se justifica à medida que o ideal de uma sociedade livre é incompatível com a existência de escravos ou com outras formas de submissão que resultem em ameaça à liberdade individual.

A segunda restrição considera que, mesmo rejeitando qualquer tipo de paternalismo com adultos, ele deve ser concedido às crianças, pelo menos até que elas tenham condições de exercer a sua própria liberdade, o que leva a discussões sobre a determinação da maioridade penal e civil, mas nas quais não se irá entrar, pois fogem do escopo da investigação proposta.

Finalmente, a terceira restrição consiste na aquiescência dos libertaristas com restrições à liberdade de indivíduos que ameacem a liberdade dos demais, como assassinos, estupradores e assaltantes. Uma sociedade livre não pode ser uma sociedade onde a liberdade de alguns impeça ou coloque em risco a liberdade dos demais.

Nessa medida, ainda que os libertaristas enxerguem na maioria das leis e exigências estatais ameaças às liberdades individuais, eles ainda assim defendem certa concepção de Estado, um estado mínimo, que tenha funções como a de aplicação da justiça e de segurança dos cidadãos. Como veremos na próxima seção, os libertaristas também estão dispostos a aceitar a existência de uma moeda nacional, banco central e regulamentação mínima do sistema financeiro, desde que facilitem e induzam à livre circulação de bens e serviços.

3.3 O princípio da justa circulação

Esse princípio assegura que o direito à propriedade é estabelecido somente quando esta foi obtida por transferência voluntária, tácita ou explícita, com ou sem compensação material ou monetária, do indivíduo que era anteriormente seu proprietário legítimo. Nesse sentido, a justa circulação pressupõe duas teses:

i) toda e qualquer propriedade já foi propriedade de alguém ou é um bem natural (tratarei dessa segunda opção na próxima seção, ao tratar o princípio da apropriação original);

ii) existem meios *legítimos* para transferência de toda e qualquer propriedade, seja de bens tangíveis seja de bens intangíveis.

O princípio da justa circulação implica solucionar satisfatoriamente, pelo menos do ponto de vista teórico, as questões referentes à propriedade legítima dos bens e as condições mediante as quais podem ocorrer transações, de modo que uma discussão aprofundada desse princípio leva inevitavelmente a discussões acerca dos direitos incidentes sobre obras inéditas, em especial direitos autorais (incluindo, por exemplo, os direitos autorais e os de reprodução de meios audiovisuais).

A correta compreensão do princípio da justa circulação impõe uma noção consistente de *transferência voluntária*, que leve em conta tanto questões relativas à geração de crianças, quanto questões relativas à fraude. Assim como os libertaristas estão prontos a admitir certa dose de paternalismo no cuidado com crianças, pelo menos até que elas possam ser responsáveis por seus atos, eles também estão dispostos a admitir a geração como um ato que não preserva a propriedade dos pais – no caso a propriedade do óvulo e do espermatozóide – uma vez que as crianças desde o seu nascimento (ou de sua concepção) não são propriedade de seus pais, muito embora *devam* ser objeto de sua atenção e responsabilidade. Essa concessão ao princípio da justa circulação remete a outros assuntos muito debatidos, como os referentes à propriedade de embriões, direito ao aborto, bem como outras questões, concernentes à ética médica e à crença religiosa, que tratam dos direitos

reprodutivos.

O princípio da justa circulação também leva às questões referentes à fraude e à má-fé nas transações, monetárias e não monetárias. O que seja o livre consentimento de adultos para efetuarem transações legítimas é objeto de intensa discussão e, muitas vezes, só solúvel no caso particular segundo agravantes ou atenuantes particulares. Casos como fraude em contratos ou informações desonestas sobre empreendimentos *não* são caracterizados como transações voluntárias legítimas. Se um corretor de imóveis age de má-fé ao vender terreno de outrem ou imóvel com problemas de especificação técnica, o libertarista está disposto a desfazer a compra, considerando que ela não é uma transação voluntária legítima. Contudo, a caracterização de transação legítima não é tarefa fácil e isenta de polêmica. Para ilustrar um aspecto dessa polêmica, eis um exemplo que envolve radical assimetria de conhecimento e diferenças culturais intransponíveis.

Eduardo Gianetti, em seu livro *O Valor do Amanhã*, apresenta o seguinte relato extraído da *Autobiografia* de Benjamin Franklin:

Nomeado pelo governo colonial britânico dos Estados Unidos, em 1750, para negociar com uma determinada tribo ameríndia um importante tratado sobre posse de terra, Franklin adotou uma estratégia de negociação calcada na manipulação da incontinência alcoólica dos índios: “tratado agora, bebidas depois”. Ao se reunir com a delegação indígena na localidade neutra de Carlisle, ele informou que havia trazido uma generosa provisão de rum, mas que a bebida só seria fornecida quando as partes tivessem chegado a um acordo “mutuamente satisfatório”. O estratagema surtiu efeito. Os índios se mantiveram “sóbrios e ordeiros” durante as breves negociações, e o tratado foi assinado sem delonga [...] o contrato de Franklin foi impecavelmente legal do ponto de vista jurídico e totalmente voluntário. Ninguém foi obrigado ou coagido a nada. Cada uma das partes fez o que julgou melhor para si. Tudo, portanto, teria se passado dentro do figurino da livre escolha. O nó da questão, porém, é que o fato de uma determinada troca ser legal ou voluntária nada nos diz sobre a sua validade ética.³⁶

Desse modo, como frisa autor, ainda que os índios tenham assinado voluntariamente a transação e tenham bebido numa noite todo o estoque recém adquirido de rum em troca do abandono definitivo de suas terras – tudo conforme a definição de transação legítima segundo os princípios libertaristas -, essa transação

36 GIANNETTI E. *O Valor do Amanhã*. Um ensaio sobre a natureza da taxa de juros. São Paulo: Cia das Letras, 2005. p. 271.

coloca ainda uma outra questão, de natureza ética, que não parece poder ser reduzida e adequadamente tratada a partir de uma formulação simples e célere do princípio da justa circulação. Essa transação envolve uma assimetria de informações não somente entre pessoas, mas, sobretudo, entre culturas em estágios muito diferentes de civilização. A cultura indígena em questão possuía uma compreensão rudimentar do futuro e do significado das trocas inter-temporais, uma vez que estavam educados em uma cultura de coleta e caça que lhes tolhia a compreensão das exigências impostas pelo futuro a médio e longo prazo. Numa palavra, eles não compreendiam plenamente o que significava abrir mão da posse da terra, uma vez que em sua cultura não havia o estatuto da propriedade privada. O libertarista, contudo, não vê problemas éticos nessa questão, já que o princípio que rege a justa circulação não foi afetado, pois foi a transação realizada livremente e sem coação.

Seja como for, parece intuitivo exigir a questão adicional da validade ética de contratos livres e consentidos à medida que a liberdade de escolha depende não somente de atos da vontade individuais, como também de uma adequada significação e dimensão do que está sendo transacionado. Essa exigência parece envolver, portanto, uma definição de liberdade em sentido *positivo* (ou substantivo), já que supõe que a liberdade somente pode ser adequadamente exercida à medida que os indivíduos tenham *de fato* e não somente *de direito* capacidade de escolha.³⁷ Entretanto, o libertarista não está disposto a conceder mais do que a liberdade formal, instrumental ou processual. Voltarei a essa questão ainda neste capítulo. Por fim, resta apresentar o terceiro princípio que os libertaristas estão dispostos a defender e discutir, que é o princípio da apropriação original.

3.4 O princípio da apropriação original

Esse princípio trata das condições pelas quais é legítimo se apropriar dos bens naturais, como a posse da terra, dos recursos minerais, hídricos, biológicos etc. A formulação desse princípio é uma exigência lógica do princípio anterior, uma

37 A questão das liberdades em sentido positivo – *funcionamentos* na terminologia de Sen – é tratada em sua obra *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

vez que aquele supõe que as transações ocorrem sempre entre proprietários. Contudo, uma boa parte das transações tem sua origem nos frutos da terra, ou seja, naqueles bens que originalmente não eram propriedade de ninguém. Coextensiva a essa questão, esse princípio também deve tratar satisfatoriamente dos direitos dos primeiros criadores de idéias e invenções.

A versão de Israel Kirzner (1979) pode ser considerada como a versão mais simples desse princípio (também vista como uma versão “de direita” dessa corrente de pensamento), que defende a tese de que *o primeiro a chegar é o primeiro a ser servido*. Se um bem natural foi apropriado pela primeira vez por alguém, essa pessoa pode ser considerada sua legítima proprietária. Segundo Arnsperger e Van Parijs, essa versão tem sido tratada com “escrúpulo” pelos libertaristas de um modo geral por levar a consequências indesejadas como da definição do proprietário de enormes jazidas de petróleo. Como, por exemplo, do campo de petróleo recém descoberto na camada pré-sal na costa brasileira (não por acaso, objeto de intensa discussão acerca do legítimo proprietário dessas reservas). A descoberta dessa imensa riqueza deve ficar nas mãos de uma única e gigantesca empresa, que já exerce virtualmente monopólio na prospecção, refino e transporte de combustíveis, muito embora tenha sido quem a descobriu? Veremos que nem todos os libertaristas estão dispostos a responder prontamente sim a essa questão, como a formulação do princípio da apropriação original feita por Kirzner levaria a supor.

Muito embora seja uma versão temporalmente muito anterior, a formulação de John Locke do princípio da apropriação original é uma versão mais complexa e robusta do que a de Kirzner. Resgatada por Robert Nozick (1974), a versão de Locke ficou conhecida como **cláusula lockeana**. No capítulo 5 do **Segundo tratado sobre o governo**, ao tratar da questão da propriedade, Locke afirma:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter

direito ao que se juntou, pelo menos quando houver quantidade suficiente e de qualidade equivalente para terceiros.³⁸

Embora seja considerado um dos fundadores e um dos principais expoentes do pensamento político liberal, a principal contribuição de Locke à discussão acerca do princípio da apropriação original encontra-se no último período desse parágrafo, onde Locke faz a ressalva - a cláusula lockeana – de que só é possível tomar posse de uma parte da natureza se for deixado “enough and as good” – quantidade suficiente e de qualidade equivalente – aos outros, presentes e por vir. A consequência lógica dessa cláusula parece ser de que, num mundo superpovoado, ninguém pode se apropriar do que quer que seja, posto que a apropriação não deixará bens em quantidade suficiente e de qualidade equivalente para os terceiros. Dessa forma, a bacia da camada pré-sal não deveria pertencer a Petrobras, já que a exploração do petróleo não deixaria óleo em quantidade equivalente para terceiros. Do mesmo modo, nenhuma outra empresa teria esse direito...

Nozick sugeriu um abrandamento da cláusula lockeana ponderando que a apropriação original é ilegítima se e somente se aqueles que são privados da possibilidade de se apropriar se encontrarem em uma situação **pior** do que a que teriam no “estado de natureza”, onde tudo é acessível a todos e os homens são absolutamente livres. Desse modo, uma variante dessa solução de compromisso para os não-proprietários que não pudessem usufruir dos benefícios da terra (e do seu subsolo) seria o direito a uma **compensação**, feita, por exemplo, mediante impostos redistributivos ou compromissos sociais por parte da empresa prospectora. Evidentemente que o valor justo dessa compensação será sempre objeto de intensa discussão entre as partes interessadas.

Seja como for, Nozick assim como Locke, acreditam que se pode ter confiança no impacto positivo que a apropriação original traz sobre a coletividade, de modo que a existência dela pode garantir a todos um estado melhor do que aquele que nos encontraríamos caso as riquezas naturais não fossem exploradas. O argumento de Nozick, contudo, implica calcular a melhor consequência da

38 LOCKE J. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 46. (Coleção Os Pensadores) Tradução ligeiramente modificada pelo autor.

apropriação original, de modo que um libertarista radical deveria, para ser consistente, sustentar uma versão mais próxima da de Kizner do que a de Nozick-Locke.

