

VALORES ENTRAM EM CONFLITO? UMA PERSPECTIVA DE UM “OURIÇO”^{1 2}

RONALD DWORKIN*

O conflito é, atualmente, uma história familiar entre filósofos e teóricos políticos. É o começo da maturidade, muitos deles dizem, do reconhecimento de que valores políticos importantes entram em conflito e nos empurram em diferentes direções. Igualdade e liberdade são ambos desejáveis, por exemplo, mas só podemos ter um à custa de outro. Em meu recente livro, *Sovereign Virtue*³, descrevi uma consequência dessa história. É uma exigência soberana frente ao governo que ele trate todos aqueles sujeitos a seu domínio como iguais, ou seja, com igual consideração. Isto mostra

* Professor da Cátedra Henry Sommer de Direito e Filosofia da New York University e da Cátedra Jeremy Bentham de Teoria do Direito da University College de Londres. Essa palestra foi proferida pelo Professor Dworkin na Conferência em Memória de Isaac Marks na Faculdade de Direito James E. Rogers, Universidade do Arizona. Publicado pela primeira vez na *Arizona Law Review*, n. 43, p. 251, 2001.

1 Tradução de Emílio Peluso Neder Meyer. Revisão de Alonso Reis Siqueira Freire.

2 N.T.: o título do ensaio faz referência a uma distinção estabelecida pelo teórico americano Isaiah Berlin. Para ele, havia pensadores que poderiam ser chamados de “ouriços” e pensadores que poderiam ser chamados de “raposas”; para os primeiros, seria possível teorizar de uma maneira universal acerca da história e ação humanas. Para os segundos, essa tarefa seria barrada pela multiplicidade cultural, não havendo aspectos que pudessem ser chamados de universais. Dworkin seria um “ouriço”. Para tanto, cf. BERLIN, Isaiah. O ouriço e a raposa. In *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

3 DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue*. Harvard University Press, 2000. Trad. bras. DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Trad. Jussara Simões. Rev. Cícero Araújo e Luiz Moreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

que a igual consideração pode permitir a pobreza? Pareceria que não. Mas somos também informados que igual consideração requer o respeito pela liberdade das pessoas da mesma forma. Então, a igual consideração requer uma reflexão acerca destas duas virtudes: o governo deve fazer uma difícil escolha e apenas dogmáticos insistiriam que a igualdade é sempre mais importante que a liberdade.

Esse não é o único suposto conflito no seio de nossas virtudes políticas. Quase sempre se diz que a democracia entra em conflito com direitos individuais fundamentais. A Suprema Corte pode proteger tais direitos fundamentais, de acordo com essa história, porém apenas a custo da democracia, porque sempre que ela declara nula alguma lei estadual em nome de direitos individuais, a Corte está, então, usurpando a função da maioria e colocando em perigo a democracia. Há ainda outro suposto conflito entre direitos e liberdades individuais e o conceito de uma verdadeira comunidade. A ênfase liberal nos direitos individuais negligencia as responsabilidades que as pessoas devem à comunidade, de acordo com essa reivindicação, e a permissividade liberal, que encoraja as pessoas a desenvolver seu próprio senso pessoal de moralidade, põe em perigo o espírito da comunidade, o qual depende de um senso comum e compartilhado de imperativos morais. Assim, novamente, uma difícil escolha é necessária e, de acordo com muitos críticos do liberalismo, os Estados Unidos têm errado, nas últimas décadas, ao seguir a direção da liberdade liberal. É tempo, dizem esses críticos, de restabelecer o equilíbrio.

Há outros exemplos de conflitos de valor com um impacto menos político. É um senso comum na teoria moral, por exemplo, que as pessoas sempre, ou ao menos algumas vezes, confrontem dilemas morais, nos quais elas agem erradamente não importa o que façam. Deus ordenou a Isaac que escravizasse seu próprio filho⁴; o patriota transtornado de Jean Paul Sartre teve que decidir se deixava sua mãe desprotegida para se integrar à resistência contra os nazistas⁵; a Sophie de William Stryon teve que escolher uma de suas crianças para salvar deixando outra morrer⁶.

