

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VINICIUS ELIAS FODERARIO

O ESTADO MÍNIMO DE ROBERT NOZICK
UMA ANÁLISE ACERCA DOS LIMITES DA AÇÃO ESTATAL.

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como um dos requisitos para obtenção do título de doutor em filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Monica Loyola Stival.

SÃO CARLOS
2020

VINICIUS ELIAS FODERARIO

O ESTADO MÍNIMO DE ROBERT NOZICK
UMA ANÁLISE ACERCA DOS LIMITES DA AÇÃO ESTATAL.

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como um dos requisitos para obtenção do título de doutor em filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Monica Loyola Stival.

SÃO CARLOS
2020

Foderario, Vinicius Elias

O Estado Mínimo de Robert Nozick: uma análise acerca dos limites da
ação estatal. / Vinicius Elias Foderario. -- 2020.

210. f. : 30 cm.

Tese (doutorado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos,
São Carlos

Orientador: Prof. Dra. Monica Loyola Stival.

Banca examinadora: Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
(UFSCar), Profa. Dra. Celi Hirata (UFSCar), Prof. Dr. Francisco Augusto de
Moraes Prata Gaspar (UFSCar), Profa. Dra. Cristina Foroni Consani (UFPR),
Profa. Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UFPR).

Bibliografia

1. Liberalismo. 2. Ética. 3. Estado. I. Orientador. II. Universidade
Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Vinicius Elias Foderario, realizada em 13/03/2020:

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
UFSCar

Profa. Dra. Celi Hirata
UFSCar

Prof. Dr. Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar
UFSCar

Profa. Dra. Cristina Foroni Consani
UFPR

Profa. Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi
UFPR

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Cristina Foroni Consani, Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de deixar meu agradecimento a minha orientadora, professora Monica Loyola Stival. Sem seu apoio e compreensão durante essa longa jornada, a conclusão da pesquisa não seria possível.

Agradeço também a CAPES, pela bolsa concedida nestes últimos meses. O auxílio financeiro permitiu dedicação exclusiva na parte final da pesquisa.

Agradeço aos professores que participaram da banca de qualificação, Fernão de Oliveira Salles (UFSCar) e Maria Isabel Limongi (UFPR) pelas preciosas sugestões de melhoramento do meu trabalho de pesquisa.

À minha noiva, companheira de todos os momentos.

“As pessoas não podem delegar ao governo algo que seria ilegal elas próprias fazerem”.

John Locke

RESUMO

O objetivo desta pesquisa consiste em analisar os limites da ação estatal, tendo como base a perspectiva do liberalismo político. O tema é abordado a partir da crítica feita por Robert Nozick, em *Anarquia, Estado e Utopia* (AEU), a ideia de Estado redistributivo defendida por outro liberal, John Rawls. Uma vez que a defesa da liberdade é o fundamento das teorias liberais, interessa-nos entender qual o espaço que a liberdade individual deixa para que o Estado democrático de direito possa agir sem violar a liberdade privada do cidadão. O objetivo geral da pesquisa nos obriga a passar por temas, tais como: liberdade positiva, liberdade negativa, limites da ação estatal, justiça social, livre mercado, intervenção estatal, Estado social, Estado restrito a funções de segurança, entre outros. Entretanto, a pesquisa se limita a analisar o tema a partir de uma perspectiva moral, isto é, a finalidade é compreender se, ao contrário do que Nozick defende, seria possível pensar um Estado liberal que desenvolva funções sociais, sem que isso, necessariamente, viole moralmente a liberdade privada do indivíduo. Durante a análise, são apresentados argumentos em defesa da liberdade individual a partir de uma concepção de Estado redistributivo, assim como, argumentos em prol de uma estrutura estatal mínima, restrita apenas as funções de proteção. Em linhas gerais, a pesquisa apresenta o debate realizado entre o liberalismo igualitário de John Rawls, presente em *Uma Teoria da Justiça* (TJ), e o liberalismo de livre processo de Robert Nozick.

PALAVRAS-CHAVE: Liberalismo, liberdade, moral e ação estatal.

ABSTRACT

The aim of this research is to analyze the limits of state action, based on the perspective of political liberalism. The theme is approached from the criticism made by Robert Nozick, in *Anarchy, State and Utopia* (AEU), the idea of a redistributive State defended by another liberal, John Rawls. Since the defense of freedom is the foundation of liberal theories, we are interested in understanding the space that individual freedom leaves so that the democratic state of law can act without violating the private freedom of the citizen. The general objective of the research obliges us to go through themes, such as: positive freedom, negative freedom, limits of state action, social justice, free market, state intervention, social state, state restricted to security functions, among others. However, the research is limited to analyzing the topic from a moral perspective, that is, the purpose is to understand whether, contrary to what Nozick argues, it would be possible to think of a liberal state that develops social functions, without this, necessarily, morally violates the individual's private freedom. During the analysis, arguments are presented in defense of individual freedom from a conception of a redistributive State, as well as arguments in favor of a minimal state structure, restricted only to protection functions. In general, the research presents the debate carried out between the egalitarian liberalism of John Rawls, present in *A Theory of Justice* (TJ), and the free process liberalism of Robert Nozick.

KEYWORDS: Liberalism, freedom, morals and state action.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ROBERT NOZICK E A TRADIÇÃO LIBERAL	17
1.1 LIBERDADE EM NOZICK.....	20
1.1.1 Lei Natural	24
1.2 NOZICK: LIBERAL OU LIBERTÁRIO?	33
1.2.1 Argumento nozickiano	39
1.2.2 Transição do estado de natureza para o Estado mínimo	40
1.2.3 Publicidade das provas e a imparcialidade do juiz	46
1.3 ESTADO DE NATUREZA E LIBERDADE NEGATIVA EM NOZICK	53
1.3.1 Estado de Natureza.....	54
1.4 LIBERDADE NO LIBERTARIANISMO.....	61
1.5 LIBERDADE POSITIVA E LIBERDADE NEGATIVA	67
2 JOHN RAWLS E O LIBERALISMO PARA ALÉM DO ESTADO MÍNIMO	78
2.1 CONSTRUTIVISMO POLÍTICO EM JOHN RAWLS	85
2.2 POSIÇÃO ORIGINAL	93
2.3 VÉU DA IGNORÂNCIA	97
2.4 OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA	102
3 JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E OS LIMITES DA AÇÃO ESTATAL	110
3.1 JUSTIÇA DISTRIBUTIVA	114
3.2 JOHN RAWLS E A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA.....	128
3.2.1 Os princípios rawlseanos, podem ser considerados categóricos?	134
3.2.2 PRINCÍPIO DE JUSTIÇA E A REDISTRIBUIÇÃO EM JOHN RAWLS.....	142
3.2.2.1 Princípio da liberdade.....	143

3.2.2.2 Princípio de diferença.....	149
3.2.2.3 Taxação compulsória e redistributivismo.....	154
3.3 JUSTIÇA DISTRIBUTIVA EM ROBERT NOZICK	162
3.3.1 Crítica nozickana à ideia de redistribuição	171
3.3.2 Teoria da titularidade com base em princípios históricos	177
3.3.3 Princípio de aquisição	181
3.3.4 Princípio de transferência e princípio de retificação	188
CONCLUSÃO	199
BIBLIOGRAFIA	205

INTRODUÇÃO

Qualquer Estado para além do Estado mínimo é imoral. Em geral, esta é a posição defendida por Nozick em *Anarquia, Estado e Utopia* (AEU). A obra nozickiana, um dos clássicos da filosofia política contemporânea, foi escrita como resposta ao livro *Uma Teoria da Justiça* (TJ), escrito por John Rawls, um importante pensador liberal contemporâneo. Em linhas gerais, pode-se dizer que AEU divide-se em três partes: a primeira descreve a maneira pela qual surgiria o Estado, enquanto instituição; a segunda versa sobre as funções atribuídas ao Estado; e por fim, na última parte, explora a ideia de uma sociedade utópica. O objetivo central da obra consiste em discutir a natureza do Estado, suas funções legítimas e suas justificativas, caso existam (NOZICK, 2011, p. VII). A afirmação nozickiana acerca dos limites da ação estatal suscita a seguinte questão: toda concepção liberal reduz o Estado a uma concepção mínima, ou será possível pensar um Estado liberal para além do entendimento nozickiano?

Embora, a pesquisa se desenvolva tendo como referência três questões de extrema complexidade para o debate político filosófico, a saber, o que é o Estado? Qual é a sua função? E quais são os limites para ação estatal? É a esta última indagação que nos propomos analisar de maneira mais detalhada. Mas, qual é a concepção de Estado que adotamos nesta pesquisa? Dada a dificuldade imposta pelo conceito de Estado, encontrar uma resposta ou definição que satisfaça, por completo, todas as correntes de pensamento no debate filosófico é totalmente impensável. A tentativa de chegar a uma definição objetiva de Estado, sempre causará a impressão, ao seu final, que a definição não passa de uma mera redução conceitual. Contudo, em geral, apesar das múltiplas abordagens e definições possíveis, pode-se dizer que as concepções de Estado variam entre duas possibilidades: ou se admite com maior ênfase uma ideia de Estado ligada à noção de força, ou se toma a natureza jurídica como aspecto essencial e ponto de partida para formulação do conceito. Assim sendo, parece sensato aderir, como paradigma para reflexão, uma dessas duas orientações antes de analisar os limites da ação estatal.

Segundo Dalmo de Abreu Dallari (1995, p. 43) a designação Estado (do latim *status* - estar firme), significando uma situação permanente de convivência e ligada à sociedade política, é mencionada pela primeira vez em “*O Príncipe*” de Maquiavel, em 1513. Para alguns teóricos, o Estado é o resultado da evolução humana no processo civilizatório, para outros, uma instituição ilegítima de domínio dos mais fortes sobre os mais fracos cuja essência está na vigilância e no controle dos indivíduos¹. Neste trabalho, quando utilizo a noção de Estado, o faço a partir da ideia de Estado democrático de direito, ou seja, trabalho com a ideia de que o Estado é legítimo, enquanto instituição, na medida em que sua ação é limitada por um ordenamento jurídico que o fundamenta. Na presente pesquisa, procuro analisar a ideia de Estado liberal a partir de dois princípios básicos, os mesmos que o professor Alexandre Franco de Sá utiliza na obra *O Poder pelo Poder* (2009, p. 252), são eles: o princípio de repartição, em que a esfera de liberdade individual é pressuposta como algo dado diante e anterior ao Estado, e o princípio de organização, que afirma que o poder estatal deve estar restrito a um sistema de competências circunscritas.

O princípio de repartição é fundamental para discutir os limites do Estado. De acordo com Sá, esse princípio visa estabelecer um equilíbrio entre a liberdade sagrada e ilimitada do indivíduo e a licença ou autorização limitada para o Estado intervir na sociedade. Isto porque, o princípio de repartição determina que o indivíduo é, enquanto tal, portador de um valor absoluto e permanece, com este valor, na sua esfera privada. Deste modo, uma vez que a liberdade privada do indivíduo é ilimitada, a ação estatal deve ser derivada, controlada e limitada moralmente pelo espaço cedido pelo indivíduo (SÁ, 2009, p. 251). Nessa perspectiva, o Estado surge como o detentor de um poder limitado e a essência de sua ação seria a garantia dos direitos individuais.

Contudo, afirmar que o Estado é o garantidor dos direitos individuais não implica, necessariamente, dizer que os direitos individuais derivam da estrutura estatal, nem que o Estado tem na sua própria força e poder a legitimidade da sua existência e ação. Na concepção liberal, o valor absoluto do indivíduo privado, e principalmente a inviolabilidade da liberdade individual, surgem como fonte de um conjunto de direitos fundamentais que limitam a intervenção governamental na

¹ Aqui estou a pensar nos anarcocapitalistas, tais como Murray Rothbard.

esfera da vida privada do cidadão. Os direitos individuais, dos quais o Estado é o principal garantidor, dado que são anteriores e superiores ao próprio Estado, limitam moralmente a ação estatal na sociedade.

Norberto Bobbio, em *Qual Democracia? (2010)*, chama atenção para o problema dos limites da ação estatal. Segundo o autor, o Estado democrático de direito enfrenta um permanente paradoxo, a saber: o de encontrar a medida correta para que a liberdade individual concedida ao cidadão não se torne tão ampla a ponto de tornar impossível a unidade do poder, e, por outro lado, o de não ser uma medida tão rígida que, por conseguinte, torne impossível a expansão da liberdade individual. Segundo ele, esse é um problema delicadíssimo de equilíbrio sempre instável e soluções nunca definitivas (Cf. BOBBIO, 2010, p. 36). Como encontrar uma solução, se é que ela existe, que harmonize a liberdade individual e o poder coercitivo do Estado? Acredito que a análise dos argumentos de Robert Nozick e de John Rawls a respeito desse ponto pode oferecer um caminho de reflexão para pensar os limites da ação estatal, sempre tendo como referência o Estado democrático de direito.

Essa discussão ganhou especial destaque e mobilização na filosofia contemporânea por conta do embate filosófico entre Rawls e Nozick, principalmente no que diz respeito à justiça distributiva. Neste aspecto, a posição de Rawls é totalmente contrária ao pensamento nozickiano. Enquanto para Rawls, o alívio ou a diminuição das discrepâncias econômicas e sociais é um dever do Estado, para Nozick, qualquer intervenção coercitiva, no sentido de redistribuir bens e riquezas, legitimamente adquiridas, é imoral. Nozick acredita que as políticas estatais de redistribuição de bens e riquezas violam a liberdade natural do cidadão. A disputa entre eles nos conduz à seguinte questão: deve o Estado liberal limitar-se apenas à garantia do direito individual à liberdade, ou também atribui-se ao Estado a obrigação de garantir os meios para que cada indivíduo possa exercer sua liberdade?

Com a reflexão acerca dos limites da ação estatal, e principalmente sobre a legitimidade moral da política redistributiva, o que estou tentando entender é se seria moralmente permitido, com base na teoria liberal, que um Estado de direito que se denomina como liberal, em prol de uma hipotética igualdade, “invada” a esfera privada dos indivíduos em prol da diminuição das desigualdades sociais. Interessante analisar se a imposição de um padrão sobre a distribuição social de bens não

implica, necessariamente, numa contínua e arbitrária interferência do Estado na liberdade privada do cidadão. A princípio, não parece possível negar que para alcançar um padrão ideal na distribuição de bens na sociedade, o Estado tenha de, em certa medida, interferir nas trocas livres e na vida privada dos indivíduos. Contudo, a princípio, por si só a admissão de que o Estado interfere na vida privada do indivíduo não implica no entendimento de que essa prática é imoral. Em suma, esta pesquisa apresenta a teoria desses dois autores liberais para, a partir deles, analisar se a perspectiva liberal admite um Estado mais amplo do que o de Nozick.

Existem inúmeras perspectivas e recortes pelos quais seria possível discutir os limites da ação estatal, entre eles: a relação entre Estado e a sociedade civil, o Estado e o monopólio do uso da força, o Estado e a justiça, o Estado e a justiça distributiva, entre outros. A presente pesquisa aborda o ponto a partir da questão da justiça distributiva, presente tanto na obra de Nozick quanto em John Rawls. Ao escolher discutir o ponto a partir de Nozick, faço a opção de discutir o problema apoiado na perspectiva do liberalismo político². Com isso, parto da ideia de que somente um Estado que surja como essencialmente limitado e controlado pela esfera privada pode ser considerado, legitimamente, como um Estado moral. No entanto, essa posição não empobrece a discussão, pois não toma como algo dado a extensão ou os limites que o respeito à esfera privada deixa para ação estatal.

Não tenho por objetivo analisar a origem do Estado enquanto instituição, nem a legitimidade de sua existência, mas sim a legitimidade moral da sua ação e os limites da interferência estatal na vida do indivíduo, à luz do liberalismo. Em Nozick, a ideia fundamental é a de que, com o direito natural, o justo e o moral se impõem a partir de princípios fundamentais de caráter universal, eterno e imutável, anteriores a qualquer contrato social, que posteriormente deverão ser validados por uma legislação estatal. Assumindo como válida esta leitura, os limites da ação estatal estariam restritos as regras morais anteriores a toda constituição estatal. Neste ponto, o liberalismo rawlseano diverge frontalmente da concepção nozickiana.

² Liberalismo é antes de tudo liberdade. No liberalismo político o conceito de liberdade representa a ausência de coerção de indivíduos sobre indivíduos. Ser liberal é aderir ao princípio de que a ninguém, nem mesmo ao Estado, é permitido recorrer à força e à fraude para obrigar ou induzir alguém a fazer o que não deseja. A liberdade, para os liberais, se apresenta como valor supremo que não decorre de razões de natureza metafísica ou religiosa, mas do fato de que um sistema baseado na liberdade assegura uma maior produtividade de trabalho humano.

Para Rawls, a legitimidade moral da ação estatal se dá pela formulação de princípios de justiça que, quando acordados em uma situação contratual adequada por cidadãos de uma sociedade democrática, legitimam a existência de um Estado mais amplo do que o de Nozick. Volto à pergunta formulada anteriormente: É possível pensar um Estado democrático liberal para além das funções de proteção, e ainda considerá-lo como moral?

A relevância deste trabalho consiste na sua proposta, isto é, no intento de pensar a estrutura ideal de Estado sem deixar de lado a questão ética. Trata-se de assumir a posição de que não há espaço para pensar um modelo de governo ou de política pública sem se comprometer com o pensamento ético. Nozick afirma, em *Anarquia, Estado e Utopia*, que a filosofia política é uma aplicação da filosofia moral. Para ele, o pensamento moral estabelece os limites e as bases para o desenvolvimento da teoria política (NOZICK, 2011, p. 6). Neste contexto, a moral é entendida como o domínio normativo das ações humanas, sendo um gênero que se subdivide em duas espécies: o direito e a ética. O direito, que versa sobre as normas cujo cumprimento pode ser forçado³ por outro agente, isto é, de maneira coercitiva, e a ética, como parte da filosofia prática que trata das normas cujo cumprimento deve ser autoimposto.

É importante também reforçar, mais uma vez, que a discussão que nos interessa limita-se ao aspecto da legitimidade moral da ação estatal. Embora reconheça a relevância de temas como a redução da desigualdade social, a necessidade de distribuição de bens e recursos para que se mantenha a paz social, a educação e a saúde como um direito universal de todos, não os discutirei de maneira pontual neste trabalho. A relevância e a importância dos referidos temas exigiria um trabalho específico. Estabelecidos os objetivos, convém também adiantar que mobilizarei a concepção moral kantiana como parâmetro para a discussão a ser realizada. As obras de Kant que usarei como referência são: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1980), e *Metafísica dos Costumes* (2013), e *Crítica da Razão Prática* (2014).

³ É importante notar que a discussão restringe-se ao aspecto da legitimidade moral da ação estatal. Não me ocuparei com temas como a importância humanitária em ajudar os pobres, ou a necessidade de recursos para que o governo mantenha a paz social, nem a educação e a saúde pensadas como um direito universal.

A escolha da filosofia moral kantiana como referência justifica-se pelo fato que o liberalismo político que surge a partir da década de setenta, especialmente a partir do debate entre Rawls e Nozick, toma a moral kantiana como paradigma para refletir sobre os limites morais da ação estatal. Tanto Rawls quanto Nozick, embora tenham concepções opostas acerca de justiça social e acerca dos limites do Estado, citam Kant como referência em suas teorias. Nozick, na ausência de uma formulação moral própria, ao defender a inviolabilidade dos direitos individuais, afirma que as restrições indiretas defendidas por ele, refletem o princípio moral kantiano contido na segunda fórmula do imperativo categórico: isto é, expressam a necessidade de tratar as pessoas como fins em si mesmos e não meramente como meios⁴. John Rawls, no parágrafo 40 de TJ, também afirma que sua concepção de justiça deriva da concepção moral kantiana e sustenta que seus princípios de justiça são como imperativos categóricos. Portanto, não há dúvida de que a análise do ponto deve ser realizada a partir da perspectiva moral kantiana.

A tese seguirá o seguinte percurso: na primeira parte, apresento a teoria do Estado mínimo de Robert Nozick e procuro analisar a relação entre a sua teoria e a tradição de pensamento liberal. Neste capítulo, darei maior ênfase aos seguintes tópicos: liberdade individual, liberalismo, libertarianismo, lei natural, surgimento do Estado em Nozick e coerção. Ainda no primeiro capítulo, mobilizarei a distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa, proposta por Isaiah Berlin (1980), com o intuito de entender o tipo de liberdade que Nozick defende em sua obra.

No segundo capítulo, apresento a teoria rawlseana. Rawls acredita que a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, e que a saída para se alcançar uma sociedade mais justa, igualitária e que garanta as liberdades básicas do indivíduo é a formulação de um contrato social justo entre o Estado e os indivíduos. Este contrato, para ser considerado como equitativo, deve ser elaborado a partir de certas restrições. Tais restrições criam uma situação na qual não é possível que nenhum dos pactuantes possa requerer vantagens específicas para si mesmo, o que garantiria, na visão de Rawls, a validade objetiva dos princípios de justiça. Assim

⁴ As restrições indiretas, de acordo com Nozick, refletem o princípio kantiano de que os indivíduos são fins e não simplesmente meios, e que não podem ser sacrificados ou usados para realização de outros fins sem seu consentimento (Cf. Nozick, 2011, p. 37).

sendo, os principais tópicos a serem apresentados da teoria rawlseana serão: construtivismo político, posição original, véu da ignorância e princípios da justiça.

Por fim, no terceiro capítulo, apresento de maneira mais específica as concepções de justiça distributiva defendida por ambos os autores. A questão que mobiliza a pesquisa pode ser colocada nos seguintes termos: na perspectiva do liberalismo político, o Estado tem legitimidade moral para desenvolver funções para além das funções de proteção? Noutras palavras, as políticas redistributivas estatais quando financiadas por taxações compulsórias, podem ser consideradas morais? Se chegarmos à conclusão de que cabe ao Estado de direito intervir no processo de redistribuição de riquezas na sociedade, uma segunda pergunta se impõe: quais os limites da ação estatal, e qual o fundamento moral que valida a intervenção do Estado? A pesquisa toma as questões mencionadas acima como balizadoras para um percurso que, ao seu final, pretende compreender melhor os limites da ação estatal na perspectiva do liberalismo político e, por conseguinte, se a proposta nozickiana se sustenta quando considerada a partir do contexto descrito.

1 ROBERT NOZICK E A TRADIÇÃO LIBERAL

Robert Nozick, em AEU, abre a discussão sobre os limites do Estado destacando que os direitos individuais são anteriores à estrutura estatal e que, portanto, tais direitos devem ser respeitados. Para Nozick, os direitos individuais são pré-políticos e cada indivíduo precisa ser entendido como dono de si próprio. Isso implica dizer que o direito à vida, o direito à propriedade no sentido mais estrito, e à liberdade de fazer o que quiser consigo mesmo, com o seu corpo e os seus talentos, são invioláveis.

Os indivíduos têm direitos, e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer contra eles (sem violar seus direitos). Esses direitos são tão fortes e têm tamanho alcance que levantam a questão de saber o que o Estado e seus servidores podem fazer, se é que podem fazer alguma coisa. Que espaço os direitos individuais deixam para o Estado? (NOZICK, 2011, p. 1).

Ao afirmar que os indivíduos têm direitos e que há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer sem violá-los, Nozick está defendendo que os direitos individuais limitam o âmbito de ação estatal. A concepção de Estado proposta por ele, na qual as funções estatais ficam restritas à proteção dos direitos individuais, fundamenta-se na teoria do direito natural⁵. Segundo Nozick, o conteúdo da lei positiva estatal deve respeitar os princípios da lei natural, e qualquer proposta de Estado mais abrangente do que a concepção mínima nozickiana violaria este limite moral (Cf. NOZICK, 2011, p. 32). Cabe-nos então perguntar: é possível pensar num Estado mais amplo, mesmo a partir do viés liberal? John Rawls responderia que sim. O autor de *Uma Teoria da Justiça (TJ)* defende uma ideia de Estado em que as diferenças sociais⁶ sejam minimizadas o máximo possível. Embora ambos sejam

⁵ O jusnaturalismo ou teoria do direito natural, em geral, defende a superioridade da lei natural em relação ao direito positivo. Contudo, a relação teórica entre o direito natural e direito positivo pode ser concebida de diferentes formas, são elas: 1 – só existe o direito natural (não se tem conhecimento de um exemplo histórico de tal condição); 2 – só existe o direito positivo, essa posição é conhecida como positivismo jurídico; 3 – há tanto o direito natural como o direito positivo, estando ambos no mesmo plano de importância; 4 – existem os dois, mas o direito positivo é mais forte; 5 – existem os dois, mas o direito natural é o mais forte, e deve servir de base para formulação do direito positivo.

⁶ Tratarei do liberalismo rawlseano no segundo capítulo da tese.

considerados como pensadores liberais, talvez a grande diferença entre eles esteja na ideia de liberdade defendida por cada um. Enquanto o liberalismo nozickiano defende uma concepção de Estado que se limita a proteger a liberdade negativa, John Rawls pensa num Estado liberal que promova as liberdades positivas⁷ e tente garantir o máximo possível de igualdade social.

Norberto Bobbio na obra *Direito e Estado na Obra de Emanuel Kant (2000)*, segue o mesmo entendimento nozickiano. Para ele, a concepção fim do Estado liberal é a defesa da liberdade privada do indivíduo. Segundo Bobbio, no liberalismo o Estado é tanto mais perfeito na medida em que defende e protege a liberdade privada, tarefa que sobrepõe até mesmo à busca por prosperidade econômica. Ainda de acordo com Bobbio, para os liberais, dizer que o Estado deve ter como fim o desenvolvimento da liberdade dos indivíduos, significa afirmar que o Estado em si não pode ter um fim próprio, mas que o seu fim deve coincidir com os fins múltiplos de cada indivíduo (Cf. BOBBIO, 2000, p. 212). Para os pensadores liberais, em geral, o Estado não deve estabelecer o que indivíduo deve fazer, mas apenas assegurar que a liberdade individual seja preservada de maneira que cada um possa seguir livremente um fim colocado por si mesmo. Cito Bobbio.

O Estado liberal não se preocupa nem com a salvação da alma, como faria o Estado confessional, nem com a virtude, como faria o ético, nem com o bem-estar econômico, como faria o Estado assistencial, nem em geral com a felicidade dos súditos, como faria o Estado inspirado no eudemonismo. O Estado liberal preocupa-se somente com uma coisa: colocar seus próprios cidadãos em condições, através da garantia da liberdade externa, de perseguir, segundo seu próprio pensamento, os fins religiosos, éticos, econômicos, eudemonísticos que melhor correspondem aos seus objetivos. [...] em outras palavras, **não é de promover o bem-estar geral, mas de remover os obstáculos que se colocam para que cada um alcance o bem-estar individual por suas próprias capacidades e meios** (BOBBIO, 2000, p. 213, grifo nosso).

⁷ Embora os conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva sejam tratados de maneira mais detalhada no decorrer da pesquisa, apresento, neste momento, um entendimento mais geral destas duas noções para melhor compreensão do ponto, ambas tomando como base Isaiah Berlin. Na liberdade negativa, o indivíduo é livre na medida em que nenhum outro indivíduo ou instituição interfira na sua atividade. Nesta perspectiva, a liberdade individual seria simplesmente a possibilidade de agir sem ser incomodado, desde que esta liberdade não interfira na liberdade do outro; na liberdade positiva, segundo Berlin, o indivíduo é livre na medida em que pode tornar-se senhor de si próprio e agente ativo nas decisões que envolvem sua vida. Em sentido político, o indivíduo exerce sua liberdade positiva ao participar ativamente da vida social, escolhendo suas leis e governantes. (Cf. BERLIN, 1980, p. 109-117).

Com essa leitura também concorda Theodore Greene, para ele, o principal objetivo do Estado é proteger os cidadãos de agressões externas e proporcionar uma estrutura de leis e regras que possibilitem a cooperação social, mas sem invadir o espaço da liberdade individual de cada um (Cf. GREENE, 1963, p. 140). Embora a maioria dos liberais considere que a proteção da liberdade individual seja a principal função do Estado, não é consenso entre todos os liberais a ideia de que o Estado deve se restringir a esta única função. Existem liberais, a exemplo de Rawls, que defendem que a promoção da justiça social também seria uma função estatal. Deste modo, a discussão acerca da legitimidade moral do Estado para intervir na distribuição de bens e riquezas tem se apresentado como um dos principais temas da filosofia política contemporânea. Isto porque, tal como sustentam alguns liberais, entre eles Nozick e Mises, para produzir igualdade entre os cidadãos, o Estado, necessariamente, terá de interferir na esfera privada do indivíduo.

Pois bem, como já mencionado acima, o liberalismo político entende que o Estado de direito deve estar comprometido com a supremacia da norma e da legalidade, portanto, o Estado liberal se apresenta como um contra conceito de qualquer estrutura estatal que se assente sobre a autoridade individual ou um princípio de liderança (Cf. SÁ, 2009, p. 483). Diante do contexto apresentado, nesta pesquisa, tomo a concepção liberal como parâmetro para avaliar a proposta estatal nozickiana⁸, sempre tendo em vista a ideia de Estado democrático de direito. Partirei do princípio de que o Estado, necessariamente, tem de estar comprometido e limitado por um ordenamento jurídico baseado no direito natural. Sigo a tradição liberal, que apresenta pensadores como John Stuart Mill e John Locke, e o entendimento de que nenhuma sociedade é livre se não for constituída a partir de dois princípios: primeiro, que o direito deve ser entendido como absoluto; segundo, a existência de limites dentro dos quais a liberdade individual deve ser inviolável, sendo estes limites definidos por lei.

⁸ Seguindo a definição proposta por Norberto Bobbio, considerarei liberal todo pensador que reconhece que o direito estatal de intervir na vida privada do cidadão está sujeito a limites intransponíveis, limites que são anteriores a formação estatal. “Esses limites são indicados pelos chamados direitos naturais, que podem ser definidos como o conjunto de direitos que tem o indivíduo sobre as coisas indiferentes, mesmo depois de instituído o Estado” (BOBBIO, 1997, p. 94).

Para Mill, Constant, Tocqueville e a tradição liberal à qual eles pertencem nenhuma sociedade é livre, a menos que seja em qualquer caso governada por dois princípios inter-relacionados: primeiro, que nenhum poder, a não ser o direito, pode ser considerado como absoluto, de maneira que todos os homens, seja qual for o poder que os governa, tem o direito absoluto de se recusarem a comportar-se inumanamente; e segundo, que existem fronteiras que não são traçadas artificialmente, dentro das quais os homens devem ser invioláveis, sendo estas fronteiras definidas em termos de regras tão amplamente aceitas que a sua observância entrou para a própria concepção do que deve ser um ser humano e, além disso, também do que é atuar inumana ou insensatamente (BERLIN, 1980, p. 138).

Nesse sentido, o respeito à liberdade individual dentro de um Estado de direito é medido pela força e pelo número de “barreiras” que a constituição, carta magna do Estado, coloca para garantia da liberdade individual. Contudo, tal como Sá em *O Poder pelo Poder*, é preciso considerar a possibilidade de existir discrepância entre “Estado de direito” e “Estado justo”. O conceito de Estado de direito implica na adesão estatal de uma série de métodos, normas, princípios e instituições formais que, quando aplicadas à sociedade⁹, contribuem para organização social, mas que nem sempre são justas. Ora, mesmo aceitando a ideia de Estado liberal como parâmetro para analisar os limites da ação estatal, não está dado quais são estes limites, nem a maneira pela qual caberia ao Estado garantir as liberdades individuais. Por isso, dado que busco analisar se é possível pensar um Estado mais amplo do que o Estado mínimo, sem que seja violada a liberdade original de cada cidadão, é necessário entender qual a ideia de liberdade defendida por Nozick e quais as restrições que dela se seguem.

1.1 LIBERDADE EM NOZICK

Em Nozick, tantos os direitos individuais quanto a liberdade são de origem ontológica, isto é, estão associados à natureza do ser humano. O estado de natureza

⁹ O conceito de sociedade que uso neste trabalho segue a definição proposta por Ludwig Von Mises em *Ação Humana*. Segundo Mises, a sociedade é o resultado da ação conjunta e cooperativa, por meio da qual cada participante vê o sucesso alheio como meio de atingir o seu próprio (MISES, 2010, p. 210). A partir desta definição, fica claro que é possível pensar a sociedade como um processo de cooperação entre os indivíduos, sem ter que, necessariamente, aderir à ideia de Estado.

defendido por Nozick, aos moldes do elaborado por Locke, pressupõe a existência de um direito natural a partir do qual cada indivíduo é livre para determinar suas ações e dispor de seus bens dentro dos limites da própria lei de natureza, ou seja, sem infringir ou prejudicar os direitos uns dos outros (NOZICK, 2011, p. 10-12). Serge Christophe Kolm, em *Teorias Modernas da Justiça* (2000), ao falar sobre as diferentes razões para se valorizar a liberdade, cita justamente a concepção ontológica de liberdade. Segundo Kolm, há uma grande tradição no pensamento filosófico que faz da liberdade a essência do homem. Essa tradição inclui autores como Rousseau, Kant e Hegel (Cf. KOLM, 2000, p. 54).

Para Nozick, a proteção dos direitos individuais se dá por restrições morais indiretas. As restrições indiretas não proíbem nenhuma ação, desde que estas não violem certas restrições, isto é: todo indivíduo é livre para buscar seus objetivos finais, conquanto que não viole os direitos individuais dos outros (Cf. NOZICK, 2011, p. 37). Segundo Nozick, tais restrições são anteriores aos objetivos finais de cada indivíduo e refletem o princípio kantiano segundo o qual os indivíduos são fins e não simplesmente meios, proibindo que qualquer indivíduo seja usado como simples meio para realização de fins que não recebam seu consentimento direto.

Para esclarecer o sentido em que emprega a relação de fins e meios em sua obra, Nozick usa como exemplo a utilização de uma ferramenta. Nozick afirma que não há restrições indiretas quanto ao modo de usar uma ferramenta, e sim restrições morais no que se refere aos propósitos pelos quais a utilizamos (NOZICK, 2011, p. 38). Apenas a título de ilustração, poderíamos citar o debate atual que ocorre em parte da sociedade civil brasileira acerca da legalização do porte de armas. O pensamento nozickiano, presente em AEU, daria base para afirmar que não cabe ao Estado restringir o porte de armas e nem controlar o modo ou a finalidade daquele que possui um armamento, desde que a utilização do armamento não viole os direitos naturais do outro. Isto é, caberia ao Estado impor restrições, por meio de leis, quanto ao uso de armas de fogo em relação aos demais indivíduos, e punir estes quando a utilização violar os direitos individuais dos outros, mas de maneira alguma poderia, a partir da concepção nozickiana, regular quem pode ou não possuir armas.

