

Alex Callinicos*

Igualdade e capitalismo**

* Professor de Teoria Política e Social da Universidade de York, Inglaterra e membro do Socialist Workers Party. Atualmente é titular da cátedra de Estudos Europeus em King's College, Londres.

** Este texto teve origem em uma conferência que pronuncie em fevereiro de 2003, ao tempo que me desempenhava como Benjamin Meaker Visiting Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Bristol. Agradeço a Greg McLennan e seus colegas por sua generosa hospitalidade e suas interessantes discussões. Tradução de Rodrigo Rodrigues.

Qualquer pessoa que reflita sobre a igualdade possivelmente irá se ver frente a um notável paradoxo. Em primeiro lugar, deparar-se-á com um inexorável crescimento da pobreza e da desigualdade, tanto em escala global como nacional. O filósofo Alemão Thomas Pogge reuniu em seu livro, *Pobreza Mundial e Direitos Humanos*, evidência estatística para o ano de 1998 que provoca náuseas: de um total de 5,820 bilhões de seres humanos, 1,214 bilhão possuíam renda de menos de um dólar norte-americano por dia e 2,8 bilhões viviam com menos de dois dólares por dia, sendo esta a linha de pobreza estabelecida pelo Banco Mundial. A essas cifras soma-se que 18 milhões de pessoas morrem prematuramente a cada ano devido a causas vinculadas à pobreza, ou seja, um terço de todas as mortes de seres humanos. Pogge calcula ainda que 250 milhões de pessoas morreram por inanição ou enfermidades que podiam ser prevenidas nos 14 anos posteriores ao fim da Guerra Fria. Assinala o filósofo alemão: “Se fossem listadas ao estilo do *Vietnam War Memorial*, os nomes destas pessoas ocupariam uma parede de 350 milhas de comprimento” (Pogge, 2002: 97-98).

A pobreza em massa persiste em um contexto de crescimento mundial da

desigualdade. Segundo um relatório do Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas de 1999, a proporção da renda da quinta parte mais rica da população mundial cresceu de 30:1 em 1960 para 60:1 em 1990 e 74:1 em 1997 (UNDP, 1999: 3). Esse fato põe em evidência o fracasso do Consenso de Washington, o qual aduzia que a liberalização dos mercados poderia alargar a brecha de desigualdade econômica devido à dinâmica de crescimento gerada, mas esta redundaria definitivamente em um aumento dos ganhos dos pobres. Uma premissa dessa reflexão tinha sido refutada: a era neoliberal observou uma queda nas taxas de crescimento. Nesse sentido, já em 1999, William Easterly, do Banco Mundial, reconheceu tal paradoxo em seu artigo “As décadas perdidas: a estagnação dos países desenvolvidos apesar da reforma política” publicado no *Journal of Economic Growth*. Contra todas as previsões, as reformas políticas neoliberais, que deveriam ter conduzido a um aumento das taxas de crescimento da economia, registravam seu declínio. A média do crescimento *per capita* nos países desenvolvidos caiu de 2,5% ao ano em 1960-79 a 0% em 1980-99 (Easterly, 2001: 154).

A desigualdade cresceu também nos países ricos do Norte. Com base em uma pesquisa de Richard Wilkinson, Michael Prowse assinalou que:

Existe uma relação forte entre renda e saúde no interior destes países. Em qualquer nação, podemos observar que a população com altos ganhos vive por mais tempo e sofre de menos enfermidades crônicas do que a população de recursos inferiores.

Entretanto, se procurássemos diferenças entre os países, a relação entre renda e saúde se desintegra amplamente. Exemplo: avaliados em termos da média de expectativa de vida, os americanos ricos são mais saudáveis que os americanos pobres. Todavia, ainda que os Estados Unidos sejam muito mais ricos que a Grécia, para dar um exemplo, os norte-americanos têm em média uma menor expectativa de vida que os gregos. Parece que uma renda maior está relacionada a uma vantagem em saúde somente em relação aos concidadãos, mas não com respeito a cidadãos de um país diferente em iguais condições [...]

Wilkinson sustenta que a solução para esse paradoxo não pode ser encontrada nas diferenças entre fatores tais como a qualidade da atenção em saúde, porque em nações desenvolvidas esta variável tem um impacto moderado sobre a situação

sanitária geral. A resposta ao mencionado paradoxo está fundada no reconhecimento de que o valor de nossa renda relativa a outros é mais significativa para nossa saúde que nosso padrão de vida medido em termos absolutos. Os ganhos relativos importam devido ao fato de que a saúde é influenciada notavelmente tanto por fatores “psico-sociais” como por fatores materiais.

Uma vez que se tenha alcançado um determinado padrão de vida, as pessoas costumam ser mais saudáveis quando se verificam as seguintes condições: consideram-se valorizadas e respeitadas pelos outros; sentem-se no “controle” de seu trabalho e de sua vida caseira; e, por fim, desfrutam de uma densa e extensa rede de contatos ou vínculos sociais. As sociedades economicamente desiguais tendem a empobrecer-se nos três aspectos enumerados, caracterizando-se por: importantes diferenças de *status*, grandes diferenças em relação ao sentido do controle sobre a própria vida; baixos níveis de participação cívica (Prowse, 2002: 3-12)⁵⁸.

