

PREFERÊNCIAS INDIVIDUAIS E JUSTIÇA SOCIAL

Álvaro de Vita

I

Qual é o padrão pelo qual devemos avaliar e comparar a qualidade de vida dos indivíduos? Quais são os aspectos da vida de uma pessoa nos quais devemos nos concentrar para avaliar o nível de bem-estar que usufrui, ou que, em comparação com o que está ao alcance de outras pessoas (em uma mesma sociedade e também em sociedades distintas), ela deveria usufruir?

Uma resposta que ainda é imensamente influente na economia do bem-estar, e mesmo em parte considerável da teoria política contemporânea, é a que John Harsanyi propôs denominar "princípio de autonomia das preferências": "Para julgar o que é bom ou ruim para um determinado indivíduo, somente seus próprios desejos e suas próprias preferências podem constituir o critério último" (1982, p. 55). Esta é uma resposta perturbadora para todos que, como eu, acreditam que deve haver um fundamento não-subjetivo para estimar e comparar os níveis de bem estar de diferentes indivíduos (e de diferentes sociedades). É quase desnecessário dizer que os direitos econômicos e sociais são previstos na Declaração Universal dos Direitos Humanos com base na suposição implícita de que existe um fundamento desse tipo.

Seria difícil demonstrar diretamente a maior plausibilidade de uma concepção "objetiva" de bem-estar. O que é possível fazer é, em primeiro lugar, mostrar por que a concepção subjetiva (isto é, que entende o bem-estar somente em termos das preferências dos próprios agentes) não oferece uma interpretação plausível do bem-estar individual e, sobretudo, não propicia um fundamento aceitável à comparação de níveis de bem-estar. Em segundo lugar, temos que nos perguntar se não há uma forma distinta de lidar com o problema central (que explicitarei adiante), para o qual a concepção subjetiva se apresenta como uma proposta de solução. Estes são os dois pontos que enfrentarei neste trabalho. E apesar de não me preocupar especificamente com isso no momento, acredito que pelo menos algumas das razões que apontarei para rejeitar as preferências individuais como um fundamento suficiente para os julgamentos de bem-estar social também se aplicam a concepções relativistas de bem-estar (isto é, as que entendem que sua estimação é indissociável de crenças e tradições morais locais).

Dois esclarecimentos sobre a natureza deste trabalho. O que discuto a seguir são alguns dos problemas que dizem respeito à filosofia do bem estar. Se o argumento que eu desenvolver for razoavelmente bem-sucedido, o que dele poderia resultar é uma resposta à questão: "Por que é mais justificado avaliar o bem-estar individual em termos do acesso que as pessoas têm a determinados bens, recursos e oportunidades (tais como os direitos sociais da ONU), do que avaliá-lo (somente) em termos da satisfação de preferências individuais?" O que a resposta a essa questão poderá nos propiciar é um fundamento moral para as comparações interpessoais de bem-estar; saber se desse fundamento é possível derivar uma métrica precisa para avaliar políticas públicas constitui uma questão separada (da qual não tratarei, o que talvez frustre os cientistas sociais).

O segundo esclarecimento é o seguinte. Tratarei aqui do lugar que as preferências individuais devem ocupar em comparações interpessoais de bem-estar, julgamentos estes dos quais não podemos nos furtar nos casos em que é preciso deliberar sobre a distribuição (ou avaliar a distribuição efetivamente realizada) de recursos sociais escassos. Esta é a ótica própria de uma teoria da justiça social. Outro ponto de vista segundo o qual se podem considerar as preferências individuais é vê-las enquanto *inputs* do processo político. Desse ponto de vista, preocupamo-nos

sobretudo com os dispositivos institucionais de decisão coletiva. Algumas das perguntas que certamente faremos são do tipo: "O processo de tomada de decisão coletiva deve se organizar para agregar, e exprimir, tão fielmente quanto possível, as preferências *efetivas* dos cidadãos?". "Ou ele deve se organizar de modo a também permitir que os cidadãos criem ou revisem suas próprias preferências acerca de questões públicas?" Estas são questões que deveriam ocupar um lugar importante em nossas reflexões sobre a democracia.(1) Mas elas não pertencem, estritamente falando, ao domínio da justiça. (2) O que uma teoria da justiça social pode nos ajudar a fazer é depurar um padrão segundo o qual é possível julgar a qualidade moral dos *resultados* do processo político.

II

Queremos saber por que julgamentos de justiça social não podem se basear *meramente* na satisfação de preferências individuais; ou, para colocar o problema de uma outra forma, que razões há para rejeitar a idéia de que a "utilidade social" só pode ser concebida em termos da agregação de utilidades individuais. Este é o ponto de vista de Harsanyi: "A teoria utilitarista que propus define a utilidade social em termos de utilidades individuais, e define a função de utilidade de cada pessoa em termos de suas preferências pessoais. Dessa forma, a utilidade social é, por fim, definida em termos das preferências individuais das pessoas."(3) Mas, antes de criticá-lo, é preciso perceber de onde o utilitarismo de preferências retira sua plausibilidade.

Um primeiro ponto a esclarecer é o seguinte: o principio de Harsanyi não necessita se apoiar em uma psicologia hedonista *a la* Bentham. O utilitarismo hedonista e o utilitarismo de preferências têm somente um ponto em comum. Ambos concebem o bem-estar individual de forma subjetiva: enquanto o primeiro o concebe em termos da presença de certos estados mentais conscientes, de prazer ou de dor, discerníveis por introspecção, o segundo o concebe em termos da satisfação ou frustração de preferências. (Estados mentais e preferências, bem entendido, da pessoa cujo bem-estar está sendo avaliado.)

As semelhanças, entretanto, param por aí. Um hedonismo não-qualificado oferece uma explanação por demais implausível do bem-estar individual. Há muita coisa que fazemos independentemente das sensações subjetivas de prazer ou de dor que para nós possam resultar. Há excepcionais realizações profissionais, científicas ou artísticas, por exemplo, que só podem ocorrer à custa de pesados sacrifícios pessoais - seja porque impõem sofrimentos, seja porque exigem a renúncia a coisas que produziriam estados conscientes de prazer - a seus realizadores. Muitos outros exemplos, que não necessariamente envolvem graus tão elevados de excelência individual, poderiam ser mencionados. Posso fazer coisas objetivando produzir estados conscientes desejáveis em outros, ou então contribuir para algum estado de coisas objetivo. Se formos obrigados a dizer que tudo isso ocorre à *custa* do bem-estar individual, então talvez seja melhor desconfiarmos que o problema está na concepção de bem-estar que estamos adotando (isto é, uma concepção hedonista).

John Stuart Mill procurou escapar dessas dificuldades da concepção hedonista valendo-se de uma distinção entre "prazeres superiores" e "prazeres inferiores" e postulando que os seres humanos, em condições normais, derivam mais utilidade dos prazeres superiores e do exercício de suas capacidades mais elevadas. "É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; é melhor ser um Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o porco e o tolo têm uma opinião diferente dessa, é porque eles só conhecem seu próprio lado da questão. A outra parte da comparação está consciente dos dois lados." (1961, p. 333) Com essa doutrina dos prazeres superiores e inferiores Mill está, em verdade, adotando uma concepção objetiva da felicidade humana, na suposição de que os ingredientes dessa concepção são também aqueles que produzem estados conscientes desejáveis, ou são aqueles pelos quais os indivíduos desenvolvem preferências mais intensas. Isso afasta o ponto de vista de Mill (que poderíamos denominar "utilitarismo objetivista") das duas concepções subjetivas de bem-estar que estou confrontando.