Com a ideia de “restrições morais indiretas”, Nozick estabelece que os direitos naturais de um indivíduo determina, limita e restringe as ações de outros

indivíduos, assim como também limita o Estado. Isto é, as restrições morais indiretas expressam limitações caracterizadoras de “deveres”, como não matar e não violar a propriedade de outro, mais do que propriamente “direitos” (MORRESI, 2002 p. 288). Contudo, se aceitarmos que os direitos individuais de uma pessoa limitam e restringem os direitos de outro, teremos de aceitar também a ideia de que os indivíduos são seres sociais e, se o são, a liberdade não poderia ser entendida apenas em sentido negativo.

O problema aqui é que se aceitarmos (como parece fazer Nozick) que os indivíduos são seres sociais, deveríamos aceitar também que a liberdade não pode ser entendida só em termos negativos (como ele também parece supor). Se nossa realização como seres humanos está assentada na premissa de que devemos ser valorizados por nossa unidade formar parte de uma diversidade que não nos negue, o outro não é só limite à minha liberdade, mas também a condição de possibilidade da mesma. (MORRESI, 2002, p. 288).

O ponto aqui pode ser colocado nos seguintes termos: se Nozick assume uma concepção de liberdade negativa estrita, nenhuma função estatal para além da proteção dos direitos individuais poderia ser pensada, e isto o colocaria mais próximo de uma compreensão libertária. Contudo, se fosse possível considerar algum espaço para ideia de liberdade positiva em Nozick, talvez poderíamos imaginar algumas possibilidades de ações afirmativas por parte do Estado, tal como a prática da justiça distributiva¹⁰. Em outras palavras, a ideia de liberdade e de restrições indiretas defendidas por Robert Nozick, em AEU, influencia diretamente a concepção de limites da ação estatal.

Pois bem, para que se possa compreender o pensamento nozickiano e se sua compreensão de Estado é a que melhor satisfaz os requisitos do pensamento político liberal, é importante tentar entender se Nozick seria um liberal no sentido

¹⁰ Nesta pesquisa, ao utilizar a ideia de justiça distributiva estou me referindo ao estabelecimento de princípios, regras e critério mais justos, que quando aplicados às estruturas econômicas, políticas e sociais que cada sociedade possui, promovem uma maior equidade nas distribuições de benefícios e encargos entre os membros da sociedade. Essas estruturas, e, por conseguinte, as instituições que as representam são o resultado de processos políticos humanos em uma sociedade democrática. Deste modo, é pertinente dizer que essas estruturas e a maneira que elas distribuem os benefícios e encargos resultantes da cooperação social, e se estes processos são moralmente aceitáveis, constituem, em geral, o tópico da justiça distributiva.

clássico ou um libertário¹¹. Ter clareza sobre a posição que Nozick assume no debate político filosófico ajudará a entender, adiante, a análise que será feita ao abordarmos a questão da justiça distributiva. Contudo, antes de apresentar o pensamento de Nozick, será necessário um breve relato acerca do conceito de lei natural.

O entendimento do conceito de lei natural é imprescindível para compreensão do pensamento liberal, isto porque, em geral, as teorias liberais partem da ideia de que existe um conjunto de ações que são reguladas por leis naturais que limitam a ação estatal ao âmbito das ações indiferentes, ou seja, ações que não são nem ordenadas e nem proibidas (Cf. BOBBIO, 1997 p. 94). Se esta concepção for aceita, a discussão se restringiria à extensão maior ou menor do conjunto de ações indiferentes.

Entretanto, ainda é possível propor uma distinção anterior à mencionada, ou seja, pode-se dividir a concepção de lei natural entre duas perspectivas: a concepção rigorista e a concepção não-rigorista. Na concepção rigorista, tudo que não é ordenado é proibido ou vice-versa. No rigorismo, não existe uma esfera das ações indiferentes e o Estado deve se limitar a ordenar o que é ordenado e proibir o que é proibido pela lei natural. A função estatal se resumiria a fazer valer a lei natural, cuidando de julgar as pendências sociais e aplicar a punição a quem violar a lei natural. Na concepção não-rigorista, a esfera das ações indiferentes é admitida, se aceita a existência de ações não ordenadas nem proibidas. Tais ações, a

11 Gostaria de deixar claro que não é minha intenção adentrar, de maneira mais detalhada, nesta querela semântica dos liberais. Tenho consciência das inúmeras concepções divergentes em relação aos conceitos de liberalismo clássico e libertarianismo. Contudo, para que tenhamos clareza na discussão do ponto que estou a tratar, devo esclarecer a que me refiro, em geral, quando utilizo os termos, "liberalismo clássico" e "libertário". Quando diferencio os liberais clássicos dos libertários, traço uma divisão mais ampla entre eles, na qual um se refere a um individualismo mais rigoroso e o outro a uma possibilidade de coletivismo. Os libertários, assim como os liberais, são favoráveis à liberdade individual. Contudo, na maioria das vezes os liberais reconhecem a importância da presença do Estado em algumas áreas da sociedade e os libertários não, de modo que as diferenças são de natureza prática. O liberalismo clássico é mais coletivista, pois, de uma forma ou de outra, o liberalismo pensa em uma espécie de entidade social a ser beneficiada ou prejudicada pelas normas. Ainda que o liberalismo clássico seja pró-livre mercado, pró-propriedade privada, e pró-liberdade, ele também visa benefícios para uma coletividade, e não pensa apenas no indivíduo como um fim em si mesmo. Alguns autores liberais: John Rawls, Ludwig Von Mises, Milton Friedman. Por libertarianismo entendo a rigorosa defesa dos direitos individuais, sem nenhuma concessão ou espaço para pensar no bem-estar social como uma obrigação moral. Reservo o termo "libertário" para aplicá-lo aos individualistas, isto é, teóricos que consideram os direitos individuais, tal como o direito à liberdade e à propriedade privada, como absolutos, e não como meios para favorecer alguma entidade social. Alguns pensadores libertários: Ayn Rand, Max Stirner, Murray Rothbard e Robert Nozick.

princípio, dependeriam do livre julgamento de cada indivíduo. Seria justamente no domínio das ações indiferentes que se formaria o que conhecemos por “domínio das leis positivas”, esfera em que o poder estatal pode intervir sem desrespeitar a lei natural.

Deste modo, uma vez que o pensamento nozickiano parte do princípio de que existem direitos naturais anteriores à formação do Estado, começaremos pelo conceito de lei natural, para compreender sob quais fundamentos a concepção de Estado é construída no pensamento nozickiano.

1.1.1 Lei Natural

Pode-se afirmar que a teoria do direito natural, o jusnaturalismo, é uma concepção segundo a qual a ‘lei natural’ existe e pode ser conhecida, ou seja, o jusnaturalismo defende a existência de um sistema de normas, de conduta intersubjetiva, anterior e diversa do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado (direito positivo). (BOBBIO, 1992, p. 655). Hans Kelsen, em *A Justiça e o Direito Natural* (1979), salienta que, sobretudo do ponto de vista da doutrina jusnaturalista, os direitos positivos são válidos apenas se corresponderem a direitos naturais, constituídos de um valor de justiça absoluto.

Se pressupomos tal direito natural, então uma norma do direito positivo que o contradiga não pode ser considerada válida. Somente podem valer as normas do direito positivo conformes ao direito natural. E se a norma de um direito positivo apenas vale na medida em que corresponda ao direito natural. É esta efetivamente a consequência da doutrina jusnaturalista que, ao lado ou por cima do direito positivo, afirma a validade de um direito natural e, ao proceder assim, vê neste direito natural o fundamento de validade do direito positivo (KELSEN, 1979, p. 6).

De maneira geral, pode-se dizer que certas regras derivam da natureza e a elas damos o nome de direito natural; as regras que surgem de um processo deliberativo ou de uma convenção, chamamos de direito positivo. Desta

compreensão surge uma dicotomia entre o direito natural e o direito positivo¹², dicotomia que gera inúmeros debates nos meios acadêmicos sobre uma pretensa superioridade de uma delas. Antes de adentrar neste debate é necessário compreender a evolução do conceito de direito natural, acompanhando a leitura de Bobbio.

Segundo Bobbio, se iniciarmos a análise dos conceitos de lei natural e direito positivo partindo da sua origem na Grécia antiga, nos colocaremos diante de uma importante questão para filosofia política, a saber: o direito é natureza ou o direito é arte? Ou melhor, o direito é uma “descoberta” da razão ou uma construção racional a partir de uma convenção entre seres racionais razoáveis?

Uma vez proposta a dicotomia entre o que é natureza e o que ela não é – arte, convenção, sociedade, civilidade, história, espírito –, uma das operações mais comuns da mente humana é perguntar-se a qual desses dois mundos pertence um determinado ser ou evento. Diante da antítese *natureza versus arte*, *natureza versus convenção*, os gregos questionavam a classificação do direito como também o da linguagem, nos seguintes termos: o direito é natureza ou o direito é arte? (BOBBIO, 1997, p. 30).

Para analisar a discussão entre direito natural e direito positivo na Grécia Antiga, segundo Bobbio, é imperativo retornar aos textos aristotélicos. Mais especificamente ao capítulo 7 do livro 5 da *Ética a Nicômaco*, onde, ao tratar da ideia de justiça política, Aristóteles escreve:

Da justiça política, uma parte é natural e outra parte é legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo, que o resgate de um prisioneiro seja de uma mina, ou que deve ser sacrificado um bode e não duas ovelhas, e também todas as leis promulgadas para casos particulares, como a que mandava oferecer sacrifícios em honra de brásidas, prescrições e decretos. Ora, alguns pensam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a mesma força (como o fogo, que arde tanto aqui como na Pérsia) ao passo que eles observam alterações nas coisas reconhecidas como justas (ARISTÓTELES, 1987, p. 91).

¹² Nesta pesquisa, uso o termo “direito” para expressar o conjunto de regras que balizam e orientam a ação humana na vida em sociedade.

Nos termos colocados por Aristóteles, o direito natural pode ser definido por duas características: primeiro, ele está em vigor em qualquer parte, ou seja, possui validade universal independente do seu contexto de aplicação; segundo, as regras determinadas pelo direito natural são extraídas do nosso entendimento e, portanto, a ideia de justo ou injusto se impõe por si mesma, independentemente do que o coletivo possa concluir. De acordo com Bobbio, as características indicadas por Aristóteles acerca do direito natural nos permite compreendê-lo da seguinte maneira: “com base no direito natural, há uma esfera de comportamentos que são obrigatórios, independente da nossa vontade, cujas ações são boas ou más por si mesmas, como se dirá depois” (BOBBIO, 1997, p. 34).

O direito positivo será denominado por Aristóteles de direito “legal”. Este direito, segundo o texto aristotélico, abrange aquelas ações que a princípio são indiferentes em relação à lei natural, mas que uma vez regulamentadas pelo direito positivo se tornam obrigatórias. Isto é, a ideia presente em Aristóteles é a de que o direito positivo torna obrigatórias aquelas ações que a princípio são indiferentes ao direito natural, mas que podem ser de grande importância para convivência humana em sociedade. Aristóteles dá como exemplo o valor do resgate de um prisioneiro, que pode variar de acordo com cada localidade. Se pensarmos em termos atuais, é possível imaginar a seguinte situação: embora possamos chegar à conclusão, de acordo com a lei natural, de que todo aquele que é lesado em seus direitos deve ser indenizado, as condições, os valores e as medidas justas para indenização precisam ser estabelecidas pelo direito positivo, sempre com base em leis formuladas pelos indivíduos a partir de certa convenção. Assim sendo, a matéria do direito positivo começaria onde cessa a do direito natural e se restringe às ações indiferentes.

Apresentada a distinção aristotélica entre essas duas espécies de direito, é necessário entender em que sentido o termo “direito natural” foi usado na Grécia antiga. Segundo Bobbio, é preciso considerar que nas sociedades antigas, inclusive na helênica, o direito natural era uma espécie de direito consuetudinário, ou seja, era um conjunto de regras que passavam de geração em geração, sendo aplicadas por magistrados e espontaneamente aceitas pelos cidadãos. O direito consuetudinário tem por característica fundamental o fato de ser aceito como se sempre tivesse existido, não passando por um processo formal de elaboração, nem tendo suas

regras, na maioria das vezes, estabelecidas em um papel. O autor ressalta que “o direito legislativo ou positivo, como o entendemos hoje, proposto por uma vontade dominante, fosse ela individual ou coletiva, era um fenômeno excepcional” (BOBBIO, 1997 p. 30).

A aceitação deste tipo de direito aconteceria não por uma imposição autoritária de um indivíduo ou coletividade, mas simplesmente pelo fato de, no passado, todos terem aceitado certo conjunto de regras ou condições. Pois bem, as regras cujas origens eram desconhecidas e com as quais os helênicos se conformavam por instinto, hábito, imitação ou tradição é o que podemos chamar de direito natural, ao passo que as regras formuladas através de um processo deliberativo entre os cidadãos ou seus representantes, podemos chamar de direito positivo. Segundo Bobbio, assim era entendido o direito natural na Grécia antiga. Com isso, é possível afirmar que a razão pela qual os gregos consideravam uma parte do direito como natural se deve, em grande parte, ao que conhecemos por direito consuetudinário (Cf. BOBBIO, 1997 p. 37).

No período medieval, toda natureza assim como toda criação era tida como produto da inteligência e ação de Deus. Nesse sentido, o termo natureza está relacionado à potência criadora de Deus e à limitação do homem enquanto criatura dependente do poder divino. Nesta época, a lei natural passa a ser entendida ora como a lei de Deus inscrita no coração dos homens, ora como a lei revelada pelos textos sagrados que transmitem a palavra divina, ou ainda, como a lei comunicada aos homens por Deus, por meio da razão (Cf. BOBBIO, 1997, p. 31). Portanto, pode-se dizer que, na Idade Média, o jusnaturalismo adquiriu cunho teológico com base nos princípios da inteligência e da vontade divina. Segundo essa concepção, as leis seriam reveladas por Deus e designariam a vontade eterna do criador. Tomás de Aquino foi o principal representante dessa corrente.

Em geral, atribui-se a Tomás de Aquino o feito de ter sido o primeiro filósofo medieval a tratar da lei natural de maneira sistemática. Ele aborda o tema mais especificamente a partir da questão 94 da *prima secundae (I-II) da Summa theologiae (STh)*. Nesta passagem, há um conjunto de questões que se inicia na questão 90 e vai até à questão 108, que trata do tema lei natural. Neste compilado de questões, Tomás de Aquino versa sobre a essência da lei (q. 90-92) em suas diferentes concepções; sobre a lei eterna (q. 93), lei natural (q. 94), lei humana (q. 95-

97) e a evangélica (q. 98-108); e mais, fala também sobre a relação entre elas e a função que cada uma tem na vida do homem.

Cito a questão 91 e artigo 2, passagem em que Tomás de Aquino trata da lei natural.

1. — Pois, o homem é suficientemente governado pela lei eterna. Assim, Agostinho diz que pela lei eterna torna-se justo ao serem todas as coisas ordenadíssimas. Ora, a natureza não abunda no supérfluo, assim como não falha no necessário. Logo, não há no homem nenhuma lei natural. 2. Demais. — Pela lei o homem ordena os seus atos para o fim, como já se estabeleceu (q. 90, a. 2). Ora, a ordenação dos atos humanos para o fim não se faz por natureza, como se dá com as criaturas irracionais que buscam o fim pelo só apetite natural. Pois, o homem busca o fim pela razão e pela vontade. Logo, não há nenhuma lei natural no homem. 3. Demais. — Quanto mais somos livres, tanto menos estamos sujeitos à lei. Ora, o homem é mais livre que todos os animais, por causa do livre arbítrio que, ao contrário deles, possui. Por onde, não estando eles sujeitos à lei natural, nem o está o homem. (AQUINO, 2005, p. 530).

A lei natural é emanada da vontade divina e manifesta-se naquele aspecto da criação, que é a criatura dotada de razão. Portanto, a lei natural para Aquino é de uma fonte única da qual a função da razão seria a de deduzi-la de um poder maior e originário.

Como já dissemos (q. 90, a. 1), sendo a lei regra e medida, pode de dois modos estar num sujeito: como no que regula e mede, e como no regulado e medido; pois, na medida em que um ser participa da regra ou da medida, nessa mesma é regulado ou medido. Ora, todas as coisas sujeitas à Divina Providência são reguladas e medidas pelas quais a lei eterna, como do sobredito resulta (a. 1). Por onde é manifesto, que todas participam, de certo modo, da lei eterna, enquanto que por estarem impregnadas dela se inclinam para os próprios atos e fins. Ora, entre todas as criaturas, a racional está sujeita à Divina Providência de modo mais excelente, por participar ela própria da providência, provendo a si mesma e às demais. Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devido. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural. Por isso, depois do Salmista ter dito (Sl 4, 6) – Sacrificai sacrifício de justiça – continua, para como que responder aos que perguntam quais sejam as obras da justiça: muitos dizem – quem nos patenteará os bens? A cuja pergunta dá a resposta: gravado está, Senhor, sobre nós o lume do teu rosto, querendo assim dizer que o lume da razão natural, pelo qual discernimos o bem e o mal, e que pertence à lei natural, não é senão a impressão em nós do lume divino. **Por onde é claro, que a**

lei natural não é mais do que a participação da lei eterna pela criatura racional. (AQUINO, 2005, p. 530, grifo nosso).

Assim sendo, pode-se dizer que a lei eterna é a razão divina que rege o mundo, e a lei natural é a participação, por meio da razão, do homem na vontade divina. Diante deste contexto, poderíamos perguntar: no pensamento de Tomás de Aquino, qual a função do direito positivo? Se é que existe. Para Aquino, o direito positivo nada mais é do que um desenvolvimento interno, que faz com que o homem adapte de maneira gradual as máximas da vontade eterna e imutável de Deus às situações concretas na sociedade. A lei humana, o direito positivo, não inventa nada, mas descobre uma verdade implícita na criação de Deus e a aplica, enquanto lei, na vida em sociedade, isto é, a legitimidade do direito positivo está no fato de ser derivada da lei natural, que é a vontade de Deus.

Cito Tomás de Aquino.

Como já dissemos (q. 90, a. 1, a. 2), a lei implica uma certa razão diretiva dos atos para um fim. Ora, em todos os motores ordenados, é necessário que a força do motor segundo derive da força do primeiro; pois aquele não move senão enquanto movido por este. E vemos o mesmo se passar com todos os governantes: a razão do governo deriva do primeiro governante para os segundos; assim como a razão do que deve, na cidade, ser feito, deriva do rei, por meio de um preceito, para os administradores subalternos. E também nas artes, a razão dos atos artísticos deriva do mestre de obras para os artífices inferiores, que obram manualmente. Por onde, sendo a lei eterna a razão do governo no supremo governador, é necessário que todas as razões do governo, existentes nos governantes inferiores, derivem dela. Ora, todas essas razões dos governantes inferiores são leis outras que não a lei eterna. ***Portanto, todas as leis, na medida em que participam da razão reta, nessa mesma derivam da lei eterna.*** E, por isso, Agostinho diz: nada há de justo e legítimo, nas leis temporais, que os homens não tivessem para si ido buscar na lei eterna (AQUINO, 2005, p. 551).

Em síntese, Tomás de Aquino entende que as leis estão hierarquicamente organizadas e derivam necessariamente da vontade do criador. A lei eterna no pensamento tomista é uma lei superior, pois representa o ordenamento racional originado na mente divina. Para o tomismo, Deus é o artífice da criação que conserva em sua mente a ordem e a verdade dos seres racionais. Portanto, será

através da lei eterna que a mente divina regulará e ordenará todas as criaturas. Contudo, vale destacar que a criação não está, toda ela, ordenada da mesma forma, parte da criação encontra-se cegamente submetida aos instintos naturais, como por exemplo, o homem. Em outros termos, mesmo estando sob as leis de Deus, o homem não é impelido, necessariamente, a agir em conformidade com a lei natural, ficando entregue, em mutias situações, ao impulso natural.

Na idade moderna, o conceito de natureza passa a ser entendido como sendo uma ordem racional do universo. A lei natural passa a ser compreendida como sendo um conjunto de leis sobre a conduta humana que, ao lado das leis do universo, estariam escritas numa ordem transcendental¹³ que pode ser descoberta pela razão. O sentido de lei natural no contexto da modernidade se refere a um tipo de direito encontrado pelo homem por meio da razão, mas não formulado por ele (Cf. BOBBIO, 1997, p. 32). Para tratar do conceito de lei natural na idade moderna podemos citar John Locke¹⁴, mais especificamente a obra *O Segundo Tratado Sobre o Governo* (STG) publicada em 1861.

De acordo com Norberto Bobbio¹⁵, a teoria política de Locke representa um monumento levantado às leis naturais que, segundo ele, devem presidir e orientar a formação das principais instituições sociais, entre elas o Estado, regulando a vida do indivíduo, e das quais a lei positiva não passam de um reflexo. Segundo Bobbio, o núcleo do pensamento político lockeano consistiria em afirmar que a força de um governo estaria em fazer respeitar, na sociedade, as leis positivas que por sua vez devém ser determinadas em conformidade com as leis naturais (Cf. BOBBIO, 1991 p. 151).

O Segundo Tratado Sobre o Governo (STG), escrito por John Locke, é marcadamente jusnaturalista, isto é, a sua composição inspira-se na ideia de que existe uma lei natural que pode ser conhecida por todos e que, por conseguinte, é

¹³ Neste momento, faço uso de um conceito kantiano. O termo “transcendental” é utilizado para expressar um tipo de conhecimento racional que pode conter *a priori* a origem de conhecimentos puros, isto é, a representação de objetos anteriores a toda experiência (KANT, 1988 p. 19).

¹⁴ A escolha de John Locke para tratar do conceito de lei natural na modernidade, se justifica pelo fato da teoria lockeana servir de base para a ideia de Estado mínimo nozickiano.

¹⁵ Neste momento do texto, ao tratar do conceito de lei natural, faço várias referências ao autor italiano Norberto Bobbio. Bobbio dedicou uma obra inteira para tratar do tema a partir do pensamento lockeano, a saber: *Locke e o Direito Natural* (1991).

obrigatória. Nessa obra, Locke parece defender a ideia de que toda construção política e institucional de uma sociedade deveria ser adequada a lei natural, já presente na razão humana e anterior à formação do Estado. A ideia de lei natural como algo já existente na racionalidade humana fica clara quando Locke, no terceiro capítulo de STG, usa a expressão “lei comum da razão” ao tratar do “estado de guerra” (Cf. LOCKE, 1991, p. 222).

No *Segundo Tratado*, Locke trabalha o conceito de lei natural a partir de duas perspectivas principais: a primeira afirma que a concepção de lei natural, além de existente, é cognoscível; a segunda afirma que, além de cognoscível a lei natural é obrigatória. (Cf. BOBBIO, 1991, p. 148). Esses dois pontos são fundamentais, pois a simples existência de uma lei natural não implica, necessariamente, na possibilidade de ser conhecida, assim como o fato de poder ser conhecida não implica na sua obrigatoriedade. Deste modo, além de propor uma concepção política baseada na ideia de lei natural e afirmar sua existência, Locke terá de propor argumentos a favor da possibilidade da mesma ser conhecida, e ainda demonstrar a obrigatoriedade da lei natural. Cito abaixo uma passagem onde Locke parece cuidar destes requisitos.

Sobre a existência da lei natural, Locke afirma.

Para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordena-lhes as ações, regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, **dentro dos limites da lei da natureza**, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem (LOCKE, 1991, p. 217, *grifo nosso*).

Sobre a obrigatoriedade e sobre a possibilidade de conhecê-la, Locke diz:

O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, **que a todos obriga**; e a razão, que é essa lei, **ensina a todos os homens que tão só a consultem**, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses (LOCKE, 1991, p. 218, *grifo nosso*)

Em geral, podemos dizer, com base nas passagens mencionadas acima, que Locke toma a existência da lei natural como um fato da razão, pois ele introduz o conceito mencionando simplesmente a existência de “limites da lei da natureza” que se impõem aos homens, sem oferecer qualquer argumento ou justificativa prévia. Sobre a cognoscibilidade da lei natural, Locke afirma que esta lei “ensina a todos que tão só a consultem”, e, por fim, pressupõe sua obrigatoriedade com base no fundamento racional ao dizer que a lei natural “a todos obriga”.

E pode destruir-se um homem que nos vem fazer guerra ou descobriu inimizade à nossa existência, pela mesma razão que se pode matar um lobo ou um leão, porque tais homens não estão subordinados à **lei comum da razão**, não contendo outra regra que não a da força ou violência, podendo ser assim tratados como animais de presa, criaturas perigosas e nocivas que com toda certeza nos destruirão sempre que lhe cairmos nas mãos (Cf. LOCKE, 1991 p. 222, *grifo nosso*).

É importante chamar a atenção para o fato de que Locke identifica a lei natural com a razão. Isso é relevante, pois, no momento em que afirma que a razão é a lei que ensina a todos os homens bastando que “tão só a consultem”, Locke não apenas estabelece a razão como descobridora da lei natural, mas também como a verdadeira legisladora da humanidade. Em outras palavras, as passagens citadas acima reforçam a ideia de que o pensamento lockeano desvincula o conhecimento humano dos pressupostos teológicos defendidos na idade média. Este é um traço característico do pensamento moderno. Como vemos, em Locke, os direitos individuais independem de qualquer estrutura estatal: eles estão ligados à própria condição humana, isto é, à lei natural que é descoberta pela razão.

Embora seja muito difundida a ideia de que exista, entre o jusnaturalismo antigo-medieval e o jusnaturalismo moderno, uma profunda oposição – o primeiro constituiria uma teoria do direito natural como norma objetiva, enquanto que o segundo seria inteiramente subjetivo –, na realidade, é possível dizer que entre o jusnaturalismo antigo, medieval e moderno não existe uma fratura ou interrupção, mas sim uma substancial continuidade. Isto porque, em todos estes períodos vemos a razão humana como elemento essencial em relação à lei natural. Contudo, não se pode negar que o jusnaturalismo moderno dá maior ênfase ao aspecto subjetivo do

direito natural, deixando para segundo plano o aspecto objetivo da norma enquanto revelação divina.

Segundo Bobbio, é precisamente com bases nas características marcantes do jusnaturalismo moderno dos séculos XVII e XVIII que foram moldadas as doutrinas políticas de tendência individualista e liberal. Doutrinas que defendem com firmeza a necessidade do respeito, por parte da autoridade política, aos direitos inatos de todos os indivíduos (Cf. BOBBIO, 1998 p. 658). Uma vez realizada esta breve apresentação do conceito de lei natural, conceito fundamental para toda teoria liberal, acredito estar apto para evoluir em na análise. Deste modo, passo à análise de Nozick, começando mais especificamente por entender se ele era um liberal ou um libertário.

1.2 NOZICK: LIBERAL OU LIBERTÁRIO?

Entender se Nozick é um autor libertário ou liberal clássico é relevante porque, em geral, libertários e liberais comprometem-se com premissas tão diversas, no que se refere à liberdade individual, que isso altera decisivamente a compreensão que ambos têm sobre o Estado. O pensamento libertário defende as liberdades individuais, o direito de propriedade e, em geral, não apenas resiste a tributação imposta pelo poder estatal, mas também nega a possibilidade de considerar a existência do Estado como moralmente legítima. Os liberais clássicos, embora comunguem da ideia de inviolabilidade da liberdade individual e defendam certos limites para ação estatal, compreendem que a liberdade individual se realiza na participação política e não consideram a existência do Estado como, necessariamente, imoral. A diferença entre libertários e liberais pode ser colocada nos seguintes termos: enquanto os liberais, tal como John Rawls, buscam uma conciliação entre os valores políticos de liberdade e igualdade, os libertários defendem a liberdade como valor absoluto e inegociável¹⁶.

¹⁶ Neste momento, apresento o ponto apenas para que possamos compreender melhor a crítica anarcocapitalista à teoria de Nozick. Mais adiante, ainda neste capítulo, ao explicar a concepção de liberdade presente em AEU, tratarei do princípio libertário de liberdade de modo mais detalhado.

Logo no prefácio de *Anarquia, Estado e Utopia* (AEU), Nozick declara sua posição no debate político: ele defende um Estado mínimo, limitado às funções de proteção contra violência e fraude.

Nossas principais conclusões sobre o Estado são que um Estado mínimo, que se restrinja às estritas funções de proteção contra a violência, o roubo, a fraude, a coerção de contratos, e assim por diante, é justificado; que qualquer Estado mais abrangente violará os direitos de as pessoas não serem obrigadas a fazer determinadas coisas, o que não se justifica; e que o Estado mínimo é inspirador e justo (NOZICK, 2011, p. 1).

Apenas por essa tomada de posição, poderíamos classificá-lo como um liberal clássico, economizando o termo libertário aos anarcocapitalistas. Isto porque, libertários e anarcocapitalistas, em geral, negam qualquer possibilidade de Estado. Contudo, parece-me que o termo libertário também se aplica a Nozick. Explico. Nozick se compromete, em AEU, com uma premissa peculiarmente libertária, segundo a qual a associação entre os indivíduos não produz novos direitos. Isto é, de acordo com a tese libertária, um grupo de indivíduos não possui qualquer direito que não possa ser reduzido à soma dos direitos individuais de seus membros. Em outros termos, os direitos civis seriam todos eles derivados da lei natural.

Se a linha de raciocínio estiver correta, parece-me possível a leitura segundo a qual Nozick seria considerado um libertário ou anarco-individualista, isto é, como um “autêntico defensor da liberdade individual”¹⁷. O Anarquismo individualista é uma corrente de pensamento libertária, fundada por Max Stirner, que em sua obra *O Único e Sua Propriedade* (1844), tenta demonstrar por meio da história que a humanidade lamentavelmente tem sido sacrificada por ideais abstratos, tais como Deus e Estado. Este último, segundo Stirner, nada mais seria do que uma minoria privilegiada que se apodera do poder e explora a maioria da população.

Ainda nesta linha de pensamento, podemos citar os americanos Benjamin Tucker, primeiro tradutor de Stirner nos Estados Unidos, e Lysander Spooner,

¹⁷ Aqui a expressão “autêntico defensor da liberdade individual” tem o único propósito de reforçar a crítica do movimento libertário aos liberais.

filósofo e jurista que escreveu *The constitution of Authority* (1870), ambos defensores da liberdade individual e da ausência de coerção estatal. Como libertários, eles recusam qualquer tipo de estrutura estatal e colocam maior ênfase nos direitos individuais e na liberdade do que no coletivismo. O próprio Nozick, ao explicar a sua compreensão do termo anarquismo, coloca-se como um anarquista individualista. No livro *A Filosofia Americana* (2003), escrito pela professora Giovanna Borradori, no qual ela conversa com vários filósofos norte-americanos, há uma entrevista com Robert Nozick em que ele, ao explicar o termo anarquia, afirma ser um “anarquista individualista”, defensor da propriedade privada e da iniciativa pessoal. Cito a passagem.

A meu ver, existem duas tradições anárquicas bem diferenciadas: uma é a dos anárquicos de esquerda, cujo pai é Charles Fourier. A sua ideia guia é a comunidade ideal. A segunda, ao contrário, é a dos anarquistas individualistas, cujos troncos são identificáveis desde Henry D. Thoreau. Eu me aproximo mais desta segunda linha, que defende uma pluralidade de ideias mais do que o mito de uma comunidade ideal e admite salvar os valores da propriedade privada e da iniciativa pessoal (BORRADORI, 2003 p. 116).

Parece-me clara a posição de Nozick: ele se coloca como um libertário anarcoindividualista, defensor da extrema liberdade individual. Ele mesmo diz, acima, que considera a ideia de sociedade ideal um mito e que defende os valores da propriedade privada, bem como a iniciativa pessoal e a liberdade. Ora, qual é o conceito essencial do pensamento libertário individualista? Resposta: a liberdade. Portanto, ao se apresentar como anarcoindividualista, Nozick está tentando claramente se identificar como um defensor da liberdade individual, e colocando a defesa da liberdade individual acima de qualquer ideal social.

Contudo, a crítica anarcocapitalista não pensa assim. Para eles, Nozick não deve ser considerado como um libertário ou um “verdadeiro” defensor da liberdade individual. Os críticos anarcocapitalistas afirmam que Nozick, ao defender que o Estado exerça a justiça num determinado espaço territorial, ele estaria criando uma espécie de direito especial para um grupo seleto de pessoas, que não emana da lei natural. Nozick estaria traíndo o ideal libertário ao inventar um conjunto de leis que permite ao Estado, em algumas situações, atuar de maneira coercitiva.

Entre os autores libertários que defendem essa posição podemos mencionar Murray Rothbard. O pensador faz dura crítica à concepção de Estado nozickiana no último capítulo do seu livro, *A Ética da Liberdade (2010)*. Segundo Rothbard, Nozick cria de maneira falaciosa a ideia de uma estrutura estatal que não pode ser sustentada moralmente, pois, viola todos os direitos individuais e, principalmente, a liberdade original do indivíduo. Rothbard acredita que não apenas a origem do Estado representa uma violação dos direitos individuais, como também afirma que é da natureza do poder estatal tornar-se cada vez mais intrusivo, invadindo a liberdade individual até adentrar a vida privada de todos.

Anarquia, Estado e Utopia de Robert Nozick é uma variante tipo “mão invisível” de uma tentativa construtivista lockeana de justificar o Estado, ou pelo menos um Estado mínimo limitado às funções de proteção. Partindo de um estado de natureza de livre mercado anarquista, **Nozick retrata o Estado surgindo** como um processo de mão invisível **que não viola os direitos de ninguém**, primeiro como uma agência de proteção dominante, depois como um Estado “ultramínimo”, e depois finalmente como um Estado mínimo (ROTHBARD, 2010 p. 306, *grifo nosso*).

Um pouco mais adiante Rothbard declara:

Pelo contrário, as evidências históricas mostram que as coisas evoluem de outra maneira: pois todos os Estados cujos fatos estejam acessíveis se originaram através de um processo de violência, conquista e exploração: resumindo, de uma maneira que o próprio **Nozick teria que admitir que violou os direitos naturais** (ROTHBARD, 2010 p. 307, *grifo nosso*).