Finalmente, outra corrente de libertários (que poderiam ser considerados como “de esquerda”), como Hillel Steiner (1994) e Peter Vallentyne (1998) inspirados por Thomas Paine (1796) e Henry George (1879), defende que *todo ser humano possui direito igual às riquezas da terra*³⁹. Desse modo, todo e qualquer apropriador das riquezas da terra, bem como dos bens naturais, deve pagar uma espécie de *indenização* a todos aqueles que não a possuem, de modo que essa indenização dada a cada um reflita o valor dos recursos naturais a que todos teriam direito. Essa indenização constituiria, assim, uma espécie de rendimento básico financiado pelas diversas formas de apropriação original em prol de todos.

3.5 Uma concepção formal da justiça

A doutrina libertarista, independente do posicionamento frente às diferentes interpretações de seus princípios fundamentais, apresenta uma visão coerente de direitos que difere substancialmente da concepção utilitarista de sociedade justa. Baseados no conceito fundamental de liberdade, essa escola de pensamento avalia a justiça das instituições sociais a partir do respeito e da proteção que elas são capazes de fornecer aos direitos fundamentais dos indivíduos. Desse modo, a avaliação das instituições não se baseia nem na avaliação das melhores consequências, nem na vontade da maioria.

Do ponto de vista do sistema econômico, o libertarismo é uma doutrina que justifica teoricamente a existência de um estado mínimo, com funções tais como a proteção da propriedade e da segurança dos cidadãos, bem como um Estado que permita e favoreça a justa circulação de bens e serviços e que, portanto, exerça e regulamente, por exemplo, as atividades monetárias. Do mesmo modo, o Estado na concepção dessa escola não deve se preocupar com fronteiras, a não ser quando a

39 ARNSPERGER, VAN PARIJS, *Op. cit.* p.45.

segurança de seus cidadãos esteja ameaçada, defendendo a livre circulação de pessoas e capital. Tampouco questões da esfera privada e individual, como educação, saúde e previdência, devem ser objeto de preocupação das instituições da justiça libertária.

Adicionalmente, como defensores do direito sagrado à propriedade, os libertários não podem igualmente defender, sob pena de incoerência, um regime socialista de produção. Em qualquer uma de suas variantes, o libertarismo parece justificar o capitalismo. Como argumentam Arnsperger e Van Parijs (2003), essa doutrina oferece uma justificativa filosófica para o que está convencionalmente chamado de “neoliberalismo”. Como vemos:

Para um libertário, efetivamente, não se cogita de conceder ao Estado o direito de exercer uma política cultural, social ou econômica. A mídia e a pesquisa, os cuidados com a saúde e a educação devem ser integralmente entregues a operadores privados, sem outra norma além da satisfação dos consumidores. Mesmo uma legislação antitruste, a serviço da concorrência, é banida do repertório das intervenções legítimas... se cada indivíduo tem direito a inviolabilidade de sua propriedade, um Estado não tem nenhum direito de propriedade de seu território, e todo obstáculo que ele oponha ao comércio internacional e às migrações constitui, por conseguinte, uma injustiça.⁴⁰

Se a defesa da liberdade é assim tão radical, podemos nos perguntar se uma doutrina que defende a liberdade de trustes e cartéis está defendendo *de fato* a liberdade dos cidadãos. Do mesmo modo, como denuncia Marx, como afirmar que o trabalhador detenha sua liberdade ao assinar um contrato de trabalho visivelmente injusto, muito embora impecável do ponto de vista jurídico (formal)?

Contudo, considero que, mesmo dentro de um quadro libertário, é possível construir alternativas que não levem aos absurdos sugeridos por Arnsperger e Van Parijs. Muito embora reconheçam que sejam engajados e não pretendam ser neutros com relação às diferentes concepções de ética econômica, os autores não devem distorcer a coerência da doutrina libertarista. Apesar de autores neoliberais defenderem a livre ação de cartéis e monopólios, um libertarista pode argumentar conseqüente e positivamente acerca da legislação anti-truste. Assim como assassinos e esturpadores devem ter sua liberdade cerceada por colocarem em

40 ARNSPERGER e VAN PARIJS, *Op. cit.* p.49.

risco a liberdade de outros cidadãos, monopolistas e lobistas também devem ter sua liberdade cerceada ao colocarem em risco os fundamentos da liberdade de mercado, em especial o direito de concorrência, já que este expressa na prática e de maneira exemplar o princípio da justa circulação.

Dentro do espírito da *Metafísica dos Costumes* (2003), é plausível argumentar que a liberdade do monopolista se torna uma não-liberdade para os cidadãos que são obrigados a pagar um preço injusto ou exorbitante por um serviço, sob pena de, por exemplo, não poderem usufruir da liberdade permitida por serviços derivados de monopólios naturais, como água e energia elétrica. De fato, argumenta Kant:

Quando um certo uso da própria liberdade é um impedimento para a liberdade segundo leis universais (ou seja, é injusto), a coerção oposta a tal uso, enquanto serve para impedir um obstáculo posto à liberdade, está de acordo com a própria liberdade, segundo leis universais, ou seja é justo.⁴¹

Desse modo, parece plausível a refutação deste ponto de Arnsperger e Van Parijs por um libertarista consequente, sem que este precise apelar às melhores consequências ou ao bem-estar da maioria. Os abusos econômicos podem ser reprimidos a partir da própria concepção de justiça sustentada pelos princípios libertaristas, ou seja, de liberdade, uma vez que o abuso econômico, como preços praticados acima do valor justo pelo monopolista, pode ser considerado como uma não liberdade, ou seja, um obstáculo a realização da liberdade dos consumidores e, portanto, não somente pode como deve ser reprimido mediante legislação específica.

3.6 E os outros direitos?

Os libertaristas conferem toda a prioridade da justiça à observância da liberdade dos indivíduos, sem levar em conta outras questões, como, por exemplo, as consequências dos seus princípios em termos de bem-estar da maioria ou a

41 KANT I. *A Metafísica dos Costumes*. Apud. BOBBIO N. *Direito e Estado no Pensamento de I. Kant*. São Paulo: Ed. Mandarim, 2000. p. 127.

existência de desigualdades colossais de riqueza. A aplicação da justiça para essa corrente de pensamento consiste, portanto, em observar apenas se os princípios que defendem estão sendo rigorosamente cumpridos e respeitados. Nessa medida, a concepção de justiça libertária pode ser entendida como meramente formal ou processual e uma sociedade pode ser considerada justa mesmo convivendo com enormes diferenças de renda e de oportunidades. Desprezando as consequências que seus princípios possam gerar para o bem-estar social e ignorando as desigualdades que o exercício da liberdade implica para o todo social, a concepção de justiça como liberdade leva facilmente a absurdos. Em especial, três questões ficam abertas, convidando ao ceticismo da posição libertária como a mais adequada para a realização da justiça social: a eficiência, a igualdade e a própria liberdade.

Ainda que boa parte da retórica neoliberal em defesa da livre circulação de capitais e da desregulamentação do setor financeiro seja calcada na defesa da eficiência econômica, um libertarista consequente, no final das contas, sempre preferirá a liberdade à eficiência. De tal modo que não se cogita a desapropriação de terras em nome de estradas mais modernas ou de uma maior produção agrícola. Não se cogitam impostos para financiar um sistema educacional, mesmo que esse resulte em trabalhadores mais qualificados e em mercados mais eficientes. Assim, mesmo que a liberdade de mercado possa ser defendida em termos de eficiência econômica, caso deva optar, o libertarista sempre abrirá mão da eficiência econômica em nome da preservação do que julga serem os direitos fundamentais e inalienáveis do homem.

O direito irrestrito à liberdade choca-se contra outra intuição ética, que deve ser levada em conta na apreciação da ética econômica: a igualdade. A doutrina libertarista, em qualquer de suas variantes é compatível com desigualdades enormes de renda. Duas observações cabem aqui. A primeira factual, a segunda teórica.

Como brasileiro que vive num país que está situado entre os campões de desigualdade, não tenho como reconhecer como sociedade justa uma sociedade extremamente desigual, seja na distribuição de renda, seja nas oportunidades de ascensão social. Obviamente, salta aos olhos a injustiça social brasileira dadas as

desigualdades extremas com as quais somos obrigados a conviver.

A segunda observação, teórica, consiste em notar que a liberdade e a igualdade são princípios à primeira vista incompatíveis. De fato, a grande síntese entre esses dois conceitos, centrais para a construção de uma sociedade justa, somente será realizada de forma profunda, abrangente e profícua com a teoria da justiça proposta por Rawls e que será vista no capítulo 5 deste trabalho. Seja como for, todas as variantes do libertarismo são teoricamente compatíveis com péssimas distribuições de renda e de oportunidades. Para escapar desse problema, seus defensores invocam a caridade espontânea como solução às políticas públicas redistributivas, bem como a difusão da riqueza “por um processo de difusão decrescente (*trickle down*)”⁴² Ora, a caridade espontânea jamais servirá de instrumento efetivo de redistribuição de renda, uma vez que depende da vontade individual e não há nenhuma garantia dentro dos marcos da posição libertarista de que o caridoso realizará seus atos de forma permanente e nos níveis suficientes requeridos para a amenização efetiva das desigualdades sociais.

Finalmente, a principal crítica à posição libertarista ataca o centro mesmo de sua retórica: será que se trata mesmo de defender a liberdade? Como já insinuamos ao longo do capítulo, a defesa das liberdades formais como direito à liberdade de crença e de opinião, por exemplo, não parecem ser suficientes para o exercício pleno e efetivo da liberdade. Se não houver os meios adequados para a realização da liberdade, sua defesa não tem alcance real. Marx já denunciava a expropriação do trabalhador por assinar um contrato de trabalho que só aparentemente (formalmente) tratava as duas partes de maneira igual. Do mesmo modo, Amartya Sen defende uma concepção de “liberdades substantivas”, que possibilitem efetivamente o que preconizam as liberdades formais. Por exemplo, para que seja possível exercer a liberdade de celebrar contratos, é necessário que ambas as partes saibam ler e possam compreender corretamente a extensão e o alcance da palavra empenhada. Seja como for, a defesa pura e simples dos direitos individuais parece levar mais a uma “fetichização de direitos naturais” do que a uma sociedade justa.

42 ARNSPERGER, VAN PARIJS, *Op. Cit.* p.50.

4 O IGUALITARISMO

A terceira referência indispensável para as discussões acerca da ética econômica e social considera como núcleo normativo da justiça social o princípio da igualdade. Os defensores dessa corrente de pensamento rejeitam o utilitarismo e o libertarismo, pois esses não oferecem resposta satisfatória para outra exigência ética central, requerida na configuração de uma sociedade justa, a igualdade de dotações. Corrente de pensamento que encontra no *Discurso sobre as origens e as causas da desigualdade entre os homens* de Rousseau uma das suas formulações mais acabadas, ela se desdobra nos expoentes do pensamento crítico, quer entre os anarquistas, quer entre os socialistas utópicos., quer entre os comunistas A formulação igualitarista mais robusta sobre política econômica foi feita, sem dúvida, nas obras de economia de Marx. Atualmente, frente aos desafios propostos pela teoria da justiça como equidade, há uma reformulação dos princípios igualitaristas para preservar sua essência.

Os igualitaristas não estão preocupados com a maximização do produto, contudo, estão sumamente preocupados com a distribuição de renda, de modo que defendem o direito de todos os trabalhadores ao mesmo nível de rendimentos, bem como o direito do Estado tributar a totalidade da renda de maneira a redistribuí-la igualmente entre todos. Caso níveis muito elevados de tributação gerem desincentivos à produção, provocando queda importante no produto total, o nível de tributação deve ficar o mais próximo possível de um produção de riqueza que garanta a todos uma quantidade mínima de subsistência.

4.1 O marxismo e a teoria da justiça como igualdade

Este capítulo começa apresentando e discutindo duas interpretações da variante mais conhecida e influente do igualitarismo, tanto em termos econômicos

quanto em termos políticos: o marxismo.⁴³ Transversal a várias disciplinas, as análises de cunho marxista exerceram influência sobre os mais diversos campos do conhecimento. Interessa desse vasto programa de pesquisa, contudo, somente aqueles materiais que nos permitem delimitar de forma plausível e coerente a sua teoria da justiça.