Esses são dilemas morais, mas podemos facilmente construir dilemas éticos também. Gaugin teve que decidir se seu papel em sua família era mais importante que o talento que o chamava ao Taiti para pintar. Alguém que vocês conhecem pode ter tido que tomar uma decisão similar entre sua religião e sua identidade étnica, que podem ter convocado-o para imigrar para Israel, e o desejo por uma carreira significativa que pede que ele permaneça nos Estados Unidos. Em um nível mais

4 *Gênesis* 22.

5 Cf. SARTRE, Jean-Paul, *Existentialism Is a Humanism*, in *Existentialism from Dostoevski to Sartre*, Walter Kauffman ed., 1988.

6 Cf. STYRON, William. *Sophie's choice*, 1979.

prosaico, as pessoas devem quase sempre decidir se é certo que sacrifiquem algo que consideram importante, como amizades valiosas, a fim de se concentrarem em algo profissional ou outro objetivo que lhes pede uma dedicação total e irrestrita.

Vamos parar um momento para considerar o caráter ou estrutura desses conflitos ditos familiares. O conflito suposto não é apenas uma questão de alguém não ser capaz de ter tudo o que deseja, ou de uma comunidade política não ser capaz de realizar tudo que seus membros possam conceber como útil ou desejável. Esse tipo de conflito é claramente inevitável. Não posso viajar para toda terra estrangeira que pudesse querer; não tenho o tempo ou o dinheiro. Não posso ler todo livro que gostaria de ler. Os Estados Unidos não podem direcionar todos os seus recursos apenas para a ciência, não importa o quão excitante fosse o resultado. Esse não é o tipo de conflito que quero discutir, já que ele não é ameaçador. Não tem as conseqüências políticas que descrevi. Vamos assumir que é verdade que se uma nação mostra igual consideração pelas vidas de todos os seus cidadãos, ao invés de uma consideração especial por seus poetas, produzir-se-á, com isso, menos poesia de qualidade. Não quero dizer que isto é adequado, mas apenas que é possível. Até agora, isto não apresentaria qualquer dilema ou conflito, porque pareceria óbvio que a poesia, por mais importante que seja, é menos importante que a imparcialidade política.

O conflito se torna ameaçador quando não é apenas uma questão de escolha, mas de uma escolha trágica – quando algo de ruim ou errado é praticado não importa a decisão que se tome. Isto é evidentemente claro no caso dos dilemas morais; seja qual for a escolha que Sophie de Styrón faça subtrai de uma criança aquilo que ele ou ela têm o direito de ter: a proteção de uma mãe num momento de grande necessidade. É isto o que faz dos conflitos ditos políticos tão terríveis. Se protegermos direitos, por meio da expansão da jurisdição da Suprema Corte, então subtrairíamos a democracia, que não é tão-somente uma questão de não termos tudo o que desejamos, mas de fazer algo em si errado. Se protegermos a igualdade denegando liberdade, então, uma vez que a liberdade é um direito fundamental, ou, em qualquer caso, algo de importância fundamental, teremos feito algo muito errado. Essa sugestão assustadora – de que, às vezes, fazemos algo errado não importa o que fazemos – é o fundamento da idéia moderna do conflito inevitável.

Mas isto é realmente verdade? Devo me concentrar nos casos políticos e, em particular, no suposto conflito entre liberdade e igualdade que comecei a descrever. É claro que podemos definir as várias virtudes políticas de um modo que o conflito [seja], sem dúvida, inevitável. Suponhamos que definimos a igualdade da maneira que certos socialistas o fizeram: igualdade significa todos tendo a mesma riqueza, não importa quais escolhas faça alguém sobre trabalho, lazer, consumo ou investi-