Existem diversas críticas anarcocapitalistas, alusivas à existência do Estado, que poderíamos citar aqui; contudo, o essencial da crítica libertária, muito bem expressa por Rothbard, é que toda estrutura estatal, até mesmo a de um Estado restrito a funções de proteção, viola os direitos naturais do indivíduo, pois cria uma série de direitos especiais que não estão fundamentados na lei natural. Para Rothbard, nenhuma estrutura estatal pode ser moralmente justificada, logo, como Nozick propõe a existência do Estado, ainda que em uma versão mínima, ele não pode ser considerado com um defensor da liberdade individual. Sobre a lógica utilizada pelos libertários, Andrea Faggion afirma:

Ora, por outro lado, via de regra, entendemos a autoridade política constitutiva do Estado como a alegação de um direito especial por parte de um grupo de indivíduos: apenas os agentes do Estado teriam o direito de executar a justiça dentro de um dado território. Dentro da tradição weberiana, isso pode ser explicado como a alegação de um direito ao monopólio do uso da força dentro de um território. Com isso, para que uma instituição cumprisse o requisito mínimo para ser chamada de Estado, constituindo-se, portanto, como Estado mínimo, ela já teria que violar a premissa libertária da inexistência de quaisquer direitos especiais na condição civil (FAGGION, 2013).

Os libertários não apenas afirmam que a sociedade estaria em melhor situação sem a presença do Estado, como sustentam que a simples existência do Estado já é intrinsecamente imoral. Em outras palavras, o Estado é em si mesmo imoral, pois, inevitavelmente viola a liberdade original do indivíduo. Para dimensionar a aversão libertária em relação à ideia de Estado, cito Max Stirner que, em *O Único e Sua Propriedade (1844)*, ao discorrer sobre o conceito de liberdade política, faz uma dura crítica ao Estado.

A liberdade política afirma que a *polis*, o Estado, é livre; a liberdade religiosa que a religião é livre, tal como a liberdade de consciência quer dizer que a consciência é livre [...] Essa liberdade não é a minha liberdade, mas a liberdade de um poder que me domina e me oprime; significa que um dos meus opressores, o Estado, a religião, e a moral, são livres. E a sua liberdade é minha opressão (STIRNER, 2009, p. 140).

Stirner qualifica como imoral a ideia de liberdade política, que, segundo ele, é a essência do liberalismo político. Para ele, o Estado não apenas viola a liberdade do indivíduo como também “demoniza” as pessoas que colocam em primeiro plano seus interesses particulares. O autor destaca ainda que para os estadistas, apenas as pessoas que colocam o bem-estar social e o interesse coletivo acima de seus próprios objetivos de vida são considerados como virtuosos. Segundo Stirner, os estatistas transformam o Estado em um deus mundano que deve ser respeitado e “venerado” por todos, sem deixar espaço para a singularidade e liberdade individual.

A ideia de Estado tomou conta de todos os corações e despertou o entusiasmo; servir este deus mundano é agora a nova forma de serviço divino e de culto [...] **é preciso renunciar a si e viver apenas para o Estado.** Há de se agir de forma “desinteressada” não buscar a vantagem própria, mas a do Estado (STIRNER, 2009, p. 131, *grifo nosso*).

Para o anarquismo individualista, o Estado em nada tem a ver com a sociedade ou com a livre associação de pessoas, e o poder estatal nada mais é do que uma expressão brutal de força coercitiva que retira a liberdade original do indivíduo. Segundo Bakunin, a ideia de Estado se relaciona historicamente com as ideias de violência, rapinagem, pilhagem, guerra, conquistas e com todos os “deuses” criados pela fantasia teológica das nações para retirar a liberdade individual. Bakunin acredita que tentar justificar ou legitimar moralmente o Estado, e aqui podemos pensar em Nozick, nada mais é do que uma tentativa de dissimular a natureza imoral do Estado, e uma negação da liberdade individual.

Qualquer justificação que se dê, é para dissimular esta natureza como violadora legal da vontade dos homens, como a negação da sua liberdade. Então, mesmo que ele imponha o bem, deteriora-o e corrompe-o, precisamente porque ele o impõe, e toda a ordem provoca e suscita a revolta legítima da liberdade; e como bem, desde o momento que é imposto segundo a verdadeira moral, a moral humana, não a divina certamente, segundo o respeito humano e a liberdade, torna-se mal. (BAKUNIN, 1975, p. 16).

Se tomarmos como referência os pensadores libertários, tais como Stirner, Bakunin e Rothbard, Nozick não poderia ser considerado como um libertário, pelo simples fato de propor a existência do Estado. A grande dificuldade da crítica anarcoindividualista para Nozick é que ela, caso precedente, o retira do rol de pensadores libertários, e, por consequência, dos “verdadeiros” defensores da liberdade individual. Chego a um ponto importante da discussão, sendo possível formular o problema que Nozick tem de enfrentar nos seguintes termos: como justificar o Estado, ainda que mínimo, sem permitir que da livre associação dos indivíduos a partir de uma estrutura institucional, surja um novo direito? O próprio Nozick reconhece a dificuldade. No prefácio de AEU ele identifica o obstáculo. Vale citar Nozick.

Uma vez que **começo com uma vigorosa formulação dos direitos individuais**, trato com seriedade a tese anarquista de que, ao manter **o monopólio do uso da força** e proteger todos os que vivem em seu território, **o Estado tem de violar os direitos individuais**, o que o torna intrinsecamente imoral (NOZICK, 2011, p. 12, *grifo nosso*).

Nozick está ciente das possíveis e previsíveis críticas. Atrevo-me a dizer que foi o próprio Rothbard que o alertou para dificuldade do ponto. Isto porque, em AEU, em seus agradecimentos, ele cita um período de seis anos em que conversou “longamente” com Rothbard sobre o anarquismo individualista (NOZICK, 2011 p. XVII). Nesta altura, cabe perguntar: será possível imaginar o Estado sem qualquer tipo de direitos especiais? Ou melhor, será que a concepção de Estado mínimo nozickiana cria algum direito especial para o aparato estatal? Passo a apresentar os argumentos de Nozick para recusar a crítica dos libertários.

1.2.1 Argumento nozickiano

Nozick apresenta uma estratégia argumentativa interessante para se defender da crítica libertária. Primeiro, ele tenta mostrar que a transição do estado de natureza para o Estado ultramínimo e deste para o Estado mínimo, acontece de maneira espontânea. A seguir, Nozick cita a publicidade da culpa e a necessidade de um juiz imparcial, para mediar os conflitos sociais, como os principais motivos para aceitar a existência da estrutura estatal como legítima. Por fim, sustenta que, em muitas situações, para que a punição seja cumprida é preciso que exista um poder coercitivo capaz de fazer valer o direito de quem foi lesado. A estratégia de Nozick pode ser dividida em três pontos: 1- mostrar que a passagem do estado de natureza para o Estado mínimo ocorre de maneira natural e que a criação do Estado não representa uma violação moral dos direitos naturais; 2- defende o princípio da publicidade da culpa, este princípio estabelece que julgar em causa própria, sem dar publicidade às provas que condenam o acusado, assim como a falta de padronização do rito a ser adotado, coloca em dúvida a legitimidade do julgamento. Situação que pode criar instabilidade social; 3- destaca a necessidade de um juiz imparcial para as disputas sociais. Para Nozick, caso se aceite a legitimidade da

justiça privada não haverá como avaliar se o indivíduo que a exerce o faz de acordo com a reta razão¹⁸ ou se apenas está a seguir suas inclinações e paixões.

1.2.2 Transição do estado de natureza para o Estado mínimo

Em *Anarquia, Estado e Utopia*, Robert Nozick tenta justificar a existência de um Estado limitado às funções de proteção, usando como fundamento os princípios políticos colocados por John Locke na obra *Segundo Tratado Sobre o Governo* (1690)¹⁹. Partindo da concepção de “estado da natureza”, ele afirma que, ainda que não fosse intencionalmente projetado, o Estado mínimo surgiria por meio de um processo de mão invisível sem violar os direitos naturais de ninguém. O processo descrito em AEU inicia-se com a ideia de agências de proteção, passa pela concepção de Estado “ultramínimo”, até chegar ao Estado mínimo. Assim como Locke, Nozick considera o estado de natureza como uma situação de perfeita liberdade, onde o homem vivia apenas sob a tutela das leis naturais. Para ambos os autores a lei natural estabelece os limites da boa convivência.

O estado de natureza tem uma lei da natureza para governá-lo, que a todos obriga, e a razão que é essa lei, ensina a todos que tão só a consulte, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. [...] E para impedir a todos os homens que invadam os direitos dos outros e que mutuamente se molestem, e para que se observe as leis da natureza, que importa na paz e na preservação de toda a humanidade, põe-se, naquele estado, a execução da lei da natureza nas mãos de todos os homens, mediante a qual qualquer um tem o direito de castigar os transgressores dessa lei em tal grau que lhe impeça a violação, pois a lei da natureza seria vã, como quaisquer outras leis que digam respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém nesse estado de natureza que não tivesse poder para pôr em execução aquela lei e, por esse modo, preservasse o inocente e restringisse o agressor (LOCKE, 1991, p. 218).

¹⁸ Aqui estou pensando na ideia lockeana de leis da razão. Explicarei mais a frente no texto.

¹⁹ É importante destacar que, neste momento, cito a concepção lockeana de estado de natureza, apenas com o intuito de explicar o processo pelo qual o Estado mínimo surge em Nozick. Mais adiante voltarei ao tema e o tratarei com mais atenção.

Contudo, o reconhecimento de que as pessoas possuem direitos naturais não nos assegura que estes sejam respeitados. Embora estabeleça, em AEU, que os limites da lei natural exigem que ninguém deve prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade e propriedade, Nozick é obrigado a reconhecer que algumas pessoas excedem esses limites e prejudicam uns aos outros (NOZICK, 2011, p. 11). Então, como é possível se proteger das pessoas que violam a lei natural? Nozick irá supor que, no estado de natureza, as pessoas, levadas pela ideia de autopreservação, legitimamente formariam agências de proteção mútuas no intuito de exigir indenização ou punir o infrator. Essas agências surgiriam porque a justa retratação da violência sofrida, na maioria das vezes, depende de um poder coercitivo.

Ademais, no estado de natureza, a pessoa pode não ter o poder para impor seus direitos; talvez ela não consiga punir ou exigir indenização de um adversário mais forte que os tenha violado. Como se poderia lidar com esses problemas no estado de natureza? Começemos por este último. No estado de natureza, o indivíduo pode, ele próprio, impor seus direitos, defender-se, exigir indenização e punir (ou pelo menos fazer o possível para tal). Pode ser que outros a seu chamado, acorram em sua defesa. Eles podem juntar-se a ele para repelir um agressor ou para persegui-lo, por terem espírito público ou por serem seus amigos, ou por ter ele os ajudado no passado, ou porque pretendem que ele os ajude no futuro (NOZICK, 2011, p. 13 -14).

Num primeiro momento, dado que a proteção dos direitos naturais pode vir a ser muito dispendiosa para um único indivíduo, as pessoas, certamente, procurariam a proteção mútua por meio da livre associação. Esta associação poderia ocorrer pelos mais diversos motivos, entre eles: interesses em vantagens econômicas de troca, amizade, espírito público ou compaixão. Nasceria o que Nozick chama de agências privadas de proteção. Em geral, essas agências, com anuência de seus participantes, realizariam as tarefas de polícia e de tribunal, sempre tendo como parâmetro de julgamento a lei natural. Porém, existe o inconveniente de que essas agências de proteção, que num primeiro momento são voluntárias, não podem ficar o tempo todo de prontidão por conta de obrigações habituais e diárias de cada indivíduo. Rapidamente a proteção individual se tornaria uma mercadoria, surgindo várias agências privadas profissionais de proteção, com

diferentes modalidades de proteção e com preços diversos (Cf. NOZICK, 2011, p. 15).

Ao aderir à agência de proteção, seria exigido, do agora cliente, que este abra mão do seu direito de retaliação e do seu direito natural de aplicar a justiça privada. No entanto, ainda que as agências de proteção sejam legítimas, alguns inconvenientes poderiam comprometer o bom funcionamento delas. Primeiro, para que as agências de proteção produzam a sensação de que se está fazendo justiça, as entidades teriam de contar com o respeito de todos e serem consideradas neutras e íntegras. Todavia, como acreditar na isenção de julgamento quando o principal objetivo da agência é cuidar dos interesses do seu cliente? Talvez esta questão não seja tão relevante se considerássemos que a disputa é entre membros da mesma empresa, pois é possível supor que no momento em que assinaram o contrato de serviços os parâmetros de proteção, julgamento, e retratação tenham sido previamente estabelecidos e aceitos pelas partes. Contudo, e se a disputa ocorrer entre um membro e um não membro, como garantir que a retratação a ser estabelecida seja justa?

A situação ainda pode ser mais complexa do que a mencionada acima. Uma vez que a garantia dos direitos naturais se tornou uma mercadoria, é natural que apareçam diversas agências de proteção oferecendo seus serviços, numa mesma área geográfica. O que poderá ocorrer quando clientes de agências diferentes entrarem em conflito? Como chegar a uma solução justa para o impasse? Pode acontecer que, por uma questão de mercado, uma das agências envolvidas na disputa tente prevalecer sobre a outra, ignorando os princípios da lei natural. Nesse caso, segundo Nozick, apenas três possibilidades são dignas de consideração: 1) as agências entram em conflito e uma delas sairá vitoriosa. Neste caso, provavelmente, como os membros da agência perdedora não foram bem protegidos e haverá uma tendência que estes busquem os serviços da agência que consegue se impor pela força; 2) Cada agência concentra seus esforços em uma área geográfica, perto de sua sede, onde conseguem ser mais fortes, não se envolvendo em conflitos distantes. Aqui surgiria o problema das áreas de dominação, que seria algo parecido com as fronteiras estatais modernas. Nos dois primeiros casos teríamos apenas uma agência de proteção atuando por território; e 3) a última alternativa seria as agências se enfrentarem em constantes combates, em que se alternam os vitoriosos, o que

não seria nada interessante para os negócios, pois geraria custos elevados para ambas as empresas. Diante disso, Nozick afirma que o mais coerente é que surja um sistema de tribunais de apelações e regras acordadas²⁰ sobre jurisdição e conflito de leis (Cf. NOZICK, 2011, p. 18 19).

Trabalhando a partir da ideia de mão invisível²¹, Nozick mostra que mesmo partindo de uma situação de anarquia, a pressão de agrupamentos espontâneos em busca de proteção levaria a algo muito parecido com o Estado mínimo. Duas situações seriam possíveis: ou teríamos grupos geograficamente distantes dominando cada um em sua área, ou agências privadas sendo regulamentadas por tribunais de mediação, função que poderia ser exercida por uma agência dominante. Em todo caso haveria o que Nozick chama de agência de proteção dominante. Mas, a agência de proteção dominante pode ser considerada um Estado? Não. Nozick destaca dois motivos pelos quais a agência dominante não pode ser considerada como um Estado: primeiro, a agência de proteção se ocupa apenas com a defesa dos direitos daqueles que podem pagar. Nozick ressalta que a ideia de Estado implica que todas as pessoas que vivem em uma determinada área recebam ou no mínimo tenham o direito de receber a proteção estatal. O segundo motivo é que, como a agência dominante não oferece proteção à todos que habitam em seus limites territoriais, a mesma carece de legitimidade para exigir o monopólio do uso da força dentro do território.

Parece, assim, que a agência de proteção dominante em um território não apenas carece do monopólio necessário do uso da força, mas também não consegue oferecer proteção a todos os que se encontram em seu território; e, portanto, a agência de proteção dominante parece não atingir o objetivo de ser um Estado (NOZICK, 2011, p. 31).

No entanto, uma vez estabelecido o predomínio de uma agência de proteção, é possível imaginar que a situação evolua para um sistema intermediário

²⁰ Aqui é possível considerar que pela primeira vez em seu texto, Nozick pensa numa espécie de direito positivo.

²¹ Ao utilizar a ideia de mão invisível para explicar o processo pelo qual a formação da estrutura estatal ocorre, Nozick está utilizando um conceito criado por Adam Smith. A ideia da mão invisível sustenta que todo indivíduo tem por prioridade seus próprios fins, mas, em alguns casos, o mesmo é levado a produzir fins que não faziam parte do intento original. Nozick afirma que uma explicação de mão invisível mostra o que parece ser resultado do propósito intencional de alguém como algo que não foi provocado pelas intenções de ninguém (NOZICK, 2011, p. 23).

entre as associações privadas de proteção e a concepção de Estado mínimo. Esta situação intermediária é chamada, por Nozick, de Estado ultramínimo. Com o surgimento do Estado ultramínimo é bem provável que uma associação dominante requeira para si o monopólio do uso da força, mas continue a oferecer seus serviços apenas para aqueles que adquirem um contrato de proteção. De acordo com Nozick, a agência dominante permitiria o uso individual da força apenas em situações em que a legítima defesa requer uma resposta imediata.

O Estado ultramínimo conserva o monopólio total do uso da força, exceto daquela necessária à legítima defesa imediata, excluindo, portanto, a retaliação privada (ou de agência) por motivo de crime ou infração, e a cobrança de indenização; mas ele fornece serviços de proteção e aplicação das leis somente àqueles que pagam por suas políticas de proteção e de cumprimento das leis. Quem não adquire um contrato de proteção do monopólio não é protegido (NOZICK, 2011, p. 32).

A situação no Estado ultramínimo seria a seguinte: a agência de proteção dominante mantém o monopólio do uso da força sobre um território, proíbe os agentes privados de punir ou retalhar os seus clientes, mas permite aos independentes, não contratantes, o uso da força apenas em situações de autodefesa. Ainda assim, essa instituição não pode ainda ser considerada um Estado mínimo, pois, para isso, seria necessário estender seus serviços àqueles que não os contrataram. Segundo Nozick, quando a agência dominante proíbe os não contratantes de fazerem uso dos mesmos direitos, a ela transferidos por seus clientes, ela viola a liberdade natural dos independentes, situação que no entendimento de Nozick exige a aplicação do “princípio de compensação”. Para Nozick, cabe à agência dominante a proteção dos não clientes mesmo que essa proteção tenha que ser financiada por seus clientes. Segundo Nozick, o princípio de compensação expressa essa obrigação moral.

Se as agências de proteção considerar que os procedimentos dos independentes para fazer prevalecer seus próprios direitos são insuficientemente confiáveis ou imparciais, ela proibirá semelhante imposição autônoma. Uma vez que a proibição impede que os independentes ameacem punir, de maneira crível, os clientes que violam seus direitos, ela deixa os independentes à mercê dos prejuízos, prejudicando seriamente suas atividades cotidianas e suas

vidas. [...] Por conseguinte, os clientes da agência de proteção teriam de compensar os independentes pelos prejuízos sofridos por eles por conta da proibição de imporem livremente seus próprios direitos aos clientes da agência. Não há dúvida que o modo menos dispendioso de compensar os independentes seria fornecer-lhes serviços de proteção que abrangessem essas situações de conflito com os clientes pagantes da agência de proteção (NOZICK, 2011, p. 141).

Neste caso, seria moralmente legítimo impor aos membros da agência dominante uma contribuição pela proteção dos independentes²². A agência dominante terá que defender os direitos dos independentes, pelo princípio de compensação, para que a limitação do direito natural de autodefesa não se torne imoral (Cf. NOZICK, 2011, p. 146). A partir desta compreensão, a agência de proteção dominante passa a atender duas das condições essenciais para ser um Estado, a saber: o monopólio de decidir quem pode fazer uso da força²³ e a proteção de todas as pessoas que vivem em seu território. Cito as palavras de Nozick.

A agência de proteção dominante em um território atende efetivamente às duas condições cruciais indispensáveis para ser um Estado. Ela é a única capaz de impor de maneira amplamente eficaz a proibição de que os outros utilizem procedimentos impostos indignos de confiança (classificando-os do modo como os entende), procedimento esses que ela supervisiona. E a agência protege, em seu território, os não clientes a quem proíbe de fazer uso de procedimentos impositivos autônomos contra seus clientes e em suas transações com eles, mesmo que essa proteção tenha de ser financiada (de modo aparentemente redistributivo) por seus clientes (NOZICK, 2001, p. 145).

²² A obrigatoriedade de contribuir para segurança de todos na sociedade, surge como o primeiro elemento redistributivo na teoria do Estado mínimo. Segundo alguns comentadores, esta seria uma grande dificuldade para teoria nozickiana, que considera o redistributivismo uma violação moral à liberdade natural do indivíduo. Voltarei a esse ponto no próximo capítulo, quando discutir a questão da justiça redistributiva.

²³ Este é um ponto interessante em Nozick, e que pode causar alguma confusão a um leitor desatento. Nozick não afirma que o Estado deve requerer o monopólio do uso da força, mas sim, o monopólio de decidir quem pode usar a força. “O Estado reivindica o monopólio de decidir quem pode usar a força e quando; afirma que só ele pode decidir quem pode usá-la e em que condições; reserva-se ao direito exclusivo de transferir a legitimidade e a permissibilidade de qualquer uso da força dentro de suas fronteiras (NOZICK, 2011, p. 28). Portanto, a existência do Estado não implica, necessariamente, que as pessoas teriam de se abster de usar a força ou de toda sua capacidade bélica.

A passagem do Estado ultramínimo para o Estado mínimo acontece principalmente pela aplicação do princípio da compensação²⁴. A aplicação deste princípio se faz necessária, pois o Estado ultramínimo não teria legitimidade moral para proibir que os não clientes apliquem a justiça por si mesmos, a não ser sob a condição de compensá-los por esta proibição. Doravante, a agência dominante possui as características, nozickianas, de um Estado mínimo. Contudo, Nozick se coloca diante de uma aparente contradição, a saber: como fornecer serviços das agências de proteção, mesmo àqueles que não podem pagar, por meio de taxa compulsória? Isso não seria uma espécie de redistributivismo? Tal posição é vista pelos libertários como algo imoral. Para Nozick, a taxa compulsória para segurança daqueles que não podem pagar não seria uma política redistributiva, pois tal imposto seria uma compensação moral do aparelho estatal por restringir o direito natural de autodefesa de quem não pode pagar.

Eis, portanto, o primeiro argumento de Nozick contra a crítica dos libertários. Segundo ele, o Estado surge de maneira natural, através de um processo de mão invisível, sem violar os direitos naturais de ninguém. Passo agora ao segundo argumento: publicidade das provas e imparcialidade do juiz.

1.2.3 Publicidade das provas e a imparcialidade do juiz

Todo indivíduo tem o direito de acesso a uma quantidade de informações que justifique e demonstre a confiabilidade e a imparcialidade do procedimento que o condenou (NOZICK, 2011, p. 130). Nozick vai mais longe e sustenta que na falta desta demonstração, o acusado tem legitimidade moral para defender-se e resistir à imposição de um procedimento relativamente desconhecido ou tendencioso, pois tal resistência não representa uma contestação da lei natural, mas sim ao procedimento. A falta de publicidade das provas e a incerteza quanto a isenção do

²⁴ Outro motivo que também devemos levar em conta, no que se refere à criação do sistema estatal, é que a ideia de que a agência de proteção, uma vez dominante, se limitaria à simples prestação de serviço, parece utópica. Esta é uma posição defendida por muitos anarcocapitalistas. Neste ponto, parece correto o argumento de John Stuart Mill. Segundo o autor, todo poder na sociedade tem a tendência de transformar-se em poder político, pois ele não é inerte, mas sim um poder ativo (MILL, 2006. p. 24). Desse modo, a não criação do Estado poderia deixar os indivíduos sujeitos à tirania de um pequeno grupo.

procedimento de aplicação da justiça, legitimam uma ação retaliatória por parte do indivíduo que está sendo punido.

O princípio é o seguinte: se alguém tentar sujeitar uma pessoa a um procedimento indigno de confiança ou parcial, ela pode resistir em defesa própria. Ao aplicar este princípio, a pessoa estará resistindo aos sistemas que - como resultado de uma completa e cuidadosa avaliação - consideras imparciais ou indignos de confiança (NOZICK, 2011, p. 131).

O ponto central deste segundo argumento consiste em afirmar que apenas o Estado pode garantir um julgamento justo e imparcial numa sociedade organizada. Não há nada, nesse momento da discussão, sobre o indivíduo possuir força suficiente para defender seus direitos, disso Nozick trata quando explica o processo de surgimento do Estado. Para Nozick, no momento em que os homens se tornam juízes em causa própria, sempre tendem a julgar em benefício próprio, podendo gerar uma sensação generalizada de injustiça na sociedade.

A sensação mútua de estar sendo vítima de injustiça pode ocorrer mesmo diante do mais evidente direito e da concordância de ambas as partes acerca dos fatos relativos à conduta da pessoa; e, quando os fatos ou os direitos forem, de alguma forma, pouco nítidos, mais propícia se tornará a situação a esses embates retaliatórios (NOZICK, 2011 p. 13).

A não garantia de que as disputas entre os indivíduos possam ser resolvidas de maneira justa, pode dar início a uma situação incontrolável de retaliações entre os envolvidos no conflito. Isso porque, uma vez que as pessoas não confiem na conduta ética a ser adotada, ninguém mais aceitará as punições ou retratações impostas, mesmo que sejam impostas por uma agência de proteção e estejam em conformidade com a lei natural. Portanto, a figura de um juiz imparcial para arbitrar as contendas sociais, é de extrema importância para a manutenção da ordem. Neste aspecto, Nozick segue John Locke quando este afirma que os homens sempre concedem a si mesmos o benefício da dúvida e, na maioria das vezes, decidem que a razão está do seu lado.

Porque, sendo cada homem, nesse estado, juiz e executor da lei da natureza, sendo os homens parciais para consigo, a paixão e a vingança podem levá-los a exceder-se nos casos que os interessam, enquanto a negligência e a indiferença os tornam por demais descuidados nos casos de terceiros (LOCKE, 1991, §125, p. 264).

O problema está na imparcialidade e na publicidade do julgamento quando não há supervisão do Estado. Como já mencionado, para Nozick, “a aplicação privada e pessoal de punições ou retratações (incluindo os direitos que são violados quando alguém sofre uma punição excessiva) leva à discórdia e a uma série infundável de atos de retaliação e exigências de indenizações” (NOZICK, 2011 p. 13). Nozick não é a favor de que os indivíduos elejam, de maneira particular, seus próprios procedimentos de justiça, pois a prática poderia levar a sociedade ao caos. Neste ponto, os libertários poderiam se contrapor a Nozick com o seguinte argumento: bem, se deixarmos a cargo do Estado a aplicação da justiça, o aparelho estatal passará a ser a última instância da consciência moral, passando a ser considerado o responsável último por estabelecer os limites do bem e do mal. Esta ideia é inaceitável para os libertários. Segundo Bakunin, como citado anteriormente, o Estado é o governo de uma minoria de favorecidos que visam apenas seus interesses com a prerrogativa de julgar entre o certo e o errado. Para ele, essa minoria sempre irá buscar seus próprios interesses e não a justiça.

Para os libertários, a ideia de que os indivíduos possuem direitos naturais e a obrigação de resguardá-los não justifica a existência do Estado. Segundo os libertários, deveríamos considerar que, mesmo sem a existência de um aparelho estatal, arrumações podem ser feitas para que eventuais problemas sejam sanados e evitados, ou pelo menos para que se tornem menos constantes. Ou seja, a discussão acerca dos limites do Estado deve ser precedida pela questão acerca da necessidade de sua existência ou não (Cf. NOZICK, 2011, p. 3). Em outras palavras, antes de aceitar a necessidade do Estado como remédio inevitável para os dilemas da vida social, é preciso analisar se no próprio estado de natureza os indivíduos não poderiam, por si mesmos, resolver suas questões.

A crítica libertária parece não se sustentar, pois Nozick não cria nenhum direito especial quando delega ao Estado a incumbência de aplicar a justiça. Os limites da legalidade ou da moralidade não passam a ser definidos pelo Estado

como afirmam os libertários, a lei natural continua a ser o parâmetro ético para aplicação da justiça. Na visão nozickiana, os direitos processuais são direitos decorrentes da lei natural e podem ser violados tanto pelo indivíduo como também pelo próprio Estado, basta que não sigam os princípios da lei natural. Contudo, para ele a diferença é que, com a presença do Estado no processo arbitral é possível estabelecer um padrão mais confiável para todos. No início de AEU, Nozick afirma claramente que os indivíduos têm direitos e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo (Estado) pode fazer sem violá-los, ou seja, os direitos individuais são tão fortes que limitam a ação do Estado (Cf. NOZICK, 2011, p. IX). Portanto, tal como qualquer indivíduo ou cidadão, o Estado também está sujeito às leis da natureza e não há nenhum direito especial que o autorize a transgredir as leis da razão. O que é reservado ao Estado é a exclusividade no julgamento e no anúncio da punição. Cito uma passagem importante para o ponto.

Tendo em vista os nossos objetivos, podemos prosseguir dizendo que uma condição necessária para existência do Estado é que ele (uma pessoa ou organização) declare que punirá, de maneira mais exemplar possível [...] todos que descobrir que recorreram à força sem autorização expressa (NOZICK, 2011, p. 29).

Portanto, embora o Estado seja pensado como a instância que prescreve o procedimento de justiça a ser seguido numa sociedade, não existe, em AEU, nenhuma afirmação de o que o Estado é a única alternativa possível para a aplicação da justiça, nem de que pode criar leis que desrespeitem a lei natural. O Estado não cria nenhum tipo de consenso para julgar as pendências, e muito menos cabe a ele estabelecer a norma ética a ser seguida. O próprio Estado pode ser punido por atos tirânicos ao violar a liberdade individual. Vale citar Nozick.

Devemos dizer que o Estado que surge do estado de natureza, por meio do processo descrito, substituiu o estado de natureza, que, por conseguinte, não existe mais, ou devemos dizer que o Estado existe no interior do estado de natureza, sendo, por este motivo, compatível a ele? Não há dúvida de que a primeira afirmação se adequa melhor à tradição lockeana. **Mas o Estado surge** de maneira tão gradual e imperceptível do estado de natureza de Locke, **sem nenhuma quebra de continuidade significativa ou fundamental**, que somos

tentados a ficar com a segunda opção (NOZICK, 2011, p. 170, *grifo nosso*).

A teoria do Estado mínimo não cria nenhum direito novo, nem garante aos agentes do Estado qualquer direito especial. Assim, não parece possível sustentar a tese de que Nozick cede ao Estado o monopólio do uso da força ou algum direito especial. O que ele faz é mostrar que, para que a justiça seja devidamente executada, não basta punir o acusado, é necessário também que o acusado seja declarado culpado, de maneira pública, por meio de um procedimento isento. Segundo Faggion (2013), Nozick introduz um princípio epistêmico que estabelece a publicidade da culpa como exigência fundamental para punir um acusado.

A introdução desse princípio epistêmico servirá para demonstrar que qualquer um teria o direito de proibir a execução de uma pena se a culpa do réu não é devidamente comprovada aos olhos do público. É com base nesse direito que, após ter tornado público todos os procedimentos que ela considera especialmente capazes de condenar inocentes, uma organização teria legitimidade moral para punir quem usasse um procedimento diferente dos listados para punir um de seus membros por um crime alegado (FAGGION, 2013).

Fica claro que a real intenção de Nozick é garantir que todas as questões sociais sejam arbitradas por um magistrado imparcial. Ele até admite que o Estado, na maioria dos casos, dificilmente deixará de reivindicar o direito de executar a pena a ser aplicada, mas decide passar ao largo da questão. Ele não se ocupa, neste momento, em discutir se o Estado deve reivindicar o monopólio do uso da força, nem se cabe ao Estado a exclusividade em dar cumprimento à punição estabelecida.

Não fica claro se o Estado tem de reivindicar o direito de punir o transgressor e, na verdade, é duvidoso que qualquer Estado deixasse de punir um grupo significativo deles dentro das suas fronteiras. Passo ao largo da questão relativa ao tipo de “poder”, “legitimidade” e “permissibilidade” que está em questão (NOZICK, 2011, p. 29).

Entretanto, em certa medida, não parece que os libertários estejam completamente errados. Não é necessário recorrer à teoria anarcocapitalista para citar exemplos de sociedades que se organizaram sem a necessidade de um aparelho estatal coercitivo para manter a ordem. O historiador britânico Lord Action, ao escrever a famosa *The History of Freedom and Other Essays* (1907), cita o povo hebreu após sua saída do Egito como um exemplo de organização social cuja unidade não se fundamenta no poder coercitivo estatal, mas sim na unidade da raça e da fé.

O governo dos israelitas era uma federação, permaneciam em unidade não pela autoridade política, mas pela unidade da raça e da fé. Unidade fundada não sobre a força física, mas por uma aliança voluntária. O princípio de autogoverno era realizado não apenas em cada tribo, mas em toda comunidade (ACTION, 2011, p. 25).

A época mencionada por Lord Action, também ficou conhecida como o período dos regentes ou dos juízes. Foi um período histórico do povo israelita, entre 1390 a 1030 AC., cuja liderança política, religiosa, militar e o julgamento de disputas sociais ficavam a cargo de líderes temporários sem a necessidade de uma estrutura estatal, que por "instrução divina" unificava e dirigia as tribos hebreias²⁵. Sem um governo central ou uma força coercitiva para manter a ordem, as tribos de Israel encontravam na religião o vínculo que as unia e que mantinha a consciência da sua identidade nacional²⁶.

Seguindo essa linha de raciocínio, pode-se propor para Nozick a seguinte questão: dado que o Estado não pode ser visto como única possibilidade de arranjo social em que se aplica um procedimento de justiça, não seria melhor pensar uma espécie de organização civil, sem Estado, para julgar as disputas sociais? Não seria isso mais coerente para um autor que se diz libertário? Para responder à pergunta formulada, passo, agora, a outro argumento nozickiano que justifica a existência do

²⁵ Cf. livro de Juízo, antigo testamento, Bíblia.

²⁶ Convém deixar claro que, com este exemplo, não tenho por objetivo tecer um juízo de valor sobre o modelo das tribos hebraicas, na época mencionada. Essa estrutura está muito distante de representar uma garantia das liberdades básicas do indivíduo. A menção tem como único objetivo mostrar a possibilidade de pensar diversos arranjos sociais onde a aplicação da justiça pode ocorrer mesmo sem a presença do Estado.

Estado mínimo. O argumento pode ser formulado nos seguintes termos: é necessária a existência do aparelho estatal para que se tenha a garantia de que a sentença proferida em um julgamento seja cumprida.

Apenas por estratégia de argumentação, é possível aceitar que os anarcocapitalistas estão corretos e que os direitos processuais do Estado são direitos especiais criados após a formação do Estado, ou seja, não emanados da lei natural. Imaginemos ainda que os indivíduos resolvam suas disputas sempre de maneira independente e em conformidade com a lei natural. Para isso, é necessário também abraçar a utopia de que todos seguirão de maneira espontânea a lei natural sem permitir que as paixões os governem no momento da decisão. A única argumentação dos libertários anarcocapitalistas que não vou considerar aqui é a presunção de que os condenados aceitem a legitimidade do julgamento e a punição estabelecida.