Muito embora Marx seja cauteloso, tangenciando os juízos morais acerca do sistema capitalista e se orgulhando das análises científicas do capital, ainda assim é possível encontrar elementos em suas análises e pressupostos teóricos que permitem vislumbrar uma teoria da justiça. Essa teoria é não apenas coerente, como também pertinente e relevante às discussões contemporâneas acerca da justiça social. Desse modo, é buscado em sua obra fio condutor que leve da denúncia do capitalismo como um regime de exploração para uma teoria positiva acerca da justiça social, ou seja, de um diagnóstico para uma solução, permitindo vislumbrar as bases sobre as quais se assenta uma teoria marxista da justiça reinterpretada e conformada às vicissitudes das sociedades modernas, plurais e democráticas; cujo centro dinâmico em termos econômicos já não é mais a indústria, nem o proletário o representante maior da classe dos explorados. As graves mudanças que a organização econômica e social sofreram no século e meio pós redação do *Manifesto* exige, se se quer preservar o espírito e a essência da denúncia de Marx à exploração do homem pelo homem, uma teoria da justiça que leve em conta as novas formas de exploração praticadas no capitalismo pós-industrial.

Inicialmente, convém observar que a explicação marxista da realidade está calcada em duas teorias que compõem o núcleo científico do marxismo: o materialismo dialético e o materialismo histórico; as quais, *prima facie*, não contém

43 Entre os precursores do igualitarismo deve ser destacada a influência de Rousseau, que no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008. afirma: “O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer isto é meu e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras e assassinatos, quantas misérias e horrores teria poupado o gênero humano aquele que, arrancando as estacas e cobrindo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Não escutem a esse impostor! Estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e a terra é de ninguém”” p.80. Talvez a variante mais conhecida dessa formulação em Marx seja: “Se se entende que toda transgressão contra a propriedade, sem entrar em distinções, é um roubo, não será um roubo toda a propriedade privada? Acaso minha propriedade privada não exclui a todo terceiro desta propriedade? Não lesiono com isso, portanto, seu direito de propriedade?” MARX, Karl, *Os debates na Dieta Renana sobre as leis castigando os roubos de lenha*, in *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p.251.

exigências éticas.

O materialismo dialético atribui papel central para o conceito de *contradição*. Baseado na filosofia de Hegel, Marx utiliza esse conceito para explicar a dinâmica das forças sociais. Conforme o *Dicionário Oxford de Filosofia* (1997) "uma contradição pode ser um par de características que produzem conjuntamente uma tensão instável num sistema político ou social."⁴⁴ A tensão entre forças sociais opostas resultam numa síntese. Desse modo, a partir das contradições geradas no seio mesmo do capitalismo, como por exemplo, o aumento das forças produtivas, por um lado, e a permanente pauperização do trabalhador, por outro, chegar-se-à superação desse modo de produção por outro mais racional, o socialismo, onde os proletários serão os detentores dos meios de produção

O materialismo histórico, por sua vez, é uma teoria geral da história, cuja tese central afirma que a natureza das relações de produção – feudal, capitalista ou socialista, por exemplo, ajusta-se ao desenvolvimento das forças produtivas, exercendo influência decisiva sobre esse desenvolvimento. Uma das passagens mais conhecidas em que Marx juntamente com Engels externa sua visão da filosofia da história encontra-se no início do pequeno e célebre panfleto de propaganda política, *O Manifesto do Partido Comunista*:

A história de toda sociedade existente até hoje tem sido a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, o opressor e o oprimido permaneceram em constante oposição um ao outro, levada a efeito numa guerra ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou, cada vez, ou pela reconstituição revolucionária de toda a sociedade ou pela destruição das classes em conflito. Desde as épocas mais remotas da história, encontramos, em praticamente toda parte, uma complexa divisão da sociedade em classes diferentes, uma gradação múltipla das condições sociais. Na Roma Antiga, temos os patrícios, os guerreiros, os plebeus, os escravos; na Idade Média, os senhores, os vassalos, os mestres, os companheiros, os aprendizes, os servos; e, em quase todas essas classes, outras camadas subordinadas. A sociedade moderna burguesa, surgida das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classes. Apenas estabeleceu novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das velhas. No entanto, a nossa época, a época da burguesia, possui uma característica: simplificou os antagonismos de classes. A sociedade global divide-se cada vez mais em dois campos hostis, em duas grandes classes que se defrontam – a burguesia e o proletariado.

44 BLACKBURN S. *Dicionário Oxford de Filosofia*. São Paulo: Jorge Zahar, 1997. p. 76.

Da compreensão da história apresentada acima não é tão fácil se desvencilhar das questões valorativas, pois o significado de expressões como “oprimido”, “opressor”, e “novas condições de opressão” denotam claramente um sentido valorativo na apreciação do novo modo de produção que nasce das ruínas da sociedade feudal. Contudo, antes de entrar no conteúdo propriamente valorativo expresso no texto acima, convém ressaltar dois aspectos “objetivos” (em oposição a “valorativos”) do materialismo histórico:

- 1) A história humana é a história de *conflitos* ininterruptos pela posse das riquezas produzidas pela sociedade, ou seja, as sociedades humanas tendem permanentemente ao antagonismo, ao conflito e à contradição, de modo que a história tem como seu motor os conflitos sociais pela posse da riqueza (dentro dos pressupostos da teoria do valor-trabalho, pela posse da produção social). Essa disputa ocorre não entre indivíduos – divergindo nesse aspecto tanto dos libertaristas quanto dos utilitaristas – mas entre diferentes classes sociais. No capitalismo a polarização das classes sociais em duas, capitalistas e proletários, acirrou essa disputa.
- 2) A história possui claramente um *sentido*, determinado pelas relações sociais que compõe a sociedade e o seu modo de produção. A cada época histórica corresponde um modo de produção e uma determinada divisão da sociedade em classes sociais. Ao passo que os modos de produção, que são formas pela qual se gera a riqueza, evoluem, também se alteram as relações sociais. Considerada a teoria dessa forma, ela não está, aparentemente, apta a fazer uma denúncia moral do capitalismo, pois o que sejam relações de exploração e opressores e oprimidos será sempre fruto das condições históricas, ou seja, a moral de cada época será relativa ao seu contexto histórico.⁴⁵

45 Como observa Peter Singer, essa objeção foi posta pelos contemporâneos de Marx, recebendo uma resposta de Engels. De fato, conforme Singer: “Os marxistas adaptaram essa forma de relativismo a suas próprias teorias. As idéias dominantes de cada período, diziam, são aquelas das classes dominantes, portanto, a moralidade de uma sociedade é relativa à classe econômica que a domina e, por esse motivo, é indiretamente relativa à sua base econômica. Assim, refutavam triunfalmente as pretensões da moralidade feudal e burguesa a uma validade objetiva e universal. Mas isso coloca um problema: se toda moralidade é relativa, o que há de tão especial no comunismo? Por que tomar partido do proletariado, e não o da burguesia? Engels abordou esse problema da única maneira possível, abandonando o relativismo em favor da afirmação mais limitada de que a moralidade de uma sociedade dividida em classes será sempre relativa à classe dominante, ainda que moralidade de uma sociedade sem antagonismos de classe pudesse ser

Face a essa interpretação, a vitória dos proletários não ocorre porque o socialismo é eticamente superior ao capitalismo, mas porque o socialismo é um sistema mais racional de produção. É uma consequência lógica, um momento de superação, de um sistema irracional dado a crises periódicas para um sistema mais racional de produção. Da mesma forma, a necessidade por maiores lucros, que leva a burguesia a expandir seus mercados para os confins do globo,⁴⁶ via diminuição nos preços reais dos produtos, também não é resultado das questões éticas envolvidas.⁴⁷ O capitalismo enquanto sistema de produção desenvolveu as forças produtivas ao aumentar a produtividade do trabalho, vendendo suas mercadorias em todo o globo.⁴⁸

Contudo, mesmo reconhecido no *Manifesto* um texto menor, um mero panfleto de propaganda política, em sua grande obra de análise científica do capitalismo, *O Capital*, Marx não deixa de exprimir nas entrelinhas o engajamento com certa concepção de justiça social. Como lemos:

[O capitalista] enriquece não como o avaro, em proporção a seu trabalho e a seu consumo restrito, mas ao ritmo no qual ele arranca dos outros a força de trabalho, forçando o trabalhador a se abster de todos os prazeres da vida.⁴⁹

uma moralidade “realmente urbana”. Isso já não tem nada de relativismo, mas, de um jeito meio confuso, é ainda o marxismo que oferece o impulso para uma série de idéias relativistas muito pouco nítidas” SINGER P. *Op. cit.* p. 13.

46 A necessidade de um mercado constantemente em expansão impele a burguesia a expandir-se por todo o globo. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte. Por meio de sua exploração do mercado mundial, a burguesia deu um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, retirou da indústria sua base nacional. MARX K, ENGELS F. *O manifesto do partido comunista*. In *O Manifesto comunista 150 anos depois*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo Fundação Perseu Abramo, 1998.

47 Com o rápido aprimoramento de todos os meios de produção, com as imensas facilidades dos meios de comunicação, a burguesia arrasta todas as nações, mesmo as mais bárbaras, para a civilização. Os baixos preços de suas mercadorias formam a artilharia pesada com que destrói todas as muralhas da China, com que obriga à capitulação os bárbaros mais hostis aos estrangeiros. MARX K, ENGELS F. *Op. Cit.*

48 A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os meios de produção e, por conseguinte, as relações de produção e, com elas, todas as relações sociais. Ao contrário, a conservação do antigo modo de produção constituía a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. A revolução contínua da produção, o abalo constante de todas as condições sociais, a eterna agitação e certeza distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Suprimem-se todas as relações fixas, cristalizadas, com seu cortejo de preconceitos e idéias antigas e veneradas; todas as novas relações se tornam antiquadas, antes mesmo de se consolidar. Tudo o que era sólido se evapora no ar. MARX K, ENGELS F. *Op. Cit.*

49 MARX K. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Livro I.

Se o marxismo constitui um ingrediente central do pensamento contemporâneo em matéria de ética econômica e social, é porque não pretende apenas elucidar, explicar ou anunciar o fim inexorável do capitalismo com base na assumpção de forças sociais contraditórias ou em uma filosofia da história que estabelece um destino inexorável aos antagonismos de classe. O marxismo pretende também dizer o que *deve ser* uma sociedade justa, fornecendo as bases para um projeto de sociedade cuja realização ele apresenta como desejável, digno dos compromissos, das lutas e dos sacrifícios, sem os quais o projeto que pretende acabar com a exploração do homem pelo homem ficará sem efeito.