mento. Podemos definir liberdade no modo como John Stuart Mill e Isaiah Berlin o fizeram: a liberdade de alguém é a sua faculdade de fazer o que quer que queira fazer livre da interferência de outros. Então, certamente, teremos um conflito entre liberdade e igualdade. De maneira a proteger a igual distribuição de bens, temos que proibir o roubo, o que é uma negação da liberdade. Se permitirmos às pessoas que possam produzir e comerciar mercadorias, então a desigualdade irá aparecer, por que alguns serão mais talentosos na produção que outros, não importa a frequência com que acumulemos recursos para redistribuição. Assim, se queremos garantir igualdade, devemos proibir o comércio, o que é uma grande interferência na liberdade. O primeiro desses compromissos de liberdade pareceria justificado: deveríamos proibir o roubo. O segundo não parece: não deveríamos proibir o comércio. Mas os dois casos são parecidos no sentido de que em cada um tivemos que escolher entre proteger a igualdade e proteger a liberdade: não podemos proteger ambos ao mesmo tempo.

Assim, se definirmos liberdade e igualdade do modo como fiz, então o conflito surge. Mas por que devemos defini-los daquela maneira? Aqui estão duas outras definições que quero colocar diante de vocês. Vou apresentá-las, por ora, no formato de um esquema, uma vez que isto será suficiente para mostrar que elas não geram (pe-los menos claramente) um conflito entre os dois valores políticos. Podemos definir a igualdade dinamicamente, como fiz em *Sovereign Virtue*. A igualdade é preservada quando ninguém inveja o conjunto do trabalho e recompensa que qualquer outro tenha conquistado. Suponha-se que as pessoas comecem com recursos iguais de todos os tipos: elas têm a mesma riqueza, saúde, sorte e talento iniciais. Elas divergem apenas em suas preferências sobre trabalho e lazer, bem como tipos de trabalho e consumo. Alguns gostam de trabalhar produzindo o que outros desejam, como música popular ou computadores; outros produzindo o que poucas pessoas desejam, como poesia ou filosofia. Alguns gostam de trabalhar muito e outros gostam mais do lazer. Se cada um leva a efeito tais preferências, eles terão logo diferentes riquezas, mas a igualdade terá sido preservada.

É claro que essa explicação é irrealista no sentido de que as pessoas não têm talentos e sorte iguais. Então, em *Sovereign Virtue*, propus que venhamos a instituir o que chamei de mercados de seguro hipotético. Perguntamos: o que teriam as pessoas comprado, em média, a fim de se assegurar contra a pobreza, em alguma era primitiva, se isto lhes fosse oferecido em iguais condições? Daí instituímos um esquema de tributação baseado em alguma resposta razoável a esta questão hipotética. Levamos em conta nos tributos o total do que julgamos que as pessoas teriam pago por prêmios de seguro em tal mercado e distribuímos o dinheiro apurado para aqueles que gastam menos do que aquilo que acreditamos que a maior parte das pessoas teria assegurado para se garantir. Aquilo proveria, sem dúvida, mais no que concerne a auxílios-desemprego

do que qualquer auxílio que no momento os Estados Unidos provêem. Não pretendo defender esse esquema novamente aqui, mas apenas oferecê-lo como um exemplo de uma compreensão concorrente daquilo que a igualdade requer.

Agora, considerem a seguinte definição de liberdade. Sua liberdade é sua faculdade de dispor como quiser da propriedade ou dos recursos que lhe foram conferidos sob um sistema razoavelmente legítimo de propriedade e outros direitos, livre da interferência de outros, desde que não viole o direito de ninguém. Há várias maneiras de um governo falhar no respeito à liberdade assim entendida. Ele deve possuir um conjunto razoavelmente legítimo de leis, mas poderia tentar ditar-lhe como deve gastar ou dispor de sua propriedade sob tais leis. Poderia dizer a você que não pode usar seu dinheiro para publicar material de crítica ao governo ou para comprar drogas, ou que você deve usar cintos de segurança para dirigir seu próprio carro. Mas ele não compromete sua liberdade quando lhe diz que não deve roubar por que ele está dizendo que você não pode dispor de uma propriedade que não lhe foi conferida por um regime justo de leis.