Liberalismo igualitário

A desigualdade e seus males estão aumentando. Mas, simultaneamente, o último quarto do século XX presenciou o desenvolvimento de um tipo de liberalismo igualitário que fez sua aparição na mesma “sala de máquinas” do neoliberalismo –os Estados Unidos. Trata-se de teorias filosóficas sobre a justiça nas quais a igualdade econômica e social é concebida como um dos valores constitutivos das sociedades capitalistas liberais⁵⁹. Antes de considerar esta versão do liberalismo anglo-americano, é necessária uma elucidação conceitual. Na Europa continental e na América Latina o termo “liberalismo” é freqüentemente identificado com a ideologia do livre-mercado desregulado que legitima as políticas neoliberais do Consenso de Washington. Nesse sentido, falar de “liberalismo igualitário” implica uma contradição em termos. Como tradição histórica de pensamento, o liberalismo foi compreendido a partir da idéia que afirma que os valores das grandes revoluções burguesas só poderão ser realizados no contexto fornecido por um capitalismo de mercado e um governo constitucional, e isso é

⁵⁸ Ver a discussão sobre a desigualdade no Norte em Callinicos (2000: 3-12).

⁵⁹ A maioria dos assuntos abordados nesta seção são tratados com muito mais profundidade em Callinicos (2000, capítulo 3).

compatível a perspectivas significativamente diferentes com relação às condições sociais e econômicas. John Maynard Keynes e Friedrich von Hayek foram duas das figuras mais importantes do liberalismo do século XX. O primeiro, reconhecido apóstolo do capitalismo regulado e padrinho intelectual do moderno estado de bem-estar, o segundo, seu feroz oponente antiigualitarista e antiintervencionista.

A referência obrigatória do liberalismo igualitário é, em nossos dias, o livro de John Rawls: *Teoria da justiça* de 1971. Nele se define a justiça como equidade segundo dois princípios: (1) a igual distribuição de uma lista bem conhecida de liberdades civis e políticas; e (2) o famoso “Princípio da Diferença”, de acordo com o qual as desigualdades sociais e econômicas só são justificáveis quando redundam em benefício dos setores mais despossuídos da sociedade. A concepção de Rawls sobre a justiça igualitária é mais radical do que pode parecer à primeira vista. Dois exemplos servirão para explicar esta afirmação. Em primeiro lugar, enquanto se debate a favor do que Rawls denomina “a equitativa igualdade de oportunidades”, o mencionado autor rechaça a meritocracia –que consiste em legitimar as desigualdades sócio-econômicas argumentando que elas são o resultado de diferenças devidas ao talento e ao esforço. A pergunta seria: por que a constituição genética –indevidamente acidental– de um indivíduo deveria ser uma razão válida para que este tivesse uma melhor ou pior posição na sociedade? Como o expressa Rawls, “a dotação inicial das vantagens naturais e as contingências de seu crescimento e desenvolvimento nas etapas iniciais da vida são arbitrarias de um ponto de vista moral” (Rawls, 1999: 274). O Princípio da Diferença implica que os mais bem dotados deveriam ter a permissão de obter um benefício em virtude de seus talentos que desfrutam sem mérito próprio somente se, ao mesmo tempo em que se utilizam de seus talentos, produzem o maior benefício possível aos menos dotados. Deste modo, os talentos particulares não são propriedade privada das pessoas que os detêm, mas sim posses sociais.

Um segundo exemplo do radicalismo de Rawls é encontrado no modo com que este autor procura assegurar “o acesso igualitário a todas as liberdades políticas”. Para que o primeiro princípio de justiça –que garante a todos um igual exercício das liberdades fundamentais– seja operativo, indica-se que “as pessoas dotadas e motivadas similarmente deveriam ter a mesma possibilidade de acesso a cargos de tomada de decisões (autoridade política) independentemente de sua origem de classe econômica e

social” (Rawls, 1999: 197). Obviamente, o problema consiste em que essas diferenças na riqueza e ganhos solapam constantemente a igualdade formal legalmente desfrutada pelos cidadãos das democracias liberais. Rawls, na verdade, admitiu que “Hegel, os marxistas e escritores socialistas estavam certos ao fazerem esta objeção”. Em *Political Liberalism*, Rawls assinala que são necessárias certas condições institucionais para assegurar “o justo valor” das liberdades constitucionais. Neste sentido, enumera as seguintes:

- a] o financiamento público das eleições e dos modos que assegurem o acesso público à informação sobre as políticas públicas (*public policies*);
- b] uma certa igualdade de oportunidades, especialmente em relação à educação e à preparação profissional;
- c] uma distribuição “decente” da riqueza que permita cumprir com a terceira condição do liberalismo igualitário, isto é, que todos os cidadãos devem ter o acesso assegurado à multiplicidade de meios necessários, segundo seus propósitos, que lhes permitam fazer um uso inteligente e efetivo das vantagens providas por suas liberdades básicas;
- d] a sociedade como empregadora de último recurso por via do governo local ou nacional, e outras políticas sociais e econômicas necessárias;
- e] um seguro básico de saúde assegurado para todos os cidadãos (Rawls, 1996).

Estes requisitos –essenciais segundo Rawls para que as liberdades tradicionais do liberalismo possam funcionar corretamente– representam, por comparação com as realidades das democracias liberais contemporâneas, uma completa utopia. Sob o reinado do neoliberalismo, o processo eleitoral é cada vez mais dominado pelas corporações midiáticas e por políticos financiados pelas empresas; o acesso à riqueza e à educação está distribuído muito desigualmente; a instabilidade econômica e a contínua reestruturação das corporações imprimem insegurança permanentemente ao funcionamento do mercado. No país em que Rawls nasceu, dezenas de milhões de cidadãos não contam com seguro saúde. As condições mínimas de Rawls para uma política liberal constituem uma flagrante recriminação ao “liberalismo realmente existente” e, implicitamente, uma demanda que clama por uma transformação social

radical⁶⁰.