Neste ponto, estamos em condições de perceber de onde vem o apelo do utilitarismo de preferências. Contra o hedonismo não-qualificado, a noção de utilidade deixa de ter um vínculo necessário com os estados sensoriais do agente. Um exemplo extremo comentado por James Griffin e Derek Parfit ajuda a esclarecer o que está em questão (Parfit, 1984, p. 494). Sofrendo as dores provocadas por um câncer em estágio avançado, Freud, no final de sua vida, se viu diante de duas alternativas. Tomar drogas anestésicas que o mergulhariam em um estado de torpor, ou não torná-las e, mesmo em meio ao tormento das dores, manter-se capaz de pensar com clareza. Freud preferiu a segunda alternativa. Do ponto de vista do hedonismo não-qualificado, teríamos que dizer que a satisfação dessa preferência

reduziu o nível de bem-estar de Freud; de acordo com o utilitarismo de preferências, diríamos que sua escolha foi a melhor, pesando-se tudo, para o seu próprio bem-estar.

Esse exemplo já evidencia o ponto forte do princípio de Harsanyi, que o opõe ainda mais frontalmente ao "utilitarismo objetivista" que atribuí a Mill.(4) Trata-se de um ideal de *neutralidade*: em nossos julgamentos de justiça social (ou de "utilidade social"), devemos evitar os julgamentos de valor que tenham por objeto as preferências e as escolhas individuais. Para esclarecer melhor o que está em questão, vamos supor que nos encontramos na posição de decidir *who gets what* com respeito à distribuição de um determinado recurso social escasso. O ideal de neutralidade rejeita que optemos por distribuir o recurso X (ou mais do recurso X) ao indivíduo A , em vez de distribuí-lo ao indivíduo B (ou que optemos por dar menos de X a B), porque acreditamos que as preferências de A são mais valiosas (porque acreditamos que X será empregado para satisfazer as preferências que, no caso, julgamos terem maior valor). Digamos que se trate da decisão de distribuir uma cesta básica a A ou a B (supondo que ambos se encontram em circunstâncias similares). A neutralidade exclui que entreguemos a cesta a A , e não a B , porque sabemos (é um fato) que B costuma beber (e é possível que trocasse a cesta por pinga) e porque acreditamos (é um julgamento de valor) que a preferência pela abstenção é melhor do que a preferência pela bebedeira. O princípio de autonomia das preferências requer que encontremos outro fundamento para nossa decisão. Volto a esse ponto mais adiante.

A plausibilidade *prima facie* do utilitarismo de preferências resulta da resposta, à primeira vista irretorquível, que oferece ao problema da neutralidade (tal como caracterizado no parágrafo anterior) nas comparações interpessoais de bem-estar. A força dessa resposta está na rejeição do paternalismo (na forma do "eu sei o que é melhor para você"), sobretudo nas decisões de política pública. Não queremos conceder às autoridades públicas o poder discricionário de decidir sobre a distribuição de recursos escassos - e sobre o emprego ou a abstenção do emprego da coerção coletiva de modo geral - com base no que elas acreditam que cada um de nós deveria preferir ou fazer.

O paternalismo, portanto, é o problema para o qual o utilitarismo de preferências se propõe como solução. Se queremos chegar a uma concepção não-subjetiva de bem-estar individual (e da comparação de níveis de bem-estar), e também rejeitamos a interferência discricionária nas preferências e escolhas individuais, então não podemos nos furtar a conceber uma solução distinta para o problema do paternalismo. Antes disso, porém, é tempo de ver o que há de errado com o princípio de Harsanyi.

III

Há um ponto que precisa ser esclarecido na comparação que fiz entre o utilitarismo hedonista e o utilitarismo de preferências. Enquanto o hedonismo (subjetivo ou objetivista) só foi considerado como uma concepção de bem-estar individual, isto é, como uma teoria do que torna uma vida boa para quem a vive, o utilitarismo de preferências foi considerado sob essa ótica e também como uma teoria moral. Dizer que uma coisa é boa para a pessoa (é um interesse seu) porque produz nela um estado consciente prazeroso, ainda não nos diz nada sobre que espécie de exigência esse interesse apresenta para outros.

O princípio de Harsanyi, diversamente, já de início é de natureza distributiva. O que ele propõe é que a satisfação de preferências individuais deve se erigir no critério último para a distribuição de recursos escassos (e, de modo geral, para todo e qualquer emprego da coerção coletiva). Ao tomar decisões de política pública, ou ao avaliá-las de um ponto de vista imparcial, só deveríamos levar em conta a *intensidade das* preferências individuais e sua distribuição pela comunidade, abstenho-nos, como vimos na seção anterior, de julgá-las por seu valor intrínseco. O fundamento de nossas decisões distributivas deveria se constituir somente da força e do grau de difusão de preferências individuais.

Pode-se duvidar que seja possível realizar comparações interpessoais de bem-estar que levem em conta a intensidade das preferências individuais. Mesmo que concordemos que o bem-estar individual deve ser estimado somente em termos de utilidade, e esta somente em termos da satisfação de preferências individuais, restaria ainda o problema de qual o procedimento de agregação a adotar para o cálculo de uma "função social de utilidade". A regra da maioria, uma possível candidata a desempenhar esse papel, é insensível à intensidade das preferências.(5) Mas não quero me deter aqui em questões de praticabilidade, já que um princípio pode ter importância prática ainda que não disponhamos de nenhum algoritmo para aplicá-lo.

As objeções mais fortes ao utilitarismo de preferências estão todas relacionadas à seguinte questão: com base em que, e sem que tenhamos que nos afastar decisivamente do "princípio de autonomia das preferências", podemos excluir certas preferências de nossos julgamentos de justiça social? Esta questão suscita imediatamente uma outra: que espécie de preferências temos razões para excluir desses julgamentos? Examinando, a seguir, três tipos de preferências que desafiam qualquer concepção plausível de justiça. Uma primeira categoria é a das preferências *ofensivas*. Em uma segunda categoria estão as preferências cuja satisfação impõe exigências *excessivas* aos outros (os "gostos caros"). Em uma terceira, encontram-se as preferências que fazem aos outros exigências mais *modestas* do que, fossem outras as circunstâncias, deveria ser o caso.

Comento brevemente as preferências ofensivas, a saber, aquelas que são de natureza discriminatória e/ou cuja satisfação (sempre tendo por foco as decisões de política pública) causa dano à vida, à dignidade humana ou à liberdade de outros. Estamos dispostos a admitir, para ilustrar, que atitudes do tipo "preso tem mais é que morrer" possam ter livre curso para determinar como a coerção coletiva será empregada? Obviamente, não. A estratégia liberal clássica para lidar com esse problema consiste em resguardar certos interesses individuais, protegendo-os de cálculos welfaristas que contenham um componente ofensivo desse tipo, por meio de uma carta constitucional de direitos e, eventualmente, também por meio de um procedimento de "revisão judicial" das leis aprovadas pelos legislativos.(6) Harsanyi enfrenta o problema sugerindo que a compaixão humana em que se funda a moralidade utilitarista torna legítima a exclusão "de todas as preferências nitidamente anti-sociais, tais como o sadismo, a inveja, o ressentimento e a malevolência" do cálculo da utilidade social (1982, p. 56).

Ainda que aceitemos essa primeira qualificação ao "princípio de autonomia das preferências", dificuldades mais sérias surgem quando passamos à segunda das categorias de preferências mencionadas acima. O welfarismo subjetivo propõe-se a levar em conta as variações individuais de preferências. Digamos que acreditemos que um objetivo fundamental deva ser tornar as pessoas tão iguais quanto possível no grau de satisfação que alcançam de suas próprias preferências. O problema que se apresenta é o seguinte: com base em que vamos arbitrar a razoabilidade das exigências que a satisfação das diversas preferências faz aos outros (isto é, à sociedade)? Adaptando um exemplo sugerido por Kenneth Arrow (1973, p. 254), vamos considerar o caso em que, enquanto um indivíduo satisfaz suas preferências gastronômicas com água e farinha de soja, o outro se sente terrivelmente infeliz sem vinhos e comidas finas e raras. Se tomamos a intensidade das preferências como a métrica para estimar o bem-estar individual, e queremos igualar o nível de bem-estar dos dois indivíduos, então somos levados, *contra-intuitivamente*, a propor que uma parcela maior dos recursos sociais escassos seja destinada ao indivíduo (o segundo) que é um consumidor mais eficiente de recursos - isto é, o indivíduo que é capaz de derivar mais utilidade do que outro do consumo de uma mesma parcela de recursos (Scanlon, 1975, p. 659).