Não há razão para aceitar que se definirmos igualdade e liberdade dessas novas maneiras, elas irão entrar em conflito. Não precisamos proibir o comércio para proteger a igualdade; pelo contrário, o comércio será indispensável para a igualdade genuína. Devemos proibir o roubo para proteger a igualdade, mas a proibição do roubo não compromete a liberdade. Então, temos agora dois grupos de concepções de liberdade e igualdade. Vamos denominá-los. Devo chamar o primeiro grupo – as definições tradicionais sob as quais o conflito é evidente e inevitável – de concepções estáticas de igualdade e liberdade. Devo chamar o segundo grupo – as concepções diferentes sob as quais liberdade e igualdade não entram em conflito, pelo menos obviamente, de concepções dinâmicas.

Se há um conflito entre essas duas virtudes políticas importantes, isso depende, então, de como as concebemos. (Isto pode ser também demonstrado como verdadeiro no que diz respeito aos outros conflitos políticos que descrevi: entre direitos individuais e democracia, entre liberdades individuais e comunidade, mas não posso gastar tempo desenvolvendo a questão separadamente para estes diferentes pares de conceitos.) Devemos nos voltar para a questão claramente importante. Como podemos decidir quais concepções são as corretas? Ou, se vocês se opuserem ao fato de haver alguma questão certa ou errada aqui, quais são as melhores? A questão do conflito se volta para aquele assunto mais avançado, mais intuitivamente filosófico.

Podemos tornar nossas vidas mais difíceis descartando rapidamente algumas sugestões inúteis. Não podemos escolher concepções de liberdade ou igualdade olhando num dicionário ou fazendo uma pesquisa de opinião para ver como a maio-

ria das pessoas definiria os termos “liberdade” e “igualdade”. Nem se trata de uma questão do que a maioria dos filósofos políticos, ou outros supostos especialistas, diria. É fácil ver por que a questão de qual é a concepção adequada de um conceito político não é apenas uma questão semântica ou de especialistas. Liberdade, igualdade, democracia, comunidade e outros conceitos são conceitos *interpretativos*⁷. Concordamos que cada um nomeia uma virtude e concordamos no que seriam exemplos óbvios do que seria uma violação de igualdade ou liberdade, democracia ou comunidade. Mas parte da política consiste, mais precisamente, em argumentar em que, dentro dos limites desses paradigmas, significam as virtudes.

Precisamos de uma análise filosófica para nos dizer o que liberdade e igualdade realmente são, não o que elas supostamente são de uma maneira geral. Mas que tipo de análise filosófica? Uma comparação com aquilo que os filósofos chamam de espécies naturais pode ser útil aqui. Aprendemos o que o ouro é de fato – aprendemos sobre a natureza verdadeira ou essência do ouro – por meio da análise química: essa análise poderia mostrar que muito do que pensamos agora ser ouro, na realidade, não é. A analogia com o ouro é instrutiva, contudo, porquanto [ela] falha num aspecto chave. Acreditamos que o ouro é o que é de uma maneira suficientemente independente de interesses, ambições ou necessidades humanas. Mas isto não é nem remotamente plausível no que respeita a uma virtude política como igualdade ou liberdade. Não podemos olhá-las e encontrar uma composição química ou um peso específico. Elas são o que são porque somos o que somos: acreditamos que um governo que respeita liberdade e igualdade de alguma maneira melhora a vida daqueles que governa.

Liberdade e igualdade não são espécies naturais, como ouro e cães, mas *valores*, e não podemos entender um valor a menos que compreendamos por que é importante que respeitemos ou alcancemos este valor, a menos que entendamos o que é bom acerca dele. Sem dúvida, toda idéia de conflito entre nossos valores pressupõe, como enfatizei, não apenas que escolhas sejam necessárias, mas que algo de valor é perdido sempre que uma escolha é feita. Então, devemos ser guiados por esta suposição. Nossas interpretações de liberdade, igualdade e de todo o resto devem buscar mostrar o que é bom acerca da virtude em questão. Devem buscar mostrar por que, se a virtude é comprometida, algo de *mal* aconteceu, algo de valor foi perdido, pessoas não foram tratadas como tinham o direito de ser tratadas.