Outros filósofos anglo-saxões formularam concepções similares de justiça igualitária de amplo alcance –por exemplo, Ronald Dworkin, Amartya Sen, G. A. Cohen e Brian Barry⁶¹. Entretanto, existem diferenças significativas entre estas concepções. Um dos tópicos chave se situa em torno da pergunta, formulada por Sen: “Igualdade de quê?” (Sen, 1982). Com relação a quê as pessoas deveriam ser tratadas como iguais? Mais especificamente, lembrando que a todos devem assegurar-se liberdades iguais, no que deveria consistir a igualdade *econômica*? Simplesmente outorgando a todos a mesma renda monetária não se obteria tal igualdade, na medida em que as pessoas possuem distintas necessidades e habilidades. Se uma pessoa incapacitada possui a mesma renda que um atleta olímpico, logo não está sendo tratada como igual. Então, a sociedade deveria dirigir-se para a igualdade de bem-estar? Em outras palavras, deveríamos tentar fazer com que todos estejam satisfeitos de igual maneira? Essas interrogações aumentam ao se chocar contra aquilo que se denomina o problema dos gostos caros. Se desejo me comprometer em uma viagem espacial (coisa que poderia comercialmente converter-se em algo possível em uns poucos anos), a sociedade deveria pagar minha viagem? A maioria das pessoas diria “não”, mas, então, estarei muito menos satisfeito que o resto. Esta problemática ressalta a relação entre igualdade e responsabilidade. Em particular, Dworkin (2000) expressou que a justiça igualitária procura remediar as conseqüências da “má sorte” –isto é, a situação desvantajosa em que caímos por causa de contingências que são alheias a faltas provocadas por nossa própria conta. A distribuição de talentos naturais –descrita por Rawls como “moralmente arbitrária”– é um exemplo desta brutal má sorte. Outro caso exemplar é exposto pela quantidade de dinheiro herdada pelos diferentes indivíduos (embora Dworkin seja menos claro sobre este ponto). Dworkin sustenta que, na medida do possível, todos deveriam ter a mesma quantidade atribuída de recursos econômicos, dependendo dos indivíduos o uso que desejem e façam dos mesmos. Se decido ser um gastador e esbanjar minha herança, isso será problema meu. Ou, se desejo viajar ao espaço, então de mim dependerá financiar tal empreendimento mediante minha própria cota de recursos.

⁶⁰ As tensões na teoria de justiça de Rawls são exploradas sutilmente, desde a esquerda, por G. A. Cohen (1992), e Jacques Bidet (1995).

⁶¹ Ver Dworkin (2000); Sen (1992); Cohen (1989); Barry (1995). John Roemer tem escrito uma síntese interessante, mas excessivamente técnica (1996).

Este ideal de igualdade de recursos foi criticado por várias razões. Neste texto mencionarei apenas três. Em primeira instância, Dworkin foi criticado por uma concepção excessivamente individualista de justiça. Se for incapacitado de nascimento, então, sofro evidentemente de uma “má e brutal sorte”. Mas, o que acontece se, por causa de minha própria irresponsabilidade ao dirigir, bato meu automóvel e fico aleijado para toda a vida? Observando esta cena sou responsável por minha situação. Isso quer dizer que devo me ajeitar por conta própria? (ver Anderson, 1999). Em outras palavras, a estratégia de Dworkin (2000) é vincular o igualitarismo com a responsabilidade individual, idéia freqüentemente contraposta em especial ao próprio discurso da direita neoliberal. Entretanto, não tem apresentado muitas concessões à direita? Em segundo lugar, tal estratégia depende de conseguir distinguir o par: escolha e sorte. “Estamos acostumados a distinguir, por milhares de razões, entre a parte de nosso destino a que podemos atribuir uma responsabilidade e uma outra que é produto de condições que escapam a tal atribuição e rotulamos sob o signo da má sorte” (Dworkin, 2000: 287). Mas as escolhas individuais e as circunstâncias objetivas não são sempre tão fáceis de separar. Uma pessoa pobre e oprimida pode reagir a sua situação aceitando-a como parte de seu destino. Suas escolhas e preferências podem, inclusive, parecer refletir satisfação com as condições nas quais vive. Porém, alguém pode também argumentar que este é um caso em que, frente à aparente ausência de alternativas genuínas, as preferências pessoais ou individuais se adaptaram completamente às circunstâncias. Assim, dizer que a vítima desta situação efetivamente escolheu esta forma de vida equivaleria diretamente a consagrar a injustiça.

Uma terceira problemática com a igualdade de recursos, similar à igualdade em relação à renda, é dada pela incapacidade de estabelecer diferenças com relação às necessidades e capacidades dos indivíduos. Se for um doente crônico, não poderei me beneficiar na mesma medida que uma pessoa sã de um mesmo conjunto de recursos. Por este motivo, Sen (1982; 1992) avançou sobre a idéia de uma igualdade de aptidões ou capacidades. Este autor aduz que a qualidade de vida de uma pessoa consiste em sua habilidade para comprometer-se, em todos os sentidos possíveis, em uma série de “funções” que lhe permitam conseguir desde uma condição saudável até atividades mais complexas que envolvem a reflexão que supõe a liberdade de escolher a vida que, segundo minhas razões, valorizo. Conforme Sen, aquilo que deveríamos tentar igualar é

a capacidade de obter a mais ampla variedade de funções possíveis. Esta postura tem como vantagem o fato de nos oferecer um critério de avaliação da felicidade individual mais complexo e sutil que as cruas estatísticas da renda nacional difundidas pelo pensamento econômico convencional. Sen influenciou o trabalho do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento no sentido de elaborar um índice de desenvolvimento humano que contribuísse para fornecer uma medida de progresso mais precisa⁶².