Ora, não parece difícil imaginar a existência de fontes não estatais de direito, e reconhecer a existência de tribunais não estatais que possam se posicionar de maneira moral sobre diversas questões, um exemplo é a religião. Em algumas igrejas, é comum que os fiéis, ao transgredirem a norma religiosa, sejam “julgados” e recebam algum tipo de sanção ou punição. Na igreja católica, por exemplo, existe um tribunal Eclesiástico que opera em conformidade com o Código de direito canônico da Igreja Romana. Neste tribunal, a Igreja aplica os princípios do código canônico e orienta os cristãos católicos em situações diversas. Contudo, o problema é que, na maioria dos casos, as fontes não estatais de justiça não possuem força suficiente para impor uma sentença, o que torna o julgamento inócuo quando o objetivo é a restituição material de uma ofensa. Situação que, na visão de Nozick, leva a aceitar a necessidade de um poder coercitivo.

Portanto, é possível dizer que a crítica libertária à teoria de nozickiana não se sustenta, pois não há a criação de nenhum direito especial para o Estado. O Estado está restrito às funções de proteção tendo de agir sempre em conformidade com a lei natural. Não se encontra na teoria nozickiana nenhum elemento textual que autorize afirmar que o Estado possui qualquer direito especial, pois, além de estar submetido às leis da razão, podendo ser considerado como moralmente ilegítimo caso as transgrida, ele deve seguir os preceitos morais originários da lei

natural não podendo criar leis coercitivas *a posteriori*, isto é, após a criação do Estado.

Mas afinal, Nozick é um libertário ou liberal? Diante do que foi exposto até aqui, é possível dizer que Nozick tenta se apresentar como um autor libertário, no entanto, uma vez que libertarianismo rejeita toda e qualquer pretensão estatal, a leitura de Nozick como um liberal também é válida. A ideia defendida, em AEU, é a de que a existência do Estado em nada viola os direitos naturais do indivíduo, e que o aparelho estatal tem como única e exclusiva função defender os direitos individuais. Os argumentos da mão invisível, da publicidade da culpa e do juiz imparcial tentam demonstrar que não há nenhuma incoerência entre a defesa da liberdade individual e a existência do Estado mínimo. Portanto, uma vez que é possível considerar Nozick como um libertário, prossigo na análise do pensamento de nozickiano a partir da perspectiva de um liberalismo mais radical do que a concepção clássica²⁷. Este posicionamento terá grande importância no momento de analisar as possíveis contradições de sua teoria e a sua crítica à prática da justiça distributiva.

No intuito de melhor compreender o conceito de liberdade em Nozick, passo a escrutinar a origem deste conceito e discutir se ele deve ser considerado negativo ou positivo. Noutras palavras, depois de tratar a legitimidade do Estado mínimo passo à discussão sobre o espaço que a liberdade individual deixa para a ação estatal.

1.3 ESTADO DE NATUREZA E LIBERDADE NEGATIVA EM NOZICK

Antes de iniciar a exposição do ponto, é preciso fazer duas considerações

²⁷ De acordo com o que foi exposto até este momento, acredito que a leitura de Nozick como um libertário ou anarcocapitalista não seja a mais adequada para compreender a sua teoria, pois, a negação da existência do Estado por essa corrente de pensamento é praticamente um dogma. Segundo Norberto Bobbio, para o libertário “a libertação de todo poder superior, fosse ele de ordem ideológica (religião, doutrinas, políticas, etc.), fosse de ordem política (estrutura administrativa hierarquizada), de ordem econômica (propriedade dos meios de produção), de ordem social (integração numa classe ou num grupo determinado), ou até de ordem jurídica (a lei) é imperativa” (BOBBIO, 1998 p. 23). Deste modo, embora Nozick tente se aproximar da concepção libertária, acredito que o fato de sua teoria propor a existência de uma instituição estatal o aproxima mais do liberalismo político, mesmo que seja em um grau mais estrito.

de suma importância para compreender a ideia de liberdade defendida por Nozick. A primeira é semântica. Robert Nozick, seguindo uma tradição filosófica americana que inicia durante as décadas de 1920 e 1930, usa uma terminologia específica para se posicionar no debate político filosófico. Ele se identifica como libertário. A partir do período mencionado, o termo “liberalismo” (*liberalism*) foi apropriado por aqueles eram conhecidos como “progressistas”. Com isso, os termos “liberal clássico” e “libertário” passaram a ser utilizados em diferentes sentidos, o termo libertário ficou mais associado aos defensores mais radicais da liberdade negativa do que aos liberais clássicos que admitem uma maior intervenção estatal na sociedade²⁸. A segunda consideração se refere à radicalidade que o termo libertário implica. Em geral, os libertários, em nome da liberdade negativa, repudiam toda e qualquer atividade estatal. Os libertários anarcocapitalistas defendem a extinção do Estado e a sua substituição por agências privadas de proteção. Por isso, ao tentar se apresentar como um libertário, Nozick, ainda que defenda uma ideia de Estado mínimo, está tentando se posicionar entre os defensores da liberdade negativa.

Feito este breve preâmbulo, passo ao tema principal da seção: apresento a origem do conceito de liberdade em Nozick e analiso se este conceito deve ser considerado como negativo ou positivo. Para tanto, inicio tratando da concepção de estado de natureza lockeana e avanço até a distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva. A discussão sobre o conceito de liberdade é de extrema importância para a compreensão dos limites da ação estatal e, por conseguinte, para discutir a justiça distributiva. Segundo Kolm, “essa questão constitui o problema mais importante para questão da justiça distributiva em todo conjunto da sociedade” (KOLM, 2000, p. 67). Portanto, a análise deste tema é pré-requisito para discutirmos a legitimidade da política estatal de justiça distributiva.

1.3.1 Estado de Natureza

Na primeira frase de AEU, Nozick afirma: “Indivíduos têm direitos, e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer contra eles (sem violar os seus

²⁸ Aqui está um dos motivos pelos quais Nozick tentou se aproximar dos libertários, isto é, Nozick se considerava um defensor radical da liberdade individual.

direitos).” (2011, p. 9). Entre estes direitos estão os direitos de liberdade e de propriedade. Para Nozick, estes direitos são tão fortes e com tamanho alcance que levantam a questão sobre os limites do Estado. A natureza do Estado, a sua legitimidade e as suas funções constituem o tema central da obra.

Nossas primeiras conclusões sobre o Estado são que o Estado mínimo, que se restrinja às estritas funções de proteção contra a violência, o roubo, a fraude, a coerção de contratos, e assim por diante, é justificado [...] O Estado não pode usar seu aparelho para obrigar alguns cidadãos a ajudar outros ou para proibir a prática de atividades que as pessoas desejarem realizar para seu próprio bem ou proteção (NOZICK, 2011, p. IX).

Nozick entende que a interferência do Estado nos resultados do trabalho e nas negociações entre os indivíduos é uma violação dos direitos naturais. Surge, então, a imagem de um Estado mínimo encarregado de manter a justiça e oferecer proteção contra a força, o roubo, a fraude e garantir o cumprimento dos contratos. Em síntese, o Estado, como já mencionado anteriormente, não cria nenhum direito novo para o cidadão, ele existe apenas para garantir que os direitos individuais, originários do estado de natureza, sejam respeitados. Em Nozick, a liberdade individual é anterior ao Estado, isto é, ela é independente de qualquer instituição ou organização política e está acima de qualquer valor, ou princípio que se possa imaginar. Para Nozick, a liberdade individual é inegociável e em hipótese alguma pode ser violada.

Nozick trabalha a ideia dos direitos naturais tendo como base a tradição filosófica consagrada por John Locke. Pode-se afirmar que a concepção política inaugurada por Locke, no século XVII, deu origem ao que se conhece hoje como tradição individualista. Tradição esta que influenciou o pensamento libertário, assim como inúmeros pensadores contemporâneos, entre eles o próprio Nozick. Deste modo, a partir da análise dos conceitos de estado de natureza e de lei natural, presentes no STG, procuro entender a maneira que Locke influencia o pensamento liberal posterior. O *Segundo Tratado Sobre o Governo*, foi certamente um dos primeiros tratados políticos a colocar o indivíduo com especial destaque em relação ao Estado.

Entretanto, Macpherson, em *A teoria Política do Individualismo Possessivo* (1979), chama a atenção para o fato de que não se pode assumir, de forma pacífica, que Locke tenha sido o inaugurador da concepção individualista sem apontar as contradições internas da sua teoria. A possível contradição que, a meu ver, merece mais atenção devido a sua relação com o tema da pesquisa, é a que considera John Locke um coletivista. Se a leitura estiver correta, Locke seria um precursor de Rousseau (Cf. MACPHERSON, 1979, p. 206). Segundo esta interpretação, em geral, embora Locke reconheça e valorize o direito natural, ao propor um pacto social, Locke estaria estabelecendo os princípios democráticos para um governo da maioria. Caso tal posição se sustente, isso estabeleceria um problema para interpretação de que Locke é a base para o individualismo e para defesa do direito natural. Assim sendo, cabe perguntar: o governo da maioria não poderia colocar em perigo os direitos naturais do indivíduo? A pergunta é pertinente, pois pode-se imaginar que a partir de um processo deliberativo a sociedade crie leis e regras que não estejam, necessariamente, em conformidade com a lei natural.

Sem dúvida, tal como defende Macpherson, é preciso reconhecer que o direito individual ocupa posição central no pensamento político de John Locke (Cf. MACPHERSON, 1979, p. 209). O que se coloca em debate é se, em Locke, o pacto social se sobrepõe ao direito natural, ou seja, se os indivíduos como seres racionais, livres e iguais poderiam estabelecer pactos que ultrapassem os “limites da lei da natureza”. O que é mais importante para Locke, a defesa dos direitos naturais, anterior ao pacto social, ou os acordos oriundos do exercício da liberdade individual? Caso a lei natural tenha prevalência sobre toda e qualquer convenção social, então, Locke seria um defensor radical da liberdade natural e estaria mais próximo do libertarianismo. Por outro lado, se os princípios e as regras formuladas por indivíduos livres forem superiores a lei natural, Locke estaria mais próximo do que conhecemos por liberalismo. No primeiro caso, o pensamento de Locke ofereceria subsídio para pensar um Estado mínimo; no segundo, é possível pensar num Estado para além do mínimo.

Tendo feito esta consideração, passo à interpretação que vê Locke como o fundador do individualismo, pois é ela que Nozick mobiliza. Murray Rothbard afirma que STG foi uma das primeiras obras a elaborar de maneira sistemática uma teoria dos direitos naturais individuais. De acordo com Rothbard, a similaridade entre

a visão de Locke e as teorias libertárias, que seriam formuladas mais adiante, torna-se mais evidente quando se verifica a passagem em que Locke declara que cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa, e que a esta ninguém tem o direito de violar, sob qualquer pretexto. (Cf. MURRAY, 2010, p. 75).

Na passagem mencionada por Rothbard, John Locke afirma:

Cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriedades dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza o forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se a algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele (LOCKE, 1991 p. 227).

Para Locke, no estado de natureza as pessoas possuem direitos originais, entre eles: o direito à vida, à saúde, à propriedade e à liberdade, bem como o direito a defenderem a si mesmos e, por conseguinte, de aplicar a exata compensação àqueles que os ameaçam. É nesta concepção de direito natural que Nozick se baseia para propor os limites do Estado. Mas, por que Nozick precisa discutir os limites do Estado e construir sua teoria a partir da concepção de estado de natureza lockeana? Basicamente porque, como defensor da liberdade individual, Nozick não aceita a legitimidade moral de qualquer poder ou direito que não tenha sua origem no estado de natureza.

As explicações do campo político que se originam na noção de estado de natureza são explicações fundamentais desse campo, reunindo em si vigor explicativo e esclarecimento, mesmo que incorretas. Aprendemos muito ao refletir sobre o modo como o Estado poderia ter surgido dessa maneira. [...] Uma vez que tanto as considerações da filosofia política quanto as de teoria política explicativa convergem para o estado de natureza de Locke, começaremos por ele (NOZICK, 2011, p. 10).

Uma vez que Nozick se apoia na concepção lockeana de estado de natureza para propor o Estado mínimo, é importante apresentar os aspectos básicos desta teoria. Para Locke, no estado de natureza, os indivíduos vivem em perfeita liberdade, podendo dirigir suas ações e dispor de seus bens como bem entender,

sem pedir licença a nenhum outro homem ou dele depender, basta que não transgridam as leis da razão (Cf. LOCKE, 1991, p. 217). Segundo Locke, a lei natural apenas exige que ninguém prejudique a outrem em sua vida, saúde, propriedade ou liberdade. Contudo, o estado de natureza não pode ser entendido como uma situação de licenciosidade ou libertinagem, pois a lei natural que é fornecida pela própria razão do homem, a todos governa e a cada um orienta acerca dos limites da liberdade.

Contudo, embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; apesar de ter o homem naquele estado de liberdade incontrolável o direito de dispor da própria pessoa e posses, não tem a de destruir-se a si mesmo ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, senão quando uso mais nobre do que sua própria conservação exija. O estado de natureza tem uma lei da natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem em sua vida, na saúde, na liberdade ou nas posses (LOCKE, 1991, p. 218, *grifo nosso*).

Ora, as exigências impostas pela lei natural consistem em: não prejudicar o outro em sua vida, saúde, liberdade ou posses, ou seja, a lei natural tem um caráter puramente negativo. Caso se defenda a obediência da lei natural como uma obrigação moral, como propõe Nozick na sua concepção de Estado, qualquer proposta estatal que vise custear a saúde, a vida, ou a liberdade de outros, quando imposta pelo poder estatal, estaria ultrapassando os limites da lei natural. Mas, como entender a lei natural em John Locke? Pode-se compreender a lei natural, em Locke, como um conjunto de princípios que são estabelecidos pela razão, a partir de inclinações fundamentais da natureza humana, absolutas, imutáveis e de valor universal para todos em qualquer tempo ou lugar. Em outros termos, a lei natural é a capacidade da razão em fornecer um conjunto objetivo de princípios e normas morais que tem por finalidade padronizar as ações humanas em qualquer época. Deste modo, a paz e a segurança de todos os indivíduos, bem como todos seus direitos e principalmente a liberdade individual, seriam garantidos pela lei da razão.

E para impedir a todos os homens que invadam os direitos dos outros e que mutuamente se molestem, e para que se observe a lei

da natureza, que importa na paz e na preservação de toda humanidade, põe-se, naquele estado, a execução da lei da natureza nas mãos de todos os homens, mediante a qual qualquer um tem o direito de castigar os transgressores dessa lei em tal grau que lhe peça a violação (LOCKE, 1991, p. 218).

O jusnaturalismo lockeano²⁹ baseia-se, assim como as demais teorias que se fundamentam na ideia de direito natural, na crença de que o padrão moral a ser seguido apoia-se na própria natureza racional do ser humano. O jusnaturalismo moderno considera Estado como uma obra voluntária dos indivíduos, e não como uma instituição necessária por natureza. Para os jusnaturalistas modernos, tal como Locke, os indivíduos abandonam o Estado de natureza e criam o Estado, enquanto estrutura estatal organizada e dotada de autoridade, a fim de que seus direitos naturais sejam garantidos. Para os liberais, o Estado é legítimo na medida em que cumpre a função de garantir e preservar as liberdades básicas dos indivíduos, sempre em conformidade com a lei natural.

O padrão moral jusnaturalista parte do pressuposto de que todos os homens são iguais por natureza e podem racionalmente regular as suas ações com o propósito de agir de modo ético. Partindo do princípio de que os homens são todos iguais e que têm, por natureza, certos direitos fundamentais, como o direito à vida e à liberdade, John Locke defende uma espécie de liberdade negativa. Para Locke, tal como para Nozick, qualquer intervenção externa, seja ela em relação ao corpo ou à propriedade privada, será sempre imoral. Em Locke, o homem tem, por natureza, o direito de dispor tanto de si mesmo como de seus bens, sem sofrer interferência externa (Cf. LOCKE, 199,1 p. 217). Portanto, a defesa da propriedade privada é um

²⁹ Segundo Nicolla Abbagnano, o jusnaturalismo consiste em atribuir ao indivíduo direitos originários e inalienáveis que ele conserva, mesmo de maneira diferente ou limitada, em todos os corpos sociais de que faz parte. Segundo Abbagnano, o Jusnaturalismo é a teoria do direito natural configurada nos séculos XVII e XVIII a partir de Hugo Grócio (1583 - 1645), também representada por Hobbes (1588 - 1679) e por Pufendorf (1632 - 1694). Essa doutrina, cujos defensores formam um grande contingente de autores dedicados às ciências políticas, serviu de fundamento à reivindicação das duas conquistas fundamentais do mundo moderno no campo político: o princípio da tolerância religiosa e o da limitação dos poderes do Estado. Desses princípios nasceu de fato o Estado liberal moderno. O jusnaturalismo distingue-se da teoria tradicional do direito natural por não considerar que o direito natural represente a participação humana numa ordem universal perfeita, que seria Deus (como os estoicos julgavam) ou viria de Deus (como julgaram os escritores medievais), mas que ele é a regulamentação necessária das relações humanas, a que se chega através da razão, sendo, pois, independente da vontade de Deus. "Assim, o jusnaturalismo representa, no campo moral e político, reivindicação da autonomia da razão que o cartesianismo afirmava no campo filosófico e científico" (ABBAGNANO, 2007, p. 593).

aspecto essencial para garantia da liberdade individual. A violação dos bens ou da propriedade de uma pessoa, caso ocorra, invade um aspecto importante da liberdade individual, mesmo que a violação seja realizada com uma finalidade nobre, como no caso da justiça distributiva.

Uma vez que para Locke os direitos individuais são inatos, ou seja, não são concedidos ou criados por alguma instituição e nem por algum processo de convenção entre indivíduos, segue-se que o direito à liberdade individual não decorre da existência do Estado. A liberdade individual consiste em estar livre de qualquer poder superior na terra, tendo somente as leis da razão como regra.

A liberdade natural do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior na terra, e não sob a vontade legislativa do homem, tendo somente a lei da natureza como regra. [...] a liberdade de natureza consiste em não estar sob qualquer restrição que não a lei da natureza (LOCKE, 1991, p. 225).

Portanto, como jusnaturalista, Locke defende que o direito à liberdade do homem é pré-político e inalienável³⁰. Nozick assume a posição lockeana de inviolabilidade dos direitos naturais e, por conseguinte, o princípio de não intervenção como um dos principais fundamentos para formação de sua concepção de Estado. Diante da ideia de liberdade proposta por John Locke, e da posição assumida por Nozick em relação a ela, pode-se questionar a legitimidade do Estado para intervir na vida privada do cidadão. Ora, então poderíamos propor as seguintes perguntas a Nozick: o homem é originalmente livre? Sim, certamente, responderia ele. Mas é livre por natureza ou o direito a liberdade foi concedido por alguma convenção social? Por natureza, responderia. Mas, se é livre por natureza, é livre também para fazer o mal e se desviar dos ditames da razão? Sim, o homem é livre até para fazer o mal, contudo, dado que este mal é o desvio dos ditames da reta razão, ele deve ser considerado como imoral.

³⁰ Segundo Theodore Meyer Greene, a ideia de liberdade como valor inalienável apenas estabelece que ser livre está na própria natureza do homem. Contudo, segundo ele, o entendimento não implica que todos a possuem ou dela desfrutem. Embora seja um direito de todos, é necessário criar mecanismos de promoção e garantia da mesma (GREENE, 1963, p. 11).

Bem, se o homem é livre para escolher entre o bem e o mal, a teoria nozickiana se depara com um problema, a saber: sendo o homem livre até mesmo para se desviar dos princípios da lei natural, não seria possível que, em algum momento, este mesmo homem, no uso da sua liberdade, queira estabelecer um pacto social que dê origem a um Estado paternalista? Em outros termos, caso os indivíduos escolhessem, livremente, viver em Estado redistributivo, ainda assim seria imoral a existência de um Estado para além da concepção mínima? Para responder a essas questões e avançar na compreensão da teoria de Nozick, passo a apresentar como pensam os libertários em relação ao modelo ideal de sociedade.

1.4 LIBERDADE NO LIBERTARIANISMO

De acordo com Murray Rothbard, o credo libertário surgiu dos movimentos “liberais clássicos” durante os séculos XVII e XVIII, mais especificamente na revolução inglesa no século XVII. O movimento liberal clássico ergueu-se com uma “revolução” libertária a velha ordem *do ancien régime*³¹ que havia dominado seus súditos por séculos. Rothbard afirma que esse regime, que data do início no século XVI, “havia imposto um estado central absolutista e um rei que governava através do direito divino no topo de uma teia antiga e restritiva de monopólios feudais no campo, além de controles e restrições corporativas nas cidades” (ROTHBARD, 2013, p. 16). Assim sendo, o objetivo originário do movimento liberal clássico consistia em promover a liberdade individual em todos os aspectos da vida, mas principalmente no que se refere à economia.

O objetivo dos liberais clássicos era o de promover a liberdade individual em todos os seus aspectos interrelacionados. Na economia, os impostos deveriam ser reduzidos drasticamente, os controles e regulamentações eliminados, e os mercados, a empresa e a energia humana deveriam ser livres para criar e produzir em trocas que beneficiariam a todos e à massa de consumidores. Empreendedores deveriam finalmente ser livres para competir, desenvolver, criar. Os grilhões do controle deveriam ser abolidos

³¹ O *Ancien Régime* ou Antigo Regime refere-se originalmente a um sistema social e político estabelecido na França, sob as dinastias de Valois e Bourbon, entre os séculos XVI e XVIII. Durante este período a sociedade encontrava-se separada em três classes: o clero (Primeiro Estado); a nobreza (Segundo Estado), a burguesia, e os camponeses (Terceiro Estado).

tanto da terra, quanto do trabalho e do capital. A liberdade pessoal e a liberdade civil deveriam ser garantias contra as pilhagens e a tirania do rei e de seus asseclas (ROTHBARD, 2013, p. 16).

Embora atualmente os libertários façam questão de se diferenciar e se distanciar da concepção liberal clássica, Rothbard destaca que, em sua origem, o movimento liberal volta-se totalmente para defesa da liberdade individual, sem fazer nenhuma concessão ao Estado. Com o tempo, segundo Rothbard, os liberais foram se corrompendo, traíndo os ideais do movimento e se aproximando de uma espécie de gradualismo, ou seja, trocando a defesa ideológica dos direitos naturais pela ideia de Estado eficiente. O liberalismo clássico, após essa fase inicial, passa a pregar a reforma do Estado e não mais a abolição do governo central. A existência do Estado passa a ser aceita, ainda que limitada pelos direitos individuais. Deste modo, o Estado começa a ser entendido não como um inimigo da liberdade, mas sim, como o garantidor dos direitos individuais, o que é impensável para os libertários.

Ao se tornarem reformistas, no entanto, eles também se colocaram, inevitavelmente, na posição de conselheiros e *experts* em eficiência para o estado. Em outras palavras, eles acabaram inevitavelmente por abandonar o princípio libertário, além de uma estratégia libertária fundada em princípios. Os utilitaristas acabaram como apologistas da ordem existente, do *status quo*, e como tais estavam por demais abertos à acusação feita por socialistas e corporativistas progressivos de que eram meros opositores conservadores e tacanhos de toda e qualquer mudança. Deste modo, após começarem como radicais e revolucionários, os liberais clássicos acabaram à imagem daquilo que haviam combatido (ROTHBARD, 2013, p. 31).

Rothbard considera os libertários como sendo os herdeiros desta primeira fase do movimento liberal e, portanto, os verdadeiros defensores da liberdade. De acordo com o autor, o movimento libertário, em homenagem a seus teóricos originais, começa a ser chamado de liberalismo libertário clássico³². Os libertários

³² Segundo Murray Rothbard, os primeiros teóricos do liberalismo libertário clássico foram os *Levelers* (Niveladores) durante a Revolução Inglesa, e o filósofo John Locke, no fim do século XVII, seguidos pelos "*True Whig*" ("Whigs Verdadeiros"), que representavam a oposição libertária radical ao "*Whig Settlement*" ("Acordo Whig") no regime da Grã-Bretanha no século XVII. Segundo Rothbard, John Locke foi o principal defensor dos direitos naturais de cada indivíduo em relação à sua pessoa e propriedade (ROTHBARD, 2013, p. 17).

encontram na lei natural a justificativa moral para defender a superioridade da liberdade individual em relação a qualquer possibilidade de pacto social. Isto é, nenhum benefício ou bem-estar coletivo pode estar acima da defesa da liberdade individual. Os libertários defendem que as leis positivas devem ser apenas uma mera declaração dos direitos naturais, sem nada a acrescentar. Para o libertarianismo, embora o homem seja livre para escolher suas ações e adotar valores, isto não significa que ele pode violar a lei natural (Cf. ROTHBARD, 2010, p. 89). O núcleo do pensamento libertário assenta-se na ideia de que a liberdade individual não pode ser restringida por nenhuma demanda coletiva ou convenção social.

Essa dignidade reside no exercício soberano da liberdade de escolha no âmbito de um sistema coerente de direitos. O libertarismo pretende, assim, articular de maneira consequente uma ideia cujo atrativo, hoje, não se submete em nada ao ideal utilitarista de uma sociedade feliz: uma sociedade justa é uma sociedade livre (ARNSPERGER. C; VAN PARIJS, 2003, p. 37).

A liberdade consiste em poder fazer o que se deseja e, para tanto, torna-se imperioso garantir o direito de propriedade. Esta é a única maneira, na visão libertária, de salvaguardar a liberdade do indivíduo. O libertarianismo sustenta que o indivíduo possui pleno direito de si e total propriedade sobre seu corpo, isto é, para os libertários, o homem é senhor soberano dos seus desejos.

Para um libertário, portanto, não se cogita aceitar a obrigação legal de fazer serviço militar, frequentar a escola, apertar o cinto de segurança, fazer parte de um júri e prestar socorro a uma pessoa em perigo. Também não se cogita de proibir a eutanásia, a prostituição, a blasfêmia, o negativismo, as perversões sexuais e o comércio de órgãos, sob a condição – é claro – de que nenhuma coerção seja exercida para obter a participação de alguém (ARNSPERGER. C; VAN PARIJS, P., 2003, p. 39).

Seguindo essa mesma linha de entendimento, os liberais também sustentam que o indivíduo deve ter plena consciência de si mesmo e que o corpo é uma propriedade inviolável. Contudo, para o liberalismo, é possível exercer a liberdade individual de maneira plena, mesmo vivendo numa sociedade que tenha

um governo central. O liberal não tem a “pretensão de oferecer uma caracterização de sociedade justa sem acrescentar ao princípio de propriedade de si, princípios que rejeitam a propriedade dos objetos exteriores” (Cf. ARNSPERGER. C; VAN PARIJS, P., 2003, p. 40). Segundo Arnsperger e Van Parijs, tanto libertários quanto liberais defendem a liberdade a partir de três princípios basilares, são eles:

Princípio da Propriedade de Si: todo indivíduo mentalmente capaz tem direito absoluto a dispor de sua pessoa, inclusive dos talentos que recebeu e cultivou, contanto que não utilize esse direito para renunciar a própria liberdade. **Princípio da Justa Circulação:** a justiça de um direito de propriedade é estabelecida quando este foi obtido por transferência voluntária, tácita ou explícita, com ou sem compensação material ou monetária, da pessoa que era anteriormente seu proprietário legítimo. **Princípio da Apropriação Original:** o titular inicial de um direito de propriedade sobre um objeto é o primeiro a ter reivindicado a sua propriedade, eventualmente sob a condição de ter pago uma taxa cujo montante foi fixado (ARNSPERGER. C; VAN PARIJS, P., 2003, p. 42, *grifo nosso*).

Libertários e liberais defendem uma concepção de liberdade baseada na moralidade imperativa do direito natural, segundo a qual, cada indivíduo tem a sua própria pessoa como propriedade primeira. Para os libertários, a liberdade é uma condição pela qual o direito de propriedade, seja do seu próprio corpo ou de um bem material, não pode ser violada por nenhum interesse coletivo. O Estado, quando viola o direito de propriedade do indivíduo está cometendo uma violação moral. Para Alexandre de Sá (2009), o valor absoluto e sagrado da liberdade individual surge na perspectiva liberal como a fonte dos direitos fundamentais. De acordo com Sá, na perspectiva original do movimento liberal, o direito à liberdade não se apresenta como um direito político, mas ao contrário como um direito limitador à ação estatal.

O valor absoluto do indivíduo privado, o caráter principalmente ilimitado e sagrado da sua liberdade, surgem então, na perspectiva liberal como a fonte de um conjunto de direitos fundamentais derivados desta mesma liberdade. E tais direitos surgem não como direitos políticos, mas justamente como direitos limitadores dos próprios direitos políticos, ou seja, como limitadores da intervenção política do Estado no âmbito da esfera privada, sagrada, e por princípio, inviolável de cada indivíduo quando depositário de direitos fundamentais (SÁ, 2009, p. 252).

Assim, para os libertários os direitos individuais não apenas são anteriores ao Estado, como também superiores a ele. Isto é, para os libertários, os direitos fundamentais reduzem a função do Estado a uma mera função instrumental e coloca-o na perspectiva de um mero meio. Os libertários entendem o Estado como uma instituição cuja sua existência se justifica apenas na medida em que este se coloca a serviço dos direitos fundamentais e da liberdade individual que, nesta perspectiva filosófica, é um fim em si mesmo. Alexandre de Sá afirma em *O Poder pelo Poder (2009)* que os direitos fundamentais para os liberais são pré e supra-estatais.

Os direitos fundamentais são aqueles direitos que podem valer como direitos pré e supra-estatais, direitos que o Estado não concede de acordo com o padrão das suas leis, mas que os reconhece e protege como dados diante dele, e nos quais pode intervir apenas num alcance principalmente moderado e apenas num procedimento regulado (SÁ, 2009, p. 254).

Esta posição libertária também é defendida por Nozick em AEU. Para Nozick, dado que os direitos fundamentais são anteriores ao Estado, há certas coisas que não podem ser feitas ao indivíduo sem seu consentimento, mesmo que em benefício do bem-estar da maioria. Duas conclusões decorrem deste posicionamento: primeiro, para Nozick, os direitos naturais são superiores e devem ter proeminência em relação às demandas coletivas, sejam elas quais forem; segundo, o direito à liberdade é um direito negativo³³, assim como os direitos morais.

Para Nozick, ser forçado pelo Estado ou por qualquer outro agente externo a contribuir para o bem-estar de terceiros constitui uma violação da liberdade individual. Kymlicka afirma que para Nozick, uma vez que as pessoas são donas de si mesmas, tal como de seus talentos e habilidades naturais, qualquer coisa que seja produzida por meio deles não pode ser redistribuída de maneira coercitiva pelo Estado. Portanto, segundo Kymlicka, em Nozick “a exigência de tributação redistributiva para ajudar os menos favorecidos economicamente, viola a posse de si mesmo” (KYMLICKA, 2006, p. 134). Isso porque, a concepção de liberdade assumida por Nozick é claramente negativa. O conceito de liberdade

³³ Mais adiante, tratarei do direito negativo de maneira mais pontual. Contudo, em geral, posso adiantar que o direito negativo limita a ação estatal às funções de proteção.

presente em AEU propõe o entendimento de que o homem só é livre quando está em condições de agir ou de não agir segundo suas escolhas.

Roberto Gargarella, em *As Teorias da Justiça depois de Rawls: Um breve manual de Filosofia Política (2008)*, afirma que, no caso da teoria de Nozick, o Estado tem como única função assegurar a liberdade negativa das pessoas, ou seja, cabe ao Estado garantir que ninguém interfira nos direitos básicos de cada cidadão, tais como o direito a vida e a propriedade. O Estado não deve se preocupar em fornecer os meios para que os indivíduos possam levar adiante seus objetivos, sua única função é garantir que os direitos naturais não sejam violados (Cf. GARGARELLA, 2008, p.37). A posição nozickiana remete assim a um importante debate da filosofia política contemporânea: até que ponto os princípios de igualdade e liberdade são opostos? Uma resposta simples, e talvez mais cômoda, seria dizer que a conciliação entre os princípios de liberdade e igualdade apenas é possível se uma teoria política adotar como referência de reflexão a liberdade em sentido positivo.

A liberdade positiva é a base da teoria rawlseana da justiça como equidade. Como todo liberal clássico, Rawls não nega o valor da liberdade individual; contudo, ele não vê como um problema a prática de justiça redistributiva. Rawls afirma que um sistema de distribuição influenciado apenas pela liberdade natural do indivíduo, onde prevalecem os talentos e as habilidades individuais, é arbitrário do ponto de vista moral. Segundo Rawls, a interpretação liberal entende que cabe ao Estado a promoção de um sistema de igualdade no qual se evite que as pessoas com os mesmos talentos e habilidades não tenham as mesmas oportunidades devido às contingências sociais. Rawls defende a necessidade de políticas afirmativas para que os menos favorecidos tenham oportunidades iguais aos demais.

O que para Rawls representa um sistema institucional justo, constitui para Nozick um sistema temível: segundo Nozick, quando parte do esforço de alguns é [designada] a melhorar o destino dos outros, deturpa-se o princípio da autopropriedade, a tal ponto que ganha sentido falar de uma nova forma de escravidão, defendida em nome da justiça (GARGARELLA, 2008, p. 39).

Ora, com base no que foi exposto até este momento, podemos afirmar que para Nozick não há justificativa moral que possa legitimar o sacrifício da liberdade e dos direitos individuais em favor de um suposto “bem-estar” social. Contudo, é preciso, ainda, avançar no entendimento do conceito de liberdade nozickiano. Cabe-nos agora entender o que significa essa liberdade negativa e como ela limita as ações estatais em Nozick.

1.5 LIBERDADE POSITIVA E LIBERDADE NEGATIVA

Para tentar compreender a distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa, usarei como base o ensaio *Dois Conceitos de Liberdade (1958)* de Isaiah Berlin. Nele, o autor propõe uma distinção entre estes dois sentidos de liberdade. A principal questão que permeia o ensaio escrito pelo autor é: “até que ponto o governo interfere na minha vida?”. Berlin tenta esclarecer como é possível que pessoas que adotam posições políticas diferentes o façam em defesa de uma mesma ideia: a liberdade. O conceito de liberdade, assim como muitos conceitos relevantes para o pensamento político, possui diferentes significados e é objeto de disputa entre diferentes linhas de pensamentos.