4.3 A eficácia do socialismo e a abolição da alienação

Face ao que foi dito, uma primeira interpretação sugerida por Arnsperger e Van Parijs (2003) do projeto ético marxista consiste em *abolir a alienação*, isto é, abolir as atividades humanas que não têm o seu fim em si mesmas ou em sua realização, ou seja, as atividades necessárias realizadas para prover as carências materiais do homem. Essa alienação não é característica apenas do capitalismo, como também dos modos de produção que o precederam. No capitalismo, definido como um regime de liberdade formal dos trabalhadores (por oposição ao feudalismo) e de propriedade privada dos meios de produção (por oposição ao socialismo), ele assume principalmente a forma da venda da força de trabalho mediante um salário como uma mercadoria entre as demais no mercado. A abolição da alienação exige que se instaure um regime de *abundância*. A abundância não é a plena realização de todos os desejos, mas, como nos explicam Arnsperger e Van Parijs (2003), é atingida quando: “o desenvolvimento das forças produtivas é tal que se torna possível satisfazer as necessidades materiais de cada um, sem que seja necessário remunerar quem quer que seja pelas atividades produtivas que exerce.”(2003, p.57). Ou seja, no momento em que a sociedade puder fixar como estandarte a máxima de Marx expressa na *Crítica ao Programa do Partido Operário Alemão*: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” a alienação

estará abolida.⁵⁰

Nessa perspectiva, a superioridade do socialismo em relação ao capitalismo é meramente instrumental, uma vez que a chegada a uma sociedade de abundância dependerá mais do desenvolvimento das forças produtivas do que de uma superioridade moral do socialismo. A alienação terminará mais rapidamente com o aumento da produtividade. Assim, o regime de produção mais adequado deverá apresentar os maiores índices de crescimento. As experiências do socialismo real mostraram como é complicado a tentativa de se obter maior racionalidade econômica a partir de um planejamento centralizado. Desse modo, parece crível a objeção levantada por Arnsperger e Van Parijs (2003) a essa interpretação se perguntando: “se uma variedade de capitalismo constitui um instrumento mais rápido e seguro para se chegar a um regime de abundância, por que seria preciso privar-se

50 De fato, Arnsperger e Van Parijs simplificam a posição de Marx, uma vez que para ele devem existir condições históricas para o surgimento da sociedade de abundância. Mesmo na primeira fase da sociedade comunista, não valeria a máxima: *a cada um conforme suas necessidades*. Como lemos: “Apesar deste progresso, este igual direito está ainda constantemente carregado com uma limitação burguesa. O direito dos produtores é proporcional ao seu fornecimento de trabalho; a igualdade consiste em que ele é medido por uma escala igual: o trabalho. Mas um [indivíduo] é física ou espiritualmente superior a outro; fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar durante mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, tem que ser determinado segundo a extensão ou a intensidade, senão cessaria de ser escala [de medida]. Este igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Não reconhece nenhuma diferença de classes, porque cada um é apenas tão trabalhador como o outro; mas, reconhece tacitamente o desigual do individual — e, portanto, [a desigual] capacidade de rendimento dos trabalhadores — como privilégios naturais. E, portanto, um direito da desigualdade, pelo seu conteúdo, como todo o direito. O direito, pela sua natureza, só pode consistir na aplicação de uma escala igual; mas, os indivíduos desiguais (e não seriam indivíduos diversos se não fossem desiguais) só são medíveis por uma escala igual, desde que sejam colocados sob um ponto de vista igual, desde que sejam apreendidos apenas por um lado determinado, por exemplo, no caso presente, desde que sejam considerados como trabalhadores apenas e que se não veja neles nada mais, desde que se abstraia de tudo o resto. Além disso: um trabalhador é casado, o outro não; um tem mais filhos do que o outro, etc, etc. Com um rendimento de trabalho igual — e, portanto, com uma participação igual no fundo social de consumo — um recebe, pois, de facto, mais do que o outro, um é mais rico do que o outro, etc. Para evitar todos estes inconvenientes, o direito, em vez de igual, teria antes de ser desigual. Mas, *estes inconvenientes são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista*, tal como precisamente saiu da sociedade capitalista, após longas dores de parto. O direito nunca pode ser superior à configuração econômica — e ao desenvolvimento da cultura por ela condicionado — da sociedade. Numa fase superior da sociedade comunista, depois de ter desaparecido a servil subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, também a oposição entre trabalho espiritual e corporal; depois de o trabalho se ter tornado, não só meio de vida, mas, ele próprio, a primeira necessidade vital; depois de, com o desenvolvimento omnilateral dos indivíduos, as suas forças produtivas terem também crescido e todas as fontes manantes da riqueza co-operativa jorrarem com abundância — só então o horizonte estreito do direito burguês poderá ser totalmente ultrapassado e a sociedade poderá inscrever na sua bandeira: De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades!” MARX K. *Glosas Marginais ao Programa do Partido Operário Alemão. Parte I*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1875/gotha/gotha.htm#i1>> Acessado em 03/07/2009.

dele?”⁵¹ Ao que parece, não precisamos nos livrar dele. O capitalismo parece ser o regime mais indicado para alcançar esse objetivo.

4.4 A justiça do socialismo e a exploração

A segunda interpretação do projeto ético do marxismo, mais robusta do que a abolição da alienação, pode ser considerada como a defesa de uma *concepção radicalmente igualitária de justiça*. Trata-se de abolir a exploração do homem pelo homem, característica de toda sociedade de classe e radicalizada no capitalismo. Nessa segunda interpretação, o ideal de justiça não é um regime de abundância, mas um regime de igualdade. A principal virtude social, portanto, é impedir que o homem seja explorado pelo homem.

A noção de exploração permite que o marxismo inspire uma concepção de justiça, já que traz ao centro de sua preocupação ética a igualdade de dotações entre as classes sociais. Ora, a assumpção desse princípio leva a um ideal de justiça social diferente daquele defendido seja pelos utilitaristas, seja pelos libertaristas. A pertinência desse princípio de justiça não é, de modo algum, limitada à avaliação dos modos de produção e ao desenvolvimento histórico presentes na época em que Marx escreveu suas análises.

Segundo Marx, os trabalhadores são responsáveis pela produção de todos os bens consumidos numa sociedade, exceção feita àqueles produzidos diretamente pela natureza. Uma parte da produção de bens é despendida no próprio esforço de produção, seja em bens intermediários, seja em ferramentas indispensáveis à ele. O restante é denominado de *produto líquido*. A esse produto líquido teria direito o trabalhador. Contudo, grande parte dele é apropriada pelo capitalista, isto é, por não-trabalhadores, sendo denominada de *sobre-produto*, e o trabalho necessário para criá-lo é chamado de *sobre-trabalho*. Nessa medida, os homens são explorados se e somente se realizam sobre-trabalho, isto é, se os não-trabalhadores se apropriam de uma parte do produto líquido que deveria ser, de direito, totalmente revertido ao

51 ARNSPERGER, VAN PARIJS, *Op. Cit.* p.58.

trabalhador. De fato, os trabalhadores não cedem sobre-trabalho em função de sua generosidade, mas em função do poder exercido pelos capitalistas sobre eles, decorrente do fato de serem os capitalistas detentores dos meios de produção, ou seja, das máquinas e equipamentos indispensáveis para a criação de mercadorias e serviços e, portanto, da riqueza produzida. Adicionalmente, o contrato de trabalho, pretensamente justo conforme os liberais, é *de fato* injusto pois encobre a apropriação do sobre-trabalho pelo capitalista sob uma forma jurídica de pretensa igualdade.⁵²

Seja como for, no diagnóstico de Marx, a exploração é *inerente* ao capitalismo, pois os capitalistas só têm interesse em pôr os meios de produção, que detêm em seu poder, à disposição do esforço social da produção se puderem obter deles lucro. No esquema fundamental de Marx:

$$D - M - D'$$

Os capitalistas só terão interesse em produzir Mercadorias M, caso o montante de capital D' seja maior do que o capital inicialmente aplicado à empresa D. Após a transformação do capital da forma dinheiro para a forma mercadoria, o capitalista, para realizar seu lucro, e, assim, extrair a mais-valia do trabalhador, deve realizar a transformação da forma mercadoria novamente para a forma dinheiro. O aumento de capital de D para D' ocorre com as horas não pagas ao trabalhador, ou seja, como veremos na próxima seção, mediante a extração da sua mais-valia.

4.5 A teoria da mais-valia e a exploração capitalista pelo sobre-trabalho

Marx utiliza um termo técnico para a exploração do proletário pelo capitalista: *mais-valia*. A teoria da mais-valia, motivo de grande orgulho intelectual para Marx

⁵² Devemos ainda considerar que nas sociedades complexas em que vivemos não é apenas o não-trabalhador que se apropria de parte das horas não pagas ao trabalhador. Com uma matriz tributária calcada na cobrança de impostos sobre a renda auferida pelo trabalhador, bem como no alto percentual de impostos indiretos sobre o consumo de bens de consumo popular, o governo se apropria de parcela significativa da renda do trabalhador. Do restante, uma parcela da renda gerada pelo trabalho é apropriada pelo capitalista e outra por contribuições oficiais obrigatórias que se revertem para o próprio trabalhador, como INSS e FGTS. Em suma, o papel do Estado na apropriação da renda gerada pelo sobretrabalho não é, em absoluto, desprezível.

uma vez que pretende ser uma demonstração científica da origem do lucro no capitalismo a partir da teoria do valor-trabalho, explica como acontece a exploração de duas maneiras, seja em termos da extração de mais-valia absoluta, seja da mais-valia relativa. A linha de corte, a partir da qual se caracteriza a exploração é a produção pelo trabalhador de um trabalho excedente que é apropriado pelo capitalista. Como lemos:

A produção da mais-valia absoluta se realiza com o prolongamento da jornada de trabalho além do ponto em que o trabalhador produz apenas um equivalente ao valor de sua força de trabalho e com a apropriação pelo capital desse trabalho excedente. Ela constitui o fundamento do sistema capitalista e o ponto de partida da produção da mais-valia relativa. Esta pressupõe que a jornada de trabalho já esteja dividida em duas partes: trabalho necessário e trabalho excedente. Para prolongar o trabalho excedente, encurta-se o trabalho necessário com métodos que permitem produzir-se em menos tempo o equivalente ao salário. A produção da mais-valia absoluta gira exclusivamente em torno da duração da jornada de trabalho; a produção da mais-valia relativa revoluciona totalmente os processos técnicos de trabalho e as combinações sociais.⁵³

Desse modo, a mais-valia absoluta ocorre com o aumento de jornada do trabalhador, sem aumentar o seu salário, que, segundo Marx, é sempre mantido no nível de subsistência. Ela encontra, contudo, como limite a capacidade humana para o trabalho. Não é possível aumentar a jornada de trabalho para vinte ou vinte e quatro horas por dia, negando permanentemente horas de sono, descanso e alimentação para o trabalhador. Como lemos neste trecho, entre inúmeros, de *O Capital* que denunciam a exploração capitalista:

A exploração abusiva do trabalho de mulheres e crianças, o esbulho de todas as condições normais requeridas pelo trabalho e pela vida e a brutalidade do trabalho excessivo ou noturno constituem métodos de baratear a força de trabalho que acabam por encontrar certas barreiras naturais, intransponíveis.⁵⁴

Desse modo, a exploração baseada na extração da mais-valia absoluta encontra limites claros, não explicando, contudo, em que consiste a essência e a novidade própria do capitalismo, pois essa forma de exploração não permite explicar por que as forças produtivas no sistema capitalista estão sendo permanentemente revolucionadas. Como já aludido, a revolução constante dos meios de produção, que

53 MARX K. *Op. Cit.* pp. 578.

54 MARX K. *Op. Cit.* p.534.

caracteriza o sistema capitalista, pode ser satisfatoriamente explicada somente a partir da exploração em termos de mais-valia relativa. A explicação da mais-valia relativa é feita a partir de duas circunstâncias: mudanças na *intensidade* e na *produtividade* do capital⁵⁵ Como lemos:

Assim que se estabelece o modo de produção capitalista e se torna o modo geral de produção, sente a diferença entre a mais-valia absoluta e a mais-valia relativa quando o problema é elevar a taxa de mais-valia. Admitindo que a força de trabalho seja paga pelo seu valor, ficamos com a alternativa: dados a produtividade do trabalho e seu grau normal de intensidade, só é possível elevar a taxa de mais-valia com o prolongamento **absoluto** da jornada de trabalho; dada a duração da jornada de trabalho, só é possível elevar a taxa da mais-valia variando **relativamente** as magnitudes de suas partes componentes, o trabalho necessário e o trabalho excedente, o que pressupõe (admitida a hipótese de que o salário não deve cair abaixo do valor da força de trabalho) variação da produtividade ou da intensidade do trabalho.

Como a produtividade do trabalho aumenta, o custo das mercadorias diminui, de modo que o trabalhador tem o custo dos produtos necessários à sua subsistência também diminuído. Desse modo, o capitalista pode diminuir o valor do salário para mantê-lo no nível de subsistência, aumentando com isso, a taxa de exploração, uma vez que essa representa também uma relação social. Como lemos:

O preço da força de trabalho poderia assim, ao elevar-se a produtividade do trabalho, cair continuamente com o crescimento simultâneo e constante da quantidade de meios de subsistência do trabalhador. Relativamente, porém, isto é, comparado com a mais-valia, cairia continuamente o valor da força de trabalho e ampliar-se-ia, em consequência, o abismo que separa as condições de vida do trabalhador das do capitalista.⁵⁶

55 Marx afirma que as magnitudes relativas do preço da força de trabalho e da mais-valia são determinadas por três circunstâncias: "1) a duração do trabalho ou a magnitude extensiva do trabalho; 2) a intensidade normal do trabalho ou sua magnitude intensiva, segundo a qual dada quantidade de trabalho é despendida em determinado espaço de tempo; 3) finalmente, a produtividade do trabalho, segundo a qual a mesma quantidade de trabalho fornece, no mesmo tempo, uma quantidade maior ou menor de produto, dependendo do grau de desenvolvimento das condições de produção" *Op. Cit.* p. 591. A primeira dessas circunstâncias se encaixa na definição de mais-valia absoluta, que é o prolongamento da jornada de trabalho além do ponto em que o trabalhador produz apenas um equivalente ao valor de sua força de trabalho. As outras duas circunstâncias parecem ser abrangidas pelo conceito de mais-valia relativa. O próprio Marx hesita em separar rigidamente essas definições ao afirmar, por exemplo "Sob certo ponto de vista, parece ilusória a diferença entre mais-valia absoluta e mais-valia relativa. A mais-valia relativa é absoluta por exigir a prolongação absoluta da jornada de trabalho além do tempo necessário à existência do trabalhador. A mais-valia absoluta é relativa por exigir um desenvolvimento da produtividade do trabalho que permita reduzir o tempo de trabalho necessário a uma parte da jornada de trabalho."