Como Dworkin, embora de maneira distinta, Sen conecta igualdade e liberdade. Sublinha que deveríamos procurar igualar “a liberdade substantiva para obter combinações de funcionamento alternativas (ou dito menos formalmente, a liberdade de exercer vários e diferentes estilos de vida” (Sen, 1999: 75). Gerald A. Cohen (1996) expressou que essas idéias implicam uma união forçada entre liberdade e igualdade. O autor sugere que constitui realmente uma tergiversação, por exemplo, descrever o ser saudável como ser livre ou ser capaz: trata-se simplesmente de uma condição ou um estado de existência. No *Equality of What?*, Cohen propõe uma concepção de igualdade mais ampla e neutra: igualdade de acesso às vantagens, onde a noção de “vantagem” é entendida como “uma coleção heterogênea de estados da pessoa que não é possível reduzir nem o conjunto dos recursos que possui, nem o seu bem-estar” (Cohen, 1996: 28).

Qualquer que seja a opinião que alguém sustente com relação a essas diferentes concepções de igualdade, assim como os argumentos a favor e contra as mesmas, o debate em torno da questão “igualdade de quê?” redefiniu inquestionavelmente nossa compreensão sobre o que implica uma concepção igualitária de justiça. Em particular, uma das objeções clássicas ao igualitarismo deveria ser suprimida. Refiro-me à igualdade entendida como a imposição de uma condição de uniformidade. Uma sociedade como a China de Mao, na qual todos usam a mesma vestimenta, comem a mesma comida e assim sucessivamente seria hoje um pesadelo. O problema das diferenças nas necessidades e capacidades individuais foi particularmente ressaltado por Sen. Em nossos dias, sublinha-se como um dos temas centrais no igualitarismo contemporâneo justamente a direção contrária à exposta: o igualitarismo supõe atender por igual ao desenvolvimento das diferenças de todos e já não impor o mesmo padrão

⁶² Veja de maneira mais geral Sen (1999).

de vida a cada um.

São amplas as questões filosóficas implícitas no debate, das quais mencionarei somente duas. Primeiro, quero assinalar a enorme influência do utilitarismo nos filósofos de língua inglesa. Neste sentido, o utilitarismo define o bem que deveríamos procurar segundo a maximização do bem-estar geral, definido este como um estado de prazer mental ou (em termos do debate moderno) como a satisfação dos desejos. A igualdade de bem-estar como ideal fundamenta-se em uma concepção subjetivista da felicidade individual. O debate em torno da pergunta “igualdade de quê?” contribuiu para ressaltar os limites desta concepção. Como vimos, muitas vezes as preferências individuais adaptam-se às circunstâncias. Todos os desejos de um escravo podem ser satisfeitos –mas só porque este renunciou a qualquer desejo incompatível com sua desventurada e opressiva situação. Isso sugere que, se quisermos aceder a certa noção de felicidade pessoal, precisamos ir mais à frente do bem-estar entendido em termos subjetivos. Por exemplo, poderíamos estabelecer como ponto de referência não os desejos atuais de uma pessoa, mas sim os desejos que esta tivesse podido desejar se tivesse sido capaz de refletir sobre sua condição específica –sem mencionar a abolição da escravidão como instituição. Mas essa retificação pode não ser suficiente. Que acontece se não existir uma perspectiva de fuga para o escravo de nosso exemplo, ou de uma rebelião bem-sucedida? É a resignação experimentada por tal escravo um guia preciso para avaliar sua felicidade? Estas considerações, portanto, parecem nos levar a uma concepção mais objetiva de bem-estar, a qual Rawls denomina “perfeccionismo”. Por exemplo, poderíamos tentar fundar a igualdade no ideal de auto-realização individual defendido por Aristóteles, Marx, e John Stuart Mill. Mas tal movimento corta uma das mais profundas motivações do tipo de liberalismo que Rawls defende, isto é, que propõe uma forma social que permite a indivíduos e grupos perseguirem suas próprias concepções do bem⁶³.

Em segunda instância, o debate sobre “igualdade de quê?” gira em torno de como é melhor conceber a igualdade. Aqui não se oferece justificativa alguma que indique por que a igualdade em si mesma é valiosa como ideal. Em *The Morality of Freedom* (1986), Joseph Raz a partir de um ponto de vista liberal perfeccionista, sustentou com veemência que a igualdade é mais um veículo para outras preocupações

⁶³ James Griffin faz uma tentativa interessante no sentido de reconciliar o utilitarismo e o perfeccionismo em *Well-Being* (1986).

morais que um ideal coerente a ser defendido em si mesmo. Então, segundo Raz, nossa preocupação não tem relação com a desigualdade, mas sim com a violação de princípios subjacentes.