É contra-intuitivo sustentar que uma pessoa que desenvolveu "gostos caros" deva, para atingir o mesmo nível de satisfação de uma outra cujos gostos e ambições são mais modestos, fazer jus a uma parcela maior dos recursos escassos da sociedade. E, no entanto, não é fácil ver de que forma o welfarismo subjetivo poderia fazer frente a essa objeção.(7) Como Dworkin (1981, pp. 185-246) argumentou com muita força, as concepções de igualdade de bem-estar, isto é, as concepções que propõem igualar o bem-estar das pessoas segundo a estimativa subjetiva que cada uma faz de seu próprio nível de bem-estar, acabam por se contradizer. Nas comparações interpessoais de bem-estar, qualquer que seja a concepção de igualdade que adotemos, somos inevitavelmente levados a avaliar até que ponto são "razoáveis" as exigências que a satisfação de determinadas preferências faz à sociedade. Essa razoabilidade, entretanto, não é um atributo das próprias preferências ou de sua intensidade - trata-se *de um padrão externo às preferências*. Se não temos como evitar recorrer a uma noção de "exigência razoável" nas comparações interpessoais, então nossa concepção de igualdade, mesmo que se atenha a uma métrica subjetiva, já embute suposições prévias de equidade distributiva. E essas suposições prévias necessitam de uma justificação que seja independente dos interesses individuais que serão comparados.

Harsanyi não ignora a objeção dos gostos caros: "Seria absurdo asseverar que temos uma obrigação moral de ajudar as outras pessoas a satisfazer seus desejos mais desarrazoados igual à que temos de ajudá-las a satisfazer seus desejos mais razoáveis." Mas ele enfrenta a objeção recorrendo a uma distinção que dificilmente podemos considerar consistente com seu próprio princípio de autonomia das preferências:

(...) Tudo que temos de fazer é distinguir entre as preferências manifestas e as preferências verdadeiras de uma pessoa. As preferências

manifestas são suas preferências efetivas, tais como se revelam em seu comportamento observado, incluindo aquelas que talvez se baseiem em crenças fatuais equivocadas, na análise lógica descuidada, ou em emoções fortes que no momento impedem a escolha racional. Em contraste, as preferências verdadeiras de uma pessoa são as que ela teria se dispusesse de toda informação fatural pertinente, se raciocinasse sempre com o maior cuidado possível, e se estivesse no estado mental mais propício à escolha racional. (1982, p. 55)

É difícil imaginar que essa distinção entre preferências manifestas e preferências verdadeiras não acabe abrindo uma brecha precisamente para aquilo que o princípio de autonomia das preferências mais rejeita - o paternalismo. A tentação a que estaria sujeito um formulador utilitarista de políticas públicas seria partir de sua função de utilidade social preferida e, então, postular que ela está de acordo com as utilidades individuais que derivam da satisfação das preferências "certas". Continua em pé o ponto enfatizado por Dworkin: quando comparamos interesses individuais, a métrica que empregamos não está contida nesses próprios interesses. E de nada adiantaria substituir o arbítrio da satisfação de preferências individuais pelo arbítrio das preferências dos que tomam as decisões de política pública.

Ainda resta considerar a terceira categoria de preferências que mencionei acima (que pode ser vista como um subcaso importante da segunda categoria). Como devemos avaliar as preferências cuja satisfação exige menos dos outros do que seria o caso se as circunstâncias de *background* institucional fossem outras? Esse é o problema que Elster (1983, pp. 109-140) denominou "uvas verdes". Um bem, um direito ou uma oportunidade podem ser pouco valorizados por uma pessoa, ou mesmo sequer aparecer em sua escala de preferências, pela simples razão de que ela dificilmente pode desenvolver preferências por algo que não percebe (em geral, bastante realisticamente) como parte das circunstâncias de sua vida. É querer demais que uma pessoa tenha uma preferência por alternativas que ela não vê como incluídas no conjunto das opções que estão disponíveis para ela.

Isso se aplica sobretudo quando se trata de avaliar as preferências de pessoas que se encontram em posição de vulnerabilidade. Considere, por exemplo, o caso de um garoto nordestino que, por ser obrigado a trabalhar, não pode freqüentar a escola. É possível que em sua escala de utilidade individual, e na de seus pais, "aumentar a renda" se encontre em uma posição superior a "freqüentar a escola". Se adotamos uma métrica welfarista para avaliar o bem-estar, seremos levados a crer que o melhor é fazer o possível para aumentar a renda do garoto. Mas podemos, em vez disso, colocar a questão: "Que mudanças nas circunstâncias de vida do menino são necessárias para que a educação apareça como um valor importante em sua escala de preferências (e na de seus pais)?" Não vejo como essa questão possa ser levantada sob a ótica do utilitarismo de preferências.

A objeção que está sendo feita à perspectiva welfarista é a seguinte. A satisfação de preferências individuais não é um guia adequado às decisões de política pública, porque o que as pessoas preferem é, em grande medida, resultado dos bens, recursos e direitos que lhes foram providos em primeiro lugar pela ação pública. Cass Sunstein (1991, p. 8) comenta que há sólidas evidências empíricas, na economia e na psicologia social, para o que pode ser denominado "*endowment effect*", isto é, a existência de umnexo causal entre as atitudes individuais com respeito a determinados bens e direitos e a oferta desses mesmos bens e direitos. "O efeito-provisão é a consequência, para as preferências e a disposição de pagar, da alocação inicial de uma titularidade."

A relevância do "efeito-provisão" para avaliar de que forma as preferências individuais devem contar em decisões políticas é muito grande. Os exemplos que podem ser apontados são inúmeros e se referem a áreas distintas de intervenção estatal. A concessão de direitos trabalhistas a empregados domésticos influencia fortemente a percepção que eles têm sobre sua atividade e sobre o que seus patrões podem exigir deles; a garantia da aposentadoria aos trabalhadores rurais afeta suas preferências com respeito ao valor da previdência social; as atitudes dos moradores de uma favela para com o meio ambiente urbano são pesadamente influenciadas pela provisão (ou ausência de provisão) de bens públicos essenciais (tais como água potável, saneamento básico e limpeza pública) para eles; a percepção que os moradores de bairros periféricos de São Paulo têm da importância do acesso a cuidados médicos pode ser afetada pela oferta de serviços de saúde nesses bairros; (8) e assim por diante.

Admitamos que esteja correto o argumento de que a oferta de determinados bens, recursos, direitos, normas legais ou oportunidades condiciona, em larga medida, as atitudes que os indivíduos têm em relação a cada uma dessas coisas. Nesse caso, é simplesmente falso dizer que a distribuição desses mesmos bens, recursos, direitos, normas legais e oportunidades possa se justificar pela satisfação de preferências individuais. *A equidade de uma distribuição não pode se justificar pelas preferências que os indivíduos são levados a cultivar por essa mesma distribuição.* Novamente, da mesma forma como já ocorreu com respeito aos "gostos caros", o problema da maleabilidade das

preferências nos pressiona a buscar um fundamento não-subjetivo para a estimação e a comparação de níveis de bem-estar individual. Antes disso, entretanto, há ainda um último ponto a ser explicitado.