56 MARX K. *Op. Cit.* p. 595.

Por outro lado, a exploração também pode ocorrer com o aumento da intensidade do trabalho, se diferenciando, contudo, do aumento da produtividade por não resultar em diminuição do salário dos trabalhadores.

O aumento da intensidade do trabalho pressupõe maior dispêndio de trabalho no mesmo espaço de tempo. A jornada de trabalho de maior intensidade corporifica-se, por isso, em mais produtos do que a jornada de menor intensidade mas da mesma duração. Sem dúvida, a jornada cuja duração não se altera fornece mais produtos, se aumenta a produtividade. Mas, neste caso, cai o valor de cada produto, por custar menos trabalho do que antes; no caso anterior, esse valor permanece inalterado, pois cada produto continua a custar a mesma quantidade precedente de trabalho. O número dos produtos aumenta, sem cair o preço da unidade.⁵⁷

As formas de exploração presentes no sistema capitalistas são várias e, como o próprio Marx reconhece, nem sempre é possível distingui-las completamente. O que interessa para os objetivos deste trabalho, contudo, é a caracterização do momento em que a exploração é realizada, isto é, o momento a partir do qual o trabalhador já produziu o suficiente para sua subsistência e passa a trabalhar em benefício do capitalista, que se apropria do excedente em forma de lucro.

4.6. O que torna injusta a exploração

Vimos que a obra de Marx apresenta importante ferramenta analítico, permitindo compreender a maneira como ocorre a exploração no capitalismo. Contudo, além da questão objetiva de se determinar cientificamente como ocorre a exploração, é possível perguntar acerca da questão *de juris*, ou seja, o que permite afirmar que a exploração assim definida é injusta. Na sociedade socialista *ideal* os meios de produção são detidos coletivamente pelos trabalhadores. São os próprios trabalhadores, portanto, que deveriam decidir a parte do produto social concedida à acumulação, e a maneira pela qual o produto líquido será distribuído entre os trabalhadores e, eventualmente, entre os não-trabalhadores. Essa distribuição entre não-trabalhadores não deverá ser realizada, entretanto, devido a um poder qualquer exercido sobre eles, em especial o poder do capital, mas devido à sua

57 MARX K. *Op. Cit.* p. 596.

própria concepção de justiça. A questão ética central, portanto, dentro dessa abordagem, consiste em determinar o que torna injusta a exploração. Examinaremos 3 respostas possíveis;

A primeira delas é a socialista-ricardiana, pois é baseada na influência que o financista inglês David Ricardo teve sobre a crítica de Marx ao capitalismo. Essa resposta invoca como princípio da justiça *os direitos do criador sobre a sua criação*. Como os trabalhadores produzem a totalidade do produto, devem ser considerados como seus legítimos proprietários. Isto é, a exploração capitalista é injusta porque os trabalhadores têm direito ao produto integral de seu trabalho e, no entanto, percebem somente pequena parte dele.

Como objeção a essa primeira interpretação, é possível observar que os trabalhadores não são os únicos criadores do produto líquido. Prestadores de serviços, autônomos, vendedores, representantes comerciais, consultores, gerentes, secretárias, tradutoras, entre outras tantas especializações do trabalho nas sociedades contemporâneas complexas também são responsáveis pela geração da riqueza social e, nessa medida, também deveriam ser remuneradas na exata proporção de sua participação. Assim, deveria ser considerado exagero afirmar que o trabalhador que efetivamente produz a máquina ou a peça seria o único a ter direito sobre os frutos do trabalho. Seja como for, essa primeira formulação do princípio de justiça marxista, paradoxalmente, o aproximaria muito do princípio da apropriação original visto no capítulo anterior quando da discussão da doutrina libertarista e, portanto, não parece ser um caminho muito promissor para a compreensão da justiça a partir de uma ótica marxista.

A segunda resposta possível baseia-se na constatação de que se existe exploração no regime capitalista, então ela ocorre devido às *trocas desiguais* existentes na sociedade.

Supondo que se possam medir as contribuições e as vantagens, de tal maneira que a soma das primeiras seja igual à soma das segundas, um princípio de troca igual poderia enunciar que as vantagens que um retira da cooperação social devem ser exatamente iguais à sua contribuição.⁵⁸

58 ARNSPERGER, VAN PARIJS. *Op. Cit.* p.62.

Por certo, essa releitura da teoria da mais-valia, como troca igual, leva a teoria de inspiração marxista a outro patamar de abstração, provocando uma alteração substantiva na própria concepção de classes sociais, pois se trata agora não da disputa do produto líquido por duas classes sociais antagônicas, capitalistas e proletariados, mas da disputa de diferentes grupos da sociedade que geram esse produto, bem como dos direitos inegáveis de crianças, idosos, inválidos, para ficar nos grupos mais óbvios, que não contribuem ao esforço de produção.

Apesar de Arnsperger e Van Parijs não falarem em termos de classes sociais, mas de indivíduos, parece apropriado parafraseá-los também dentro da estrutura social proposta originalmente por Marx, que enxergava a sociedade dividida em *classes sociais* antagônicas⁵⁹. A classe dos capitalistas é exploradora, pois retira desse esforço mais benefícios do que coloca, a saber, o lucro; inversamente, a classe proletária é explorada pois retira do esforço de produção menos do que coloca nele em forma de salários. Como fica claro, a formulação da teoria da mais-valia como *troca igual* permite uma compreensão mais abrangente do princípio da justiça formulado por Marx, que se aplica melhor às sociedades complexas do mundo contemporâneo, onde o emprego industrial representa somente uma parte – e geralmente uma elite – dos empregos disponíveis.

O princípio da troca igual de valor-trabalho parece muito apropriado como princípio igualitário de justiça, uma vez que respeita o espírito da filosofia marxista. Contudo, não está isento de dificuldades. Em especial, a problemas de mensuração da contribuição e do dispêndio do produto líquido. Por exemplo, como mensurar a contribuição de uma estrada, que traz não apenas fretes mais baratos, mas conforto e acesso a serviços básicos como saúde e educação, segurança, rapidez etc. para o lucro líquido que deve ser socialmente repartido? Em grande parte essa dificuldade advém da diferença *qualitativa* que os diversos bens e serviços possuem independentemente dos seus preços. Seria necessário, como consequência lógica, admitir que a distribuição deveria levar em conta também a igualdade de utilidades,

59 Hoje, aliás, muito menos antagônicas, visto os constantes *lobbies* que sindicalistas e montadoras fazem para manter os índices de venda do setor, a participação dos sindicatos na direção das companhias por meio participação societária e dos próprios funcionários com direito à participação nos lucros devido a posse de ações da companhia.

cujas mensurações já se mostrou também um beco sem saída.

No mesmo sentido, há o problema de determinar a igualdade das contribuições. Como somar e comparar contribuições tão distintas quanto a de um operário numa linha de montagem e um professor de desenho para crianças? Sem ir tão longe, o problema já aparece mesmo quando se comparam trabalhadores do mesmo ramo industrial e tarefa com diferentes graus de produtividade. A justiça seria atribuir salários diferentes conforme as diferenças de produtividade? Muito embora esses problemas possam ser relativizados com a aceitação de uma margem de tolerância ou de exatidão das diferenças quanto a natureza do trabalho exercido, bem como dos níveis de produtividade que devem ser aceitos, e mesmo considerando que existem mecanismos de controle social relativamente eficientes para perceber grandes discrepâncias de dotação, os problemas de medida levantados parecem tornar essa interpretação da justiça como igualdade de dotações conforme a contribuição dada, abstrata e de pouca utilidade prática.

Uma terceira resposta possível ao sentido da justiça subjacente ao princípio da troca igual foca a *proporcionalidade* entre trabalho efetivamente fornecido e renda monetária obtida. Essa interpretação da exploração foi proposta originalmente por Roemer (1982, 1986) e comentada por Arnsperger e Van Parijs (2003) nos seguintes termos:

Uma pessoa é vítima da exploração capitalista no caso em que sua situação material se encontrasse melhorada se a propriedade dos meios de produção fosse igualmente repartida entre todos. Ela é, ao contrário, um explorador capitalista no caso em que essa repartição deteriorasse sua condição material.

Essa definição da exploração capitalista apresentada por Roemer (1982, 1986) pode ser considerada equivalente à definição tradicional de exploração em termos de sobre-trabalho, pois marca uma linha divisória entre explorados e exploradores. Como a formulação anterior, ela eleva à questão da igualdade das trocas ao conjunto mais amplo da sociedade e não apenas às duas classes sociais inicialmente estabelecidas por Marx. Tal concepção expande a justiça das trocas iguais, radicalizando o princípio da justiça que levou-o a promover a denúncia do

capitalismo como um sistema de exploração.

A formulação de Roemer para a justiça a partir da igualdade social não está, todavia, isenta de inconvenientes. O primeiro, não por acaso análogo ao recebido pela doutrina utilitarista, é o caráter puramente aritmético e abstrato da situação de referência utilizada como parâmetro para julgar as condições reais da distribuição do produto líquido. Do ponto de vista da aplicação, essa interpretação da igualdade seria uma convergência à média, o que a igualaria à versão do utilitarismo médio, como vimos no segundo capítulo deste trabalho. Ou seja, imaginar uma sociedade justa do ponto de vista igualitário implica imaginar condições ideais (ou irreais) de distribuição, que, sendo alcançadas, podem implicar novo rearranjo igualitário, uma vez que face à dinâmica social e à reação social a estímulos, muito provavelmente a propensão ao trabalho e à poupança poderia ser alterada. A menos que imaginemos homens dispostos e permanentemente compelidos por sua própria conta ao trabalho, provavelmente numa situação de distribuição absolutamente igualitária dos benefícios sociais a produtividade média do trabalho diminuiria até chegar ao mínimo necessário à substância (que é social e historicamente determinado e pode implicar, porventura, padrão de vida muito elevado).

Um segundo inconveniente desta formulação radicalmente igualitária consiste em não diferenciar entre capital distribuído por herança e economizado a partir de uma situação inicial de igualdade de dotações; ou entre talentos e habilidades inatos. Uma herança polpuda pode melhorar substancialmente as condições materiais de uma pessoa e nem por isso ela pode ser condenada como exploradora. Eventualmente a solução passaria por constituir um fundo de heranças, ao qual todas convergiriam e seriam socialmente distribuídas. Solução que parece igualmente insatisfatória devido aos problemas qualitativos que provoca. Do mesmo modo, no que toca aos portadores de deficiência, como inválidos e acidentados, por exemplo, nem sempre um ganho maior do que sua contribuição social (eventualmente nula) pode caracterizar tal apropriação como injusta.

Em suma, uma definição rigorosa da justiça como igualdade em termos materiais parece levar a problemas intransponíveis, seja pelos paradoxos que a igualdade de dotações leva em inúmeros exemplos práticos de distribuição igualitária de bens, seja pela incompletude de um princípio de distribuição igualitário que leve em conta não apenas dotações, como também acesso a posições sociais e igualdade de oportunidades. De fato, ao perseguir esse caminho, Roemer, influenciado por Rawls, acaba por abandonar uma concepção estritamente igualitária por um visão liberal-igualitária da justiça social. A conjunção da liberdade com a igualdade, antinomia fundamental que qualquer teoria da justiça deve responder se quiser conjugar satisfatoriamente os princípios de justiça em sociedades democráticas e plurais, como veremos no próximo capítulo, é apresentada na *Teoria da Justiça* de John Rawls.