A relevância do tema da liberdade é inegável para filosofia política contemporânea. A partir da compreensão do conceito de liberdade, acredito ser possível entender sistemas teóricos e propostas para a vida em sociedades contemporâneas, democráticas e plurais. Sobre a complexidade e a relevância do ponto, o autor afirma:

Uma liberdade pode fazer abortar outra; uma liberdade pode obstruir ou deixar de criar condições que tornem possíveis outras liberdades, um grau maior de liberdade ou liberdade para o maior número de pessoas; a liberdade positiva e a liberdade negativa podem colidir; a liberdade do indivíduo ou do grupo talvez não seja inteiramente compatível com um grau pleno de participação em uma vida comum, com as exigências de cooperação, solidariedade, fraternidade, e assim por diante. [...] A liberdade individual pode ou não colidir com a organização democrática, e a liberdade positiva da auto realização pode ou não colidir com a liberdade negativa da não interferência (BERLIN, 1981, p. 32).

Uma questão recorrente no debate acerca da liberdade é a distinção, muitas vezes espinhosa, entre o sentido negativo e o positivo³⁴. Isaiah Berlin foi o responsável por elaborar esta distinção. É possível dizer que tal distinção contribuiu para o debate político, pois, ao distinguir a liberdade entre negativa e positiva, ele cria um campo em que a discussão acerca do tema passa a ser mais organizada. Por óbvio que os conceitos de liberdade e a discussão em torno deles não surgem a partir de Berlin, contudo, é inegável que a classificação desenvolvida pelo filósofo tornou-se uma referência no debate político contemporâneo. Isto é, a partir de Berlin, mesmo autores que não utilizavam esta distinção como base estruturante de suas teorias se depararam com esta dicotomia, que é sem dúvida, fundamental para o debate político.

No que se refere à filosofia política, Berlin afirma que a distinção que ele propõe para o conceito de liberdade é fundamental para se pensar a sociedade.

Quase todos os moralistas da história humana têm exaltado a liberdade. Como felicidade e bondade, como natureza e realidade, o significado deste termo é tão poroso, que existem poucas interpretações a que ele pareça capaz de resistir. Eu não proponho discutir nem a história, nem o mais de duzentos sentidos desta palavra proteana, gravada pelos historiadores de ideias. Proponho examinar não mais do que dois destes sentidos – **que são os principais**, e que têm muito mais na história humana e, ousado dizer, do que ainda está por vir atrás de si. **O primeiro destes sentidos** políticos de liberdade, a que chamarei o **sentido “negativo”**, está implicado na resposta à pergunta “qual é a área na qual o objeto – uma pessoa ou grupo de pessoas – pode ser ou fazer o que queria ser ou fazer, sem a interferência de outras pessoas? O segundo, que eu chamarei de **sentido “positivo”**, está implicado na resposta a pergunta “o que ou quem é a fonte de controle ou interferência que pode determinar que alguém faça uma coisa em vez de outra?” As duas perguntas são nitidamente diferentes, mesmo que as suas respostas se sobreponham (BERLIN, 1980, p. 109, *grifo nosso*).

Ora, uma vez que o sentido negativo versa sobre a ausência de interferência na liberdade individual, e o sentido positivo esclarece qual é a fonte

³⁴ A consciência da relevância e da complexidade deste debate levou John Rawls, um dos maiores nomes da filosofia política contemporânea, a afirmar, em *Uma Teoria da Justiça* (1971), que a “controvérsia entre os defensores da liberdade negativa e da liberdade positiva é tão complexa que deveria deixar de lado”. Contudo, prossegue ele, “isso não é possível, justamente pelo fato de que a ideia de liberdade está profundamente enraizada nas inspirações humanas e nos fundamentos de toda teoria política contemporânea” (Cf. RAWLS, 1999, p. 177).

legítima de controle ou interferência na vida em sociedade, fica clara a relevância do trabalho de Berlin para o liberalismo político. Isto é, com este trabalho, Berlin pretende estabelecer uma fronteira entre a área da vida privada e a autoridade política.

De acordo com sua teoria, tanto a liberdade positiva como a liberdade negativa apresentam-se como um fim em si mesmo. Berlin afirma que, por vezes, as duas podem se chocar de maneira irreconciliável, e quando isso ocorre, via de regra, surgirão questões de escolhas que não podem ser colocadas de lado pela filosofia moral, pois, geralmente, tratam de questões fundamentais para vida do sujeito (BERLIN, 1981, p. 27). No intuito de alcançar maior clareza na exposição deste ponto, tratarei o conceito de liberdade, tanto no sentido positivo como no negativo, tendo como pano de fundo o contexto político, ou seja, a vida em sociedade. Berlin trata o conceito de liberdade buscando interpretá-lo a partir de dois contextos: o primeiro, o negativo, que versa acerca da área limite em que uma pessoa ou um grupo pode agir sem sofrer interferência coercitiva por parte do Estado; e o segundo, o positivo, que busca estabelecer quem é a fonte de controle ou interferência que pode, legitimamente, controlar o que o indivíduo faz. As duas questões, segundo o autor, são totalmente diferentes, mas suas respostas se sobrepõem (Cf. BERLIN, 1980, p. 109).

Berlin inicia a exposição do conceito propondo a seguinte distinção: o conceito de liberdade positiva pode ser pensado a partir da proposição “liberdade para”, enquanto a liberdade negativa pela expressão “liberdade de”. Aqueles que assumem para si a ideia de liberdade positiva se preocupam com questões tais como: “quem me governa?” e “até que ponto eu participo desta escolha?”; já os partidários da concepção negativa de liberdade questionam: “até que ponto o governo tem legitimidade moral para interferir na vida do indivíduo?” (Cf. BERLIN, 1981 p. 135 - 142). É possível dizer que o sentido positivo de liberdade revela-se ao tentarmos responder à pergunta: sou livre para fazer o quê? Ou então, para ser o quê? Já o conceito negativo mostra-se a partir da seguinte indagação: até que ponto minha liberdade original não é violada pelo outro, ou pelo Estado?

Ainda segundo o autor, o sentido positivo de liberdade expressa o desejo do indivíduo de ser sujeito e não objeto, de ser movido por razões, por propósitos conscientes que sejam seus, e não apenas por causas que o afetem. Para Berlin, o

sentido positivo de liberdade representa o desejo que um indivíduo tem de ser alguém capaz de fazer e realizar seus propósitos de maneira autônoma, de ser auto-conduzido e não sofrer, de maneira determinante, a influência externa de outros como se ele fosse uma coisa, um animal, um escravo incapaz de interpretar seu papel humano. Em síntese, para Berlin, em sentido positivo, ser livre é ter a capacidade de conceber suas próprias metas e de concretizá-las (BERLIN, 1981, p. 142).

A liberdade positiva, em sentido político, é caracterizada por uma situação na qual um indivíduo pode orientar seu próprio querer para uma finalidade e tomar decisões por si mesmo. Tal liberdade também pode ser chamada de autodeterminismo ou autonomia. Contudo, o que é mais interessante a ser destacado é que a liberdade positiva se concretizada na vida social, ou seja, na possibilidade da participação política do indivíduo na coletividade da qual faz parte. Portanto, o indivíduo passa a ser livre quando tem a possibilidade de objetivar sua vontade por intermédio da participação política.

O desejo ser governado por mim mesmo ou, pelo menos, ***participar do processo através do qual minha vida deve ser controlada***, pode ser um desejo tão profundo quanto o de uma área livre da ação, e talvez mais antiga. Mas não é um desejo relativo à mesma coisa. Na realidade, é algo tão diferente, que levou, em última instância, ao grande conflito de ideologias que dominam nosso mundo (BERLIN, 1981, p. 142, *grifo nosso*).

A liberdade no sentido positivo, tal como descreve Berlin, requer que o indivíduo tenha o mínimo de condições sociais, educacionais e políticas para que ela se realize. Nas palavras de Berlin, “o indivíduo livre é aquele que pode participar de maneira ativa da vida social e política da sua comunidade, que escolhe conscientemente, que interpreta seu papel no mundo, entende o sentido da sua humanidade e objetiva seu querer através das leis” (BERLIN, 1981, p. 145). O entendimento apresentado nos leva à compreensão de que o indivíduo, numa sociedade civil organizada, deve possuir certo nível de instrução para exercer sua liberdade. Assim, a autonomia intelectual torna-se requisito essencial para o pleno exercício da liberdade individual, ou seja, o desenvolvimento intelectual é fundamental para o indivíduo entender seu contexto e participar dos processos

deliberativos sociais de maneira relevante. Pode-se dizer que, no sentido positivo, a liberdade só se realiza para aqueles que estão “preparados intelectualmente” para ela.

Porque, se a essência dos homens é que eles são seres autônomos, autores de valores, de finalidades em si próprios, a autoridade última na qual consiste precisamente o fato de que eles têm vontade livre, então, nada será pior do que tratá-los como se não fossem autônomos, mas sim objetos naturais, joguetes de influências causais, criaturas à mercê de estímulos exteriores, cujas escolhas podem ser manipuladas pelos governantes, seja por ameaça de força ou por ofertas de recompensas. Tratar homens desta forma é tratá-los como se fossem autodeterminados (BERLIN, 1980, p. 119).

O autor relaciona a liberdade positiva de maneira direta com a ideia de autonomia individual. Ele diz, “sou livre porque, e na medida em que, sou autônomo. Eu obedeco às leis, mas eu as impus ou encontrei-as no meu próprio ego não-coagido” (BERLIN, 1980, p. 118). Se Berlin estiver certo, pode-se pensar no Estado como um agente promotor da liberdade, pois políticas afirmativas tanto na área da educação como na saúde são de fundamental importância para que o indivíduo alcance a autonomia e possa deliberar sobre valores, princípios, e sobre os destinos de sua própria vida em sociedade. Berlin nos lembra que, para aqueles que defendem o sentido positivo do termo, a ausência de coerção não é suficiente para garantir que alguém seja livre. Segundo esta interpretação, é preciso levar em conta as demandas primárias, anteriores e condicionantes para alcançar a liberdade, tais como: educação e saúde.

A liberdade individual não é uma necessidade primária para todo mundo, pois a liberdade não é a simples ausência de frustração de qualquer natureza; isto inflaria o significado da palavra, até ela significar demasiado, ou muito pouco. O camponês egípcio necessita de roupas ou de remédios antes, e mais do que, liberdade pessoal. [...] O que perturba as consciências dos liberais ocidentais não é, penso eu, a crença de que a liberdade que os homens procuram difere de acordo com as suas condições sociais ou econômicas, mas sim que a minoria que a possui ganhou-a explorando ou, pelo menos, desviando seus olhares da vasta maioria que não a possui (BERLIN, 1980, p. 111).

Diante deste contexto, cabe a pergunta: a liberdade individual deve ser “limitada” em benefícios do bem-estar social? Os defensores da concepção negativa de liberdade entendem que não é possível ser plenamente livre e, ao mesmo tempo, desistir de alguns aspectos de nossa liberdade para preservar os demais, não importa quão nobre seja a causa. Berlin, quando apresenta o conceito de liberdade, realiza esse mesmo raciocínio utilizando a seguinte expressão: “A liberdade do peixe grande é a morte para o pequeno” (BERLIN, 1980, p. 111). Neste ponto, Berlin não está fazendo um juízo de valor e muito menos afirmando que é legítimo que a liberdade de alguns implique na restrição da liberdade de outros, ele apenas faz uma distinção necessária para compreendermos o debate. Não importa se defendemos que a igualdade, a justiça ou que a felicidade deva ter prevalência sobre a liberdade, o que não se pode confundir, segundo Berlin, é a interpretação do conceito de liberdade com a necessidade de compaixão ou cuidados com os menos afortunados. Em suas palavras destaca que:

Todas as coisas são o que são: liberdade é liberdade, não igualdade, lealdade, justiça, felicidade humana ou uma consciência tranquila. Nada mais é do que uma confusão de valores dizer que embora minha liberdade “liberal” individual possa ir pela borda afora, para que alguma outra espécie de liberdade “social” ou “econômica” seja aumentada. Mas continua sendo verdadeiro que a liberdade de alguns tem que, por vezes, ser encurtada para assegurar a liberdade dos outros, sobre que princípio deve isto ser feito? Se a liberdade é um valor sagrado e intocável, não pode haver tal princípio (BERLIN, 1980, p. 112).

O que Berlin está a afirmar é que, do ponto de vista da liberdade negativa, não importa quão nobre seja a intenção, se o Estado ou qualquer outra pessoa interfere na liberdade individual, mesmo com intuito de promover justiça, igualdade ou bem-estar, isso não deixa de ser uma violação moral. A ideia de liberdade negativa, segundo ele, está profundamente relacionada como ausência de coerção por parte do Estado (Cf. BERLIN, 1980, p. 110). Seguindo a linha de raciocínio proposta pelo autor, pode-se dizer que a liberdade é a ausência de coerção. O mesmo entendimento acerca da liberdade é apresentado por Hobbes na obra *Leviatã* (1983). Para Hobbes, a liberdade é a ausência de impedimentos externos, o

homem livre é aquele que pode seguir a sua vontade sem seguir limitado por coerção externa.

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por ausência de oposição os impedimentos externos de movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. [...] Conformemente a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. [...] Portanto, quando se diz, por exemplo, que o caminho está livre, não se está indicando qualquer liberdade do caminho, e sim daqueles que por ele caminha sem parar. E quando dizemos que uma doação é livre, não está se indicando qualquer liberdade da doação, e sim do doador, que não é obrigado a fazê-la por qualquer lei ou pacto (HOBBS, 1983, p. 129).

Em geral, é assim que os pensadores liberais definem a liberdade negativa, entre eles Hayek e Nozick. Mas o que poderia ser considerado como coerção? Como ela ocorre? Segundo Hayek, qualquer discussão que pretenda tratar de maneira séria a relação entre liberdade individual e poder estatal não pode se omitir em abordar o conceito de coerção (Cf. HAYEK, 1990, p. 145). O processo de coerção ocorre quando um indivíduo é levado a direcionar suas ações, sem seu espontâneo consentimento, a serviço da vontade de outro ou mesmo em benefício do bem-estar de uma única pessoa ou coletividade, tendo que deixar de lado seus objetivos. Hayek sustenta que uma coerção ocorre quando um indivíduo é coagido, por meio da força ou ameaça, a colocar suas ações a serviço da vontade de outro, deixando seus objetivos e vontades para segundo plano (Cf. HAYEK, 1983, p. 146).

Toda descrição da ideia de liberdade negativa enfatizará o elemento da ausência de impedimento para que a ação de alguém possa se realizar ou não. Tanto para Nozick como para Berlin, a coerção externa ocorre quando uma pessoa ou um grupo de pessoas decidem interferir na vida privada de alguém, sem o consentimento deste. Deste modo, a liberdade negativa nada mais é do que o espaço para ação individual, livre de qualquer interferência externa.

Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades deste outro alguém. A liberdade política neste sentido é

simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução dos outros. Se sou impedido de fazer o que, de outro modo, poderia fazer, deixo de ser livre nesta medida; e se essa área é limitada por outros homens além de um certo mínimo, podem dizer que estou sendo coagido ou, provavelmente, escravizado (BERLIN, 1981, p. 136).

A partir desta compreensão, o indivíduo é livre na medida em que não é impedido de agir e concretizar seus objetivos. Ora, bem diferente do princípio de liberdade positiva, no qual é essencial que o indivíduo participe de maneira plena da vida social e política, em sentido negativo, o grau de liberdade individual não está diretamente vinculado ao tipo de governo nem à forma de escolha deste. No caso da liberdade negativa, o grau de liberdade individual é medido pelo nível de interferência estatal na vida do cidadão, ou seja, pelo espaço que a máquina estatal deixa para o indivíduo.

A extensão de minha liberdade social ou política consiste na ausência de obstáculos a minhas escolhas reais, como também das minhas escolhas potenciais, a meu modo de agir de uma forma ou de outra conforme minhas opções (BERLIN, 1981, p. 21).

Se admitirmos como válida a ideia de que a liberdade só se realiza na completa ausência de coerção, chegaremos a um problema para qualquer concepção de Estado, mesmo a mínima. Isto porque, até mesmo a ideia de Estado mínimo implica em certo grau de coerção, do contrário seria impossível falar em monopólio estatal da força e da justiça. De acordo com Russel Hardin, que trata do tema em seu texto *Rationally Justifying Political Coercion* (1990), sem coerção, nem que seja em um grau mínimo, qualquer governo fracassaria (HARDIN, 1990). Ora, como justificar moralmente as ações coercitivas de um governo? A justificativa mais comum que, em geral, é oferecida para a prática de ações estatais coercitivas fundamenta-se na ideia de que, em alguns casos, ela se faz necessária para garantir o bem-estar de todos. Mas qual deve ser a justa medida para que essa coerção não viole a liberdade individual?

Como no começo desta pesquisa assumi a concepção liberal de Estado de direito como parâmetro para avaliar a teoria de Nozick, tentarei propor uma resposta para o questionamento a partir de Friedrich A. Hayek, um dos mais

renomados entre os pensadores liberais. Para ele, a coerção acontece de fato quando o Estado ameaça punir ou empregar sua força de repressão caso não seja obedecido. A coerção, segundo Hayek, ocorre quando um indivíduo é obrigado a se colocar a serviço da vontade de outro, deixando de lado seus objetivos em prol de qualquer outro fim que não seja o dele ³⁵.

O pensamento de Hayek não sustenta que o poder coercitivo do Estado deva ser totalmente inexistente, afirma apenas que este poder deve respeitar o limite da esfera privada do indivíduo. De acordo com o autor, a não existência de um poder estatal não é garantia de que nenhum tipo de coerção ocorrerá, entretanto, é necessário que se estipule um limite normativo para ação do Estado. Algo que, a meu ver, é mais viável de realizar num Estado democrático de direito. Neste caso, uma vez estabelecidas as regras da intervenção estatal, passaríamos a falar em “intervenção arbitrária” ou coerção não legítima.

Logo a coerção só pode ser evitada se ao indivíduo for garantida uma esfera privada na qual esteja protegido da interferência. A certeza de que terá uma esfera de atuação não deliberadamente determinada por outrem ***só lhe será dada por uma autoridade investida*** de poder necessário para isso. É este o caso em que a coerção de um indivíduo contra o outro só poderá ser impedida pela ameaça de coerção (HAYEK, 1983, p. 152, *grifo nosso*).

Com a ideia de “interferência arbitrária”, a posição liberal estabelece tanto um limite para a interferência estatal quanto a possibilidade de que o Estado legitimamente use do seu poder coercitivo para manutenção da ordem social, inclusive para garantia dos direitos individuais e para proteção da esfera privada do indivíduo³⁶. Segundo Hayek, a esfera privada individual compreende não somente

³⁵ A ideia de coerção desenvolvida nesta pesquisa, não abarca todos os aspectos da relação humana, nem inclui todas as espécies de ação que impedem alguém de alcançar seus objetivos. Hayek cita o seguinte exemplo: não conseguir tomar de empréstimo, na biblioteca, o livro que preciso estudar para a prova porque alguém se antecipou, ou participar de uma manifestação política para reivindicar direitos que, graças ao discurso ideológico de um líder qualquer, considero legítimos, são circunstâncias que compõem uma cadeia de ações interligadas possíveis, na vida em sociedade, que podem interferir na busca de objetivos individuais ou influenciar este indivíduo de algum modo, mas que certamente não se enquadram no conceito de coerção (HAYEK, 1983, p. 146).

³⁶ É importante destacar que não tenho a intenção de me aprofundar, neste momento, na discussão se um indivíduo ou grupo teria moralmente o direito de estabelecer, por convenção

os bens materiais, mas também direitos como a segurança e a proteção contra interferência nas ações humanas (Cf. HAYEK, 1983, p. 153).

Portanto, enquanto a liberdade positiva pode se concretizar pela participação do sujeito na vida pública, a liberdade negativa é entendida como a não interferência, ou no mínimo uma interferência restrita do poder estatal sobre as ações individuais. Quanto menos o Estado regula a vida do indivíduo, mais livre ele é, sem se esquecer de que certo grau de interferência estatal é necessário para garantir a própria liberdade. A ideia negativa de liberdade limita a estrutura estatal as funções essenciais com o intuito de intervir o mínimo possível na vida do cidadão. Assim sendo, pode-se dizer que Nozick defende, a partir de Locke, uma concepção negativa de liberdade, em que a liberdade individual é considerada um direito inviolável, e que qualquer interferência externa não consentida será sempre imoral.

Tendo passado por conceitos fundamentais para compreender a teoria nozickiana, é possível afirmar que, para ele, o Estado mínimo é o Estado mais amplo que pode ser moralmente justificado. Segundo ele, qualquer outra ideia organização estatal mais ampla, constitui uma violação dos direitos naturais de cada indivíduo (Cf. NOZICK, 2011, p. 191). No início do capítulo 7 de AEU, Nozick afirma que não há nenhuma razão ou motivo suficiente que possa justificar a existência de um Estado para além do mínimo. Portanto, reconhece que, em geral, o principal argumento para se opor a sua concepção de Estado é o argumento da justiça social. Isto é, o argumento de que cabe ao Estado intervir nas relações de trocas entre indivíduos livres e racionais, de modo a produzir o maior nível possível de justiça social. Nozick se propõe a tratar deste tema com o intuito de demonstrar que a intervenção estatal na distribuição de bens e riquezas é imoral. Entretanto, a indagação permanece: é possível que uma organização estatal intervenha diretamente na livre troca de mercadorias sem violar a liberdade individual?

No próximo capítulo, analiso o pensamento de John Rawls presente em TJ. Diferente de Nozick, nesta obra, John Rawls não se dedica a discutir se o poder governamental é legítimo, mas sim, se as instituições que estão na base da sociedade, sejam elas governamentais ou sociais, satisfazem as exigências dos princípios da justiça. Em *Uma Teoria da Justiça*, o filósofo tem como foco principal o

coletiva, os limites da esfera privada de outro. Embora reconheça a importância do ponto, a discussão é muito ampla e desviaria o foco da pesquisa.

que ele chama de “estrutura básica da sociedade³⁷”, além disso, Rawls aborda pontualmente questões sobre renda e riquezas que, segundo ele, devem ser distribuídas de maneira mais justa na sociedade.

Uma vez que AEU foi escrita como resposta à obra rawlseana³⁸, a análise do pensamento de John Rawls, também considerado um liberal, pode enriquecer o debate acerca dos limites da ação estatal. Acredito que a compreensão das teorias de Robert Nozick e John Rawls, dois pensadores que afirmam defender a liberdade individual, ajudará a compreender se a prática estatal de redistribuição de renda viola moralmente a liberdade individual. Passo a apresentar o pensamento liberal de Rawls.

³⁷ A ideia de estrutura básica em Rawls se refere ao modo pelo qual as principais instituições sociais, em um sistema social democrático, se harmonizam, se organizam e distribuem direitos, deveres e vantagens provenientes da cooperação social (Cf. RAWLS, 1999, p. 6).

³⁸ Ainda no prefácio de *Anarquia, Estado e Utopia*, Nozick deixa claro que sua obra se concentra em combater a ideia de Estado redistributivo e mais especificamente o pensamento rawlseano sobre o tema (Cf. NOZICK, 2011, p. XII).

2 JOHN RAWLS E O LIBERALISMO PARA ALÉM DO ESTADO MÍNIMO

De acordo com John Rawls, a grande questão presente no liberalismo político diz respeito à possibilidade de se alcançar uma sociedade mais justa e estável sem que seja violada a liberdade natural do indivíduo, e isto, num contexto social em que os indivíduos estão profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais. John Rawls acredita que uma sociedade³⁹ pode tornar-se bem

ordenada e unificada, a partir de um liberalismo político que caminhe junto a uma concepção política de justiça, ou seja, a partir de um consenso que sobreponha a doutrinas abrangentes e razoáveis (Cf. RAWLS, 2000, p. 179). Em geral, o que Rawls pretende alcançar com seu liberalismo seria a garantia das liberdades individuais, junto da diminuição das desigualdades sociais. Portanto, a ideia que está na base da teoria da justiça de Rawls é que uma sociedade democrática, necessariamente, convive com uma grande diversidade de pensamentos divergentes, algo que na maioria das vezes representam um constante conflito em busca do poder e de uma melhor qualidade de vida, e que apenas um consenso sobreposto acerca de uma concepção de justiça, pode superar gerar estabilidade social.

Logo de início é importante destacar que John Rawls não está preocupado em justificar ou defender, de maneira específica, alguma forma de governo ou elucidar como a instituição estatal teve origem. Sua preocupação é de maneira primordial com a justiça; mais pontualmente, com a justiça no âmbito social, ou “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social” (RAWLS, 2008, p. 8). Sua teoria da justiça é pensada tendo como pano de fundo os regimes de democracia constitucional, o que não implica afirmar que a teoria não seja aplicável em outras formas de governo, nem que estas não possam ser justas, quando nos restringimos ao âmbito da justiça. Contudo, é

³⁹ Rawls define o conceito de sociedade como sendo uma associação “mais ou menos” autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas (Cf. RAWLS, 1999, p. 4).

necessário deixar claro que como liberal qualquer sistema social que não respeita a liberdade privada individual não pode ser considerado legítimo.

A teoria da justiça como equidade foi apresentada por John Rawls em 1971, com a publicação da obra *A Theory of Justice*. Obra que representou um marco para filosofia política na segunda metade do século XX. Sua concepção de justiça é construída a partir do pressuposto ético do consenso sobreposto, através do qual Rawls defende a co-originalidade da liberdade e da igualdade em uma sociedade marcada pelo pluralismo razoável de doutrinas. Com o objetivo de fornecer uma orientação filosófica e moral para as instituições democráticas que estão na base da sociedade, Rawls propõe uma ideia de sociedade onde os princípios de justiça, quando adequadamente escolhido por indivíduos livres e iguais, orientam as ações práticas das instituições que formam a base de uma democracia constitucional.

Os princípios de justiça, segundo Rawls, representam uma aproximação racional entre indivíduos que, por meio de juízos ponderados, decidem democraticamente os caminhos que a sociedade deve seguir. De acordo com Silva, na teoria rawlseana “o cidadão deve possuir três tipos de juízo: apreciar a justiça da legislação e da política social; decidir sobre as soluções constitucionais que, de um modo justo, podem conciliar as opiniões contrárias quanto à justiça; e ser capaz de determinar os fundamentos e os limites do dever e da obrigação dos políticos” (SILVA, 1998, p. 193). Deste modo, é possível dizer que a teoria de Rawls se propõe a enfrentar as principais divergências presentes na sociedade democrática a partir da formulação de princípios de justiça cuja fonte primordial é a deliberação racional.

Ao contrário de Nozick, que defende a ideia de direitos individuais como limitadores do Estado, Rawls construiu uma ideia de justiça na qual a relação entre o indivíduo e o Estado é concebida por meio de princípios que surgem em uma “posição contratual inicial”. Ou seja, o papel do Estado, em Rawls, não é definido *a priori*, mas sim, por meio de um processo construtivista, entre pessoas racionais, livres e iguais, que, em hipótese, podem desejar um Estado que corrija a desigualdade social. Para Serge-Christophe Kolm (2000), através da ideia de auxílio aos mais pobres, John Rawls consegue reunir em sua teoria, de forma harmoniosa, aspectos fundamentais para qualquer Estado liberal democrático, tais

como: garantia das liberdades básicas do indivíduo, respeito aos direitos humanos, respeito aos direitos civis e a promoção do bem-estar social.

O conceito de sociedade bem-ordenada é fundamental para compreender John Rawls. De acordo com o pensamento rawlseano, a afirmação de que uma sociedade é bem-ordenada implica essencialmente em três aspectos. São eles: primeiro, que cada indivíduo aceita e sabe que os demais cidadãos aceitam os princípios de justiça; segundo, que todos acreditam que as instituições sociais agem de acordo com os princípios estabelecidos; e por fim, que todos os cidadãos possuem um senso de justiça e agem de acordo com as instituições. Cito Rawls.

Dizer que uma sociedade é bem-ordenada significa três coisas: a primeira (e isso está implícito na ideia de uma concepção de justiça publicamente reconhecida), que se trata de uma sociedade na qual cada indivíduo aceita, e sabe que todos os demais aceitam, precisamente os princípios de justiça; a segunda, (implícita na ideia de regulação efetiva), que todos reconhecem, ou há bons motivos para assim acreditar, que sua estrutura básica – isto é, se suas principais instituições políticas, sociais e a maneira segundo a qual se encaixam num sistema único de cooperação – está em concordância com aqueles princípios; e a terceira, que seus cidadãos têm um senso normalmente de justiça e, em geral, agem de acordo com as instituições básicas da sociedade, que consideram justas. Numa sociedade assim, a concepção publicamente reconhecida de justiça estabelece um ponto de vista comum, a partir do qual as reivindicações dos cidadãos à sociedade podem ser julgadas (RAWLS, 2000, p. 79).

O que Rawls está afirmando nesta passagem, é que em uma sociedade democrática bem-ordenada todos os cidadãos concordam, aceitam e respeitam os princípios de justiça, assim também como as instituições que estão na base da sociedade organizada, entre elas o próprio Estado. É importante destacar que, em Rawls, a construção de uma sociedade livre e democrática se realiza através do senso de justiça presente, tanto na racionalidade do sujeito como na essência das instituições sociais. Possivelmente um crítico da teoria rawlseana, afirmará que o ideal de sociedade proposto em TJ, seja um tanto quanto utópico e irrealizável, pois, a pergunta que logo vem a mente ao ler sua teoria é: como alcançar um acordo social onde estes três aspectos estejam presentes? Rawls não apenas reconhece

essa possível crítica, como também assume que o conceito de sociedade bem-ordenada é extremamente idealizado. No entanto, afirma que uma concepção de justiça que não se propõe a dialogar com a pluralidade de concepções e ideias numa democracia constitucional, e nem tenha como ideal a superação dos conflitos sociais “é inadequada enquanto concepção democrática” (RAWLS, 2000, p. 79).

Contudo, como um pensador liberal, o ideal de sociedade democrática presente no pensamento rawlseano, implica, necessariamente, na preservação das liberdades individuais. Segundo Rawls, a preservação da liberdade individual pressupõe a garantia de direitos e liberdades básicas, tais como: livre associação às instituições religiosas, políticas ou filosóficas, e na aceitação de doutrinas conflitantes e irreconciliáveis. Isto é, Rawls admite que numa sociedade plural e conflituosa sempre surgirá, e provavelmente se manterá, uma grande diversidade de doutrinas e visões de mundo que em muitas das vezes não colabora com a formação de uma sociedade cooperativa. A teoria rawlseana admite que estes desacordos sociais representem uma situação de divergência entre os cidadãos, e que uma concepção política, democrática, deve lidar com esse contexto. Vejamos como Rawls lida com a dificuldade imposta pela pluralidade de concepções presente na sociedade.

Para lidar com esse obstáculo, ele cria em sua obra, a ideia de “domínio público” e afirma que uma sociedade democrática deve ser articulada dentro desta limitação, isto é, os indivíduos limitados ao âmbito do domínio público decidem acerca dos princípios de justiça, não se baseando em crenças ou ideologias particulares, mas sim, a partir de sua racionalidade. Rawls chama isso de consenso sobreposto.

Uma sociedade pode ser bem-ordenada por uma concepção de política de justiça desde que, primeiro, os cidadãos que professam doutrinas abrangentes e razoáveis, mas opostas, façam parte de um **consenso sobreposto**, isto é, concordem, em termos gerais, com aquela concepção de justiça como uma concepção que determina o conteúdo de seus julgamentos políticos sobre as instituições básicas da sociedade. [...] Essas condições não impõem o requisito irreal - utópico, na verdade – de que todos os cidadãos adotem a mesma doutrina abrangente, mas apenas, como no liberalismo político, a mesma concepção pública de sociedade (RAWLS, 2000, p. 83, *grifo nosso*).

A esta altura cabe à pergunta, o que seria esse consenso sobreposto? Rawls responde. O consenso sobreposto seria o consentimento, de todos os indivíduos, acerca dos princípios de justiça que devem reger a sociedade, quanto ao que venha a ser o razoavelmente justo e viável para todos, e que valha a pena defendê-lo (RAWLS, 2000, p. 83). Assim sendo, o consenso sobreposto acontece quando a concepção política, por meio de indivíduos razoáveis e racionais, retira valores políticos de doutrinas abrangentes⁴⁰, isto é, da própria cultura da vida cotidiana de cada indivíduo. Segundo Weber, o consenso sobreposto, na teoria rawlseana, só é possível se os valores políticos superam os demais devido ao seu grau de importância, isto é, se eles governam a estrutura básica da vida social e especificam os termos essenciais da cooperação política (Cf. WEBER, 2011, p. 133).

Pode-se dizer que o consenso sobreposto possui duas características principais: a primeira é a sua “adequação” ao pluralismo de ideias presentes na sociedade; e segunda característica é o fato de, não obstante, reconhecer essa pluralidade de ideias, não se limita a isso e busca a construção de uma sociedade mais justa sem invadir a liberdade individual. Pode-se dizer que o consenso sobreposto respeita, mas não se limita as doutrinas abrangentes, sempre buscando superar os conflitos sociais a partir de um acordo racional entre os indivíduos. O resultado do consenso sobreposto, segundo o pensamento de Rawls, levaria a construção de um Estado democrático constitucional a partir de princípios liberais de justiça.

Thadeu Weber, em *Autonomia e Consenso Sobreposto em Rawls (2011)* também concorda com esta leitura. No texto mencionado, o autor afirma que “Rawls é convicto de que só atingiremos um consenso constitucional estável quando as instituições políticas forem reguladas pelos princípios liberais de justiça” (WEBER, 2011, p. 142). Ainda segundo Weber, o estabelecimento dos direitos individuais e a sua prioridade em relação à busca de vantagens sociais é o que caracteriza a teoria

⁴⁰ Sobre as doutrinas, Rawls as definem da seguinte maneira: “As doutrinas abrangentes de todos os tipos – religiosas, filosóficas e morais – fazem parte do que podemos chamar de “cultura de fundo” da sociedade civil. É a cultura da vida cotidiana, de suas diversas associações: igrejas, universidades, sociedades de eruditos e cientistas, clubes e times, para citar algumas. Numa sociedade democrática, há uma tradição de pensamentos democráticos, cujo teor é, no mínimo familiar e inteligível ao senso comum civilizado dos cidadãos em geral. As diversas instituições da sociedade, e as formas aceitas de interpretá-las, são vistas como um fundo de ideias e princípios implicitamente compartilhados (Cf. RAWLS, 2000, p. 56).

rawlseana como liberal⁴¹. Em Rawls, as instituições políticas ao incorporarem os princípios liberais de justiça tendem a encorajar as virtudes cooperativas da vida política em cada indivíduo, virtudes tais como: razoabilidade, senso de justiça, espírito de compromisso, e a disposição (boa vontade) de fazer concessões mútuas em favor de uma sociedade cooperativa e mais justa (Cf. WEBER, 2011, p. 143).