IV

A maleabilidade das preferências não levanta uma objeção somente para o welfarismo subjetivo (que coloca todo o peso na variação interpessoal de preferências). Uma objeção similar se aplica às concepções relativistas de bem-estar social (que colocam todo o peso na variação intercultural de padrões morais).

Argumentei acima que temos razões ponderáveis para rejeitar um princípio que nos aconselha a satisfazer preferências individuais sem levar em conta que elas são condicionadas pelo *background* socioeconômico e pela modalidade de intervenção (ou pela abstenção) estatal. Similarmente, há razões fortes para rejeitar as concepções que propõem que o bem-estar de uma pessoa somente pode ser avaliado pelas crenças e valores da comunidade da qual ela é um membro, sobretudo se: (1) esses valores e crenças perpetuam sua própria situação de inferiorização e de opressão no interior dessa comunidade; e (2) as circunstâncias de sua vida dificilmente permitem outra opção que não aderir a esses valores e, conseqüentemente, valorizar positivamente sua própria situação de opressão. Também nesse caso, o fato de que a pessoa "prefira" a situação em que se encontra não é uma boa razão, e muito menos ainda uma razão de justiça, para que nosso julgamento sobre o que a ela é devido seja guiado por sua "preferência".

Para ilustrar o que estou dizendo, considere o seguinte exemplo. A dominância de certas tradições morais e certas concepções de vida familiar leva a que, em muitos países pobres, não exista somente um problema de injustiça na distribuição social de recursos. Há também um problema de distribuição *intrafamiliar* injusta. Nas famílias pobres, essa distribuição (de alimentos a cuidados médicos e oportunidades educacionais) em geral beneficia os homens e os adultos que têm renda, em primeiro lugar; e privilegia os meninos em detrimento das meninas, em segundo (World Bank, 1990, p.37). Vamos supor (bastante plausivelmente) que as crenças e tradições morais comunitárias que coonestam tal estado de coisas sejam indisputadas, a ponto de as próprias mulheres não verem nenhuma injustiça nele. Diante disso, como poderiam as decisões de política pública se basear na avaliação que essas mulheres fazem de sua própria situação? Estaríamos dispostos a dizer, por exemplo, que propiciar-lhes oportunidades educacionais não é um objetivo urgente (ou não é tão urgente quanto o é para os homens), porque seu próprio modo de vida não valoriza a educação das mulheres? Este é um exemplo nítido, acredito, de como tomar as atitudes individuais - condicionadas, nesse caso, pela adesão a tradições morais locais - como critério último para constituir julgamentos de bem-estar social pode levar a distorções absurdas. .

Diga-se de passagem que um erro de avaliação desse tipo, se poderia ser cometido por defensores do relativismo, não o é pelo *Relatório do Desenvolvimento Mundial 1990*. O *Relatório* recomenda que nos países pobres o Estado invista diretamente na melhoria da qualidade de vida das mulheres pobres (que estão entre as maiores vítimas das concepções relativistas de justiça social). Essa recomendação, além de ter a seu lado as considerações de justiça que mencionei no parágrafo anterior, se apóia ainda em um fato dos mais importantes. Comparando a forma pela qual homens e mulheres pobres gastam suas rendas, verificou-se que uma proporção maior da renda das mulheres é despendida no bem-estar da família. A conclusão do *Relatório* é clara: aumentar diretamente a renda das mulheres, além de melhorar seu poder de barganha na família, é também uma boa maneira de beneficiar as crianças. (9)

Há algo de muito errado com as concepções de justiça social que enfraquecem a posição dos que são mais vulneráveis. Esta é, em resumo, a principal objeção que deve ser feita tanto ao utilitarismo de preferências quanto às concepções relativistas de bem-estar social. "Todo relativismo", como diz Onora O'Neillv (1993, p. 304), "tende a prejudicar a posição dos fracos, cuja fraqueza se reflete em, e é em parte constituída por, sua (dos fracos) marginalização em formas tradicionais de pensamento e sua subordinação e opressão em ordens estabelecidas". O que é muito difícil entender é o fascínio que o relativismo parece exercer sobre algumas variantes de pensamento político de esquerda. (10)

V

Argumentei, até aqui, que as duas perspectivas teóricas subjetivas de estimação e comparação de níveis de bem-estar, o hedonismo e o utilitarismo de preferências, são contraditórias em si mesmas. Quando perguntamos (sempre do ponto de vista das decisões de política pública) quais estados conscientes devem ser gerados nos

indivíduos, ou quais preferências individuais devem ser satisfeitas, somos impelidos a empregar, ainda que implicitamente, alguma métrica não-subjetiva – isto é, algum padrão segundo o qual julgar a "razoabilidade", em termos das exigências que fazem a outros, da geração de estados prazerosos de consciência e da satisfação de preferências dos indivíduos.

Se abandonamos a métrica subjetiva, estamos entrando no campo de uma família de concepções de bem-estar que se filiam ao que Derek Parfit (1984, p. 499) denominou "teoria da lista objetiva". De acordo com esse ponto de vista, há coisas que são boas e ruins para a vida humana, independentemente de as pessoas terem uma preferência pelas boas e desejarem evitar as ruins. "As coisas boas podem incluir a bondade moral, a atividade racional, o desenvolvimento das próprias capacidades, ter filhos e ser um bom pai ou uma boa mãe, o conhecimento, a percepção da verdadeira beleza. As coisas ruins podem incluir ser traído, manipulado, difamado, privado da liberdade ou da dignidade e gostar, seja do prazer sádico, seja do prazer estético naquilo que de fato é feio."

O que estamos considerando é uma teoria do bem-estar individual e não, ainda, uma moralidade. Nada foi afirmado, até aqui, sobre que deveres esses ingredientes de uma boa vida humana impõem a outros. (Ser um bom pai ou uma boa mãe, por exemplo, mesmo sendo um aspecto importante do bem-estar individual, não é um bem de que outros possam nos prover.) **(11)** Não será essa teoria - esta é a objeção a considerar já de início - fundada em um desavergonhado julgamento de valor (sobre o que é uma boa vida humana)?

Devagar com o andar. É verdade que o utilitarismo de preferências invoca a seu favor a suposição de que os julgamentos de valor, se essa perspectiva é adotada, são tanto quanto possível evitados. Para Harsanyi, a identificação e a comparação da intensidade das preferências individuais são julgamentos fatuais. **(12)** Não é porque adotamos uma teoria da lista objetiva, no entanto, que estamos cedendo incontinenti a um julgamento de valor. Sobre isso, é pertinente um comentário de Amartya Sen à frase de Mollie Orshansky de que "a pobreza, como a beleza, se encontra nos olhos do observador". O que Orshansky quer dizer é que nossa avaliação da pobreza como algo ruim (e que certamente tem um lugar de destaque na lista de coisas ruins mencionada acima) é um julgamento de valor. Mas há aí uma confusão entre dois tipos de julgamento. Uma coisa é um julgamento prescritivo direto, do tipo "isto é ruim". Outra coisa é um julgamento do tipo "de acordo com padrões normativos que são amplamente compartilhados, isto é ruim". Apesar de nossos valores de algum modo sempre interferirem na forma como avaliamos os fatos, devemos ter em mente que "descrever uma prescrição existente", como diz Sen, "é um ato de descrição e não de prescrição" (1981, p. 17). Se o welfarismo subjetivo pretende se apoiar em fatos "como eles são" (ver, no entanto, a nota 12), a teoria da lista objetiva busca se apoiar em fatos sobre valores.