7 Ver DWORKIN, Ronald, *Law's Empire* (1986) (discutindo conceitos interpretativos). Trad. bras. DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Se usarmos esse teste, então devemos dispensar, rapidamente, o que chamei de concepções estáticas de igualdade e liberdade. Em concepções estáticas de igualdade, a igualdade é comprometida quando o gafanhoto não tem muito da sobra como a formiga tem – ou seja, quando pessoas que poderiam ter trabalhado escolhem, ao invés, o lazer, e o Estado não tirou daqueles que trabalharam o necessário para compensar a diferença. A concepção estática de igualdade assume que isto é um insulto à igualdade, mesmo quando aqueles que não trabalharam tiveram as habilidades e oportunidades para fazê-lo. Mas alguém pensa que algo de mal aconteceu quando o Estado se recusa a tirar daqueles que trabalharam para tornar igualmente mais prósperos aqueles que escolheram não trabalhar? Que algo aconteceu de modo que o indolente tem um direito a ser protegido? Que algo de valor se perdeu? Se não, então, no teste que acabei de propor, a definição antiga, estática, de igualdade falha imediata e drasticamente.

Podemos propor a mesma questão acerca da definição estática de liberdade. De acordo com esta definição, é uma violação da liberdade quando sou impedido de roubar sua propriedade. Mill e Berlin concordam que leis que me impeçam de roubar são justificáveis, porém eles insistem que tais leis, apesar de tudo, comprometem a liberdade. Então, outra vez, a concepção estática falha no teste metodológico, direta e drasticamente. Algo de valor foi perdido quando sou impedido de derrubá-lo e levar sua carteira? Ou de seqüestrar seu filho? Pode alguém pensar seriamente que o direito ou os legítimos interesses de ninguém são ofendidos por leis que me impedem de atacar as pessoas daquela maneira? Se não, precisamos de uma nova explicação da liberdade.

Contrariamente, pelo menos à primeira vista, parece que as concepções dinâmicas de liberdade e igualdade obedecem ao nosso princípio metodológico. Nada deu errado quando pessoas detêm agora menos recursos porque haviam escolhido viver uma vida cara. Mas algo, sem dúvida, deu errado quando elas têm menos agora porque tiveram uma sorte brutalmente má, incluindo uma sorte geneticamente má. Portanto, a concepção dinâmica de igualdade passa no teste. Não é de se lamentar quando são negados recursos às pessoas porque seria ilegítimo que elas os possuíssem. Contudo, é lamentável quando outras pessoas ditam a elas como devem usar os recursos que são legitimamente seus. Assim, a concepção dinâmica de liberdade também passa no teste.

Estabelecemos algo importante: na medida em que o famoso e celebrado conflito entre liberdade e igualdade depende da adoção de concepções estáticas dessas duas virtudes, trata-se de um conflito falso. Mas esse não é, obviamente, o fim da história. É uma conclusão importante, pois aqueles que reivindicam um conflito ine-

vitável entre valores políticos simplesmente assumiram algo como essas concepções indefensáveis. Ainda não devemos ser preguiçosos em outra direção. Não podemos anunciar a conclusão oposta até que tenhamos construído concepções que enfrentem nosso teste metodológico e pareçam não produzir conflito. Dei início a isto, descrevendo o que chamei de concepções dinâmicas das duas virtudes. Agora devo tentar defendê-las, primeiro contra certas objeções e, daí, tentando mostrar como elas realmente passam nos testes que descrevi. Em seguida – e apenas aí – seria correto considerar se elas geram conflitos ou não. Deverei enfatizar, contudo, que mesmo que eu tenha sucesso nesses objetivos limitados, vocês não se convencerão. Pois vocês podem pensar que existem concepções melhores que aquelas que defendi, que também passam no teste metodológico, e produzem conflito. Devo retornar a essa possibilidade mais tarde, mas queria que vocês estivessem conscientes de que não estou ignorando-a.