Portanto, podemos dizer que o liberalismo político proposto por Rawls busca uma concepção de justiça que sobreponha à pluralidade de ideias presentes na sociedade e que nos conduza em direção a uma sociedade mais igual e justa, ou seja, Rawls defende uma concepção política que seja autossustentável. Para ele, o liberalismo político é autossustentável, pois, não nega a existência de valores diversos e tão pouco afirma que os valores políticos devem ignorar a cultura popular, mas busca no consenso entre seres racionais a resolução dos conflitos sociais. Isto é, o pensamento de Rawls propõe que os cidadãos no exercício de sua liberdade, encontrem a melhor forma de construir uma sociedade cooperativa.

Por conseguinte, o liberalismo político tem por objetivo uma concepção política de justiça que se constitua numa visão autossustentável. Não defende nenhuma doutrina metafísica ou epistemológica específica, além daquela que a própria concepção política implica. Enquanto interpretação de valores políticos, uma concepção autossustentável não nega a existência de outros valores que se apliquem, digamos, àquilo que é pessoal, familiar ou próprio das associações; tampouco afirma que os valores políticos são separados de outros valores ou que estejam em descontinuidade com eles. Um objetivo, como disse, é especificar a esfera política e sua concepção de justiça de tal forma que as instituições possam conquistar o apoio de um consenso sobreposto. Nesse caso, os próprios cidadãos, no exercício de sua liberdade de pensamento e consciência, considerando suas doutrinas abrangentes, veem a concepção política como derivada de – ou congruente com – outros valores seus, ou pelo menos não em conflito com eles (RAWLS, 2000, p. 53).

Portanto, com base no que apresentamos até aqui podemos dizer que para Rawls, as sociedades democráticas caracterizam-se pela pluralidade de concepções abrangentes de bem, de doutrinas e ideologias, pluralidade essa que é

⁴¹ Em TJ, John Rawls afirma que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode negar. Por esta razão a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifiquem por um bem maior partilhado por todos” (RAWLS, 1999, p. 3).

fruto da racionalidade e liberdade de cada indivíduo. Dado que o pluralismo de ideias é proveniente da liberdade individual, reprimi-lo ou condená-lo representaria a negação da liberdade individual. Contudo, é necessário reconhecer que essa pluralidade de concepções sempre gerará um grande desacordo no que se refere as questões morais, sobre a melhor concepção de bem para a sociedade, e, por conseguinte, sobre as legítimas incumbências do Estado, assim como, acerca dos limites da ação estatal.

Para Rawls, o respeito à liberdade individual, aspecto fundamental para qualquer sociedade democrática liberal, nos leva a um inevitável conflito de interesses, mesmo quando o objetivo é a construção de uma sociedade mais justa. Deste modo, poderíamos nos indagar: uma vez que o liberalismo político respeita a liberdade individual de cada cidadão e aceita as mais diversas concepções de bem presentes na sociedade, como superar essa pluralidade de ideias de maneira a se construir um ambiente social mais estável e justo para todos? Em TJ, Rawls responde a essa indagação.

Há um conflito de interesses porque as pessoas não são indiferentes a como os benefícios maiores produzidos pela cooperação mútua são distribuídos, pois, para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor. ***Exige-se um conjunto de princípios para escolher entre as diversas formas de ordenação social*** que determina essa divisão de vantagens e para selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social (RAWLS, 1999, p. 4, *grifo nosso*).

Mas como chegar a formulação destes princípios? Parece existir um impasse fundamental aqui, tanto no que se refere a questão moral, quanto no que diz respeito aos meios políticos a serem adotados pelo Estado. Se por um lado, o livre exercício da razão humana representa um dos pilares do liberalismo, a existência de uma multiplicidade de concepções de bem em uma mesma sociedade gera divergências profundas e irreconciliáveis entre os indivíduos, de modo que um acordo acerca dos princípios normativos que deve reger a sociedade parece impossível de serem alcançados. Noutras palavras, a questão que se apresenta a

Rawls é sobre qual a maneira de superar este impasse. Assim sendo, uma das questões latentes de TJ é dirigida à filosofia moral, ou seja, é a de saber como é possível justificar princípios normativos que possam ser universalmente aceitos em sociedades democráticas marcadas por um profundo pluralismo ideias. (RAWLS, 1999, p. 4). Para superar tal dificuldade, John Rawls irá propor uma teoria construtivista.

2.1 CONSTRUTIVISMO POLÍTICO EM JOHN RAWLS

Rawls afirma que a teoria da justiça como equidade é uma teoria construtivista. Segundo o filósofo, existe uma relação necessária entre a justiça e a estrutura básica da sociedade, através das instituições que a compõe, de modo que é indispensável à construção de uma base pública de justificação, com a participação direta dos seus cidadãos, que possibilite um acordo político para estabelecer os direitos e deveres de cada indivíduo. Isto é, para superação desta dificuldade, Rawls está a pensar num processo de construção por meio do qual a concepção política e moral sejam racionalmente estabelecidas.

O construtivismo político é uma visão relativa à estrutura e conteúdo de uma concepção política. Depois de obtido o equilíbrio reflexivo, se isso vier a acontecer, os princípios de justiça política (o conteúdo) podem ser representados como resultado de um certo procedimento de construção (a estrutura) Nesse procedimento, modelado de acordo com a posição original (1:4), os agentes racionais, enquanto representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade (RAWLS, 2000, p. 134).

Como entender o termo construtivismo quando aplicado a uma teoria moral? Na filosofia prática, o construtivismo pode ser definido como um modelo de abordagem para questões morais, tanto com o intuito de explicitar pressupostos, como organizar, demonstrar ou tornar coerente um conjunto de valores e preceitos morais, ou seja, é um modelo de análise. Pode-se dizer que o construtivismo tem o intuito de argumentar quanto à validade dos valores e dos preceitos propostos por uma determinada teoria. Numa teoria moral, o construtivismo apresenta-se como um

modelo de justificação (Cf. FERREIRA, 2005, p. 8). Neste sentido, a moralidade é compreendida como uma resposta da racionalidade humana frente a problemas práticos. Os princípios morais, em uma teoria construtivista, são vistos como o produto de um procedimento, uma construção da razão no seu uso prático. Para o construtivista, a moralidade não é entendida como um conjunto de objetos dados – um fato da razão – em que os princípios morais seriam, simplesmente, “conhecidos” pela razão teórica, como no caso do realismo moral (Cf. KORSGAARD, 2003, p. 116).

A fim de esclarecer a sua concepção construtivista, em *O Liberalismo Político*, Rawls recorre a uma breve comparação com outra perspectiva metaética, a saber: o intuicionismo moral⁴². De maneira geral, Rawls define o intuicionismo moral como uma concepção na qual os princípios morais dizem respeito a uma ordem independente de valores, não condicionada à inteligência humana, mas que, no entanto, pode ser intuída pelo indivíduo (Cf. RAWLS, 2000. p. 136-137). O intuicionismo moral é possível ser pensado como se os princípios morais pertencessem a um “reino de valores” ou fossem a expressão de uma “vontade divina”, que através de um esforço intelectual, poderiam ser conhecidos ou descobertos pela razão humana.

Diferente do intuicionismo, numa teoria construtivista os princípios morais e políticos não são intuídos ou descobertos, mas sim, representados como resultado de um procedimento de construção. Neste procedimento, os agentes racionais, estão devidamente posicionados numa situação adequada para escolha dos princípios, no caso rawlseano, os princípios de justiça. Deste modo, os princípios decorrentes do procedimento seriam frutos de uma razão prática. Entretanto, o construtivismo rawlseano não parece se preocupar em negar ou discutir a possibilidade de um “reino de valores” independente, apenas se posiciona de maneira que, ainda que fosse possível um acesso privilegiado a verdades morais, isso não garantiria a validade objetiva destes princípios para todos numa sociedade (Cf. RAWLS, 2000, p. 138-139).

⁴² De acordo com Rawls, “a primeira característica do intuicionismo racional diz que os princípios e juízos morais primeiros, quando corretos, são verdadeiros a respeito de uma ordem independente de valores morais; além disso, essa ordem não depende de atividade de nenhuma inteligência (humana) em particular, inclusive da atividade da razão, nem é explicada por ela” (RAWLS, 2000, p. 136). Isto é o intuicionismo é totalmente oposto ao construtivismo, onde os princípios normativos são frutos da razão humana.

Se a leitura acima estiver correta, seria pertinente afirmar que, enquanto o intuicionismo moral trabalha com o conceito de verdade ou falsidade dos princípios, o construtivismo trabalha a partir da perspectiva de validade objetiva dos mesmos. Assim sendo, é correto afirmar que a teoria da justiça rawlseana visa, por meio de um procedimento adequado, a construção de princípios de justiça que possam ser válidos para todos. Segundo Rawls, uma vez que os princípios de justiça são elaborados numa situação adequada, tais devem ser considerados como imperativos categóricos, isto porque, para um construtivista, o que justifica a validade universal dos princípios é o próprio procedimento (Cf. RAWLS, 1999, p. 222). John Rawls faz uma clara aproximação com a filosofia moral kantiana⁴³. Veja o que ele diz na seção 40 de TJ.

No essencial, analisei em grande parte o conteúdo do princípio da liberdade igual e do significado de prioridade dos direitos que esse princípio define. Parece apropriado observar a esta altura que **existe uma interpretação kantiana da concepção de justiça da qual esse princípio deriva**. Essa interpretação se baseia na noção de autonomia de Kant (RAWLS, 1999, p. 221, *grifo nosso*).

De acordo com Silva, em *Rawls Leitor de Kant* (2016), de maneira bem resumida, é possível dizer que o construtivismo rawlseano, tendo como pano de fundo a moral kantiana, “tem por objetivo a criação de um experimento mental – portanto, uma situação hipotética – no qual seja possível pensar uma situação de imparcialidade e justiça, por meio da qual possamos escolher quais princípios fundamentais gostaríamos que regessem a sociedade democrática em que estamos inseridos” (SILVA, 2016, p. 178). Seria justamente este procedimento construtivista que daria o caráter imperativo dos princípios de justiça, pois, o indivíduo os escolheria sem ter acesso a suas inclinações⁴⁴. Contudo, ainda na seção 40 de TJ,

⁴³ Ora, uma vez que na filosofia moral kantiana a necessidade e a universalidade da lei moral se dão de forma *a priori*, sendo o imperativo categórico a expressão objetiva da lei moral a partir de sua fórmula, cabe a seguinte pergunta: seria correto considerar os princípios de justiça rawlseanos, necessariamente, como análogos ao imperativo categórico de Kant? Não seria possível pensar os princípios de justiça como análogos aos imperativos hipotéticos? Já que, para Kant, “todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (sollen) [...]” (KANT, 1974, II, §14, p. 218). Isto porque, o imperativo hipotético assim como o categórico também expressa necessidades práticas, a partir de princípios da vontade racional (Cf. KANT, 1974, I, §16, p. 219).

⁴⁴ Cf. Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça* (1999, p. 221-224).

Rawls afirma que as suas interpretações procedimentais acerca dos conceitos kantianos de autonomia e imperativo categórico, devem ser compreendidas dentro de uma estrutura empírica, e que as diversas dicotomias que marcam a visão kantiana são “abandonadas” por ele.

Vale citar Rawls.

A visão de Kant é marcada por diversas dicotomias, em especial, as dicotomias entre o necessário e o contingente, a forma e o conteúdo, a razão e o desejo, os nôménos e os fenômenos. Para muitos, abandonar essas dicotomias, tais como entendidas por ele, é abandonar o caráter distintivo de sua teoria. Meu modo de ver é diferente. Sua concepção de moral tem uma estrutura característica que é mais claramente discernível quando esses dualismos não são tomados no sentido que ele lhes atribui, mas sim quando eles são remodelados e sua força moral é reformulada no âmbito de uma teoria empírica (RAWLS, 2002, p. 283).

Veja, embora Rawls reclame uma aproximação de sua teoria com a de Kant, a afirmação acima representa um distanciamento crítico em alguns aspectos da moral kantiana. Rawls tem uma interpretação, tanto do imperativo categórico quanto do conceito de autonomia, voltada mais para o aspecto procedimental da teoria de Kant. Isto é, sem a presença do dualismo característico da filosofia transcendental kantiana, mas com um caráter deliberativo e coletivo das partes envolvidas no pacto social. Em “O Construtivismo Kantiano Na Teoria Moral”⁴⁵, Rawls reafirma esse distanciamento.

A teoria da justiça como equidade, evidentemente, não é uma teoria kantiana no sentido estrito. Ela se afasta do texto de Kant em inúmeros pontos. O adjetivo kantiano exprime apenas uma analogia, não uma identidade: ele indica que minha doutrina se parece em boa parte, com a de Kant, e isso se dá a respeito de muitos pontos fundamentais, pelo que ela está bem mais próxima dela do que das outras doutrinas morais tradicionais que nos servem como termos de comparação (RAWLS, 2002, p. 48).

⁴⁵ “Kantian Constructivism in Moral Theory” é um artigo que foi publicado, pela primeira vez, na *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n. 9, 1980, pp. 515–530. Este artigo é proveniente de três conferências realizadas na Universidade de Colúmbia em Abril de 1980. Contudo, nesta pesquisa, utilizo a versão presente em ***Justiça e Democracia*** (2002).

Com a doutrina kantiana, Rawls pretende apresentar as condições adequadas que permitem justificar uma concepção de justiça. Essa concepção só será válida se a partir do contexto político e social em que ela se aplica, for permitido que todos os membros da sociedade participem de forma isenta do processo de deliberação. Deste modo, os princípios de justiça seriam tais como imperativos categóricos (Cf. RAWLS, 2002, p. 48). Assim, para ele, é possível, sem violência ao texto de Kant, pensar o imperativo categórico como um critério moral para a legalidade das ações. Neste caso, o imperativo categórico poderia até mesmo comportar algum grau de heteronomia e ainda funcionar, isto se considerarmos única e exclusivamente o aspecto procedimental da teoria⁴⁶. Se esse é o caso, seria pertinente afirmar que, Rawls, tem uma interpretação própria da filosofia moral kantiana, direcionando o aspecto fundamental da sua teoria para o procedimento de escolha. Em “O Construtivismo Kantiano Na Teoria Moral”, sobre a importância da concepção kantiana para teoria da justiça, Rawls afirma:

Desse modo, em todos os casos em que ainda não seja conhecida ou aceita uma base que permita o acordo entre os cidadãos, a tarefa que consiste em justificar uma concepção de justiça vem ser a seguinte: como pode as pessoas pôr-se de acordo a respeito de uma concepção da justiça que preencherá esse papel social e que será (a mais) razoável para elas, dada a maneira como elas concebem sua pessoa e encaram os traços gerais da cooperação social entre tais pessoas? Se seguirmos essa ideia de justificação, veremos que o exame da concepção kantiana permite tratar de um impasse na história política recente (RAWLS, 2002, p. 48).

⁴⁶ Neste momento, é preciso esclarecer o ponto. Dizer que o imperativo categórico pode comportar algum grau de “heteronomia”, pode parecer contraditório à qualquer leitor que possua conhecimentos básicos acerca da moral kantiana. Contudo, com a referida sentença apenas quero demonstrar que o construtivismo rawlseano não se ocupa com as possíveis inclinações pessoais de cada indivíduo no momento em que se delibera acerca dos princípios de justiça. Acredito que a posição já tenha ficado suficientemente clara quando cito, neste mesmo texto, que Rawls não assume a dicotomia kantiana entre mundo sensível e mundo inteligível. Ele afirma que sua teoria, como toda teoria construtivista, se ocupa apenas com a parte empírica da teoria kantiana. Rawls afirma: “Meu modo de ver é diferente. Sua concepção de moral tem uma estrutura característica que é mais claramente discernível quando esses dualismos não são tomados no sentido que ele lhes atribui, mas sim quando eles são remodelados e sua força moral é reformulada no âmbito de uma teoria empírica” (RAWLS, 2002, p. 283). Embora, reconheça a importância do ponto, adianto que não me debruçarei sobre ele, pois, a análise da questão, dada sua relevância para a filosofia moral, poderia me desviar do foco principal da pesquisa. Mesmo assim, naturalmente, com o desenvolvimento da mesma, acredito que a sentença poderá ser melhor compreendida.

Portanto, acerca do construtivismo moral, é correto dizer que o construtivismo rawlseano busca, através de um procedimento de construção adequado, justificar a adoção dos princípios de justiça. Tais princípios, são aceitos pelos pactuantes, pois, são estabelecidos a partir de uma construção racional que acontece em circunstâncias adequadas, onde é garantida a igualdade e a liberdade dos indivíduos. Portanto, o procedimento de construção rawlseano, que ele gosta de afirmar ter uma analogia com Kant, reafirma a liberdade e a igualdade individual como aspectos essenciais da vida política, ou seja, o construtivismo de Rawls visa estabelecer um ponto inicial de deliberação, a partir do qual as pessoas, enquanto livres e iguais, sejam capazes de agir de modo racional e razoável em prol da cooperação social. Em outras palavras, Rawls não se ocupa com a construção de uma teoria da justiça que seja a expressão de uma “verdade” moral, mas sim, que esteja em conformidade com um acordo racional entre indivíduos livres, racionais e razoáveis.

A procura de argumentos razoáveis que permitiriam chegar a um acordo e que estejam enraizados na nossa concepção de nós mesmos, bem como nossa relação com a sociedade, **substitui a procura de uma verdade moral fixada por uma ordem de objetos e de relações independente e anterior, seja ela divina ou natural, uma ordem distinta e separada da nossa concepção de nós mesmos.** [...] O que justifica uma concepção de justiça não é, portanto, que ela seja verdadeira em relação a uma ordem anterior a nós, mas que esteja de acordo com a nossa compreensão em profundidade de nós mesmos e o fato de que reconheçamos que, dadas a nossa história e tradições que estão na base da nossa vida pública, ela é a concepção mais razoável para nós. Não poderíamos encontrar melhor mapa fundamental para a nossa sociedade. O construtivismo kantiano sustenta que a **objetividade moral deve ser compreendida como um ponto de vista social corretamente construído e aceitável para todos** (RAWLS, 2002, p. 5, grifo nosso).

Seguindo esta linha de pensamento, facilmente percebe-se a diferença entre Rawls e Nozick. Enquanto para Rawls, os direitos individuais são oriundos de um processo deliberativo, em Nozick, os direitos decorrem exclusivamente da lei natural, isto é, os princípios de justiça deveriam expressar uma verdade moral anterior a todo processo deliberativo. Para Nozick, um princípio de justiça do mais alto valor político para sociedade é aquele se apresenta com base de um sistema

moral, em que a liberdade individual seja o valor supremo, sem espaço para qualquer pacto social que torne a intervenção estatal na esfera privada da liberdade individual moralmente legítima.

Sobre a relevância do trabalho de Rawls, Kolm afirma:

A mais célebre obra contemporânea sobre ética social é *Uma Teoria da Justiça*, de Rawls, livro que acabou por tornar-se um fenômeno social. [...] Além disso, se por um lado, os princípios de justiça propostos são realmente clássicos por consistirem, grosso modo, nos inalienáveis direitos humanos e civis que definem os Estados liberal-democráticos, na ideia de ajudar os pobres, que historicamente define as concepções de esquerda (ou cristãs), e no reconhecimento dos efeitos do desincentivo da redistribuição, que é um lugar-comum nos argumentos políticos e na economia, por outro lado, o modo como Rawls justifica essas concepções é, ao contrário, extremamente original, a despeito da sua modesta despretensão (KOLM, 2000, p. 211).

Nozick também partilha da mesma opinião de Kolm.

Uma análise mais detalhada da recente contribuição de John Rawls ao debate sobre a justiça distributiva pode lançar mais luz sobre o assunto. *A Theory of Justice* é uma poderosa obra sobre filosofia política e moral, profunda, perspicaz, de grande envergadura e sistemática, possivelmente sem paralelo desde os escritos de John Stuart Mill. Trata-se de um manancial de ideias luminosas, reunidas de modo que forme um conjunto fascinante. Desde sua publicação, os filósofos políticos são obrigados a trabalhar dentro dos limites da teoria de Rawls ou, então, explicar por que não o fazem (NOZICK, 2011, p. 23).

Embora reconheça a importância da contribuição de Rawls para filosofia política contemporânea, Nozick diverge profundamente da teoria rawlseana. Em geral, as duas teorias, embora liberais, defendem modelos estatais totalmente opostos. De um lado, o Estado mínimo nozickiano, do outro, o Estado social de John Rawls. Para Rawls, cabe a essas instituições o dever moral de minimizar as discrepâncias sociais⁴⁷. Em TJ, é possível observar a importância que o filósofo dispensava às instituições que formam a estrutura básica da sociedade que, de

⁴⁷ A teoria rawlseana toma o conceito de equidade e justiça social como elementos éticos essenciais para balizar o agir das instituições que compõe a estrutura básica da sociedade.

acordo com a teoria, servem para regular e dar estabilidade as sociedades democráticas. Para o liberalismo igualitário rawlseano, cabe as instituições que estão na base da sociedade a regulação de toda a distribuição dos bens e a promoção de uma política distributiva que minimize as diferenças sociais.

Por instituição, Rawls entende como a composição de um sistema público de regras que define cargos e posições com todos seus direitos e deveres. Essas regras definem certo tipo de ações como permissíveis e outras não. No entendimento rawlseano as instituições podem ser vistas de duas maneiras: “o primeiro como um objeto abstrato, ou seja, como uma forma possível de conduta que se expressa por meio de um sistema de regras; segundo, como a realização das ações especificadas por essas regras no pensamento e na conduta de certas pessoas em uma dada época ou lugar” (RAWLS, 1999, p. 48). Em outras palavras, Rawls considera a ideia de instituição tanto como a realização concreta de ideais e finalidades, quanto no seu sentido meramente formal. Portanto, pode-se dizer que as instituições que estão na base de sociedade nada mais são do que a materialização objetiva dos ideais anteriormente estabelecidos para uma determinada sociedade.

Para explicitar seu conceito de instituição, John Rawls cita, como exemplo, as instituições parlamentares.

Uma instituição existe em certo tempo e lugar quando as ações especificadas por ela, são regularmente levadas a cabo de acordo com o entendimento público de que o sistema de regras que definem a instituição deve ser obedecido. Desta forma, as instituições parlamentares são definidas por certo sistema de regras (ou, para permitir variações, por famílias deste sistema). Tais regras enumeram certas formas de ação, variando desde a realização de uma sessão parlamentar, passando pela votação de um projeto de lei e chegando até o levantamento de uma questão de ordem. Vários tipos de normas gerais são organizadas em um esquema coerente. Uma instituição parlamentar existe em certa época ou lugar quando certas pessoas desempenham ações adequadas, se engajam nessas atividades de forma exigida, com um reconhecimento recíproco do entendimento mútuo de que sua conduta está de acordo com as regras que se devem aceitar (RAWLS, 1999, p. 48).

Ora, de acordo com Rawls, o sentido de existir de uma instituição está justamente na sua conformidade com o sistema público de regras da sociedade na

qual está inserida. A existência de um parlamento, enquanto instituição representativa, só se justifica se nele, pensando especificamente na estrutura parlamentar tal como conhecemos no Brasil, existir a possibilidade de que os representantes eleitos, democraticamente pelo povo, possam exercer seu mandato em plenitude. Esta plenitude diz respeito tanto aos meios para o exercício do cargo, quanto à retidão moral da conduta parlamentar, ou seja, não barganhar ou vender o seu voto. A posição rawlseana fica mais clara quando, em *O Liberalismo Político (2000)*, ele afirma que o essencial de uma concepção de justiça é “a estrutura das instituições básicas, os princípios, os critérios e os preceitos que se aplicam a ela, bem como a forma pela qual essas normas devem estar expressas **no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam seus ideais**” (RAWLS, 2000, p. 54, grifo nosso).

Portanto, não resta dúvida que o objetivo principal de Rawls com sua teoria da justiça consiste em formular uma concepção de Estado, a partir de um contratualismo moral, onde princípios de justiça, formulados de maneira adequada, ofereçam orientações racionais e razoáveis para o enfrentamento das questões presentes nas sociedades democráticas contemporâneas. De acordo com Rawls, a estrutura básica da sociedade deve ser considerada como o objeto primário da justiça, pois, é por meio dela que serão distribuídos os direitos e os deveres de cada um na sociedade.

Contudo, é fundamental dizer que a ideia de justiça proposta por Rawls, se antecipa às instituições e a sua real efetivação depende não apenas do Estado, mas principalmente dos atores sociais que participam de uma única célula, que ele chama de posição original. Passo a apresentar o conceito de posição original em John Rawls.

2.2 POSIÇÃO ORIGINAL

Para teoria rawlseana, é imprescindível que os princípios norteadores sejam escolhidos a partir de uma posição de liberdade e igualdade entre os pactuantes. Para Rawls, é intuitivo pensar que uma concepção de justiça equitativa seja formatada a partir da ideia de que os princípios que regem a sociedade sejam

originados em uma situação inicial adequadamente definida e justa. Situação esta que Rawls chama de posição original (Cf. RAWLS, 1999, p. 102). A posição original imaginada por ele, em TJ, apresenta-se como um recurso procedimental cujo objetivo é garantir que o pacto social seja realizado a partir de condições equitativas por cidadãos livres e iguais, sem influência de concepções particulares de bem.

Na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir certa concepção de justiça. Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força ou coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções de bem ou suas propensões psicológicas particulares (RAWLS, 1999, p. 11).

A ideia básica da teoria da justiça é, portanto, que se faz necessário encontrar um ponto de vista “independente” de todas as contingências empíricas, a partir do qual possa ser constituído um acordo, um contrato social, justo e igual entre pessoas livres e iguais. Em outras palavras, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls recoloca o problema do contratualismo na contemporaneidade. Isto é, ele propõe uma estrutura argumentativa em que apresenta e defende uma concepção pública de justiça, que, quando bem-ordenada, resultaria em princípios de justiça que governariam a sociedade, ou seja, uma espécie de releitura do contrato social. De acordo com Barry, a construção da posição original visa afiançar que as partes não adotem uma perspectiva parcial. Isto só se realiza de fato, segundo Barry, se os pactuantes não contarem com nenhuma informação acerca de suas próprias características distintivas (Cf. BARRY, 1997, p. 290).

Para Rawls, somente a partir de uma situação inicial adequada seria possível construir princípios equitativos para o pacto social. O que interessa para ele nesse processo, é que os princípios de justiça não sejam influenciados por interesses ou inclinações particulares, ou seja, a posição original seria a garantia de

que os princípios se tornem aceitáveis a partir de uma perspectiva moral⁴⁸, independente dos princípios que possam ser escolhidos.

Em contraste com a sociologia, o objetivo é caracterizar essa situação de modo que os princípios escolhidos sejam aceitáveis de um ponto de vista moral, independente de quais venham ser. A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso atingido é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças. Assim, a justiça como equidade é capaz de usar a ideia de justiça procedimental pura desde início (RAWLS, 1999, p. 104).

Como mencionado anteriormente, a posição original é assumida, em TJ, enquanto uma situação puramente hipotética, correspondendo a ideia moderna de contratualismo. A posição original, na teoria rawlseana, apresenta-se como um recurso filosófico cuja finalidade é representar uma situação de igualdade entre os participantes do pacto social no momento em que se delibera acerca dos princípios que devem reger a sociedade. É importante lembrar que, uma vez que a posição original representa nada mais que uma “ficção”, uma situação puramente hipotética, ela pode ser aplicada, enquanto procedimento, em qualquer época ou sociedade. É possível perceber que Rawls tem o objetivo de propor uma perspectiva que possa ser adotada em qualquer tempo ou sociedade, onde a deliberação racional entre os cidadãos acerca do justo ou injusto vise alcançar o bem-estar social.

Fica claro, então, que a posição original é uma situação puramente hipotética. Não é preciso que nada semelhante ocorra concretamente, ***embora possamos simular as reflexões das partes seguindo, de forma deliberada, as restrições que ela representa.*** Não se pretende que a concepção de posição original explique a conduta humana, exceto na medida em que ela tenta dar conta dos nossos juízos morais, que se manifestam por nossos juízos ponderados, em estado de equilíbrio refletido (RAWLS, 1999, p. 103, *grifo nosso*).

⁴⁸ Dado que Rawls busca uma aproximação com a filosofia prática kantiana, é importante para ele que as inclinações não influenciem na escolha dos princípios. Sem a influência de inclinações ou elementos externos, os princípios podem ser considerados como imperativos categóricos.

Na posição original, os participantes do pacto social escolheriam os princípios de justiça sem qualquer intenção de adquirir vantagens ou benefícios sobre os demais, ou seja, os princípios oriundos deste consenso teriam como fim último a justiça social. Deste modo, a sociedade poderia alcançar uma situação de igualdade e liberdade entre todos os participantes da esfera social. A ideia de Rawls com a posição original é nulificar toda e qualquer influência que situações particulares possam ter sobre os princípios de justiça para que estes possam ser aceitos como princípios morais.

Outro fator interessante a ser destacado é que na posição original, não se realiza a escolha de nenhuma constituição e nem é elaborado qualquer tipo de lei propriamente específica, mas apenas a escolha de princípios. Com a posição original, Rawls não está a propor a ideia de um congresso que legisle sem olhar para o contexto social ou econômico da sociedade. A escolha dos princípios de justiça na teoria rawlseana representa um momento que precede a formação de uma constituição ou governo. A função dos princípios seria a de orientar uma posterior formação do Estado enquanto instituição.

A justiça como equidade começa, como já disse, como uma das mais genéricas entre todas as escolhas que as pessoas podem fazer em conjunto, especificamente, as escolhas dos primeiros princípios de uma concepção de justiça que deve regular todas as subseqüentes críticas e reforma das instituições. Depois de haver escolhido uma concepção de justiça, podemos supor que as pessoas deverão escolher uma constituição e uma legislatura para elaborar leis, e assim por diante, tudo em consonância com os princípios de justiça inicialmente escolhidos (RAWLS, 1999, p. 11).

O que, a meu ver, Rawls não responde de maneira satisfatória em TJ, é sobre o que motivaria pessoas tão diferentes e com concepções de bem tão plurais, a adotar a posição original como perspectiva para se alcançar uma sociedade mais justa. Cabe perguntar: o que levaria uma pessoa dotada de talentos naturais ou pertencente a uma camada social privilegiada, a se colocar em uma situação inicial de igualdade? Não seria mais natural que, em geral, as pessoas busquem em primeiro lugar o seu próprio bem-estar? Rawls não trata de maneira sistemática este ponto. Entretanto, mesmo assumindo que as pessoas simulem a posição original, outra pergunta ainda deve ser respondida, a saber: o que garante, mesmo na

posição original, que os indivíduos não escolham a partir de seus próprios interesses? Rawls irá dizer que serão as restrições impostas no momento da deliberação que fará com que os pactuantes escolham os princípios da justiça como equidade. Isto acontece porque, na posição original, os pactuantes escolhem atrás de um “véu da ignorância” (Cf. RAWLS, 1999, p. 17). Este conceito é central para teoria rawlseana.

2.3 VÉU DA IGNORÂNCIA

Com o objetivo de estabelecer um procedimento puramente racional para escolha dos princípios, John Rawls irá propor um instrumento racional de bloqueio denominado “véu da ignorância”. O objetivo é anular completamente qualquer possibilidade de que contingências específicas da vida influenciem os pactuantes na escolha dos princípios. A ideia por trás deste instrumento é que condições sociais ou circunstâncias particulares específicas não devem ser decisivas no debate social, de maneira a evitar que os princípios de justiça sirvam, primordialmente, a interesses particulares.

Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Eles não sabem como as várias alternativas irão influenciar ou afetar o seu caso particular, e são obrigados a avaliar os princípios unicamente com base nas condições gerais (RAWLS, 1999, p. 118).

Na posição original, atrás de um véu de ignorância, Rawls supõe que as partes envolvidas no processo deliberativo não possuem qualquer tipo de informação particular. Este instrumento é fundamental para teoria rawlseana, pois, segundo ele, embora as pessoas, em boa parte do tempo, tenham interesses e necessidades semelhantes, o que faz que em algumas situações trabalhem em cooperação, os planos particulares de vida ou a própria concepção de bem de cada indivíduo pode se tornar um impedimento para construção de uma sociedade mais justa, isto porque, objetivos particulares podem, em hipótese, levar as pessoas a fazerem reivindicações conflitantes em relação a recursos naturais ou sociais

disponíveis. Sobre a importância de evitar que os interesses particulares sejam levados em consideração, Rawls afirma: “eles são interesses de uma pessoa concreta que considera sua concepção de bem como digna de reconhecimento e que faz em seu nome exigências igualmente merecedoras de satisfação” (RAWLS, 1999, p. 110) ⁴⁹.

Para Rawls, embora seja possível pensar, em condições normais, numa sociedade cooperativa, a pluralidade de concepções de bem e os interesses particulares, certamente farão com que a deliberação acerca dos princípios de justiça esbarre num conflito de interesses, situação que, conseqüentemente, leva a sociedade a um impasse para se definir o papel da justiça.

Assim, como notei no início, embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo para a vantagem mútua, ela é tipicamente marcada por um conflito e, ao mesmo tempo por uma identidade de interesses. Há uma identidade de interesses uma vez que a cooperação social possibilita à todos uma vida melhor do que qualquer um teria se tentasse viver apenas do seu próprio esforço. Há ao mesmo tempo um conflito de interesses, uma vez que os homens não são indiferentes em relação a como os maiores benefícios produzidos pela sua colaboração são distribuídos, pois, a fim de perseguir seus objetivos, cada um prefere uma parte maior a uma parte menor (RAWLS, 1999, p. 109).

Na posição original, Rawls assume que as partes envolvidas se situam atrás de um véu da ignorância que impede os indivíduos de conhecer fatos particulares de sua vida e sociedade, permitindo que as partes apenas tenham acesso a informações gerais, sendo esta a única base para escolha dos princípios a serem adotados. O véu da ignorância impede que os indivíduos conheçam seu lugar na sociedade (sua classe social), sua sorte na distribuição de bens, dotes naturais e habilidades. Além disso, não é possível que o pactuante conheça suas concepções

⁴⁹ A partir da afirmação rawlseana de que o “interesse” é um obstáculo para o consenso na posição original, é preciso admitir que algumas questões podem representar dificuldades para teoria, algo que ele mesmo reconhece no texto. Segundo Rawls, a principal delas é se os envolvidos no processo de deliberação deveriam discutir sobre os princípios de justiça tendo em vista o bem-estar social das próximas gerações, ou seja, se os pactuantes teriam alguma obrigação moral com uma terceira parte interessada, como, por exemplo: seus descendentes. Ele se “esquiva” deste debate e afirma que o objetivo de sua teoria é tentar “derivar todos deveres e obrigações da justiça de condições razoáveis”. Isto é, Rawls estabelece que seu único objetivo, ao tratar da posição original, é cuidar do aspecto formal da escolha dos princípios, deixando as demais discussões para um momento posterior (Cf. RAWLS, 1999, p. 111).

de bem, seu plano racional de vida, e nem mesmo seus traços psicológicos. E mais, com intuito de se chegar a princípios com validade universal, não se permite nem mesmo que as partes saibam acerca de aspectos particulares de sua própria sociedade. Em síntese, os pactuantes não conhecem posições econômicas e políticas da sociedade, ou o nível social e cultural que a mesma atingiu (Cf. RAWLS, 1999, p. 119).