Não é pecar por excesso de objetividade sustentar que há certos bens que são valiosos, e há coisas que são prejudiciais, para uma diversidade de concepções individuais do bem (ainda que não para todas) e para a vida humana em uma variedade de contextos culturais (ainda que não em todos). Uma suposição desse tipo está presente em todas as concepções de bem-estar que pertencem à família da teoria da lista objetiva. Entre seus membros mais proeminentes se encontram: a concepção de Rawls de que o bem-estar individual deve ser estimado em referência a um índice de "bens primários"; **(13)** a de Sen, que propõe que o foco deve recair em um rol de "*functionings* e capacidades humanas"; e a de Doyal e Gough (e outras semelhantes), que propõe avaliar o bem-estar tomando por referência certas necessidades humanas básicas. **(14)** Todas essas concepções são não subjetivas e anti-relativistas; e todas elas podem ser compreendidas como interpretações da concepção de bem-estar humano que está na base da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

E como comparamos interesses individuais conflitantes da ótica da teoria da lista objetiva? Quando fazemos essa pergunta, nossa concepção de bem-estar individual se torna a peça-chave de uma teoria moral (de uma teoria da igualdade distributiva). O ponto fundamental é o seguinte. Diversamente do que propõe o welfarismo subjetivo, não julgamos a legitimidade das exigências que esses interesses fazem aos recursos escassos da sociedade pela força com que seus portadores os defendem, nem pela intensidade com que eles os preferem, nem tampouco pelo grau de satisfação que o atendimento dessas exigências lhes traria. O que fazemos é inquirir as razões pelas quais algo é preferido (Scanlon 1975, 1991 e 1993). Se queremos escapar dos becos sem saída a que a métrica subjetiva nos leva, não há como evitar os juízos sobre o conteúdo das preferências nas comparações interpessoais. Que alguém (ou algum grupo) tenha preferência por alguma coisa, isso em si mesmo não é uma boa razão para que esse interesse pese nas decisões de política pública. Ainda temos que constituir um julgamento sobre a importância moral do interesse em

questão. E fazemos isso recorrendo a nossa concepção de bem-estar individual ("nossa", isto é, dos que aceitam a teoria da lista objetiva). Um interesse terá tanto mais peso moral quanto mais relacionado estiver com um ou vários dos bens que são percebidos, por pessoas que têm valores distintos, como os ingredientes indispensáveis de uma boa vida humana. De acordo com esse ponto de vista, não é meramente por ser objeto de uma preferência que uma coisa é boa ou valiosa. Porque constitui um bem, temos uma razão (de natureza intersubjetiva) para preferi-la.

Note que julgar a importância moral de interesses individuais em comparações interpessoais não envolve julgar o valor intrínseco desses interesses, nem julgar até que ponto seus portadores são capazes de avaliar corretamente o que é melhor para suas próprias vidas. O julgamento sobre a urgência moral de uma preferência ou interesse individual é perfeitamente compatível com a fórmula benthamita de que "o indivíduo é o melhor juiz de seu próprio bem". Se uma pessoa se sente profundamente infeliz por não poder desfrutar de bebidas e iguarias sofisticadas e raras, não dizemos que ela tem uma preferência por um "prazer inferior". Tampouco dizemos que tal preferência revela que ela não sabe o que é melhor para sua própria vida. A única coisa que julgamos são as exigências que a satisfação dessa preferência fazem a recursos sociais escassos. Quando, nas comparações interpessoais, inquirimos as razões de algo ser intensamente desejado, somente temos em mente o custo social de oportunidade da satisfação desse desejo - um custo-que tem que ser avaliado por referência aos desejos, intensos ou não, que serão frustrados. (Volto a essa questão na seção seguinte.)

Se deixarmos de lado as considerações puramente estratégicas, a teoria da lista objetiva permite uma explanação mais plausível do fundamento das comparações de interesse individual que freqüentemente realizamos. Normalmente consideramos que preservar a liberdade de expressão é um bem mais importante do que satisfazer as preferências (mesmo que intensas) de algumas pessoas que detestam ver cenas de sexo ou de nudez na televisão; que garantir a cada um suficientes oportunidades de desenvolver suas capacidades básicas é prioritário à satisfação das preferências de alguns por formas especialmente custosas de educação ou treinamento; e que é mais importante garantir uma nutrição adequada a pessoas que estão passando fome do que garantir a outras os meios para satisfazer uma determinada preferência derivada de suas crenças religiosas (a construção de um templo, por exemplo). Em todos esses casos, estamos implicitamente recorrendo a uma métrica não-subjetiva de avaliação de interesses individuais, de acordo com a qual alguns desses interesses serão vistos como preferências privadas (isto é, que não fazem exigências à sociedade), enquanto outros serão reconhecidos como direitos (isto é, como aspectos do bem-estar individual que impõem deveres a outros).

VI

Vamos supor que concordemos com a existência de um fundamento moral não-subjetivo, tal como proposto pela teoria da lista objetiva, às comparações interpessoais de bem-estar. Ainda resta uma questão a ser respondida. É possível, recorrendo a esse fundamento, conceber uma outra forma de enfrentar o problema para o qual o utilitarismo de preferências se propõe como solução, a saber, o problema da neutralidade (tal como caracterizado na seção II)? Estaríamos sendo inaceitavelmente paternalistas ao propor que a avaliação do padrão de vida de uma pessoa se faça, não pela apreciação subjetiva que ela tem de sua própria situação, e sim pelo acesso que lhe é assegurado a determinados bens, recursos e oportunidades - entre os quais os objetos dos direitos sociais reconhecidos pela Carta da ONU têm um lugar de destaque - que acreditamos serem os ingredientes de uma boa vida humana? Estaríamos, dessa forma, fazendo julgamentos de valor, do tipo "o que a pessoa A quer não é o melhor para ela", sobre as preferências e atitudes individuais? Que papel reservamos, afinal, para a responsabilidade individual na vida que cada pessoa leva?

Esboçarei a linha geral de argumentação que é adotada, acredito, por todas as concepções de bem-estar individual que aceitam a teoria da lista objetiva. Para isso, vou partir de uma incoerência que G.A. Cohen julgou ter detectado na filosofia política de Rawls. O problema, como nota Cohen (1993, pp. 13-14), que se apresenta ao pensamento igualitário de esquerda de modo geral, "é reconciliar a representação do indivíduo como capaz de dirigir responsabilmente a formação de seus próprios gostos com as suposições de que Rawls se vale em outros momentos para justificar seu igualitarismo".

Vamos esclarecer melhor as duas coisas que parecem inconciliáveis. De uma parte, estão as suposições necessárias à justificação do igualitarismo. Rawls (e o pensamento de esquerda de modo geral) rejeita a idéia de que a distribuição desigual de recursos e oportunidades possa se justificar pelo mérito individual. O argumento é que o

mérito individual - um atributo indissociável das preferências, gostos e atitudes de cada pessoa (16) – é fortemente condicionado por determinadas circunstâncias da vida de uma pessoa que estão fora do alcance de sua capacidade de escolha. Ninguém escolhe o país, região ou comunidade em que nasceu e foi criado, sua posição inicial na sociedade, sua família é sua própria carga genética. E atribuir a situação desfavorável de uma pessoa às suas próprias preferências (ver isso como seu demérito), quando um exame mais cuidadoso da situação deveria atribuí-la em grande medida a circunstâncias que a pessoa não tem como escolher, é uma forma familiar e inaceitável de *victim blaming*. Observe que se trata de uma variante do argumento da maleabilidade das preferências que antes empreguei para criticar o welfarismo subjetivo.