Preocupa-nos a fome do faminto, a necessidade do carente, o sofrimento do doente e assim sucessivamente. O fato de eles estarem piores com relação a seus vizinhos é relevante. Porém, é importante não enquanto perversão independente da desigualdade; sua importância reside em demonstrar que sua fome é maior, sua necessidade é mais premente, seu sofrimento é mais doloroso e, por este motivo, nossa preocupação é pelos famintos, os necessitados, e os sofredores; e não pela igualdade. É isto o que nos leva a lhes dar prioridade (Raz,1986: 240).

Em parte por essa razão, tenta-se distinguir entre o igualitarismo e prioritarismo. Essa última posição está comprometida não tratando a todos por igual, mas sim melhorando a condição daqueles que estão piores. O Princípio da Diferença rawlsiano que diz que as desigualdades sócio-econômicas são justificadas quando beneficiam aos mais desprovidos, por exemplo, poderia apreciar-se como um ideal prioritarista antes de que como um ideal igualitário. Um dos atrativos do prioritarismo é, justamente, o que permite evitar a objeção com relação ao “efeito nivelador para baixo” que se costuma atribuir ao ideal igualitário. Esse o antigo argumento com o qual acusam os igualitaristas de não aceitarem mudança alguma com exceção daquela que incrementa a igualdade. Então, por exemplo, se a metade da sociedade possui um só olho e a outra metade é completamente cega, deveríamos deixar cegos a todos para que todos estejam igualmente mal. Remove-se grande parte da força desta última objeção uma vez que se trata a igualdade como o único ideal político senão como um dos vários ideais relacionados, embora distintos. Por exemplo, se as pessoas valorizam a liberdade tanto quanto a igualdade, então cegar a metade que possui um só olho é inaceitável, porque viola o princípio da autonomia pessoal⁶⁴.

Igualdade e marxismo

Deixemos de lado as sutilezas filosóficas. As concepções igualitárias de justiça

⁶⁴ Veja, a respeito desses assuntos, Scanlon (2000) e Temkin (2000).

apresentadas na seção anterior não são críticas em relação ao capitalismo. Na verdade, tais perspectivas em geral concebem a realização da igualdade sobre a pré-condição de uma economia de mercado. Dworkin constrói sua teoria da justiça tendo como base o mercado. A partir de um leilão hipotético que atribua um conjunto de recursos igualmente valorizados pelos indivíduos recorre-se aos mercados para permitir às pessoas afiançar-se e construir-se seguros contra eventuais desvantagens, tais como: ser ou ficar incapacitado, carecer de talentos naturais, padecer de alguma enfermidade ou ficar desempregado. Estes filósofos são conhecidos como igualitários *liberais* justamente pela centralidade que atribuem ao mercado. Entretanto, o que demandam todas as respostas oferecidas à pergunta de Sen, “igualdade de quê?” (igualdade de bem-estar, de recursos, de capacidades ou de acesso a vantagens) vai muito além do que pode ser considerado como aceitável na era neoliberal⁶⁵.

Como deveriam, pois, responder os marxistas ante este contraste entre a teoria normativa igualitária e o inexorável crescimento da desigualdade, particularmente nos países de fala inglesa dos quais se originam as figuras que lideram estas posturas teóricas? Existe uma resposta familiar enraizada profundamente na tradição marxista. Em textos fundantes do materialismo histórico, especialmente em *A Ideologia Alemã*, Marx desenvolveu uma esmagadora crítica contra a especulação filosófica abstrata. Uma das principais críticas dirigiu-se contra a filosofia moral; tratava-se da forma do imperativo categórico de Kant ou do utilitarismo de Bentham. Conforme argumenta Marx, os princípios e concepções normativas expressam simplesmente os interesses históricos de classe. Sua demanda por universalidade é falsa e, na verdade, enganosa, a partir do momento em que tais princípios contribuíram para ocultar o antagonismo de classe sob a fachada do bem-estar geral ou da comunidade moral. O movimento socialista, concluiu Marx, deveria evitar falar de justiça ou direitos⁶⁶.

Mas tal resposta seria inadequada por duas razões. Em primeira instância, poder-se-ia indicar que o próprio marxismo sofre de um “déficit ético”; na verdade, de uma flagrante contradição. Norman Geras (1985), em seu minucioso análises dos escritos econômicos de Marx, revela a tensão entre sua interpretação relativista do discurso ético

⁶⁵ Em textos como *Development as Freedom*, Sen (1999) procura enquadrar a igualdade de capacidade em termos próximos à ideologia do “empoderamento” adotada correntemente pelo Banco Mundial. No entanto discutível, este exercício envolve o abandono radical da versão do ideal de igualdade desenvolvido por Sen em seus escritos mais teóricos.

⁶⁶ Steven Lukes apresenta o problema de modo lúcido em *Marxism and Morality* (1986).

(os quais são todas expressões classistas) e sua confiança tácita com relação aos conceitos e princípios normativos medianamente invertebrados em sua crítica da exploração capitalista. Considere, por exemplo, a seguinte passagem do tomo III de *O Capital*, onde Marx, na verdade, trata a propriedade coletiva (e intergeracional) da terra como um princípio universal moral:

Do ponto de vista de uma formação sócio-econômica superior, a propriedade privada da terra pelos indivíduos particulares parecerá simplesmente tão absurda como a propriedade privada de um homem por outro homem. Ainda considerando uma sociedade total, uma nação, ou todas as sociedades existentes tomadas em conjunto simultaneamente, ainda nestes casos não são proprietárias da terra. São simplesmente seus possuidores, seus beneficiários, e devem, portanto, legá-la em um estado melhorado ao que a receberam para as gerações subseqüentes, como *boni patres familias* [como bons pais de família] (Marx, 1981: 911).