Na teoria rawlseana, só não há limites para informações genéricas. Mas qual seria o conteúdo de tais informações? Segundo Rawls, os pactuantes teriam acesso a leis e teorias gerais, isto é, acesso a domínios teóricos nos mais variados campos do saber, tais como: no campo filosófico, sociológico, econômico e histórico entre outros. Como não é permitido aos pactuantes conhecer fatos particulares de sua vida ou sociedade, ou seja, situações empíricas, o embasamento teórico serviria de base para a concepção de justiça no pós-pacto.

Na medida do possível, o único fato particular que as partes conhecem é que a sua sociedade está sujeita as circunstâncias da justiça e a qualquer consequência que possa decorrer disso. Entretanto, considera-se como um lado que elas conhecem os fatos genéricos sobre a sociedade humana. Elas entendem as relações políticas e os princípios da teoria econômica; conhecem a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana. Não há limites para informação genérica, ou seja, para leis ou teorias gerais uma vez que concepções da justiça devem ser ajustadas às características dos sistemas de cooperação que devem regular, e não há razão para excluir esses fatos (RAWLS, 1999, p. 119).

Portanto, embora sem acesso a fatos particulares, na posição original, a razão tem acesso a conhecimentos teóricos para formulação dos princípios que serão incorporados à estrutura básica da sociedade. O véu da ignorância é uma condição essencial na satisfação dos requisitos rawlseanos para formulação dos princípios, ou seja, é fundamental que os interesses e as inclinações pessoais não influenciem na escolha de princípios que determinará toda organização social. Contudo, Rawls reconhece que a noção de véu da ignorância pode levantar sérias dificuldades para sua teoria. Segundo ele, seus críticos podem objetar que a exclusão de quase todas as informações acerca das condições individuais

particulares, dificultaria o entendimento dos próprios pactuantes acerca da importância da posição original (Cf. RAWLS, 1999, p. 120-121).

Sobre este ponto, Rawls afirma que a crítica não se sustenta, pois, a posição original e o recurso do véu da ignorância representam nada mais do que uma situação imaginária que pode, a qualquer tempo, ser simulada e aplicada em qualquer sociedade democrática. Neste caso, a validade moral e a aplicabilidade prática dos princípios de justiça estarão condicionadas ao cumprimento formal das restrições impostas.

A noção de véu da ignorância levanta sérias dificuldades. Alguns podem objetar que a exclusão de quase todas as informações particulares podem dificultar o entendimento da própria noção de posição original. Assim, poder ser útil observar que uma ou mais pessoas podem, a qualquer tempo, passar a ocupar essa posição, ou, talvez melhor, simular as deliberações que seriam tomadas nessa situação hipotética, simplesmente raciocinando de acordo com as restrições apropriadas. Ao argumentarmos em favor de uma concepção de justiça, devemos ter certeza de que ela está entre as alternativas permitidas e satisfaz as restrições formais estipuladas (RAWLS, 1999, p. 119).

Em geral, podemos dizer que com o recurso teórico do véu da ignorância, a teoria da posição original continua a apresentar indivíduos voltados para seus próprios interesses a deliberar sobre a ideia de justiça mais adequada para uma sociedade, mas a diferença é que o debate se dá sem saberem o lugar que ocupam na sociedade e que tipo de indivíduos serão no que se refere a talentos e habilidades naturais. Os indivíduos estão na “posição original” e “por trás de um véu de ignorância” no propósito de escolher o melhor caminho para suas vidas e para sociedade. Contudo, dada limitação imposta pela situação imaginada por Rawls, é impossível, em sua visão, que os princípios oriundos do pacto sejam injustos.

De acordo com Kolm, em *Teorias Modernas da Justiça (2000)*, da maneira que a posição original é apresentada em TJ, pode-se distinguir três razões diferentes que motivam o indivíduo na escolha dos princípios, são elas: “evitar os efeitos da desigualdade e das contingências nos poderes relativos que poderiam influenciar essa escolha coletiva; evitar vieses egoístas pela mera enunciação dos princípios; e oferecer um método de pensamento para testar, *a priori*, as intuições

éticas” (KOLM, 2000, p. 235). Deste modo, os indivíduos na posição original seriam todos idênticos, o que anularia os efeitos tanto de meios diferentes quanto no que diz respeito aos fins.

A posição original é o *status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nela estabelecidos sejam equitativos. Esse fato delimita o conceito de “justiça como equidade”. Está claro, portanto, que eu quero afirmar que uma concepção de justiça é mais razoável que a outra, ou mais justificável no que diz respeito à “justiça como equidade”, quando pessoas racionais na situação inicial escolhem seus princípios para o papel da justiça preferindo-os aos de outra concepção (RAWLS, 1999, p. 16).

Portanto, em sua teoria da justiça, John Rawls vê a posição original com um método de raciocínio para testar ou ampliar nossas concepções acerca da justiça para que possamos chegar a esses princípios por meio de um equilíbrio reflexivo. Contudo, a posição original enfrenta diversas críticas, as mais citadas são: primeiro, que a posição original seria contrafactual, pois no mundo real ninguém conseguiria simular e escolher de maneira isenta; segundo, mesmo que fosse possível uma situação contratual tal como a proposta por Rawls, a mesma não conseguiria eliminar por completo o egoísmo individual; e por fim, uma vez que a posição original nada mais é do que uma situação hipotética que os indivíduos assumem num dado momento, ele não explica qual a motivação que os levaria a simular tal situação. A pergunta permanece: o que motivaria as pessoas a se colocarem nesta posição? Ainda mais se considerarmos que os privilegiados, a princípio, não teriam nenhuma razão para agir desta forma.

Kolm, também concorda com essas críticas e vai mais além. Para ele, a teoria de Rawls exige que o indivíduo assuma uma perda hipotética de sua identidade, de modo que, uma vez escolhidos os princípios de justiça, ao retornar para vida social é provável que os conflitos e inclinações individuais continuem os mesmos, e provavelmente não se teria leis ou regras que pudessem normatizar tais conflitos. Isto porque, como não é possível ter acesso a informações particulares, tanto sobre o indivíduo quanto acerca da sociedade em que se vive, provavelmente as leis oriundas do pacto não dariam conta de todas as demandas sociais (Cf. KOLM, 1999, p. 240).

Todavia, o que interessa, neste trabalho, é observar como Rawls, por meio de sua construção argumentativa, formata sua ideia de Estado, e analisar a partir do contexto da justiça distributiva, se é possível pensar um Estado liberal para além do Estado mínimo tal como propôs Nozick⁵⁰. Assim sendo, é possível perceber que os princípios obtidos com procedimento construtivista são considerados, por Rawls, como válidos, pois representam o resultado de um equilíbrio reflexivo entre indivíduos livres e iguais, igualmente posicionados numa situação ideal (Cf. RAWLS, 1999, p. 18). Apresentado o que para Rawls representa as condições ideais onde se poderiam alcançar princípios de justiça válidos para todos, passo a analisar os princípios de justiça enquanto tal.

2.4 OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

Uma vez apresentada as condições em que se realiza a escolha dos princípios, a saber: na posição original, e o seu principal recurso instrumental, o véu de ignorância; existe a possibilidade de apresentar, de maneira mais detalhada, os princípios de justiça rawlseanos. No início do parágrafo 11 de TJ, Rawls apresenta os dois princípios de justiça. Eis o primeiro e o segundo princípio:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefícios de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos (RAWLS, 1999, p. 53).

O primeiro ficou conhecido como princípio da liberdade, enquanto o segundo como o princípio da diferença. Em TJ, Rawls afirma que a redação preliminar dos princípios de justiça, tal como citado acima, representa uma elaboração provisória que o ajuda no desenvolvimento da ideia de justiça. É apenas

⁵⁰ Embora as críticas à teoria da posição original sejam pertinentes e mereçam atenção, não tratarei do ponto neste trabalho. A complexidade do tema certamente nos desviaria completamente dos objetivos estipulados no início da pesquisa.

no parágrafo 46 de TJ que ele apresenta uma formulação definitiva para ambos. Segundo Rawls, é em nome da completude e do bom entendimento que ele fornece uma formulação final dos princípios (Cf. RAWLS, 1999, p. 266). Versão final.

Primeiro princípio: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.
Segundo princípio: as desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 1999, p. 266).

Para o princípio de liberdade, Rawls elabora uma lista de liberdades básicas fundamentais que o compõe, são elas: liberdade de pensamento e de consciência; liberdades políticas (por exemplo, o direito de votar e de participar da política), liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que inclui a proteção contra a opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito a propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrária, todos em conformidade com o conceito de Estado de direito (RAWLS, 1999, p. 53). Para ele, as liberdades básicas garantem a todos os indivíduos, enquanto cidadãos, as condições sociais mínimas e indispensáveis para o exercício completo e informado de duas faculdades morais, a saber: capacidade ter um senso de justiça e uma concepção de bem. A capacidade de ter uma concepção de bem para deliberar acerca dos princípios e o senso de justiça para aplicar tais princípios à estrutura básica da sociedade.

Com o princípio da diferença, Rawls visa estabelecer que as desigualdades sociais e econômicas, bem como as diferenças entre os indivíduos enquanto membros da sociedade, devem ser aceitas e admite que essas diferenças sempre existirão. O Estado, ou seja, as instituições sociais que estão na base da estrutura social, reconhecem e permitem a existência dessas desigualdades contanto que elas melhorem a situação de todos, principalmente a dos menos favorecidos, e desde que sejam consistentes com a liberdade igual de oportunidades (RAWLS, 1999, p. 131).

Assim, a estrutura básica permite essas desigualdades contanto que elas melhorem a situação de todos, inclusive a dos menos favorecidos, desde que elas sejam consistentes com a liberdade igual e com a igualdade equitativa de oportunidades. Devido ao fato de as partes começarem a partir de uma divisão igual de todos os bens sociais primários, aqueles que se beneficiam menos têm, por assim dizer, um poder de veto. Chegamos assim, ao princípio da diferença (RAWLS, 1999, p. 131).

Noutras palavras, o Estado reconhece e aceita as diferenças sociais, mas deve oferecer meios para que os menos favorecidos possam buscar uma posição mais satisfatória no que se refere à distribuição de benefícios e renda em igualdade de condições para com os membros mais abastados (Cf. RUSS, 2006, p. 50). Assim sendo, pode-se dizer que este princípio é dedicado a garantir uma melhor distribuição de renda, riqueza e oportunidades. A ideia defendida por Rawls é de que não faz sentido sustentar que alguém nasce e permanece em uma determinada classe social apenas por “mérito”. Rawls acredita que a manutenção de uma situação de privilégio, sem intervenção estatal, ocorre ou por fruto do acaso natural, ou pelas circunstâncias sociais em que cada indivíduo se encontra. A teoria rawlseana parte da concepção de que os talentos naturais e a posição social, ocupada por um indivíduo, influenciam de maneira imoral na disputa por uma ascensão social. Cito suas palavras.

Os naturalmente favorecidos não devem se beneficiar simplesmente porque são mais bem dotados, mas apenas para cobrir os custos de treinamento e educação e para usar seus dotes de maneira que ajudem também os menos favorecidos. Ninguém merece maior capacidade natural que tem, nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Mas é claro, isso não é motivo para ignorar essas distinções, muito menos para eliminá-las. Em vez disso, a estrutura básica pode ser ordenada de modo que as contingências trabalhem para o bem dos menos favorecidos (RAWLS, 1999, p. 87).

O segundo princípio insiste que toda sociedade deve se beneficiar das diferenças individuais existentes na própria sociedade. O liberalismo de Rawls não estimula e nem prega qualquer tipo de supressão das diferenças particulares ou diminuição de liberdades, mas sim, que essas diferenças, sejam elas sociais, econômicas ou de talentos naturais, sejam usadas em prol do bem-estar de todos. O princípio de diferença caracteriza o pensamento liberal rawlseano, a partir da sua

ideia de bem-estar social, como uma tentativa de estabelecer instituições democráticas fortes e imunes à dominação de uma classe privilegiada. O objetivo dessas instituições, seria o de diminuir, o quanto possível, a concentração do poder econômico e político nas mãos de uma minoria. Fica claro que John Rawls não acredita, assim como Adam Smith⁵¹, na justiça do mercado: “a mão invisível guia as coisas na direção errada e favorece uma forma oligopolista de acumulação que consegue manter as desigualdades injustificadas e restrições à justa igualdade de oportunidades” (RAWLS, 2000, p. 15).

Os dois princípios de justiça se aplicam à estrutura básica da sociedade. O primeiro se refere às iguais liberdades fundamentais, e o segundo às desigualdades sociais e a igualdade de oportunidades. Rawls afirma que os princípios de justiça devem ser dispostos em ordem serial, e estabelece o princípio de liberdade como superior ao princípio de diferença.

Esses princípios devem obedecer a uma ordenação serial, o primeiro antecedendo o segundo. Essa ordenação significa que as violações das liberdades básicas iguais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens econômicas e sociais. Essas liberdades têm um âmbito central de aplicação dentro do qual elas só podem ser limitadas ou comprometidas quando entram em conflito com outras liberdades básicas (RAWLS, 1999, p. 53).

Sobre a ordem de prioridades Rawls menciona duas regras, a primeira estabelece a superioridade do princípio de liberdade sobre qualquer motivação

⁵¹ Segundo Adam Smith, a esfera econômica deve ser vista como uma ordem natural, não moral. Na obra *A Riqueza das Nações*, Smith afirma que a economia tem seu funcionamento baseado em ações de indivíduos livres e heterogêneos. Cada indivíduo busca os próprios interesses privados, agem egoisticamente, e são guiados por uma racionalidade instrumental, ou seja, pelo uso adequado de meios para a obtenção de fins não necessariamente justificáveis de um ponto de vista moral. Segundo a teoria de Smith, a ordem econômica não está baseada na benevolência, mas sim, no individualismo, mesmo assim, ela funciona, se expande e gratifica a sociedade, pois se encontra coordenada anonimamente por um “mecanismo” que ele chama de mão invisível. Segundo Smith “O esforço natural de cada indivíduo para melhorar sua própria condição, quando se permite que ele atue com liberdade e segurança, constitui um princípio tão poderoso que, por si só, e sem qualquer outra ajuda, não somente é capaz de levar a sociedade à riqueza e à prosperidade, como também de superar uma centena de obstáculos impertinentes com os quais a insensatez das leis humanas com excessiva frequência obstrui seu exercício, embora não se possa negar que o efeito desses obstáculos seja sempre interferir, em grau maior ou menor, na sua liberdade ou diminuir sua segurança” (SMITH, 1996, p. 43).

presente em um Estado democrático liberal, e a segunda estabelece a prioridade da justiça sobre a eficiência e o bem-estar social.

Primeira regra da prioridade. Os princípios de justiça devem ser classificados em ordem lexical e, portanto, as liberdades básicas só podem ser restringidas em nome das liberdades. Existem dois casos: (a) uma redução da liberdade deve fortalecer o sistema total das liberdades partilhadas por todos; (b) uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que têm uma liberdade menor. *Segunda regra da prioridade.* O segundo princípio da justiça é lexicalmente anterior ao princípio da eficiência e ao princípio da maximização da soma de vantagens; e a igualdade equitativa é anterior ao princípio da diferença. Existem dois casos: (a) uma desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm uma oportunidade menor; (b) uma taxa excessiva de poupança deve, avaliados todos os fatores, mitigar as dificuldades dos que carregam esse fardo (RAWLS, 1999, p. 267).

Ao propor uma ordem prioritária para os princípios da justiça, Rawls estabelece que as liberdades básicas individuais não devem ser sacrificadas sob qualquer justificativa. Nada justifica a violação das liberdades individuais, nem políticas que possam ser consideradas essenciais à eficácia institucional e ao bem-estar social, e nem a favor de alguma doutrina filosófica, moral ou religiosa abrangente. Para John Rawls, uma liberdade básica só pode ser limitada ou comprometida com o intuito de salvaguardar o conjunto de liberdades básicas, ou quando uma entra em conflito com outras liberdades básicas (Cf. RAWLS, 1999, p. 53).

Contudo, embora o princípio de liberdade rawlseano possa ser facilmente endossado por qualquer liberal, é necessário mencionar que logo após propor uma lista de liberdades básicas Rawls faz uma ressalva que representa um grande problema para maioria dos pensadores liberais, e mais especificamente para Nozick. Rawls afirma, em TJ, que o princípio de liberdade não inclui todos os tipos de propriedade, vejamos o que ele diz.

Sem dúvida, as liberdades que não constam nesta lista, por exemplo, o direito a certos tipos de propriedade (digamos, os meios de produção), e a liberdade contratual como determina a doutrina do *laissez-faire*, não são básicas; portanto, não estão protegidas pela prioridade do primeiro princípio (RAWLS, 1999, p. 54).

Seria Rawls a favor que, em busca de uma composição social mais justa, o governo intervisse nas propriedades de meio de produção ou nos contratos que regulam a livre troca de mercadorias entre indivíduos livres e iguais? Se sim, isto o afastaria do panteão dos pensadores liberais? O ponto não parece ser de fácil solução, pois, como todos os pensadores liberais Rawls limita os poderes da ação estatal, mas ao excluir a propriedade dos meios de produção da lista de liberdades básicas se afasta de boa parte dos liberais como, por exemplo: Nozick e Hayek.

Realmente o ponto coloca a teoria rawlseana em uma situação difícil no que se refere ao liberalismo, tanto que, em *O Liberalismo Político (2000)*, Rawls retorna ao tema, que segundo ele ficou em aberto em TJ. Ele afirma que para entender a prioridade das liberdades básicas e uma possível intervenção estatal na vida privada do indivíduo, é preciso distinguir entre restrição e regulação (Cf. RAWLS, 2000, p. 348). Segundo Rawls, as liberdades básicas do cidadão não são em nada violadas quando o poder estatal meramente regula o exercício das liberdades. Ele acredita que a mera regulação das liberdades colabora para que as liberdades se combinem de uma melhor forma no sistema social em que estão inseridas. Vamos pegar como exemplo a liberdade de expressão, citada em TJ como fundamental. Segundo Rawls, em qualquer debate público deve haver o mínimo de regulação ou ordem a fim de que a liberdade de expressão alcance seu propósito.

Por exemplo: regras de ordem são essenciais para regular a discussão livre. Sem a aceitação geral de procedimentos razoáveis de investigação e preceitos de debate, a liberdade de expressão não pode atender seu propósito. As pessoas não podem falar todas ao mesmo tempo, ou usar o mesmo foro público ao mesmo tempo para diferentes finalidades. Instituir as liberdades fundamentais, assim como satisfazer desejos diversos, requer programação e organização social. As regulamentações necessárias não devem ser confundidas com restrições ao conteúdo do discurso, como, por exemplo, as proibições à argumentação em favor de certas doutrinas religiosas, filosóficas ou políticas, ou a proibição à discussão de questões gerais, ou particulares que são relevantes para avaliar a justiça da estrutura básica da sociedade (RAWLS, 2000, p. 350).

Em síntese, com os princípios de justiça, a teoria rawlseana parece buscar um caminho que possibilite o máximo de liberdade para o indivíduo e, ao

mesmo tempo, permita que o Estado intervenha em aspectos que sejam decisivos para a estabilidade social, seja na área econômica ou política. Se nos atentarmos para lista de liberdades básicas enumeradas por John Rawls, pode-se verificar que tais liberdades são essencialmente políticas. Disto, é possível concluir que para Rawls, uma vez que cabe ao Estado a função de garantir a todos o acesso às liberdades básicas fundamentais, nada mais justo do que o governo intervir no processo de distribuição de renda e riqueza, de modo a garantir que os cidadãos menos favorecidos possam exercer sua liberdade política.

Em geral, percebe-se que a todo o momento, Rawls está tratando da relação “liberdade individual e a justiça social”. Enquanto para Nozick a liberdade individual é anterior e limitadora do poder estatal, para Rawls a liberdade do indivíduo acontece justamente pelo fato dele ter a possibilidade de deliberar acerca do modelo de Estado que deseja. Com base no liberalismo proposto por Rawls, pode-se pensar um processo deliberativo onde indivíduos racionais, livres e iguais podem, por meio de um consenso, chegar a princípios morais que deixem mais espaço para intervenção estatal. Em Nozick não há esta possibilidade, os direitos individuais não são frutos de um consenso, são inatos, inalienáveis, anteriores ao Estado e limitadores da ação estatal.

Em Rawls, a ideia de um Estado redistributivo não implica, necessariamente, na ideia de violação moral, pois, pode ser o caso de que os princípios de justiça oriundos do processo de deliberação racional ofereçam legitimidade para uma política de distribuição de renda, a fim de diminuir as desigualdades sociais e econômicas. Em síntese, podemos afirmar que o liberalismo rawlseano aceita como legítima a intervenção estatal na vida privada individual, em certo grau, desde que tal intervenção produza um bem-estar social. Isto é, o liberalismo rawlseano nos permite a pensar numa política de justiça distributiva.

Na segunda parte de AEU, Nozick se dedica a refutar a ideia de justiça distributiva de Rawls⁵². Para Nozick, uma sociedade livre não deve contar com um

⁵² Na primeira parte, Nozick tenta legitimar a existência de um Estado, rebatendo as alegações anarcoindividualistas de que o Estado seria, por natureza, uma instituição imoral. Ele reconhece que a justificação lockeana do Estado não serve como argumento contra esse tipo de anarquismo, o qual defende alternativas não estatais para lidar com os problemas sociais. Nozick trata da tese anarquista de que o monopólio do uso da força e a tarefa de proteção de todos que vivem no seu território implica necessariamente na violação, por parte do Estado, dos

mediador de trocas voluntárias, nem ter um distribuidor central de riquezas. O autor rejeita o construtivismo moral proposto por Rawls e se aplica a contrapor a ideia de que um consenso social tenha legitimidade para produzir novos direitos. A teoria dos direitos de Nozick concentra-se em explicações, condições e justificativas bastante compatíveis com a tradição filosófica de John Locke. Neste momento, é possível propor, metodologicamente, a seguinte pergunta: com base no que foi visto, tanto no liberalismo nozickiano como no rawlseano, seria compatível com o liberalismo contemporâneo a prática de uma justiça distributiva? Em outras palavras, levando em consideração o liberalismo contemporâneo, tal como Nozick e Rawls o descreveram, seria moralmente legítima a intervenção estatal na vida privada do indivíduo, para se alcançar uma justiça social idealizada?

Para tentar responder estas questões, no terceiro capítulo passo a analisar a teoria da titularidade de Robert Nozick, e a sua crítica a ideia rawlseana de justiça distributiva. Em AEU, Nozick irá criticar duramente a teoria da justiça rawlseana, com intuito de demonstrar que a permissão para o Estado intervir na distribuição de bens e riqueza representa um distanciamento do liberalismo político com base no individualismo. Analisarei se a crítica se sustenta.

direitos individuais inatos, ou seja, se ocupa em demonstrar a legitimidade moral do Estado. Nozick sustenta, na primeira parte de AEU, que o Estado surgiria da anarquia, mesmo que ninguém tivesse a intenção de criá-lo, por meio de um processo que não violaria os direitos dos indivíduos, o que o tornaria imoral. Nozick afirma: “contra essa tese, argumento que um Estado surgiria da anarquia (do modo como a representa o estado de natureza de Locke), mesmo ninguém tivesse tal intenção ou tentasse criá-lo por meio de um processo que não violaria os direitos de ninguém” (NOZICK, 2011, XII).

3 JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E OS LIMITES DA AÇÃO ESTATAL

Robert Nozick inicia o capítulo 7 de *Anarquia, Estado e Utopia*, com a seguinte afirmação: “O Estado mínimo é o Estado mais amplo que se pode justificar. Qualquer outro, mais amplo, constitui uma violação dos direitos das pessoas” (NOZICK, 2011, p. 191). Neste capítulo de AEU, Nozick se dedica a criticar a afirmação de que um Estado mais amplo, redistributivo, é moralmente legítimo, pois para muitos ele não seria o único meio para se alcançar uma sociedade mais justa e igual. Segundo Nozick, nem mesmo a ideia de justiça distributiva pode justificar a existência de um Estado para além do mínimo. O principal argumento a ser desenvolvido contra a ideia distributiva é o de que não existe legitimidade alguma para que a distribuição geral de bens e riquezas seja ordenada, ou imposta, por um poder central. Em outras palavras, de acordo com Nozick, não há pessoa, poder institucional, grupo social ou político que tenha legitimidade moral para controlar recursos e, por conseguinte, propor ou impor um padrão para a distribuição de bens e riqueza. Para ele, nem mesmo a ideia de bem-estar social pode justificar tal prática (Cf. NOZICK, 2011, p. 192).

O liberalismo nozickiano entende que a liberdade individual em uma sociedade realmente livre, entre outras coisas, implica, por parte do Estado, no respeito à livre escolha do indivíduo acerca de como alocar seus recursos e na aceitação da ideia de que não é legítimo ao poder estatal interferir no processo de trocas voluntárias entre os indivíduos. Segundo Nozick, o termo distribuição não implica a necessidade de um distribuidor central prévio, neste caso o Estado, nem aceita a ideia de que exista qualquer tipo de acordo social que torne moralmente legítima a existência deste distribuidor central⁵³. A teoria nozickiana defende que, assim como a liberdade individual implica na ideia de que as pessoas são livres para escolher o destino de suas vidas no que se refere a com quem desejam se casar, a orientação sexual ou na escolha da religião a seguir, a decisão sobre o que fazer

⁵³ É importante destacar e esclarecer que para Nozick, não há a possibilidade de que qualquer acordo estabeleça, legitimamente, a presença de um distribuidor central. Não estou, nesta parte do texto, discutindo ou analisando a legitimidade da existência do Estado enquanto tal. Embora, não devemos nos esquecer, como foi demonstrado na primeira parte deste trabalho, que o Estado, em Robert Nozick, não surge a partir de uma convenção ou contrato social, mas sim, a partir de um processo espontâneo ou irrefletido que conduziria a sociedade da anarquia até ao Estado mínimo. Ele chama este processo de “mão invisível”.

com os bens ou os frutos do seu trabalho também deve ser algo puramente individual (Cf. NOZICK, 2011, p. 193).

Talvez a questão proposta por Robert Nozick possa ser colocada nos seguintes termos: ora, se aceitamos que o Estado não deve intervir em decisões individuais tais como a escolha sobre com quem se casar, a orientação sexual ou qual religião praticar, por que seria aceitável que o Estado interfira no destino a ser dado à totalidade de bens que o indivíduo adquire? A prática estatal de taxar e retirar uma parte do fruto do trabalho individual não seria uma violação da liberdade privada do indivíduo? Para tentar responder à problemática que se propõe a debater, Nozick irá formular a sua conhecida teoria da titularidade. Nela, ele busca estabelecer um conceito de justiça para distribuição, aquisição e transferência de bens. Isto é, Nozick irá estabelecer as bases a partir das quais a aquisição de um bem ou propriedade seria justa, e, por conseguinte, formular uma crítica à ideia estatal de redistribuição. Em síntese, para início, é possível afirmar que para Nozick o Estado, enquanto instituição, não deve possuir nenhuma função ou responsabilidade social.

O liberalismo defendido por Robert Nozick pode também ser denominado de “liberalismo de processo pleno”. Este tipo de liberalismo pensa a alocação de bens e riquezas a partir da seguinte máxima: “a cada um segundo seu trabalho”. Partindo desta perspectiva, o Estado tem por obrigação moral, respeitar e não intervir nas trocas livres e nas relações de trabalho, quando realizadas por indivíduos racionais e que adquiriram suas posses de maneira legítima (Cf. KOLM, 2000, p. 16). Segundo o liberalismo de livre mercado, as eventuais e previsíveis desigualdades, não podem, em geral, ser consideradas injustas, pois, a assimetria econômica reflete a diferença de habilidades, talentos ou interesses dos indivíduos envolvidos. A busca pela padronização ou planificação econômica é considerada imoral pelo fato de que a liberdade e os talentos naturais, sistematicamente, irão perturbar essa pretensa igualdade.

Ocorre também que, ao despender suas rendas, os indivíduos usam suas habilidades desiguais para trocar, barganhar e negociar nos mercados, o que não configura um uso das capacidades associado ao consumo (cuja distribuição “natural” é endossada por assunção). Equiparar o conjunto dos bens de consumo é uma igualdade

multidimensional que em geral se mostra ineficaz no sentido que as outras distribuições são preferidas (KOLM, 2000, p. 17).

O liberalismo de processo pleno considera imoral qualquer intervenção redistributiva por parte do Estado, pois, inevitavelmente, segundo esta corrente de pensamento, o aparelho estatal tem que continuamente violar a liberdade privada do indivíduo para garantir certo nível de igualdade⁵⁴. Ludwig von Mises, em *Ação Humana* (2010), afirma que os verdadeiros defensores da liberdade individual seriam aqueles que defendem o liberalismo de processo pleno, pois este representa a “autêntica economia de mercado”. Isto é, um liberalismo onde o governo central em prol de uma economia livre e desobstruída se abstêm de intervir no funcionamento do mercado, seja nas relações comerciais de trocas, nos juros, nos preços ou nos salários. No entendimento de Mises, o Estado liberal não possui nenhuma função social.

Uma autêntica economia de mercado, ou seja, uma economia não obstruída, pressupõe que exista divisão do trabalho e da propriedade privada (controle) dos meios de produção e que, conseqüentemente, exista troca de bens e serviços no mercado. **Pressupõe que o funcionamento do mercado não seja obstruído por fatores institucionais.** Pressupõe que o governo, o aparato social de compulsão e coerção, pretenda preservar, ou seja, abster-se de impedir o funcionamento do sistema de mercado, protegendo-o das tentativas de transgressão e abuso. **O mercado é livre; não há interferência de fatores estranhos ao mercado, tanto nos preços, como nos salários e nos juros** (MISES, 2010, p. 293, grifo nosso).

O liberalismo igualitário proposto por John Rawls, em TJ, tem outro entendimento. Para ele, o Estado possui uma função social na alocação dos bens públicos⁵⁵, função esta que teria sua ação regulada pelos princípios de justiça

⁵⁴ Reconheço que o entendimento apresentado pelos liberais defensores do “processo pleno”, ou seja, do liberalismo econômico não intervencionista, pode ser objetada em vários pontos. De certo modo, é o que John Rawls faz em TJ, com sua concepção de justiça distributiva. Contudo, no momento, minha intenção é apenas de apresentar as possíveis leituras liberais acerca da concepção de justiça distributiva.

⁵⁵ Aqui temos um ponto crucial para a análise do tema. Em Robert Nozick, não se encontra o conceito de “bens públicos”. Em Nozick, todo e qualquer “bem público” é resultado de uma apropriação, moralmente ilegítima, da produção individual, ou seja, todo e qualquer bem existente na sociedade é de origem privada. Em TJ é diferente, para Rawls, uma vez que se aceita a ideia de “bens públicos”, a alocação destes recursos, de maneira mais equitativa

formulados na posição original. Logo no início de sua obra, John Rawls deixa claro que a sua ideia de justiça reserva ao poder estatal uma função social, a partir dos princípios de justiça, por meio do qual a sociedade possa alcançar o maior nível possível de liberdade e igualdade entre os cidadãos. Segundo ele, os princípios de justiça têm por função ordenar não apenas os direitos e os deveres do indivíduo na sociedade, mas também, a distribuição das vantagens e bens sociais, em parcelas equitativas de maneira a distribuir apropriadamente os benefícios da cooperação social.

Exige-se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social que determinam essa divisão de vantagens e para selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição adequada dos benefícios e encargos da cooperação social (RAWLS, 1999, p. 4).

Segundo a teoria rawlseana, uma sociedade é bem-ordenada não somente quando é planejada para o bem-estar de todos, mas quando ela é de fato regulada por uma concepção de justiça pública. A função social do Estado no pensamento de Rawls não tem o intuito de reduzir a liberdade individual de cada cidadão, mas garantir que o interesse próprio de cada um não faça com que os direitos fundamentais dos menos favorecidos sejam violados⁵⁶. Para Rawls, as inclinações e os desejos presentes na natureza do homem torna necessária a vigilância de uns sobre os outros e, por isso, considera ser tão importante à elaboração de uma concepção de justiça pública, bem como um distribuidor central

possível, é uma obrigação do Estado. Mais à frente tratarei o tema de maneira mais pontual e cuidadosa. Neste momento, minha intenção é apenas chamar a atenção para relevância do ponto que, a meu ver, é essencial para a pesquisa.

⁵⁶ É importante destacar que a ideia de direitos fundamentais, em Rawls, é proveniente de uma releitura, por meio da posição original, da concepção contratualista dos filósofos modernos. Isto é, para Rawls a ideia de direitos fundamentais tem origem num acordo prévio entre os participantes da cooperação social. Em Nozick, a ideia de direitos fundamentais está baseada na concepção de direitos naturais. Assim sendo, em Rawls pode-se pensar na ideia de liberdade positiva, onde o Estado tem a função de garantir os meios para que cada um exerça sua liberdade política e social. Em Nozick, a concepção de liberdade é negativa. Portanto, na concepção nozickiana a simples não-interferência na vida privada do indivíduo, e a garantia de que ninguém viole essa liberdade privada já se apresenta com uma garantia dos direitos individuais.

de bens e riquezas (Cf. RAWLS, 1999, p. 6). Em geral, o liberalismo igualitário rawlseano trabalha com a ideia de que a estrutura social contém várias posições e que, por conseguinte, os homens nascem em diferentes posições e que por isso, possuem expectativas diferentes. De acordo com o autor, as expectativas individuais são previamente determinadas por fatores políticos, econômicos ou sociais (Cf. DE VITA, 2005). Disto, segundo a teoria rawlseana, originam-se as mais profundas desigualdades. A função do Estado seria a de minimizar esta situação o máximo possível.