De outra parte está a suposição de que o indivíduo deve ser responsável pelo cultivo de seus próprios gostos, preferências e fins. Rawls apela a essa suposição para explicar por que nossa concepção de igualdade distributiva (17) não necessita se preocupar com a satisfação de gostos caros. Vale a pena citar a passagem completa de Rawls (1982, pp. 168-9), que é pertinente ao ponto em questão:

(...) enquanto pessoas morais, os cidadãos têm parte da responsabilidade na formação e no cultivo de seus próprios fins últimos e preferências. Não pode ser considerado como uma objeção ao emprego dos bens primários o fato de que esse emprego não acomoda aqueles que têm gostos caros. É preciso argumentar ainda que é desarrazoado, senão injusto, supor que tais pessoas são responsáveis por suas preferências e exigir que elas se virem o melhor que podem. Mas esse argumento parece pressupor que as preferências dos cidadãos estão fora de seu próprio controle, como se fossem inclinações e anseios que simplesmente ocorrem. Têm-se a impressão que os cidadãos são vistos como portadores passivos de desejos. O emprego dos bens primários, entretanto, se apóia na capacidade que temos de assumir a responsabilidade por nossos próprios fins.

Cohen acha que as duas partes da teoria de Rawls não se encaixam. As preferências individuais são vistas de uma forma quando se trata de desqualificar o mérito enquanto princípio distributivo igualitário para a estrutura básica da sociedade; e de outra, quando o problema é o de justificar a não-satisfação de gostos caros. O igualitarismo parece se defrontar com a desagradável impossibilidade de conciliar as suposições que fundamentam um princípio de igualdade distributiva com as suposições que fundamentam um princípio de autonomia individual. Ou melhor, poder-se-ia supor que a justificação de políticas igualitárias estaria sempre na dependência de julgamentos que muitas vezes é difícil constituir sobre o grau de autonomia/heteronomia - ou de responsabilidade/não-responsabilidade individual - na formação das preferências individuais. Quanto mais heterônomas (isto é, mais atribuíveis a fatores que estão fora do alcance da escolha individual) pudéssemos considerar as preferências de uma pessoa que contribuem para mantê-la em uma situação desfavorável, (18) mais as políticas igualitárias estariam autorizadas a ignorá-las. Quanto mais autônomas as preferências, menos as decisões de política pública poderiam deixar de levá-las em conta.

Por que esse problema é relevante para a questão da neutralidade? Se nossa concepção de igualdade distributiva depende de julgamentos sobre o grau de autonomia das preferências individuais, então nos vemos obrigados a fazer julgamentos de valor acerca dessas preferências. As preferências geradas de forma autônoma são "boas" (pela ótica das decisões de política pública), enquanto as geradas de forma não-autônoma são "ruins". E fazer distinções de valor intrínseco entre os interesses e atitudes individuais é precisamente o que o ideal de neutralidade rejeita.

Há, entretanto, um sério mal-entendido na objeção de Cohen a Rawls. Vimos que uma das razões para rejeitar o welfarismo subjetivo deriva do problema da maleabilidade - ou da heteronomia - das preferências. Esta é uma objeção que se apresenta a uma teoria que propõe que nossos julgamentos de justiça social devem se governar pelo grau de satisfação (já alcançado ou ainda a alcançar) de preferências individuais. Mas, na mesma linha do que argumentei na seção anterior sobre a inquirição das razões de por que algo é desejado, as comparações interpessoais de bem-estar fundadas no rol de bens primários de Rawls, ou nas demais concepções que adotam a teoria da lista objetiva, não requerem qualquer julgamento sobre o grau de autonomia/ heteronomia dos interesses, ambições e fins dos indivíduos. Não se está dizendo que os indivíduos só podem ser compensados por suas preferências, sobretudo as que os deixam em uma situação desfavorável, nos casos em que seja possível demonstrar que essas preferências se devem a fatores ou atributos que estão fora do alcance de suas próprias escolhas. Não é feito julgamento algum sobre o que as pessoas merecem. O que se está dizendo é que a distribuição básica de recursos e oportunidades na sociedade deve ser independente de preferências, *sejam elas constituídas de forma heterônoma ou autônoma*.

Nem os julgamentos sobre o grau de injustiça das sociedades em que vivemos, nem os julgamentos acerca do

bem-estar social que constituiríamos caso vivêssemos em uma sociedade justa, necessitam se apoiarem juízos sobre o grau de autonomia das preferências e concepções individuais do bem.(19) O objeto da justiça, como diz Rawls, é a estrutura básica da sociedade e não a constituição de juízos moralizantes sobre casos particulares.(20) O que supomos é que existem bens, recursos e oportunidades que as pessoas, mesmo divergindo em seus valores e atitudes individuais, têm razões para desejar. A suposição seguinte - adotada por todas as concepções de bem-estar que se filiam à teoria da lista objetiva - é que as instituições básicas da sociedade devem se organizar e funcionar de forma a assegurar que uma parcela eqüitativa desses bens e oportunidades seja assegurada à vida de cada. pessoa. O que cada um fará com as oportunidades que lhe forem propiciadas - que preferências cultivará, que fins tentará realizar -,isso já não é, por via de regra, um assunto da sociedade.(21)

Digamos que uma parcela igual de recursos e oportunidades foi propiciada às pessoas A e B. Ainda que A se sinta insatisfeita com sua situação devido à frustração de algumas de suas preferências, ao contrário de B, que avalia sua situação de forma positiva, mesmo assim diremos, a despeito das apreciações subjetivas divergirem, que o nível de bem-estar de A e B é o mesmo. Ou então digamos que, sob a mesma condição de igualdade distributiva, A invista todos seus esforços em uma custosa carreira que promete recompensas financeiras ou prestígio público, enquanto B prefere uma vida de menos empenho profissional e de mais dedicação à família e aos amigos. Não temos nenhuma razão, do ponto de vista público, para julgar as preferências e as escolhas de A mais valiosas do que as de B. Tal como diz Rawls na passagem reproduzida acima, dada uma distribuição eqüitativa de bens primários ou, como preferiria Sen, dadas as condições institucionais que propiciem o desenvolvimento igual das capacidades de cada um, podemos supor que os indivíduos são capazes de assumir a responsabilidade pelos seus próprios fins.

A conclusão a que chegamos está muito longe de confirmar a contradição apontada por Cohen (entre as suposições necessárias para justificar a igualdade distributiva e as suposições de autonomia individual). *Somente a garantia da igualdade distributiva na estrutura básica da sociedade torna possível evitar os juízos sobre o mérito intrínseco de preferências e escolhas individuais.* Esta é a resposta geral que as concepções não subjetivas de bem-estar individual dão aos problemas da neutralidade e do paternalismo nas comparações interpessoais de bem-estar - problemas esses para os quais o utilitarismo de preferências, à primeira vista, parece oferecer a solução mais plausível. A despeito de ser formulada em um nível elevado de abstração, essa resposta tem implicações bastante definidas. Se queremos evitar o paternalismo nos julgamentos de justiça social, o melhor é não focalizarmos as preferências, atitudes e interesses individuais diretamente, e sim as condições institucionais de provisão dos recursos e oportunidades que são valiosos para uma diversidade de concepções individuais do bem. Esta é, acredito, a melhor interpretação filosófica para os direitos econômicos e sociais previstos pela Declaração Universal e pelos demais documentos da ONU.

VII

Há um último ponto a ser discutido. Até aqui; procurei esclarecer aquilo a que as pessoas estão tituladas caso uma métrica não-subjetiva de estimação do bem-estar seja adotada. Mas a concepção de neutralidade e de antipaternalismo pressuposta por uma métrica desse tipo também pode ser explicitada sob a ótica dos *deveres* que os direitos de bem-estar social impõem. Consideremos dois pontos de vista opostos e extremos sobre a correlação direitos/deveres. Em uma das extremidades se encontra a visão "libertariana", segundo a qual não estamos obrigados a reconhecer, em nossa conduta individual ou nas decisões coletivas de que participamos, nenhuma *responsabilidade negativa* pelas circunstâncias desfavoráveis das vidas de outras pessoas.(22) De acordo com esse primeiro ponto de vista, não somos responsáveis pelos danos ou privações que outros sofrem porque deixamos de fazer o que estava a nosso alcance para evitar esse dano ou diminuir esse sofrimento. Se não causamos diretamente as privações alheias - isto é, se não somos positivamente responsáveis por elas -,então podemos ignorá-las e nada pode justificar as interferências da sociedade em nossas preferências e escolhas. No outro extremo, está a visão segundo a qual não há limites para a responsabilidade negativa que a consideração pela vida e pelo bem-estar de outros rios impõe. Somos responsáveis por quaisquer privações de outros (em uma escala tendencialmente planetária), quer as tenhamos causado diretamente ou não, se deixamos de fazer o que estava a nosso alcance para minorá-las. De acordo com esse segundo ponto de vista, praticamente não há interferência na conduta pessoal que não possa ser justificada pela compaixão imparcial que devemos à vida e ao bem-estar de outros.