Trata-se de uma passagem notável, na qual podemos observar um Marx sensível à mesma classe de considerações contemporâneas em relação ao desenvolvimento sustentável. Entretanto, na crítica contemporânea das formas de propriedade em nome de uma sociedade futura, Marx parece muito próximo ao tipo de exortações que apelam aos princípios normativos trans-históricos que condena em outros. Este vazio entre sua doutrina oficial e as implicações de seu compromisso teórico contribuiu para criar uma tendência contraditória no interior do marxismo clássico, com sua ênfase na explicação de estruturas sociais antagônicas e luta de classes em aumento, e sua teoria política normativa com os ideais e concepções aos quais alude. A conclusão é que se não pode seguir ambos os caminhos, optar por um implica abandonar o outro. Neste sentido, essa atitude é expressa não só por muitos marxistas ortodoxos, mas também por teóricos que consideram ter transcendido o marxismo, tais como Gerald A. Cohen e Jürgen Habermas⁶⁷.

Entretanto, não vejo necessidade de escolher: tomando-se emprestada uma antiga figura do inglês antigo, pode-se ter um bolo e comê-lo. Ou para expressá-lo mais

⁶⁷ Veja, por exemplo, Cohen (1995; 2000).

firmemente: uma consequência teórica da crítica marxista do capitalismo exigirá da articulação de princípios éticos segundo os quais este possa ser censurado como injusto. De que outro modo poderia ser bem-sucedida uma *crítica*? Perseguindo-se estas demandas pode-se estabelecer um diálogo genuíno entre o marxismo clássico e o liberalismo igualitário, em outras palavras: um compromisso mútuo que não implica que alguém absorva de forma imperialista o outro. Quer dizer, a busca de princípios normativos não requer que alguém abandone a teoria social explicativa que foi a grande força intelectual do marxismo. Paralelamente, o marxismo pode expor algumas questões desafiantes às liberais igualitárias a respeito de como suas concepções de justiça podem ser efetivamente realizadas na atualidade⁶⁸.

Transformando o capitalismo

Isso nos conduz à segunda razão pela qual os marxistas deveriam levar o liberalismo igualitário a sério. Como vimos, as concepções sobre justiça que este último desenvolveu jogam luz sobre o mundo social contemporâneo. Mesmo as mais modestas aproximações desafiam o *status quo*. Por isso é que Pogge calcula que a desigualdade – especialmente entre o Norte e o Sul – é atualmente tão grande que só 1% da renda global – equivalente a US\$ 312 bilhões ao ano – seria suficiente para erradicar a pobreza extrema no mundo inteiro (Pogge, 2002: 2). Essa soma é menor que o orçamento de defesa dos Estados Unidos: a administração Bush solicitou não menos que US\$ 380 bilhões para o ano fiscal de 2004. Não é necessário ser um igualitarista para que se respalde tal transferência: isto poderia ser justificado a partir de um ponto de vista conservador apoiado na caridade, ou pelo imperativo de reduzir o sofrimento como é exposto por Raz. Quanto mais a aplicação global de qualquer dos princípios de justiça igualitária formulados pelos filósofos liberais contemporâneos poderia demandar?

Isso nos leva à pergunta a respeito de que contexto sócio-econômico se requer para realizar esses princípios. Em geral, os liberais igualitários são, como já sugeri, partidários de alguma versão do capitalismo de mercado. Ao menos Rawls deixa aberta a discussão sobre a propriedade privada ou não dos meios de produção. A extrema esquerda do liberalismo igualitário está conformada por teóricos de formação marxista, tais os casos de Gerald A. Cohen e por John Roemer, que advogam por um socialismo

⁶⁸ Ver Callinicos (2001).

de mercado –trata-se de uma economia de mercado formada por cooperativas de trabalhadores que possuem a propriedade coletiva das mesmas e competem entre si. (Entretanto, Cohen opta por um socialismo de mercado *faute de mieux*, a contragosto e só como uma segunda alternativa, dado que sua primeira preferência já não lhe parece viável)⁶⁹.

Todavia, é difícil ver como alguma destas versões de uma economia de mercado pode ser consistente com uma justiça igualitária. Entendo, a economia de mercado nos termos que foram expostos por Karl Marx e Karl Polanyi –ou seja, como um sistema econômico no qual a distribuição de recursos é o resultado da competição entre produtores autônomos embora interdependentes, e no qual a força de trabalho foi transformada em uma mercadoria (Polanyi denomina o trabalho, junto com o dinheiro e a terra, “mercadorias fictícias”)⁷⁰. Recordemos, em primeiro lugar, que um dos principais impulsos do igualitarismo contemporâneo é o esforço para eliminar as consequências negativas daquilo que Dworkin denomina como “sorte brutal ou má sorte”. Mas a economia de mercado necessária e constantemente gera casos de “má sorte.” As fortunas se constroem e se perdem, os trabalhadores perdem seus trabalhos, países inteiros estão se empobrecendo, não por causa das eleições das pessoas afetadas, mas sim como resultado das flutuações do mercado que escapam ao controle individual e coletivo. Marx toma emprestada a idéia hegeliana de uma “segunda natureza” para descrever como o capitalismo –um sistema de relações sociais dependentes para sua existência da ação humana– parece operar como se fora parte do mundo físico e estivesse sujeito a leis naturais que estão fora do controle humano. Como podem os seres humanos ser julgados como responsáveis por seus destinos individuais em um mundo com tais características? Se triunfam ou fracassam é mais provável que tal circunstância tenha relação nem tanto com suas próprias escolhas e esforços, mas sim com contingências que estão além de sua compreensão.