Deixe-me restabelecer resumidamente as concepções dinâmicas de igualdade e liberdade. A igualdade é satisfeita quando quaisquer diferenças nos recursos das pessoas refletem os diferentes custos para outras das escolhas que fizeram. A liberdade consiste em ser capaz de fazer o que se deseja, sem violar os direitos de outros, com recursos atribuídos por uma distribuição razoavelmente justa. Uma objeção a essas definições é inevitável: ao formulá-las, eu teria ignorado a questão do conflito que estou supostamente discutindo. Defini, sem dúvida, essas virtudes políticas de uma maneira que o conflito é, digamos, improvável. Mas esta não é, pelo menos não é ainda, uma objeção legítima. Não defini as virtudes da maneira que fiz de modo a evitar o conflito. Eu as defini desse modo para captar o que é bom acerca da virtude em questão, para ajudar-nos a ver por que é um motivo para se lamentar quando pessoas são trapaceadas em sua liberdade ou igualdade. Assim, qualquer objeção deve contestar a substância, não a conseqüência de minhas definições. Se não, o crítico está ignorando a questão na direção oposta.

A concepção dinâmica de igualdade capta o que é bom acerca da igualdade? Bem, o que ela deixa de fora? O núcleo da concepção dinâmica é o fato de que os recursos que alguém possui devem ser adequados a suas escolhas, mas inadequados a seus dotes naturais. A tributação modelada no esquema hipotético de seguros não alcançaria realmente aquela meta em circunstâncias práticas, mas objetiva chegar o mais perto possível. Considerem cada um dos ramos dessa ambição – a de que a distribuição deve ser sensível à escolha e deve ser insensível aos dotes naturais – separadamente. Podemos, em troca, avaliar as objeções dirigidas a cada ramo.

Deveria a distribuição ser sensível à escolha? Muitos filósofos eminentes, incluindo tanto os utilitaristas quanto John Rawls, objetariam que a escolha é sempre

ilusória. Não temos tanto controle sobre nossas preferências como suponho. Muitos de nossos gostos são inatos, e alguém cujos gostos são particularmente dispendiosos para serem satisfeitos pode, por isso, queixar-se que ele simplesmente teve uma má sorte genética. Em alguns casos, gostos dependem não de genes, mas de um ambiente que é imposto às pessoas. Jovens dos guetos dos grandes centros desenvolvem [, às vezes,] uma aversão ao trabalho, mas esta é presumivelmente uma conseqüência do fato de que o trabalho disponível para eles – se há algum – é instável, mal-pago e degradante.

Mas a importância da escolha para a igualdade não depende de qualquer idéia de que selecionamos gostos ou preferências fora das escolhas que fazemos. Obviamente que não: podemos tentar inculcar preferências que desejamos que possuíssemos, mas fazemos isto sob a coordenação das ambições mais fundamentais que não escolhemos ter. A questão é mais no sentido de recapitular, na política, o papel que a escolha desempenha em nossas próprias críticas, individuais, de nossas vidas e nossa própria responsabilidade. Queremos que nossa política seja uma continuidade de nossa ética pessoal e não poderíamos lidar com isto, ao direcionar nossas vidas, sem a distinção ética crucial entre as conseqüências pelas quais devemos deter responsabilidade, porque refletem nossas escolhas, e aquelas pelas quais não somos responsáveis, porque refletem uma má sorte ou as decisões de outros⁸.

Concordo que a aversão do gueto ao trabalho, na medida em que ela existe, leva a uma discussão especial. Não podemos simplesmente dizer que pessoas que evitam o trabalho, porque procedem de um pano-de-fundo no qual o trabalho satisfatório foi negado a elas, devem assumir as conseqüências dessa atitude. Mas resistimos a esta conclusão severa por uma única razão: o ambiente que produziu sua aversão ao trabalho é profundamente injusto – porque desigual. (Existem cretinos aristocratas na Grã-Bretanha, onde vivo parte do tempo, que reivindicam uma especial consideração por que foram condicionados a pensar que o trabalho ordinário está para além deles. Temos menos, se alguma, simpatia por eles.) Por agora, devemos àqueles que sofreram alguma injustiça dessa maneira uma especial atenção: mais deveria ser gasto em sua educação, por exemplo, por aquela razão. Mas nossa meta a longo prazo deveria ser alcançar uma situação justa na qual não tenhamos nenhuma boa razão para não pedir às pessoas que assumam as conseqüências de escolhas que, por qualquer motivo, elas livremente fizeram.