A concepção de neutralidade e de antipaternalismo explicitada acima combina uma parte de cada um desses

dois pontos de vista para dar origem a um terceiro. Com o ponto de vista libertariano, ela compartilha da preocupação de estabelecer limites às exigências que o bem-estar de outros faz às preferências e às escolhas pessoais. Mas suponho que muitos de nós não consideram bom viver em um mundo em que até mesmo a satisfação de uma de nossas preferências triviais, como a de saborear uma refeição em um restaurante moderadamente caro de São Paulo, levante a suspeição de imoralidade - por consumir recursos que são suficientes para sustentar uma família de miseráveis durante um mês inteiro. Somos levados, dessa forma, a dar um peso às considerações nas quais o segundo ponto de vista se apóia.

Queremos fazer o que desejamos em nossas vidas pessoais sem que fazê-lo possa ser julgado (inclusive por nós mesmos) como manifestação de indiferença pela sorte de outros. A única solução possível consiste em transferir o peso da responsabilidade negativa, do qual queremos nos ver livres em nossas vidas pessoais, para as instituições básicas da sociedade. Esta é a terceira via para os dois pontos de vista mencionados acima. Thomas Pogge (1994) denomina-a "enfoque institucional" da correlação direitos/deveres. A idéia é que o reconhecimento *coletivo* da responsabilidade negativa é a condição para ignorá-la na conduta pessoal. Coletivamente, somos responsáveis por aquilo que poderia ser feito para evitar os danos e as privações a que muitos entre nós estão sujeitos. Isso estabelece um dever de dar apoio às instituições que têm por objetivo garantir níveis iguais - estimados segundo a métrica não-subjetiva proposta acima - de bem-estar a todos.

Onde tais instituições não existem, nosso dever primeiro é criá-las, para o enfoque institucional. O ponto importante da noção de responsabilidade negativa coletiva é que o *statu quo* deixa de ser visto como a referência para julgar a legitimidade das decisões coletivas e das políticas públicas. O truque crucial da moralidade libertariana consiste em tomar a distribuição de benefícios e de encargos vigente na sociedade como dada, e somente colocar sob suspeição as injustiças pelas quais o Estado pode ser considerado positivamente responsável (a matança indiscriminada de suspeitos pela polícia nas grandes cidades brasileiras, por exemplo). O enfoque institucional da correlação direitos/deveres, diversamente disso, propõe que somos coletivamente responsáveis por aquilo que as autoridades públicas fazem em nosso nome e por aquilo que as instituições comuns sob as quais vivemos não são capazes de evitar que ocorra (que muitas pessoas vivam em situação de fome endêmica, ou que encontrem vedadas as vias de desenvolvimento de suas próprias capacidades, por exemplo). Não é difícil perceber que o estabelecimento da responsabilidade coletiva também pelo que *deixa de ser feito* é essencial à admissão dos direitos econômicos e sociais, e não somente dos civis e políticos, como direitos humanos genuínos.

Uma vez que a responsabilidade negativa coletiva tenha sido suficientemente reconhecida pelas instituições sob as quais vivemos, prossegue o argumento, então podemos reclamar o direito de viver nossas vidas pessoais de acordo com uma moralidade libertariana de não-interferência. Empenhamo-nos, nesse caso, em realizar nossas preferências e escolhas sem permitir que seu valor intrínseco seja colocado em questão por quem quer que seja. A formulação, mais técnica, que Thomas Nagel (1991, p. 84) dá a essa idéia, é a seguinte: "A condição da aceitabilidade moral de restrições estritas à responsabilidade negativa nas normas de conduta individual é a existência de uma estrutura institucional aceitável de distribuição de responsabilidades negativas interpessoais."

A argumentação acima reafirma a conclusão da seção anterior. Partimos da idéia segundo a qual nossos julgamentos de justiça social deveriam embutir uma preocupação de natureza antipaternalista. Vimos antes que a melhor maneira de fazer jus a essa preocupação não passa por focalizar diretamente a satisfação de preferências individuais (tal como propõe o welfarismo subjetivo). Agora vimos que tampouco se faz jus a ela encapsulando os indivíduos em suas próprias preferências e escolhas e negando a existência de deveres para com o bem-estar de outros (tal como propõe o libertarianismo). Contra essas duas perspectivas, argumentei que há um fundamento não subjetivo à comparação interpessoal de bem-estar e que o reconhecimento institucional desse' fundamento oferece a interpretação mais apropriada para nossas preocupações de neutralidade e de rejeição ao paternalismo. Para dizer isso de forma mais forte: é bem possível que uma distribuição igualitária, tanto daqueles recursos e oportunidades que são valiosos para diferentes planos individuais de vida e para diferentes modos de ser, quanto das correspondentes responsabilidades negativas interpessoais, seja a única forma de levar a rejeição ao paternalismo realmente a sério.