Em segundo lugar, deveríamos considerar qual seria o impacto das reformas igualitárias no funcionamento do capitalismo. Por exemplo, os igualitaristas com frequência apóiam a idéia de um salário básico universal e incondicional. Entendem que cada cidadão deveria receber –como um direito– uma renda que lhe permitisse satisfazer suas necessidades de subsistência mais básicas sem ter de participar do mercado de

⁶⁹ Ver Cohen (1995: capítulo 5).

⁷⁰ Comparar Marx (1976: capítulo 1) e Polanyi (1957).

trabalho. Uma reforma desta índole resultaria extremamente atrativa, dado que evitaria as freqüentes conseqüências irracionais que os impostos e o estado de bem-estar geram em sua interação; e também asseguraria a independência econômica de certos grupos que, pelas razões que sejam, são efetivamente excluídos do mercado de trabalho ou só podem obter acesso ao mesmo em termos extremamente desfavoráveis. Então, isso poderia ser um passo para uma transformação social mais compreensiva⁷¹. Por razões óbvias, esta opção gera uma enorme resistência entre os capitalistas. Um dos pressupostos básicos do capitalismo como sistema econômico é que a maioria da população não possui nenhuma alternativa aceitável à opção de vender sua força de trabalho em termos suficientemente desfavoráveis para conduzi-los a sua exploração. A independência econômica que um tipo de salário básico –como direito igualitário a obter por fora do mercado– fornecido às pessoas alteraria de modo significativo o equilíbrio de poder capitalista: negociar um contrato salarial se converteria em uma transação voluntária muito mais genuína e, destarte, os capitalistas seriam compelidos a oferecer melhores condições de trabalho que poderiam fatalmente comprometer seu lucro ou benefício. Não há lugar para dúvidas. Qualquer país que tente por meio de um salário básico como o descrito trocar a marcha de sua sociedade em uma direção significativamente igualitária enfrentaria certamente um processo de fuga em massa de capitais e outras formas de resistência por parte dos grupos privilegiados e poderosos. A pressão imposta sobre Lula pelos mercados financeiros que o forçaram a diluir um programa de governo muito mais modesto ainda antes de chegar a se converter em presidente do Brasil é uma versão modesta do tipo de reações que provocaria uma tentativa séria de converter um salário básico universal em uma realidade efetiva.

Esta não é razão para abandonar a tentativa de levar adiante reformas tais como a proposta de um salário básico, mas sim para apoiá-las, entendendo que este tipo de proposta só poderá ser efetivamente alcançada em um contexto de luta que exponha um desafio mais extenso e intenso em relação ao controle capitalista sobre a economia em seu conjunto. Em outras palavras, um anticapitalismo conseqüente não pode evitar um tema básico da tradição socialista. Refiro-me à propriedade e ao controle dos meios de produção. Não obstante, existe uma vedação virtual em torno desta discussão do fim da Guerra Fria. Ainda no movimento contra a globalização capitalista tende-se a falar em

⁷¹ Ver, por exemplo, Van Parijs e Van Der Veen (1993) e Barry (1997).

termos de regulação do capitalismo ou de um retorno ao mundo “desglobalizado” formado por capitalismo nacionais autônomos⁷².

Este tipo de cuidado reflete a crença, disseminada ainda na esquerda do cataclismo de 1989-91, que o colapso da União Soviética demonstrou que o planejamento não pode funcionar. Um dos críticos do planejamento, Alec Nove, expôs o seguinte desafio: “Existem vínculos horizontais (o mercado) e há enlaces verticais (relações de hierarquia). Que outra dimensão existe?” (citado em Devine, 1988: 109-110). Em outras palavras, a coordenação econômica é necessariamente o horizontal, em cujo caso só pode tomar a forma de mercado; ou vertical, caso no qual se pensa em uma direção centralizada e de cima segundo o modelo stalinista da economia. Mas, neste caso, existe ao menos uma terceira via: redes democraticamente organizadas de produtores e consumidores que possam coletivamente negociar, em primeira instância, seriam vínculos de horizontalidade, um plano sobre os recursos a serem atribuídos. Existem dois modelos concretos deste tipo de planejamento democrático ou participativo. O primeiro, desenvolvido pelo economista socialista britânico Pat Devine, implica aquilo que o autor denomina “coordenação negociada”, na qual os representantes dos grupos afetados negociariam sobre a atribuição de recursos até obter uma série consistente de preços que reflita as prioridades surgidas de um acordo coletivamente obtido⁷³. O intelectual anarquista americano Michael Albert oferece uma versão mais descentralizada, ainda partindo da mesma idéia básica. Nas economias de participação coletiva, ou *parecons*, os indivíduos ou grupos exporiam suas próprias propostas de consumo e produção cuja conformidade geraria um plano total mediante um processo interativo de ajustes sucessivos de negociação. Ambos os modelos encarnam o mesmo princípio básico, que Albert denomina a norma do “autogerenciamento”: “na medida em que possamos arrumá-lo, cada ator da economia deveria influenciar nos resultados ou sucessos econômicos em igual proporção a como eles mesmos são afetados por estes acontecimentos” (Albert, 2003: 40)⁷⁴.