Agora, considerem as objeções dirigidas ao segundo ramo de nossa concepção de igualdade. Os críticos concordam que a distribuição deveria ser insensível aos

8 Ver *Sovereign Virtue*, caps. 6 e 7 (2000).

dotes naturais, mas queixam-se, primeiro, que a tributação redistributiva modelada segundo os mercados de seguro hipotético não eliminará todas as diferenças no que respeita aos destinos das pessoas, exceto aquelas atribuíveis à escolha. Isto é verdade, como admiti. Ninguém iria adquirir um seguro de desemprego, para se garantir, recebendo o maior salário na comunidade, ou algo próximo disto. Os prêmios para tais seguros seriam literalmente impossíveis de pagar. Então, nenhuma política ou bem-estar para os desempregados que sejam modelados segundo o seguro irá erradicar as diferenças de renda entre aqueles que ganham nos níveis mais altos e aqueles que se livram da pobreza apenas por meio de transferências de renda medidas pelo seguro hipotético.

Esta é uma objeção importante, porque nos força a refinar o segundo ramo de nossa concepção de igualdade. Devemos considerar a diferença na sorte como uma diferença nos dotes naturais? Se vocês e eu apostamos, ambos livremente, em cavalos, mas o de vocês vence e o meu perde, então a diferença em nossos recursos não é sensivelmente atribuível a qualquer diferença nas escolhas que fizemos. Vocês simplesmente tiveram uma melhor sorte. Devemos levar nossa concepção dinâmica de igualdade para se manifestar naquele resultado? Não, porque apagar aquele tipo de diferença entre nós eliminaria as apostas – incluindo não apenas cavalos, mas investimentos – de nossas vidas, e tornando-nos piores. As concepções dinâmicas supõem que o que é ilegítimo em nosso mundo de empregos não é que no fim a sorte exerça um papel, mas que as pessoas não têm uma oportunidade razoável e igual de proteger-se contra a má sorte por meio dos seguros.

Agora considerem uma segunda objeção. É claro que nenhum governo poderia elaborar um esquema de tributação, para o seguro hipotético, pessoa por pessoa. Não poderia determinar, para cada cidadão individual, o que este cidadão teria gastado em seguros de desemprego em condições apropriadas e, então, tributar aquela pessoa apenas no prêmio que teria pagado e conferir a ela compensação, caso fosse sub-empregada apenas no nível de cobertura que tivesse adquirido. O esquema que propus utiliza médias especulativas: o governo tenta decidir a proporção na qual a maioria das pessoas, ou as pessoas em média, teriam segurado. Aquele, concordo, é um compromisso genuíno com a concepção dinâmica de igualdade imposto a nós por necessidades práticas. Mas o dano é limitado: mercados de seguro reais estarão ainda disponíveis mesmo em comunidades que adotam o seguro hipotético como base para um esquema de tributação, e pessoas que querem mais seguros que a média podem adquiri-los nos mercados reais. Em qualquer caso, a igual consideração requer apenas o melhor que possamos fazer.

Assim, não acredito que estas sejam objeções convincentes contra a explicação dinâmica da igualdade. É claro que não se segue que não existam boas objeções que não considere. Ou que uma melhor concepção de igualdade não possa ser encontrada. Mas devemos nos voltar agora para a liberdade. Que valor a concepção dinâmica de liberdade falha em captar? Podemos construir uma resposta, ao longo das linhas que se seguem. É sempre ruim que a plasticidade natural do espírito humano seja frustrada. Se quero tomar sua propriedade, então será necessário impedir-me, mas há, sem dúvida, algo lamentável quando sou impedido.