NOTAS

1. Ver, por exemplo, Elster (1983, pp. 33-42) para uma discussão dessas questões.

2. É claro que é de suma importância a questão de quais os dispositivos institucionais democráticos mais propícios a gerar resultados justos. Sobre isto ver, por exemplo, Van Parijs (1994).
3. Harsanyi, 1982, p. 54. Este ponto de vista é denominado, na literatura, "welfarismo subjetivo".
4. O princípio de Harsanyi rejeita, de forma geral, todas as teorias morais "perfeccionistas", isto é, as que consideram que o bem-estar individual não deve ser avaliado pela satisfação das preferências efetivas dos agentes, e sim pela satisfação daquelas preferências que estão de acordo com um ideal de melhor vida humana.
5. Na linguagem da economia do bem-estar, a regra da maioria é um procedimento decisório que permite realizar comparações "ordinais", mas não comparações "cardinais" de utilidade. No primeiro caso, tudo que é possível dizer é que, por exemplo, a alternativa *a* é preferida à *b* que é preferida à *c*, e assim por diante. No segundo caso, a ordem leva em conta quão preferida é cada uma das alternativas. A ordenação de preferências deveria, então, ser algo do tipo: a alternativa *a*, produzindo 40 unidades de utilidade, é preferida à *b*, que produz 35 unidades de utilidade, que é preferida à *c* (5 unidades de utilidade), e assim por diante.
6. Vão nessa linha a célebre definição, proposta por Dworkin (1984), dos direitos individuais como "trunfos" que os indivíduos podem sacar contra os cálculos utilitaristas discriminatórios e a defesa de Samuel Freeman (1994), que não é relevante somente para o contexto norte-americano, do instituto da "revisão judicial".
7. Esta é uma das principais objeções de John Rawls ao utilitarismo de preferências.
8. Este exemplo encontra comprovação empírica em uma pesquisa sobre movimentos populares de saúde realizada pelo Cedec (sob a coordenação de Amélia Cohn) nos anos 80, junto a moradores das zonas Leste e Sul da cidade de São Paulo. Apesar da carência de equipamentos de saúde ser maior na zona Sul, foram os moradores da zona Leste que desenvolveram uma percepção mais aguda da saúde como problema prioritário e que revelaram disposição maior para participar de ações coletivas tendo por alvo o direito à saúde, *justamente porque lá houve mais investimentos do poder público em serviços de saúde* (Cedec, 1989).
9. World Bank, 1990, p. 37. O que foi dito neste parágrafo, e no anterior tem incidência sobre um debate que vem ganhando força no Brasil. Com respeito às medidas de combate à pobreza que têm sido cogitadas, parece crescer a percepção, em comparação a políticas muito mais sujeitas à intermediação clientelista (tais como a distribuição de alimentos e a criação de empregos subsidiados), das vantagens da introdução de algum tipo de benefício em dinheiro. Mas as considerações de distribuição intrafamiliar que mencionei, que também se aplicam ao caso brasileiro, deveriam nos levar a preferir um benefício *individual* (tal como o imposto de renda negativo proposto pelo senador Eduardo Suplicy) a um benefício *familiar*. Um benefício individual é uma forma mais direta e mais certa de aumentar a renda das mulheres pobres.
10. Valeria a pena examinar, por exemplo, o contorcionismo a que Michael Walzer (1983) é obrigado para compatibilizar seu enfoque relativista com os objetivos de crítica social nos quais ele quer emprega-lo.
11. Outros podem nos prover, entretanto, de *oportunidades* suficientes para que possamos ser um bom pai ou uma boa mãe.
12. Essa suposição, entretanto, é energicamente contestada por Donald Davidson (1986, p. 209). Para ele, a mera atribuição de interesses e preferências a outros já envolve o apelo a um fundamento compartilhado: "As proposições de que tenho que me valer para interpretar as atitudes de outros são definidas pelos papéis que essas mesmas proposições desempenham em meu pensamento, em meus sentimentos e em meu comportamento; por isso, elas têm que desempenhar papéis adequadamente similares na interpretação. Segue-se desse fato que a interpretação correta faz com que o intérprete e o interpretado compartilhem muitos valores e crenças estrategicamente importantes."
13. Tais como a renda e a riqueza, as oportunidades educacionais, ocupacionais e de gozo do lazer e o auto-respeito.
14. Rawls, 1971, pp. 90-5, e cap. VII; Idem, 1982.; Sen, 1985, 1993a e 1993b; Doyal e Gough, 1994.
15. A teoria da justiça não leva em conta as considerações estratégicas. As situações propícias à deliberação justa, tais como a posição original de Rawls, são concebidas exatamente para neutralizar as desigualdades de poder. Não queremos que elas interfiram na formulação de princípios. Constitui uma questão separada saber como a aplicação de um princípio de justiça terá que se ver com essas desigualdades. Isso vale também, é claro, para o utilitarismo de preferências. Este veria como moralmente incorreta, por exemplo, a decisão de satisfazer uma preferência fraca de um pequeno grupo poderoso em detrimento da satisfação de uma preferência forte de um grupo numeroso de pessoas desprovidas de recursos de poder.

16. As atitudes individuais concernentes, por exemplo, a trabalho *versus* não-trabalho; consumo imediato *versus* poupança; e à disposição de assumir riscos.
17. "Nossa", isto é, daqueles que aceitam a teoria da lista objetiva. A concepção do próprio Rawls, que propõe a distribuição de um rol de bens primários segundo o "princípio de diferença", é somente um dos membros de uma família bem maior.
18. Pensemos no caso de uma pessoa pobre que prefere a realização de políticas viárias, que beneficiam sobretudo os não-pobres, a políticas de expansão e de melhoria dos serviços públicos de educação, saúde e transporte coletivo, que beneficiam mais os destituídos.
19. Esta é uma formulação mais precisa, acredito, do que a proposta por mim mesmo (Vita, 1993, pp. 69-71).
20. A constituição de juízos acerca de casos particulares, isto é, sobre o que é devido a - ou pode ser exigido de - pessoas individualmente, é objeto da justiça legal.
21. "Por via de regra", porque há os casos de interferência paternalista justificada nas escolhas individuais- por exemplo, a sujeição de uma pessoa que está passando por um surto psicótico a um tratamento apropriado, ainda que fazê-lo contrarie sua vontade no momento. Mas isso, novamente, envolve juízos sobre casos particulares.
22. Para a noção de responsabilidade negativa, ver Nagel (1991, pp. 83-4). A melhor articulação filosófica do ponto de vista libertariano ainda é a de Nozick (1974).

BIBLIOGRAFIA

- ARROW, Kenneth. (1973), "Some Ordinalist Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice". *Journal of Philosophy* 70, 9: 24563.
- CEDEC. (1989), *Informações Cedec*, 1.
- COHEN, Gerald. (1993), "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities", in A. Sen & M. Nussbaum, 1993.
- DAVIDSON, Donald. (1986), "Judging Interpersonal Interests", in Jon Elster & Aanund Hylland, *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DOYAL, Len & GOUGH, Ian (1994). "O direito à satisfação das necessidades". *Lua Nova*, 33. DWORKIN, Ronald. (1981), "What is Equality?" (Parte 1: "Equality of Welfare"). *Philosophy and Public Affairs*, 10, 3.
- _____. (1984), "Rights as Trumps", in Jeremy Waldron (org.), *Theory of Rights*. Oxford, Oxford University Press.
- ELSTER, Jon. (1983), *Sour Grapes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FREEMAN, Samuel. (1994), "Democracia e controle jurídico da constitucionalidade". *Lua Nova*, 32.
- HARSANYI, John. (1982), "Morality and the Theory of Rational Behaviour", in A. Sen & B. Williams, 1982.
- MILL, John Stuart. (1961), "Utilitarianism", in Marshall Cohen (org.), *The Philosophy of John Stuart Mill*. Nova York, The Modern Library.
- NAGEL, Thomas. (1991), *Equality and Partiality*. Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, Robert. (1974), *Anarchy, State and Utopia*. Nova York, Basic Books.
- O'NEILL, Onora. (1993), "Justice, Gender, and International Boundaries", in A. Sen & M. Nussbaum, 1993.
- PARFIT, Derek. (1984), *Reasons and Persons*. Oxford, Clarendon Press.

- POGGE, Thomas. (1994), "How Should Human Rights Be Conceived?", Inédito.
- RAWLS, John. (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press.
- _____. (1982), "Social Unity and Primary Goods", in A. Sen & B. Williams, 1982.
- SCANLON, Thomas. (1975), "Preferences and Urgence". *Journal of Philosophy*, 72: 655-69.
- _____. (1991), "The Moral Basis of Interpersonal Comparisons", in Jon Elster & John Roemer, *Interpersonal Comparisons of Well-Being*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. (1993), "Value, Desire and Quality of Life", in A. Sen & M. Nussbaum, 1993.
- SEN, Amartya. (1981), *Poverty and Famine*. Oxford, Clarendon Press.
- _____. (1985), "Well-Being, Agency, and Freedom", *The Journal of Philosophy*, 82.
- _____. (1993a). "O desenvolvimento como expansão de capacidades", *Lua Nova*, 28-29.
- _____. (1993b), "Capability and Well-Being", in A. Sen & M. Nussbaum, 1993.
- SEN, Amartya & NUSSBAUM, Martha (orgs.). (1993), *The Quality of Life*. Oxford, Clarendon Press.
- SEN, Amartya & WILLIAMS, Bernard. (1982), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SUNSTEIN, Cass. (1991), "Preferences and Politics". *Philosophy and Public Affairs*, 20, 1: 3-34.
- VAN PARUS. (1995), "A democracia e a justiça são incompatíveis?", *Revista de Estudos Avançados*, 23.
- VITA, Álvaro de. (1993), *Justiça liberal. Argumentos liberais contra o neoliberalismo*. São Paulo, Paz e Terra.
- WALZER, Michael. (1983), *Spheres of Justice*. Oxford, Blackwell.
- WORLD BANK. (1990), *World Development Report*.