5 O IGUALITARISMO LIBERAL

O igualitarismo liberal defende que o acesso aos bens sociais deve ser igualmente assegurado ao maior conjunto possível de pessoas. A igualdade é vista por essa corrente não como igualdade de dotações, mas como igualdade de oportunidade de acesso aos bens sociais. Reconhecendo que as pessoas diferem em termos de bens naturais, tais como saúde e talentos, a justiça como equidade considera que as instituições sociais devem funcionar de tal maneira que garantam a todos a mesma possibilidade de acesso aos bens sociais, embora não exija que todos tenham a mesma probabilidade de alcançá-los. Isso significa que aquelas pessoas que estão pior posicionadas socialmente, para terem as mesmas possibilidades de acesso aos bens sociais, devem receber proporcionalmente mais do que as pessoas melhor posicionadas socialmente. Nessa perspectiva a redistribuição de renda promovida via tributação deve favorecer especialmente os membros menos favorecidos da sociedade. As diferenças introduzidas devido às diferenças naturais são aceitas desde que melhorem a situação de todos. Dessa maneira, os igualitaristas liberais não buscam maximizar a produção da riqueza, mas sim melhorar as condições de acesso aos bens sociais dos membros menos favorecidos da sociedade, mediante educação obrigatória e gratuita, regras que coíbam o nepotismo, o racismo e as desigualdades brutais de renda.

Ao final do capítulo é apresentada uma variante importante do igualitarismo liberal. Ao invés de considerar a possibilidade de acesso aos bens sociais como condição da justiça, Amartya Sen defende a igualdade das capacidades fundamentais como critério de justiça, considerando como tais os funcionamentos necessários para realização de escolhas individuais do que seja uma vida boa, o que ele denomina de liberdade substantiva.

5.1 Os bens primários

No centro da concepção liberal-igualitária da justiça, encontra-se o desafio de poder articular, de maneira coerente, a adesão simultânea a dois ideais que, como

vimos, parecem incompatíveis entre si: liberdade e igualdade. Para situar esse desafio, Rawls propõe a formulação das exigências da justiça em termos de *bens primários*⁶⁰ isto é, dos meios gerais necessários para se elaborar uma concepção da vida boa e perseguir sua realização, seja qual for seu conteúdo exato. Como lemos:

[...] suponhamos que a estrutura básica da sociedade distribua certos bens primários, ou seja, coisas que todo homem racional presumivelmente quer. Esses bens em geral têm utilidade, não importam quais sejam os planos racionais de vida de uma pessoa. Para simplificar, suponhamos que os principais bens primários à disposição da sociedade sejam direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza. Esses são os bens primários sociais. Outros bens primários como a saúde e o vigor, a inteligência e a imaginação, são bens naturais; embora sua posse seja influenciada pela estrutura básica, eles não estão sob seu controle de forma tão direta.⁶¹

Os bens primários são, portanto, separados em *bens naturais* e *bens sociais*. Os primeiros estão fora do alcance das instituições sociais, tais como a saúde e os talentos individuais, enquanto os segundos dependem das condições de desenvolvimento econômico e material da sociedade. Os direitos sociais não são, nessa concepção de justiça, *inatos*, conforme concebem os utilitaristas e diferentemente dos libertaristas e marxistas, mas dependem em grande medida das *possibilidades* de acesso a eles determinado por um contexto histórico específico. Como lemos:

Pelo menos teoricamente, é possível que, pela renúncia a algumas de suas liberdades fundamentais os homens sejam suficientemente compensados através dos ganhos econômicos e sociais resultantes. A concepção geral de justiça não impõe restrições quanto aos tipos de desigualdades permissíveis; apenas exige que a posição de todos seja melhorada.⁶²

Uma sociedade justa, conforme aos dois ideais de igual respeito pelas concepções da vida boa, de um lado, e de igual preocupação com a possibilidade de as realizar, de outro lado, é uma sociedade cujas instituições repartem os bens primários sociais de maneira *equitativa* entre seus membros, levando em conta, principalmente, o fato de que esses diferem entre si em termos de bens primários naturais, isto é, saúde e talentos. Desse modo, a justiça como equidade não defende

60 Ou principais, dependendo da tradução.

61 RAWLS J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 66.

62 RAWLS J. *Op. Cit.* p. 67.

que todas as pessoas recebam a mesma quantidade de bens, por exemplo, pois a distribuição estritamente igualitária pode criar desincentivos ao trabalho. Adicionalmente, os talentos e a saúde determinam de maneiras diferentes o acesso aos bens e, portanto, a quantidade de bens sociais que cada um deve receber. Desse modo, as instituições devem funcionar de maneira que as pessoas mais pobres devem ser beneficiadas no sistema de distribuição de riquezas, respeitadas as diferenças. Como lemos a breve apresentação de Pindyck e Rubinsfeld da perspectiva distributiva de Rawls:

A visão rawlsiana enfatiza que uma distribuição de recursos igualitária poderia eliminar o estímulo que as pessoas mais produtivas possuem de trabalhar com afinco. Esse ponto de vista permite desigualdades, caso essas desigualdades sejam capazes de melhorar o bem-estar da pessoa mais pobre da sociedade. De acordo com Rawls, a alocação mais equitativa maximiza a utilidade do indivíduo de menor poder aquisitivo da sociedade. A perspectiva rawlsiana pode ser igualitária – envolvendo o mesmo nível de alocação de mercadorias entre todos os membros da sociedade – mas isso não é regra. Suponhamos que, ao se recompensar mais as pessoas mais produtivas, fosse possível conseguir que [elas] trabalhassem com maior afinco. Isso poderia resultar na produção de um maior número de bens e serviços, alguns dos quais poderiam ser realocados para melhorar o bem-estar dos membros mais pobres da sociedade.⁶³

A posição de Rawls pretende conciliar, assim, liberdade dos mais aptos a agirem, de modo que desigualdades são permissíveis, por um lado; e com a igualdade, por outro; as instituições sociais devem funcionar de maneira a maximizar o bem-estar dos membros mais pobres da sociedade de modo a diminuir a diferença entre os mais ricos e os mais pobres. Os fundamentos dessa posição encontram-se nos célebres dois princípios da justiça, que, de fato, são três: o princípio de igual liberdade, o princípio de igualdade equitativa das oportunidades e o princípio de diferença.

5.2 Os três princípios de justiça

Os princípios que definem a distribuição equitativa dos bens primários sociais são encontrados em *Uma teoria da justiça* (2002). O Princípio de Igual-liberdade considera que o funcionamento das instituições deve ser tal que toda pessoa tenha

63 PINDYCK R. S., RUBINFELD D. L. *Op. Cit.* p. 581.

direito igual ao conjunto mais extenso de liberdades fundamentais iguais, que seja compatível com um conjunto semelhante de liberdades para todos. De fato, como vemos:

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.⁶⁴

Já “o segundo princípio insiste que cada pessoa se beneficie das desigualdades permissíveis na estrutura básica.”⁶⁵ Como vemos:

As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.⁶⁶

As eventuais desigualdades sociais e econômicas geradas devem satisfazer duas condições, que desdobram o Princípio da Diferença, de fato, em dois:

i) *Princípio de diferença*: as desigualdades sociais e econômicas devem ter por objeto o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade;

ii) *Princípio de igualdade equitativa das oportunidades*: as oportunidades devem ser ofertadas de tal modo que todos tenham a mesma *possibilidade* de acesso aos bens sociais, considerados os talentos.

Em caso de conflito entre os princípios da justiça, Rawls observa que o princípio de igual liberdade é estritamente prioritário em relação ao princípio de igualdade equitativa das oportunidades, e esse, por sua vez, estritamente prioritário em relação ao princípio de diferença, de modo que há uma hierarquia clara, com prioridade para a igual-liberdade de todos os cidadãos.

Esses princípios devem obedecer a uma ordenação serial, o primeira antecedendo o segundo. Essa ordenação significa que as violações das liberdades básicas iguais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por

64 RAWLS J. *Op. Cit.* p. 64.

65 RAWLS J. *Op. Cit.* p. 69.

66 RAWLS J. *Op. Cit.* p. 64.

maiores vantagens econômicas e sociais. Essas liberdades têm um âmbito central de aplicação dentro do qual elas só podem ser limitadas ou comprometidas quando entram em conflito com outras liberdades básicas.⁶⁷

Num sistema rawlsiano de justiça social, o acesso a serviços públicos de saúde, por exemplo, deve respeitar inicialmente a igual oportunidade de acesso a tratamentos básicos, incluindo-se aí acesso à água potável e a serviços de saneamento. Somente quando este direito (não inato) estiver ao alcance de *toda* a população é que serviços ambulatoriais (ou seja, serviços de média complexidade, maior custo e menor abrangência) poderiam passar a ser ofertados. Do mesmo modo, os atendimentos de alta complexidade só poderiam ser disponibilizados *depois* que os de média complexidade fossem estendidos à totalidade da população. O princípio da diferença garante a ordem e o sentido dos investimentos em saúde, ou seja, dos tratamentos médicos menos complexos e mais abrangentes (incluindo-se aí os tratamentos preventivos e as informações e a educação necessária para se ter uma vida saudável) aos mais complexos e menos abrangentes.

O princípio de igual liberdade garante a todos os cidadãos uma lista determinada de liberdades fundamentais – liberdade de expressão, liberdade de consciência, liberdade de associação, proteção contra os julgamentos e detenções arbitrárias, direito de voto e de elegibilidade – no nível mais elevado que possa ser garantido de maneira igual a todos. Esse princípio não faz, pois, dessas liberdades direitos absolutos. A liberdade de expressão e de associação, por exemplo, pode ser restrita e regulamentada, mas somente em nome de outras liberdades fundamentais.

O princípio da *igualdade equitativa das oportunidades* não exige que se garanta a todos os cidadãos a mesma *probabilidade* de acesso às diversas posições sociais; ele reclama apenas que pessoas que possuam os mesmos talentos tenham a mesma *possibilidade* de acesso a essas posições. Como argumentam Arnsperger e Van Parijs:

Se instituições – em particular o sistema de ensino – devem excluir toda forma de discriminação (racial ou sexual, por exemplo), elas não devem ser obrigadas a assegurar a todos a mesma oportunidade de chegar a determinada posição social. A sociedade não deve esgotar seus recursos oferecendo aos que enxergam mal a

67 RAWLS J. *Op. Cit.* p. 65.

possibilidade de serem pilotos.⁶⁸

Porém, se os talentos inatos de duas pessoas são idênticos, as instituições devem trabalhar, limitando as desigualdades de riqueza, o racismo e o nepotismo e, sobretudo, fornecendo ensino eficiente, obrigatório e gratuito – para dar, a uma e a outra, as mesmas possibilidades de acesso às posições sociais escolhidas.

Com relação ao princípio da diferença, deve ser observado que o cuidado imparcial dos meios postos à disposição de cada um não estipula que todos os cidadãos devam dispor do mesmo rendimento líquido ou possuir a mesma riqueza. Isto, por duas razões:

- i) O princípio de diferença não é diretamente formulado a respeito dos níveis das vantagens socioeconômicas efetivamente alcançadas pelos diferentes membros da sociedade, mas em relação às esperanças associadas às diversas posições sociais, num palavra: às *oportunidades* de ascensão social. O princípio da diferença exige que o nível das oportunidades (em termos de rendimentos, riqueza, poder, etc.) associadas a essa posição social seja maximizado.
- ii) O princípio da diferença leva em conta a possibilidade de que as desigualdades entre os níveis das vantagens socioeconômicas associadas a diferentes posições sociais resultem em mais vantagens a partilhar. Por exemplo, uma cooperativa pode ter sua produtividade aumentada se um dos cooperativados passar a coordenar as ações. Embora seu rendimento seja maior do que o dos outros e se instaure assim uma diferença, o seu resultado é uma melhoria na condição de todos. Portanto, nem sempre a instauração de diferenças gera desigualdades sociais negativas..