A discussão de tais modelos nos conduz para além de Marx: da teoria normativa às especulações utópicas. Mas tal atalho é absolutamente inevitável atualmente: sem importar quão inteligível tenha sido a negação de Marx a considerar alternativas

⁷² Ver Callinicos (2003: capítulos 2 e 3).

⁷³ Ver Devine (1988) e Callinicos (2003: 122-132).

⁷⁴ Diversos material sobre o *parecon* também pode ser encontrado na internet em <www.parecon.org>.

detalhadas ao capitalismo no contexto do socialismo do século XIX, esta postura não é mais defensável hoje depois do colapso do stalinismo em face de uma hegemonia neoliberal que permanentemente reitera o *slogan* de Margaret Thatcher: “Não há Alternativa” ao capitalismo de mercado. As análises realistas das dinâmicas do capitalismo e das estratégias eficazes contra o mesmo devem combinar-se com modelos de planejamento democrático normativamente informados e suficientemente focalizados capazes de demonstrar que Thatcher está equivocada frente à visão de formas concretas e muito mais definidas de alternativas ao capitalismo.

A discussão dos princípios e modelos igualitários em nenhum caso carece de ancoragem social. A aspiração à igualdade foi um dos ideais construídos pela moderna sociedade capitalista triunfante depois das grandes revoluções burguesas. De diferentes maneiras as revoluções inglesa, americana e francesa articularam um impulso igualitário na medida em que desafiavam as hierarquias do antigo regime. Ao proceder de tal maneira, desataram uma dinâmica que persiste até o presente, conforme novos grupos – de trabalhadores, escravos, mulheres, súditos coloniais, negros, lésbicas e gays, entre muitos outros– reafirmaram suas demandas de igualdade. Porém –embora o capitalismo seja o chão sobre o qual o ideal da igualdade ganhou forma pela primeira vez–, esse ideal somente pode realizar-se além de suas fronteiras.

Bibliografia

- Albert, M. 2003 *Parecon: Life after Capitalism* (Londres: Verso).
- Anderson, Elizabeth S. 1999 “What is the Point of Equality?” em *Ethics*, Vol. 109, N° 2, janeiro.
- Barry, Brian 1995 *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press).
- Barry, Brian 1997 “The Attractions of Basic Income” em Franklin, Jane (ed.) *Equality* (Londres: Institute for Public Policy Research).
- Bidet, Jacques 1995 *John Rawls et la théorie de la justice* (Paris: PUF).
- Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge: Polity Press).
- Callinicos, Alex 2001 “Having Your Cake and Eating It” em *Historical Materialism*, Vol. 9.
- Callinicos, Alex 2003 *An Anti-Capitalist Manifesto* (Cambridge: Polity Press).

- Cohen, Gerald A. 1989 “On the Currency of Egalitarian Justice” em *Ethics*, Vol. 99.
- Cohen Gerald A. 1992 “Incentives, Inequality, and Community” em Peterson, Grethe B. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press) Vol. XIII.
- Cohen, Gerald A. 1993 “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities” em Nussbaum, Martha e Sen, Amartya (eds.) *The Quality of Life* (Oxford: Oxford University Press).
- Cohen, Gerald A. 1995 *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Cohen, Gerald A. 2000 *If You’re an Egalitarian, How Come You’re So Rich* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Devine, Pat 1988 *Democracy and Economic Planning: The Political Economy of a Self-Governing Society* (Boulder: Westview Press).
- Dworkin, Ronald 2000 *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Easterly, William 2001 “The Lost Decades: Developing Countries’ Stagnation in Spite of Policy Reform” em *Journal of Economic Growth*, Vol. 6, N° 2.
- Geras, Norman 1985 “The Controversy about Marx and Justice” em *New Left Review*, N° 100.
- Griffin, James 1986 *Well-Being. It’s Meaning, Measurement and Moral Importance* (Oxford: Clarendon).
- Lukes, Steven 1986 *Marxism and Morality* (Oxford: Clarendon).
- Marx, Karl 1976 *Capital* (Harmondsworth: Penguin) Vol. I.
- Marx, Karl 1981 *O Capital* (Harmondsworth: Penguin) Vol. III.
- Parfit, D. 2000 “Equality or Priority” em Clayton, Matthew e Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).
- Pogge, Thomas W. 2002 *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity).
- Polanyi, Karl 1957 *The Great Transformation: The political and Economic Origins of our Time* (Boston: Bacon Press).
- Prowse, M. “Is Inequality Good for You?” em *Financial Times*, 7 de dezembro.
- Rawls, John 1996 *Political Liberalism* (Nova Iorque: Columbia University Press).
- Rawls, John 1999 (1971) *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon).

- Raz, Joseph 1986 *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon).
- Roemer, John 1996 *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Scanlon, T. M. 2000 “The Diversity of Objections to Inequality” em Clayton, Matthew e Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).
- Sen, Amartya K. 1982 “Equality of What?” em Sen, Amartya K. *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Basil Blackwell).
- Sen, Amartya K. 1992 *Inequality Reexamined* (Oxford: Clarendon Press).
- Sen, Amartya K. 1999 *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press).
- Temkin, L. 2000 “Equality, Priority, and the Levelling Down Objection” em Clayton, Matthew e Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).
- UNDP (United Nations Development Programme) 1999 *Human Development Report 1999* (Nova Iorque: Oxford University Press).
- Van Parijs, Philippe e Van Der Veen, Robert 1993 “A Capitalist Road to Communism” em Van Parijs, Philippe *Marxism Recycled* (Cambridge: Cambridge University Press).