Alguém – talvez um seguidor de Nietzsche – poderia acreditar nisto. Mas vocês acreditam? Lembrem-se, a questão não é se, quando o roubo é obstado, algumas pessoas são impedidas de ter o que querem. Obviamente que elas são, e vocês podem pensar que isto é sempre melhor, *pro tanto*, quando as pessoas têm o que querem. A questão é se algo de *errado* foi feito, se às pessoas foi negado algo que elas têm o direito de ter. Não posso acreditar que as pessoas tenham um direito de roubar se desejarem, e duvido que vocês também acreditem.

Novamente, este não é o fim da história. Minha preocupação principal foi a de advertir contra uma conclusão preguiçosa de que valores políticos só podem entrar em conflito. Devemos fazer o trabalho contra um pano-de-fundo de uma compreensão acerca do que é entender um valor. Na medida em que fui capaz de levar adiante o argumento, o conflito é uma ilusão, uma vez que, no melhor entendimento das duas virtudes, elas são complementares, uma atraindo a outra, não entrando em conflito. Mas a próxima etapa na argumentação pode muito bem revelar algo que perdi.

Quero retornar, entretanto, a um tema um pouco menos acadêmico e mais político. Comecei dizendo que, entre os políticos contemporâneos (e incluo aí a suposta nova ou centro-esquerda, assim como os velhos conservadores), o pretense conflito entre liberdade e igualdade serve a um propósito de caráter político. Políticos apelam para a necessidade ou valor da liberdade como uma desculpa para ignorar a igualdade. Gostaria de encerrar chamando a atenção para um uso particularmente triste e poderoso dessa estratégia. Políticos dizem que tributos, que poderiam ser usados para ajudar os pobres, levam embora o dinheiro de vocês, e que vocês sabem melhor que o governo como gastar seu dinheiro. A segunda daquelas duas reivindicações erra a questão. Se os tributos fossem eliminados, e vocês tivessem “seu” dinheiro para gastar com vocês próprios, a primeira coisa que fariam, se fossem sensíveis, seria entender como reunir seu dinheiro com o de outros para comprar o que não podem comprar sozinhos. Isto é chamado de tributos. Mas é a primeira reivindicação – a de que os tributos levam seu dinheiro embora – que parece tão bizarra.

O que pareceria ser seu dinheiro depende, entre outras coisas, do caráter do sistema tributário em vigência. O governo, agora, recolhe tributos de maneira a permitir que vocês distingam sua renda pré-tributada de sua renda pós-tributada. Mas esta é apenas uma escolha de contabilidade. O governo poderia recolher seu dinheiro advindo de tributos num modo bem diferente: por exemplo, por intermédio de impostos sobre o consumo inseridos em preços, assim como a maior parte do encargo tributário é inserida na Europa. A falácia no argumento é mais profunda ainda, contudo, já que por trás da idéia bizarra de que o que o governo detém em termos de rendimentos tributários é seu dinheiro está a velha e estática concepção de liberdade que discuti.

Devo encerrar repetindo minhas reivindicações sobre a virtude soberana da igualdade. O governo deve tratar todos aqueles submetidos a seu domínio com igual consideração: a vida de todos importa, e igualmente. Isto é inegociável. É claro que este princípio tem sido negado, no curso da história humana, mais do que tem sido honrado: pessoas de uma linhagem, classe, credo, nação ou talento têm parecido importar mais do que outras pessoas. Mas nós, em nossa nação e nesse século, reivindicamos a aceitação do princípio da igual consideração. Nenhum político que pretendeu consideração especial para um grupo dentro do eleitorado, ou um *status* de segunda classe para outro grupo, sobreviveria agora. Devemos, nesse momento, trabalhar para tornar o princípio da igual consideração soberano na prática, tal como ele é soberano na retórica. Aquele que está confortável entre nós deve ter em mente igual consideração pelos pobres e doentes quando designamos nossos votos e pressionamos nossas autoridades políticas. Se nós não o fazemos, então estamos correndo o perigo de nos privarmos não apenas de nossa decência como pessoas, mas de nossa legitimidade enquanto sociedade política.