Contudo, assim como já vimos, existe o problema quase intransponível da medida, cujas críticas foram tratadas nos capítulos anteriores. Como é possível construir um índice das vantagens socioeconômicas exigidas pela aplicação do princípio da diferença? Como reduzir a uma *medida comum* a extensão de nossos poderes, o volume de nossa riqueza, o grau no qual são garantidas as condições do respeito de si e as oportunidades de acesso aos bens sociais?

68 ARNSPERGER, VAN PARIJS, *Op. Cit.* p. 71.

Seja como for, os três princípios possuem, segundo Rawls, uma hierarquia. A prioridade estrita do primeiro princípio sobre os outros dois supõe que é inadmissível querer justificar uma restrição ou repartição desigual das liberdades fundamentais em nome quer da equalização de acesso às posições sociais, quer de uma melhora da situação material dos mais desfavorecidos. Em uma sociedade rawlsiana, não se poderia, por exemplo, aumentar a discriminação racial em nome de melhores oportunidades de acesso às posições sociais, ou em nome de uma maior quantidade de bens materiais aos mais pobres.

5.3 A justificação pela posição original

De que maneira Rawls justifica esses princípios e sua hierarquia? São, diz ele, os princípios que seriam escolhidos no que ele designa como *posição original*. O recurso à posição original constitui uma maneira cômoda de exprimir o ideal de um cidadania livre e igual, inerente às sociedades democráticas. Esse argumento foi utilizado pelos autores da tradição contratualista, em especial Locke e Rousseau, mas recebe na filosofia de Rawls um importante papel justificador de sua posição geral acerca da justiça.

Transferindo-se mentalmente para essa situação, os cidadãos aceitam colocar-se por trás de um *véu de ignorância*, isto é, abstrair-se de sua posição social real, para levar em conta apenas seus conhecimentos gerais da natureza humana e do funcionamento das sociedades. Comportando-se desse modo, os cidadãos se submetem a uma *obrigação de imparcialidade* e se põem em posição de formular as exigências da *equidade*. Ou seja, como eles não sabem que papel ocuparão na sociedade, eles escolhem as instituições sociais que os beneficiem (ou não os penalize) caso nasçam pobres ou ricos, saudáveis ou enfermos, inexperos ou super experos.

Na posição original, as pessoas, consideradas livres e iguais, são guiadas de maneira racional e egoísta, por um interesse supremo: sua própria possibilidade de determinar e realizar uma concepção de vida boa. Em outros termos, elas preferem

sempre mais liberdades fundamentais, oportunidades e vantagens sócio-econômicas do que menos.

Os raciocínios que levam aos princípios de justiça sob o véu de ignorância nos permitem *determinar os limites dos ideais de igualdade e de liberdade*, sem pretender fornecer um fundamento absoluto, mas sim subsídios para a criação de uma sociedade mais justa. De modo que a concepção geral de justiça pode ser expressa como se segue:

Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais da auto-estima – devem ser distribuídos igualmente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos.⁶⁹

5.4 Socialismo liberal e democracia dos proprietários

A realização dos princípios da justiça de Rawls é *incompatível* com um regime capitalista de *laissez-faire* (capitalismo selvagem), pois dificilmente esse regime pode igualar as oportunidades e repartir equitativamente as vantagens socioeconômicas. Por outro lado, a justiça rawlsiana também é incompatível com um regime de planejamento centralizado, pois esse não respeita a livre escolha profissional, ela própria essencial à satisfação do princípio da igualdade equitativa de oportunidades. O que a posição de Rawls justifica, dependendo das tradições e circunstâncias de cada nação, é um dos dois regimes:

- i) *socialismo liberal*, que combine a propriedade pública dos meios de produção com o respeito pelas liberdades fundamentais e pelas liberdades do mercado de trabalho (poder mudar de emprego, por exemplo).
- ii) *democracia dos proprietários*, que combine a propriedade privada dos meios de produção com uma difusão ampla do capital físico e humano, de modo que as medidas corretivas características do Estado-providência desempenhem apenas um papel secundário, reservadas praticamente às pessoas portadoras de deficiências.

69 RAWLS J. *Op. Cit.* p. 66.

5.5 Questões a partir de Rawls

Vimos até agora, os conceitos fundamentais que permitiram a John Rawls inscrever sua *Teoria da Justiça* como ato fundador da Ética Econômica contemporânea. Mas a história não pára por aí. A organização e a sistematização da teoria da justiça como equidade apenas inaugura uma ampla e fértil discussão, resultando quer no reposicionamento das escolas tradicionais, como vimos, quer no desenvolvimento de novas e interessantes questões acerca da justiça distributiva. Veremos a seguir uma dentre as várias discussões originadas a partir da concepção da justiça como igual-liberdade, a igualdade das capacidades fundamentais.

5.5.1 A justiça como igualdade das capacidades fundamentais

O economista indiano Amartya Sen considera a abordagem dos utilitaristas, em termos de preferências ou utilidades, inadequada. Da mesma forma, recusa a solução de Rawls, considerando-a insatisfatória por centrar a justiça excessivamente nos bens (sociais primários) e negligenciar a capacidade muito desigual de transformar esses bens em *funcionamentos* (alimentação adequada, saúde, mobilidade, riqueza, sucesso profissional etc.). Assim como uma pessoa que sofre de uma doença digestiva irá retirar menos nutrientes do que uma pessoa sã da mesma quantidade de comida, uma pessoa analfabeta irá retirar menos vantagens sociais ao estabelecer contratos francamente contrários à sua liberdade substantiva por ausência de uma educação adequada. Como lemos:

Venho procurando demonstrar já há algum tempo que, para muitas finalidades avaliatórias, o 'espaço' apropriado não é o das utilidades (como querem os 'welfaristas') nem os bens primários (como exigido por Rawls), mas o das liberdades substantivas – as capacidades – de escolher uma vida que se tem razão de valorizar. Se o objetivo concentra-se na oportunidade real do indivíduo de promover seus objetivos (como Rawls recomenda explicitamente), então será preciso levar em conta não apenas os bens primários que as pessoas possuem, mas também as características relevantes que governam a conversão de bens primários na capacidade da pessoa promover seus objetivos. Por exemplo, uma pessoa fisicamente incapacitada pode possuir uma cesta de bens maior e ainda assim ter menos chance de levar uma vida normal (ou de promover seus objetivos) do que um indivíduo fisicamente capaz possuidor de uma cesta menor de bens primários.⁷⁰

Cada funcionamento designa uma das dimensões do que pode importar na vida de uma pessoa, por exemplo: ausência de doença, moradia, participação social

70 SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 94.

e econômica. A partir dessa base, determina-se, para cada pessoa, seu “conjunto de capacidades”, constituído pela lista dos graus nos quais a pessoa é capaz de realizar diversos funcionamentos. Esta capacidade é denominada por Sen como *liberdade substantiva*. Como lemos:

O conceito de 'funcionamentos', que tem raízes distintamente aristotélicas, reflete as várias coisas que uma pessoa pode considerar valioso fazer ou ter. Os funcionamentos valorizados podem variar de elementares, como ser adequadamente nutrido e livre de doenças evitáveis, a atividades ou estados pessoais muito complexos, como poder partilhar da vida da comunidade e ter respeito próprio.

A 'capacidade' (capability) de uma pessoa consiste nas combinações alternativas de funcionamentos cuja realização é factível para ela. Portanto, a capacidade é um tipo de liberdade: a liberdade substantiva de realizar combinações alternativas de funcionamentos.⁷¹

Nesse sentido, Sen propõe uma teoria da justiça que vise a distribuição igualitária das capacitações e não dos bens sociais primários como defendido por Rawls. O objeto último da justiça seria nessa concepção a realização das liberdades que tornam possível a escolha de uma forma específica de vida boa, dados os funcionamentos disponíveis a cada um.

Contudo, como argumentam Arnsperger e Van Parijs, Sen não teria que apelar para uma teoria das “necessidades essenciais do ser humano”, sem poder se apoiar, dado o objeto da ética social e econômica, numa concepção particular de vida boa? Adicionalmente, quais sejam as necessidades essenciais do ser humano é uma discussão longa e, talvez, interminável, já que elas podem variar não apenas de indivíduo para indivíduo, como também de sociedade para sociedade.

5.6 As perspectivas da justiça como equidade

Muito embora seja uma obra dos anos 70 do século passado e tenha suscitado enorme controvérsia desde então, a *Teoria da Justiça* é uma obra ainda em assimilação. Já conhecida em diversos círculos intelectuais, as concepções de justiça como igual-liberdade ainda não conheceram uma discussão ampla e abrangente em termos de política econômica, sendo suas principais idéias

71 SEN, Amartya. *Op. cit.* p. 94 – 95.

relativamente desconhecida nas faculdades de economia do país. Apesar de o autor não acreditar que possa haver soluções definitivas e imutáveis acerca da justiça dos sistemas econômicos, uma vez que a dinâmica da criação e da circulação da riqueza avança sempre rumo à incerteza, ainda assim considera impossível dado os valores necessariamente subjacentes às posições acerca da distribuição de renda, desvincular a economia da ética e da justiça. Ao estudar a alocação de recursos, o economista compromete-se com outras premissas além das meramente descritivas. Ele considera certas hipóteses moralmente aceitáveis, e, ao formular políticas econômicas, considera suas políticas dignas de serem implementadas. De outra parte, não basta professar falsos moralismos. É possível estabelecer a superioridade da justiça de algumas políticas econômicas em relação a outras baseado em argumentos racionais, em especial ao se observar a coerência e a abrangência dos princípios defendidos por determinada teoria.

Focando a questão da justiça especialmente nas possibilidades de acesso aos bens sociais, a teoria da justiça de Rawls bem como seus desdobramentos teóricos pode fornecer importantes subsídios para formulações de políticas econômicas que levem em conta a equalização de oportunidades tanto de rendimentos quanto de aproveitamento dos talentos. De outra parte, a teoria da justiça como equidade pode fornecer um critério de avaliação valorativo alternativo às políticas econômicas, que evita a tradicional (e falsa) dicotomia encontrada nas obras de história econômica brasileira entre liberais e marxistas.

6 CONCLUSÃO

Neste trabalho foram apresentadas quatro referências obrigatórias da Ética Econômica que estruturam o debate contemporâneo acerca da justiça distributiva. À guisa de conclusão, será posto em contraste a diferença dessas posições em um tema especialmente sensível do debate público brasileiro: a distribuição de renda. Cada concepção de justiça estrutura um modelo de sociedade, indicando o nível de produção que melhor corresponde ao seu ideal de produção de riqueza, bem como o nível de redistribuição justo que deve ser realizado pelo Estado. Desse modo, são apresentados a seguir modelos possíveis de desenvolvimento econômico e social que resultam logicamente das teorias da justiça estudadas.

6.1 A posição das quatro abordagens sobre distribuição de renda: uma análise gráfica

Imaginemos, pois, a seguinte situação hipotética e simplificadora. O Estado pode tributar de 0 à totalidade dos rendimentos de seus cidadãos com o único objetivo de redistribuí-lo. Não há, por hipótese, nenhuma outra receita nem gasto governamental; tampouco há possibilidade de fraude no pagamento do imposto. A totalidade do dinheiro arrecadada é redistribuída na medida preconizada pela estrita observância dos princípios da justiça defendidos por cada uma das escolas.

Essa situação simplificadora e hipotética está representada no gráfico abaixo. No eixo horizontal está representada a taxa média de tributos sobre rendimentos, t . Ela varia de 0, tributação nula, até 100%, onde a totalidade do rendimento é tributado e redistribuído. No eixo vertical está representado simultaneamente o PNB *per capita* e a redistribuição *per capita* dos benefícios sociais. Desse modo, a taxa t mede a relação entre o rendimento mínimo e o rendimento total, constituindo-se como indicador do grau de igualdade. A curva de cima mostra como evolui a riqueza total produzida em comparação com diferentes níveis de receita fiscal e a curva de

baixo mostra o rendimento médio dos que possuem renda mais baixa, principais beneficiários de um sistema de redistribuição. A hipótese é que para níveis relativamente baixos de tributação há incentivo para aumento da riqueza. O bem-estar, contudo, será máximo quando houver um nível n^* de gasto governamental. Em $n-1$, a satisfação marginal provocada pela redistribuição da renda é maior do que a perda de bem-estar provocada pela tributação. Em $n+1$, a satisfação marginal total decai com o aumento da tributação, o que progressivamente diminui o produto total produzido, já que há desincentivo cada vez maior à produção. Assim ambas curvas podem ser consideradas como curvas de Lafer, estabelecendo uma relação entre a tributação, o rendimento total e o rendimento mínimo. Deve ser observado que mesmo com 100% de tributação, a soma do produto líquido não é 0, devido à propensão ao trabalho naturalmente presente no homem.

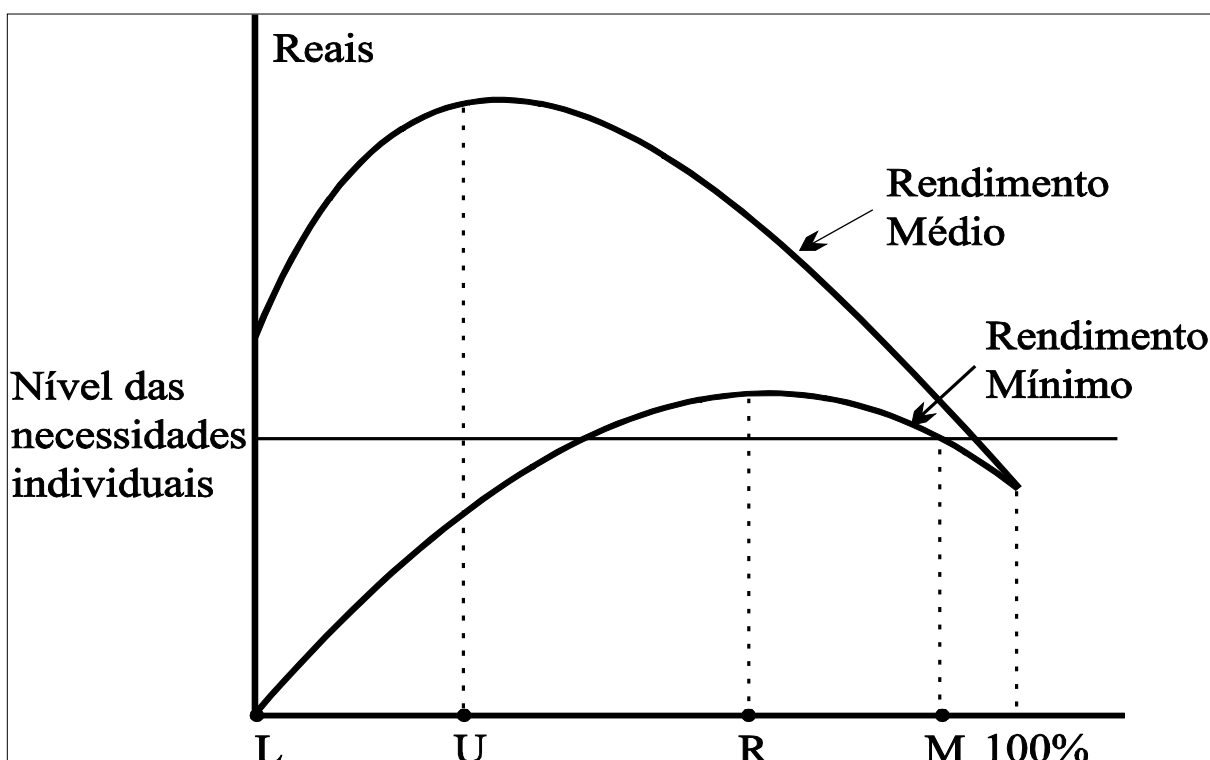


Figura 1: As quatro teorias da justiça distributiva frente ao produto e à distribuição de renda.

Fonte: ARNSPERGER; VAN PARIJS (2003), p. 69.

Essa formulação esquemática permite que se enxergue com bastante clareza a posição de cada uma das escolas estudadas acerca do nível ótimo de produção e

de redistribuição da renda. Muito embora a apresentação contrastiva possa engendrar suspeita de relativismo moral, é possível julgar objetivamente o que a escolha de cada uma das posições teóricas acerca da justiça representa em termos de distribuição de renda, portanto, o que representa em termos de política econômica e planejamento de políticas públicas.⁷² Para os objetivos deste trabalho, basta notar as implicações na política econômica da tomada de posição frente às teorias da justiça que estudamos.

Na extrema esquerda do eixo horizontal, encontramos os libertaristas, representado por *L*, em sua formulação mais simples: *o primeiro a chegar é o primeiro a ser servido*. Ao consagrarem a liberdade formal como princípio de justiça, exigem um estado mínimo, vigia noturno, que não vilipendie a liberdade de seus cidadãos com impostos ou regulamentações excessivas, mas que ajude a proteger as liberdades fundamentais, incluindo-se aí o direito inalienável da propriedade privada. Assim, o estado libertário ideal é o menor possível, não devendo ir além do necessário para que as instituições de proteção à liberdade funcionem (polícia, judiciário, banco central) respeitando os princípios fundamentais da propriedade de si e da justa circulação. As vantagens sócio-econômicas não precisam ser maximizadas, pois pouco importa o bem-estar do outro, de modo que os libertaristas tendem a escolher a tributação nula ou o ponto mais próximo possível a ela.

Já os utilitaristas (no gráfico, representados por *U*) buscam *maximizar* a utilidade da sociedade, de maneira que se alcance a *maior felicidade do maior número*. Nesse quadro teórico o gasto governamental é desejado uma vez que pode se reverter em benefícios sociais mais do que proporcionais ao dispêndio feito pelos cidadãos na forma de impostos, elevando o nível total do produto. A tributação deixa de ser desejável quando a satisfação marginal pelo real a mais tributado é menor do que os benefícios sociais recebidos, reduzindo o produto total à medida que a carga tributária aumenta. Nesse sentido, os utilitaristas localizam-se no ponto em que o rendimento total *vis-a-vis* a carga tributária é maximizado.

A visão marxista, *M*, por sua vez, situa-se na extrema direita do eixo horizontal. A interpretação marxista representada é a que defende uma sociedade

72 Não se toma partido por uma das correntes neste trabalho; tampouco se pretende enunciar dogmaticamente aquela concepção que manifesta a preferência individual do autor.

de *abundância*, considerando que toda a produção deve ser apropriada pelo Estado e redistribuída em função da máxima: *a cada um conforme suas necessidades*. Neste ponto todos receberiam a parte do produto mais adequada para a satisfação de suas necessidades materiais. Caso a tributação crie desincentivos à produção, de tal ordem que o produto total não possa, ao ser distribuído conforme esse critério, manter o nível mínimo para atender as necessidades individuais, o percentual da tributação frente ao total da produção deve retroceder até o ponto mais igualitário (ou seja, de maior tributação) em que as necessidades individuais mínimas possam ser atendidas.

Finalmente, se entendermos a justiça como equidade, em que os direitos devem ser igualmente distribuídos e as oportunidades sociais devem ser equalizada, então as instituições devem fornecer mais aos que têm menos, respeitados os talentos. Desse modo, um defensor da justiça como *equidade*, representado por *R*, se posiciona no ponto em que o rendimento mínimo é maximizado, de maneira que um rawlsiano defenderá um nível de tributação que penalize a maximização do produto, compatível com uma carga tributária que maximize a redistribuição de renda para os menos favorecidos.

6.2 Os indicadores de justiça econômica: perspectivas

Cada uma das posições vistas acima privilegia determinados indicadores econômicos em sua análise da realidade, compatíveis com certa concepção do que seja uma sociedade justa. Os libertaristas, uma vez que estão preocupados com o exercício da liberdade, seja em respeito ao princípio de propriedade de si, seja em respeito ao princípio da justa circulação, tendem a privilegiar indicadores que, mesmo indiretamente, representem os graus de liberdade de determinada sociedade. Indicadores como risco país, por exemplo, têm exatamente o objetivo de auferir as condições de livre circulação do capital, em especial os riscos que a legislação ou a condução da política econômica acarretam para a livre entrada (e saída) de capitais para o país.

Os utilitaristas, preocupados com a maior felicidade do maior número, tendem a privilegiar indicadores quantitativos como PIB per capita, relacionando o grau de satisfação da sociedade com a sua renda. Em versões mais complexas, os utilitaristas baseiam suas políticas em dados quantitativos mais sofisticados, baseados em informações nos censos, somando e comparando bens, que, em última instância, refletem o grau de felicidade ou satisfação da sociedade. Ainda que tal visão seja muito aceita pelo senso comum, vimos críticas contundentes, como as de J. S. Mill, um dos mais notórios e respeitados utilitaristas, feitas à redução das motivações humanas a pressupostos simplistas.

Os defensores da igualdade social, em especial na sua variante marxista, tendem a privilegiar indicadores de desigualdade social e de concentração de renda, como, por exemplo, o coeficiente de Gini. Sociedades com menores disparidades de renda são consideradas, nessa interpretação, mais justas do que sociedades, como a brasileira, com altos níveis de concentração de renda.

Finalmente, os defensores da justiça como igual liberdade, os rawlsianos buscam indicadores que meçam as transferências não apenas de dotação, como também de oportunidade social, entre os mais ricos e os mais pobres, buscando determinar, por exemplo, o nível de oportunidades oferecido pelo acesso social à educação e ao tempo de espera para acesso à justiça. A formulação do igualitarismo liberal por Amartya Sen da igualdade das capacidades fundamentais fundamenta teoricamente o Índice de Desenvolvimento Humano, indicador utilizado pela Organização das Nações Unidas para mensurar o nível de desenvolvimento econômico e social dos países.

O debate acerca do que seja uma sociedade justa anda *pari passu* à concepção do que seja desenvolvimento econômico. O crescimento econômico não é desejável por si só, pois implica mero aumento do produto e não necessariamente justiça econômica e social. Felizmente a busca por crescimento tem sido substituída

pela busca de desenvolvimento, abandonando, assim, a teoria do 'crescer bolo para depois dividir' e suas variantes . Determinar o que seja o desenvolvimento de uma sociedade não é, nem deve ser, tarefa só de economistas, uma vez que pressupõe um conjunto de valores que deve ser socialmente partilhado e conjuntamente perseguido. Nesse sentido, a discussão acerca do que seja uma sociedade justa permite vislumbrar que sociedade desejamos, gostaríamos de construir e deixar aos nossos filhos. Em suma, uma sociedade desenvolvida. Argumentamos ao longo deste trabalho que é possível estabelecer uma discussão racional acerca do desenvolvimento desejado, fundado em princípios de justiça compreensíveis e claramente enunciados, capazes de fornecer um ideal de sociedade a ser perseguido.

REFERÊNCIAS

- ARNSPERGER, Christian; VAN PARIJS Philippe. **Ética Econômica e Social**. São Paulo: Loyola, 2003.
- BENTHAN, Jeremy. **Escritos Economicos**. Seleção e prólogo de W. Stark. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. São Paulo: Jorge Zahar, 1997.
- BLAUG, Mark. **Economic Theory in Retrospect**. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- DESAI, Meghnad. **Economia marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- FREEMAN, S. **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- GIANNETTI, Eduardo. **O Valor do Amanhã: Ensaio sobre a natureza dos juros**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. **Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Forense, 2003.
- _____. **Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LOCKE John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- MANDEL, Ernest. **Iniciação à teoria econômica marxista**. Lisboa: Antídoto, 1978.
- MANFREDO, Oliveira. *et. al.* (Org.). **Filosofia Política Contemporânea**. Porto Alegre: Vozes, 2003.
- MARX, Karl. **O Capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- MARX, Karl; ENGELS Friedrich. O manifesto do partido comunista. In: **O Manifesto Comunista 150 anos depois**. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998. p. 7 – 41.
- MILL, John Stuart. **A Liberdade/Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- PARETO, Vilfredo. **Manual de Economia Política**. São Paulo: 1984. (Col. Os

economistas).

PINDYCK, Robert; RUBINFELD, Daniel L. **Microeconomia**. São Paulo: Prentice Hall, 2002.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. **Sobre ética e economia**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

SILVA, Marcos Fernandes Gonçalves da. **Ética e economia: Impactos na política, no direito e nas organizações**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2007.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Investigação sobre a origem e a causa da riqueza das nações**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.