Diante de duas concepções liberais tão distintas, como as de Nozick e Rawls⁵⁷, cabe a pergunta: o liberalismo, cuja essência está na defesa da liberdade individual⁵⁸, deixa espaço para uma concepção de Estado redistributivo? Não seriam liberdade e igualdade conceitos que se excluem? É possível proporcionar igualdade sem violar a liberdade individual? Para tentar encontrar possíveis leituras para o ponto em análise, neste capítulo, inicio com uma apresentação geral da ideia de justiça distributiva, depois analiso o conceito em John Rawls, e por fim, na teoria nozickiana de titularidade. Em geral, a proposta para este momento da pesquisa é apresentar a crítica de Nozick à ideia de redistribuição. Uma vez feito isso, acredito que será possível responder às questões mencionadas acima.

3.1 JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

Como uma sociedade ou grupo deve alocar os recursos produzidos por seus cidadãos? Deve haver alguma redistribuição de renda e riqueza após a distribuição original? E mais, caso seja necessária alguma redistribuição, cabe ao Estado a função de intervir e regular este processo? Se sim, é possível que um

⁵⁷ Kolm, em *Teorias Modernas da Justiça*, denomina o liberalismo rawlseano de “liberalismo igualitário”, enquanto que a teoria nozickiana chama de teoria liberal-libertária ou liberalismo de processo pleno (Cf. KOLM, 2000, p. 15-20).

⁵⁸ Com base no que foi apresentado até aqui, sobre o liberalismo político, podemos afirmar que, em geral, para o liberalismo o indivíduo é livre a partir do momento em que pode escolher seus próprios objetivos, bem como os meios a serem utilizados para a concretização desses objetivos. Isto é, para o liberalismo o indivíduo é livre quando não é constrangido a agir de uma maneira que não escolheria voluntariamente, ou, ainda, quando não é impedido a agir, por imposição de outrem, seja outro um indivíduo, um grupo de indivíduos ou uma instituição, tal como, por exemplo: a instituição estatal.

Estado liberal exerça este papel sem violar a liberdade individual? Em geral, são estes os questionamentos que o tema da “justiça distributiva” aborda.

De maneira simples e direta, seria possível afirmar que usualmente a concepção contemporânea de justiça distributiva se refere à discussão sobre a melhor forma possível de alocar os recursos disponíveis em uma sociedade. A concepção contemporânea de justiça distributiva, em geral, segue a distinção proposta por Aristóteles no livro V da *Ética a Nicômaco*, entre justiça distributiva e justiça corretiva⁵⁹. De acordo com Aristóteles, ambas pertencem ao âmbito da justiça particular, a primeira, a justiça distributiva, se manifesta na distribuição de honras, riquezas, ou qualquer coisa divisível entre aqueles que participam de um mesmo sistema político; a segunda, a justiça corretiva ou compensativa, se refere às situações em que uma determinada pessoa se sente prejudicada e requer reparação por algum dano ou prejuízo.

Sobre a justiça distributiva, Aristóteles afirma.

Da justiça particular e do que é justo no sentido correspondente, (A) uma espécie de justiça é a que se manifesta nas distribuições de honras, de dinheiro ou das outras coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição (pois aí é possível receber um quinhão igual ou desigual ao de outro) (ARISTÓTELES, 1987, p. 84).

Sobre a justiça corretiva.

(B) A outra é a corretiva que surge em relação com transações tanto voluntárias como involuntárias. Esta forma de justiça tem um caráter específico diferente da primeira. Com efeito, a justiça que distribui posses comuns está sempre de acordo com a proporção mencionada acima (e mesmo quando se trata em distribuir os fundos comuns de uma sociedade, ela se fará segundo a mesma razão que guardam entre si os fundos empregados no negócio pelos diferentes sócios) (ARISTÓTELES, 1987, p. 86).

Ora, com base no texto aristotélico, pode-se afirmar que o conceito de justiça distributiva atualmente se refere aos negócios privados e voluntários, e têm como principal função restabelecer o equilíbrio nas relações individuais ou

⁵⁹ Também conhecida como justiça compensativa.

institucionais, quando esta for abalada pelo mercado. Quando praticada por um governo central, costumeiramente, a mesma tende a corrigir distorções em prol da parte menos favorecida; a segunda, a justiça compensativa, trata mais especificamente dos mecanismos de punição ao culpado, ou de reparação para parte prejudicada. De acordo com Norberto Bobbio, a justiça corretiva aristotélica seria correspondente ao que chamamos atualmente de justiça redistributiva, podendo ser considerada como uma subclasse da justiça distributiva (Cf. BOBBIO, 1998, p. 662).

O conceito aristotélico de justiça distributiva, atualmente também pode ser denominado de “justiça social” ou “justiça econômica”. Com a evolução do pensamento jurídico, econômico, político e moral, o conceito de justiça distributiva chegou até aos nossos dias trazendo em si a ideia uma justiça que pode e deve ser concedida pelo Estado aos mais necessitados. Isto é, a justiça distributiva seria uma espécie de prática estatal que visa estabelecer o máximo de justiça social possível em uma determinada sociedade. A ideia geral é de que caberia ao Estado, por meio de suas instituições, proporcionar aos seus cidadãos maior igualdade de oportunidade, diminuição da desigualdade social, e ainda, se necessário, corrigir possíveis “injustiças” provocadas pelo livre mercado quando isso favorecer o bem-estar social. Em síntese, seguindo a tradição de pensamento inaugurada em Aristóteles, é possível afirmar que, em sentido mais restrito, o objetivo da justiça distributiva é fornecer um instrumento mediante o qual possam ser avaliados os méritos e deméritos relativos de uma determinada distribuição social de bens e direitos, efetuando esta 'avaliação' de um ponto de vista ético ou moral, para corrigi-los quando necessário (Cf. BOBBIO, 1998, p. 662-667).

Embora saibamos que a discussão distributiva não se limita ao aspecto moral da questão, é necessário deixar claro que a análise do ponto aborda a discussão a partir da perspectiva ética. Contudo, necessário ser mais pontual ainda, ou seja, é preciso adiantar também que a presente investigação não questiona a aceitabilidade da prática redistributivista quando realizada de livre espontânea, de modo que nosso ponto se limita à redistribuição de renda e riquezas quando imposta de modo compulsório por meio de impostos ou de maneira coercitiva. O objetivo é entender se a prática de redistribuição de renda quando realizada por um governo central, por meio de mecanismos compulsórios, pode ser considerada moral. Para

Kolm, por exemplo, a discussão acerca da legitimidade da prática redistributiva acontece principalmente no campo da moral. Para ele, o principal conflito ético que a ideia de justiça distributiva enfrenta é justamente o conflito entre a ética da liberdade e a ética da solidariedade.

A distribuição dos recursos humanos mobiliza dois critérios morais opostos cujo conflito coloca uma ética da liberdade contra uma ética da solidariedade. Um princípio é o da liberdade de processo, isto é, a liberdade de beneficiar-se dos resultados dos próprios atos, que pressupõe o usufruto de si mesmo (possivelmente autopropriedade). O outro princípio não vê essa distribuição “natural” como uma razão válida para a correspondente distribuição de seus benefícios, e de modo ideal, portanto, compartilha igualmente o benefício desse recurso [...]. Assim, existem dois casos extremos, opostos, nos quais somente um desses princípios é respectivamente seguido (KOLM, 2000, p. 15-16).

Os dois princípios mencionados acima são classificados por Kolm da seguinte maneira. Primeiro, *o princípio da liberdade de processo*. Este princípio estabelece a seguinte máxima: “a cada um segundo seu trabalho”. A ideia liberal que se constrói a partir desta máxima é de que não deve haver qualquer intervenção estatal nas trocas comerciais ou nas relações de trabalho, pois ambas são expressões da liberdade privada do cidadão, e a legalidade dos bens individuais é resultante da legitimidade moral na aquisição destes direitos ou propriedades⁶⁰. Essa concepção se aproxima muito da teoria nozickiana da titularidade⁶¹. No outro extremo se encontra a ética da solidariedade, com ela temos *o princípio da igualdade*. Segundo Kolm, os redistributivistas não encontram na distribuição original ou primeira, razão suficiente, seja ela moral ou econômica, para que não ocorra intervenção estatal na distribuição dos recursos sociais, ou para que se mantenham as coisas tal como se encontram. Para os defensores da igualdade, a finalidade de uma redistribuição de renda é alcançar um maior bem-estar social. Posição que nos leva à ideia de redistribuição de renda (Cf. KOLM, 2000, p. 16).

Por outro lado, a visão que defende a liberdade individual como inviolável, vê a justiça distributiva enquanto prática estatal, sobretudo no aspecto redistributivo,

⁶⁰ Tal legitimidade se daria por meio do trabalho e das negociações entre indivíduos livres.

⁶¹ Apresentaremos a teoria da titularidade em Nozick, ainda neste capítulo, após analisar a concepção de justiça distributiva em John Rawls.

como uma violação moral da liberdade do indivíduo; já os que defendem a necessidade da intervenção estatal entendem que não é função do mercado promover o bem-social, e por isso, defendem a regulação e a taxação das trocas livres, mesmo entre indivíduos livres e racionais. Michael J. Sandel, em seu livro *Justiça* (2016), aborda a questão pelo viés da não intervenção estatal no mercado. Assim como Kolm, Sandel também considera o conflito entre liberdade individual e bem-estar social como a principal discordância entre os defensores de cada linha (Cf. SANDEL, 2016, p. 99).

A questão do livre mercado fundamenta-se basicamente em duas afirmações – uma sobre a liberdade e a outra sobre o bem-estar social. A primeira refere-se à visão libertária dos mercados. Segundo essa ideologia, ao permitir que as pessoas realizem trocas voluntárias, estamos respeitando sua liberdade; as leis que interferem no livre mercado violam a liberdade individual. A segunda é o argumento utilitarista para os mercados. Esse argumento refere-se o bem – estar geral que os livres mercados promovem, pois, quando duas pessoas fazem livremente um acordo, ambas ganham (SANDEL, 2016, p. 99).

Os intervencionistas⁶² alegam que os indivíduos menos favorecidos possuem poucas alternativas e, portanto, não são tão livres quanto aqueles que estão social ou economicamente melhores posicionados. Já os liberais não intervencionistas, defensores do livre mercado, não discutem ou criticam a possibilidade das pessoas alcançarem um nível social e econômico mais compatível com as necessidades básicas de cada um, desde que esta igualdade seja alcançada de maneira “natural” ou espontânea. Para os defensores do livre mercado, o problema é que o mecanismo compulsório de redistribuição de bens e riquezas, ainda que produza maior igualdade, invade diretamente a liberdade individual. Ludwig von Mises, um dos mais renomados pensadores do liberalismo político, afirma que a ideia de igualdade está presente no liberalismo apenas no que se refere às leis e aos direitos⁶³, mas não no aspecto econômico.

⁶² Ao utilizar a expressão “intervencionista”, estou a pensar nos liberais que aceitam a ideia de Estado como responsável pela redistribuição de renda e riquezas, tal como John Rawls.

⁶³ Ao se referir as “leis”, Mises está a pensar no conceito de lei natural. Assim sendo, a ideia de liberdade está presente em Mises no sentido negativo (Cf. MISES, 2010, p. 57).

É, por conseguinte, bastante injustificável arguir de imperfeição a maneira pela qual o liberalismo defende o postulado da igualdade, baseando-se em que o liberalismo tenha criado apenas a igualdade perante a lei, e não a igualdade real. Todo poder humano seria incapaz de tornar os homens realmente iguais. Os homens são e permanecerão sempre desiguais. São considerações sensatas e úteis, tais como as que apresentamos, que constituem o argumento em favor da igualdade de todos os homens perante a lei. **O liberalismo nunca almejou algo, além disso**, nem exigiu mais que isso (MISES, 2010, p. 58, *grifo nosso*).

Na continuação desta passagem, Mises irá afirmar que a busca pela igualdade de renda nunca foi uma característica do liberalismo, mas sim, uma busca socialista⁶⁴. Segundo Mises, para “os socialistas, não basta tornar os homens iguais perante a lei. Para torná-los realmente iguais, é necessário provê-los da mesma renda” (MISES, 2010 p. 58). Ora, para Mises, a defesa ou busca pela promoção da igualdade econômica seria uma contradição interna de qualquer teoria liberal, pois a conservação de uma igualdade econômica entre indivíduos profundamente desiguais tanto na questão de talentos como nos objetivos finais de vida, segundo ele, exigiria uma constante violação da liberdade privada do indivíduo, base fundamental do liberalismo político.

Von Mises, na sua renomada obra *Ação Humana (2010)*, não apenas sustenta que a igualdade não é uma garantia de melhora na qualidade de vida dos menos favorecidos, como também afirma que a liberdade é incompatível com a ideia de igualdade. Para ele, a desigualdade econômica tem papel fundamental no livre mercado. Sobre o ponto, Mises afirma:

A desigualdade de riqueza e de renda é uma característica essencial da economia de mercado. **O fato de a liberdade ser incompatível com a igualdade de riqueza e renda** tem sido salientado por muitos autores. Não é necessário proceder a um exame dos argumentos

⁶⁴ Neste momento, um leitor mais atento poderia propor uma objeção à linha de raciocínio apresentada, nos seguintes termos: “nenhum liberal ou defensor do igualitarismo defenderia uma igualdade econômica absoluta, e nem pensaria ser possível se alcançar em qualquer sociedade”. A essa possível objeção respondo: 1) não tenho por objetivo discutir o nível de igualdade possível em uma sociedade, pois minha intenção é apenas a de apresentar o problema contextualizando-o da maneira mais compreensível possível; 2) embora os intervencionistas não estabeleçam um nível ideal de igualdade entre os indivíduos de uma sociedade, caso se considere o redistributivismo uma prática imoral, não seria, neste caso, o grau da intervenção estatal determinante para o ponto.

emocionais utilizados em seus escritos. Tampouco é necessário perguntar se a renúncia à liberdade poderia por si mesma, garantir o estabelecimento da igualdade de riqueza e de renda, e se uma sociedade poderia subsistir com base em tal igualdade (MISES, 2010, p. 347, *grifo nosso*).

Ora, pelo exposto até aqui, pode-se afirmar que Mises tem posição contrária a qualquer tipo de mecanismo coercitivo que vise a promoção de igualdade social no que diz respeito à renda e riqueza⁶⁵. Ele defende que não é possível pensar numa “economia planejada⁶⁶” dentro do contexto do pensamento liberal, pois o planejamento econômico nada mais seria que uma espécie de socialismo⁶⁷ e, conseqüentemente, uma contradição com a ideia de liberdade individual.

A substituição de uma economia de mercado pelo planejamento econômico elimina a liberdade e deixa o indivíduo com um direito apenas: o de obedecer. A autoridade que comandar todas as questões econômicas, controlará todos os aspectos da vida e da atividade de um homem. [...] Não haverá setor da vida humana onde uma decisão seja tomada com base no julgamento de valor do indivíduo (MISES, 2010, p. 346).

O pensamento de Mises deixa margem para a interpretação de que o homem é realmente livre apenas na medida em que pode moldar sua vida e seguir seus próprios planos sem interferências externas (Cf. MISES, 2010, p. 347). Seguindo esta linha de pensamento, ao confiscar uma parte de sua renda, mesmo por fins nobres, o Estado estaria a retirar do indivíduo sua liberdade, pois a renda a ser confiscada representa um tempo de vida em que o indivíduo foi obrigado a

⁶⁵ Acredito ser importante destacar, mais uma vez, que nem Mises ou qualquer outro liberal se opõe a justiça distributiva e nem a ideia de igualdade entre os cidadãos no que se referem às leis e as obrigações. Isto é, mesmo que um liberal defenda um Estado mínimo, restrito a poucas funções, as leis, as regras e as restrições estabelecidas devem sempre valer para todos.

⁶⁶ Termo usado pelos liberais para se referir as economias que constantemente sofrem intervenção estatal.

⁶⁷ Não tenho por objetivo, nesta pesquisa, discutir se o socialismo representa ou não, a total eliminação da liberdade individual. Meu objetivo com a citação, é apenas o de destacar que, no pensamento de Mises, a prática de intervenção estatal na economia, e, por conseguinte, a ideia de redistribuição, podem ser essências para outro sistema político ou econômico, mas, no entanto, seria uma contradição interna a defesa deste ideal no âmbito do liberalismo político.

trabalhar por um propósito não escolhido livremente⁶⁸. Em síntese, para Mises, a garantia da liberdade individual sempre perturbará a estabilidade de uma pretensa igualdade econômica entre os indivíduos, pois, a liberdade individual implica necessariamente na aceitação de que os indivíduos possuem objetivos finais de vida diferentes.

Ainda de acordo Mises, a liberdade individual de cada cidadão para escolher a melhor maneira de viver, implicará inevitavelmente numa diferença de produtividade, e, por consequência, de renda e riqueza, mesmo que todos sejam colocados em uma situação de igualdade inicial de oportunidades. Ele relaciona diretamente a ideia de liberdade com a limitação do poder estatal. Mesmo os que assumem uma posição a favor do intervencionismo estatal tanto na economia como na distribuição de renda, precisam reconhecer que o debate tem como pano de fundo a legitimidade moral do Estado para intervir na vida privada do cidadão. Estabelecido o contexto moral em que ocorre o debate, novamente cabe perguntar: mas que espécie de relação moral a ideia de justiça distributiva coloca em pauta? Ou então, em que sentido o tema “justiça distributiva” baliza moralmente o debate acerca dos limites estatais? Prossigo no desenvolvimento do ponto tentando responder a primeira questão.

Seguindo a definição proposta por Kolm, em *Teorias Modernas da Justiça*, é possível dizer que a concepção de justiça distributiva envolve, em determinado momento, o julgamento ético acerca da correlação entre entidades sociais ou indivíduos no que tange ao valor moral de uma determinada situação, seja em relação a liberdades, direitos ou renda, mas, principalmente, quando a situação envolve a distribuição dos bens e recursos disponíveis na sociedade. Assim sendo, a discussão distributiva pode envolver entidades, tais como: nações, famílias, empresas, cidades, ou religiões, e podem ou não serem “reduzíveis” ao âmbito individual. A estas entidades, Kolm chama de “justiciáveis”, isto é, entidades que estariam sujeitas considerações da justiça pública. Vale citar Kolm.

Os judiciáveis considerados são frequentemente os indivíduos, mas também existe justiça para grupos mais ou menos constituídos, como as nações, famílias, empresas, cidades, classes, religiões e etc., ou

⁶⁸ Aqui estou a pensar no redistributivismo por vias compulsórias, impostos sobre a renda e sobre as transações comerciais livres.

talvez até mesmo para culturas, que podem ou não ser redutíveis a indivíduos (e devem ou não ser considerados desse modo). O termo “situação” denota aqui qualquer objeto desse julgamento. A justiça é respeitosa quando avalia a situação de um justiciável porque este último o valoriza. A “situação”, então, consiste em itens que servem ou propósito ou a preferência do justiciável, como, por exemplo, bens, direitos, liberdades, poderes, tratamentos ou “satisfação” (KOLM, 2000, p. 38).

De acordo com este entendimento, é possível dizer que a justiça distributiva tem a finalidade de arbitrar em situações onde um justiciável, seja ele um indivíduo ou uma entidade, considere importante. Deste modo, a aplicação da justiça distributiva pode se referir tanto a bens, direitos, liberdades ou poderes. O interessante desta definição de Kolm é que, a rigor, o conceito de justiça distributiva não implica, necessariamente, a existência de um poder central, nem como mediador e nem como distribuidor dos itens mencionados acima.

Os princípios da justiça distributiva podem ser acordados e aplicados em qualquer instituição social onde se tenha alguma injustiça a ser corrigida. Entretanto, segundo Bertrand de Jounevel⁶⁹, a concepção moderna de justiça distributiva, enquanto prática redistributiva, implica em dois elementos essenciais: primeiro, a crença de que o Estado deve estar envolvido diretamente no alívio da pobreza e da diminuição das desigualdades sociais; segundo, que a desigualdade econômica é injusta e prejudicial à convivência social. Em síntese, os defensores da concepção de justiça distributiva, e, principalmente, de políticas redistributivas, acreditam que o Estado tem por função a diminuição da pobreza e da desigualdade social.

O moderno redistributivismo compreende dois elementos completamente díspares: a crença de que o **governo deve estar centralmente envolvido no alívio da pobreza**, e a crença de que a **desigualdade econômica, em si mesma, é injusta e prejudicial**. Essas duas crenças têm estado fundidas, até, na crescente aceitação da visão de que é responsabilidade do governo assegurar à população padrões de vida ascendentes (JOUNEVEL, 2012, p. 19, *grifo nosso*).

⁶⁹ A escolha de Bertrand de Jounevel, e mais pontualmente da sua obra, *Ética da Redistribuição (2012)*, para introduzir o tema “justiça distributiva e redistribuição”, na presente pesquisa, se justifica não apenas pela qualidade filosófica da mesma ao tratar do assunto, mas também pela sua reconhecida afinidade com obras de outros pensadores liberais que também discutem o ponto, entre eles: Hayek, Nozick e Rawls (Cf. JOUNEVEL, 2012, p. 24).

Apesar disso, é importante destacar que tal posição não é consenso entre os pensadores liberais, sejam eles modernos ou contemporâneos, como por exemplo, entre Robert Nozick ou John Rawls. Estes dois pensadores discordam principalmente no que se refere ao aspecto redistributivista da justiça distributiva. Para Nozick, se a distribuição original é justa, não existe motivo e nem espaço para políticas de redistribuição de renda. De acordo com Nozick, é necessário entender que a ideia de justiça distributiva não implica, forçosamente, na ideia de redistribuição, ou seja, é possível pensarmos em regras de aquisição de renda, bens, benefícios, liberdades e direitos que tornem a distribuição justa desde sua origem; segundo, mesmo que se defenda que a ideia de redistribuição é essencial para justiça distributiva, disso não se segue, necessariamente, que ela tenha de ser praticada por um governo central; e por fim, não é ponto pacificado a concepção de que a desigualdade social e econômica é injusta ou prejudicial à sociedade. A percepção sobre se a desigualdade é negativa ou não ao interesse social depende da perspectiva em que se aborda o problema, isto é, se a abordagem é ética, política ou econômica.

Em *Ética da Redistribuição (2012)*, Jounel chama a atenção para essa distinção na perspectiva de abordagem do assunto. Ele salienta que, visto de uma perspectiva moral a equalização econômica entre os indivíduos só poderia funcionar numa “comunidade comunista fraterna ou numa comunidade de monges”. Para o autor, a redistribuição de bens e riquezas, quando realizada impositivamente, sem estar baseada no mérito pessoal, não contribui para o desenvolvimento econômico da sociedade. Isto porque, uma vez que um maior esforço individual na aquisição de bens e riquezas representa uma maior taxação dos ganhos, é provável que os mais talentosos e dedicados se desmotivem e prefiram trabalhar apenas o necessário para sobreviver, tornando-se menos produtivos (Cf. JOUNEVEL, 2012, p. 12) ⁷⁰.

⁷⁰ Apenas a título do conhecimento, é interessante mencionar que Bertrand de Jounel em *Ética da Redistribuição (2012)*, se dedica a analisar o redistributivismo a partir da perspectiva ética da responsabilidade individual. Segundo ele, ao se transferir do indivíduo para o Estado a autoridade por decisões que lhe são vitais, o aparelho estatal acaba por violar o espaço da liberdade privada individual. Jounel afirma ainda que “ao suprir todas as necessidades básicas do indivíduo, o Estado deixa-o com autoridade apenas na esfera de determinar como apenas gastar seus trocados” (JOUNEVEL, 2012, p. 27).

Hans Hermann Hoppe ao tratar do tema, também faz críticas a ideia de redistribuição de renda e acredita que a prática é condenável tanto em sentido moral, quanto econômico.

Toda redistribuição, independente dos critérios em que se baseia, envolve “tomar” algo dos proprietários originais e/ ou produtores (os possuidores) e “entregar” esse bem para os não proprietários e não produtores (os não possuidores). O incentivo para ser um proprietário original ou um produtor da coisa em questão é reduzido, e o incentivo para ser um não proprietário e não produtor é estimulado. Assim, em consequência de prática de subsidiar indivíduos em função de serem pobres, haverá mais pobreza (HOPPE, 2014, p. 132).

Para Hoppe, com redistributivismo haverá menos criação de riquezas e, portanto, um atraso no desenvolvimento econômico e social, sem contar que, como pensador liberal, acredita que a prática deve ser considerada imoral. Embora existam muitas abordagens e compreensões possíveis sobre o tema, um elemento essencial e comum a qualquer abordagem é que no conceito de justiça distributiva, e, principalmente na ideia de redistribuição, está implícita a opinião de que há um erro ou uma injustiça na divisão de bens e riquezas disponíveis na sociedade, e a convicção moral que esta injustiça precisa ser corrigida.

Esta leitura também é compartilhada por Nozick em AEU. Segundo o filósofo norte-americano, o termo “justiça distributiva” não é uma expressão neutra. Para ele, a expressão leva as pessoas a imaginarem que deve haver algum critério ou princípio moral que estipula a medida ideal, de mínimo ou máximo, que as pessoas devem possuir. De acordo com Nozick, a simples aceitação do conceito implica na ideia de que há uma distorção nessa distribuição.

Justiça distributiva não é uma expressão neutra. Ao ouvir o termo “distribuição”, a maioria das pessoas supõe que algo ou algum mecanismo usa um princípio ou critério para distribuir um estoque de coisas. Nesse processo de distribuição de parcelas, *pode ter havido algum engano*. Portanto, é no mínimo uma questão em aberto saber se a redistribuição deve acontecer, e se devemos fazer, de novo, o que já foi feito uma vez, ainda que mediocrementemente (NOZICK, 2011 p. 190).

Portanto, embora existam profundas divergências, o que pode ser considerado como consenso entre as teorias que tratam do tema, é que a ideia de justiça distributiva e o processo de redistribuição implicam na concepção de que alguma correção ou ajuste social é preciso para o bem-estar de todos, seja no aspecto econômico, social, político ou de direitos. Deste modo, mesmo aceitando a necessidade de correções na distribuição dos bens sociais, alguns desafios se impõem aos defensores do redistributivismo, são eles: 1) estabelecer o mínimo apropriado ou justo para cada indivíduo viver; 2) estabelecer a faixa de renda ou a riqueza a partir do qual seria moralmente legítimo obrigar, por meio de impostos, o indivíduo a redistribuir o que adquiriu com esforço próprio; 3) estabelecer, de maneira sólida e objetiva, os fundamentos e os princípios morais que sustentam tal prática⁷¹; 4) e, por último, no caso do liberalismo, praticar o redistributivismo de maneira a respeitar o espaço da liberdade individual.

A partir dos pontos 3 e 4 mencionados acima, pode-se perceber que como pano de fundo da questão distributiva está o debate acerca dos limites morais da ação estatal. Isto é, discute-se se no liberalismo haveria espaço para se pensar em intervenção estatal na economia, ou se seria uma contradição defender um Estado democrático liberal que se ocupe em promover o bem-estar social através de impostos e políticas de redistribuição. Dentro desta perspectiva, Holmes e Sunstein, na obra *O Custo dos Direitos* (2019), fazem uma interessante leitura acerca dos limites da ação estatal e da discussão moral que envolve o ponto. Segundo os autores, o debate acerca dos limites da ação estatal expressa uma polaridade entre os defensores dos direitos positivos e os apologistas dos direitos negativos⁷².

Tomando como referência o contexto norte-americano, os autores apresentam o debate nos seguintes termos:

Essa dicotomia lançou profundas raízes no pensamento e na expressão comum. Segundo se diz, os norte-americanos que preferem ser deixados em paz apreciam estar imunes à intromissão

⁷¹ De acordo com Nozick, a perspectiva moral é fundamental para se discutir a legitimidade da prática redistributivista (Cf. NOZICK, 2011, p. 6).

⁷² Os Autores associam liberdade negativa com direitos negativos, e liberdade positiva com direitos positivos.

do poder público, ao passo que aqueles que gostariam de ser cuidados e protegidos buscam o direito à ajuda pública. Os direitos negativos afastam e excluem o Estado; os positivos incluem e o exigem. Para que existam os primeiros, as autoridades públicas devem se abster de agir; para que existam os segundos, devem intervir ativamente. Os direitos negativos, em regra, protegem a liberdade, os positivos promovem a igualdade. Os primeiros protegem a esfera privada, ao passo que os segundos redistribuem os dólares dos contribuintes. Os primeiros são privativos e obstrutivos, ao passo que os segundos são caritativos e contributivos. Se os direitos negativos protegem do Estado, os positivos nos concedem serviços do Estado (HOLMES; SUSTEIN, 2019, p. 27).

Em outros termos, de acordo com Holmes e Sustain, o debate sobre os limites da ação estatal é uma discussão acima de tudo moral. Para eles, enquanto os defensores da intervenção estatal associam o direito de propriedade e a liberdade de contrato com o conceito de egoísmo, os defensores do livre mercado vinculam a não intervenção do Estado, principalmente na economia, com a ideia de garantia das liberdades privadas e da autonomia do sujeito⁷³. Por outro lado, segundo Holmes e Sustain, os redistributivistas também associam a ideia de auxílio aos mais pobres à argumentos morais tais como: generosidade e bondade; enquanto que os conservadores libertários relacionam o redistributivismo com a violação da liberdade individual. Ou seja, para eles, o debate acontece, não apenas, mas principalmente no campo moral (Cf. HOLMES; SUSTEIN, 2019, p. 28-29).

Talvez aqui esteja um dos pontos centrais para se compreender o debate. Enquanto os defensores do liberalismo de livre processo compreendem a prática redistributiva como uma invasão da liberdade individual e, portanto, uma violação moral, os redistributivistas entendem a prática como necessária para promover a

⁷³ Na obra, *O Custo dos Direitos* (2019), os autores se referem aos defensores do intervencionismo estatal denominando-os de “progressistas”, e aos defensores do livre mercado e da liberdade negativa, de “conservadores”. Fica claro, no decorrer da obra, que o termo progressista é atribuído a todos aqueles que se preocupam com a garantia da liberdade e dos direitos no sentido positivo. Neste caso, John Rawls também poderia ser colocado como um “progressista”, uma vez que defende a promoção e garantia dos direitos positivos. Embora não conheça a versão em inglês desta obra, acredito que a distinção entre “progressistas” e “conservadores” ao tratar do tema, se justifique pelo fato o termo “liberal”, nos Estados Unidos, ter um sentido diferente do que em outros países. Nos Estados Unidos, o termo liberal em sentido político, expressa uma posição mais à esquerda e a favor de uma maior presença do Estado na vida social, enquanto que conservadores seriam aqueles acreditam que diminuir a presença do Estado na sociedade seria melhor. Por certo, não ignoro que o entendimento proposto não leva em conta todas as nuances e dificuldades que tal distinção nos impõe, contudo, acredito que a explicação contribui para compreensão do pensamento do autor.

dignidade humana. Deste modo, estabelecido que a discussão ocorre no campo da moral, acredito ser possível dizer que tanto os liberais defensores do redistributivismo quanto os defensores do livre mercado, enfrentam alguns desafios específicos para sustentar suas posições. Esses desafios podem ser expressos a partir dos seguintes questionamentos: 1) para os redistributivistas; as políticas de redistribuição de renda em favor dos menos favorecidos, seja no aspecto financeiro, de assistência médica ou educação, podem ser justificadas moralmente pela ideia de bem-estar social mesmo que isso represente uma violação da liberdade privada⁷⁴ do indivíduo? 2) Aos libertários, defensores do Estado mínimo, caberia a indagação: poderia a liberdade individual e a propriedade privada ser garantida apenas pela limitação da ingerência estatal na liberdade de ação? Ou ainda, os indivíduos devem ser protegidos contra o Estado ou também devem ser protegidos pelo Estado? Se os indivíduos devem ser protegidos pelo Estado, a garantia da liberdade negativa não implicaria, necessariamente, na limitação da liberdade negativa de outros⁷⁵?

Esta última questão representa uma grande dificuldade para os defensores do Estado mínimo. A ideia de um Estado mínimo limitado exclusivamente à proteção de contratos e a garantia da propriedade privada, ou seja, que se ocupe apenas em resguardar a liberdade negativa do indivíduo tem problemas quando se supõe que um indivíduo qualquer pretende, por qualquer razão, violar a propriedade privada de outrem ou cogite tirar a vida daquele. Caso esse indivíduo possua uma força bélica maior do que o primeiro, é provável que, enquanto cidadão, o segundo resolva mobilizar a força estatal para se contrapor à ameaça. Ora, de certo modo, neste caso, a liberdade negativa individual dependeria diretamente de uma intervenção estatal restringindo a liberdade negativa de outro, e balizada pelo direito positivo.

Vejamos o que Holmes e Sustain falam sobre o ponto.

⁷⁴ Neste momento, faço referência à intervenção estatal na economia como uma violação da liberdade individual, pois, seria nestes termos que um não intervencionista proporia uma questão para um intervencionista.

⁷⁵ Aqui estou a pensar na ideia de que toda lei proibitiva implica, necessariamente, na concessão afirmativa de um direito pelo Estado quanto à pretensão de que caberia legitimamente solicitar assistência ao mesmo para defender, por exemplo, sua propriedade contra invasores (Cf. HOLMES; SUSTEIN, 2019, p. 31).

Não é nem um direito de independência em relação ao Estado, nem um direito que protege seu detentor contra o Estado, mas é, antes, um direito de usar o poder do Estado para dar efeito legal a um contrato privado, para proibir o ingresso de estranhos numa propriedade particular, para recolher indenização compensatória ou punitiva de alguém que provocou uma lesão por imprudência ou negligência, e assim por diante. Quando movo ação contra alguém no quadro de uma violação de contrato ou dano civil, não tento fazer com que o governo “me deixe em paz”; quero, pelo contrário, que ele me defenda. No direito privado, o detentor de direitos não precisa que o Estado se abstenha, mas, pelo contrário, que aja (HOLMES; SUSTEIN, 2019, p. 38).

Ora, levando em consideração o contexto mencionado acima, é possível chegar a algumas conclusões embaraçosas aos minarquistas, a saber: 1) a garantia da liberdade negativa do indivíduo depende, em certa medida, da intervenção estatal; 2) se a liberdade negativa depende da ação estatal, os direitos negativos ou a sua garantia de preservação, são na realidade um benefício do Estado; 3) se a garantia da liberdade negativa, em algumas situações, depende da mobilização do aparato coercitivo estatal, então será necessário que se imponha uma tributação para cada cidadão, como meio para financiar a ação estatal; 4) e, por fim, se o Estado deve proteger todos os cidadãos de maneira igual, mas a contribuição para financiar o aparato é proporcional às condições de cada cidadão, então, uma vez que os mais ricos contribuem mais, a segurança pública também é uma espécie de função estatal redistributiva. Deste modo, surgiria o seguinte questionamento: se a segurança pública pode ser considerada como uma prática redistributiva e, mesmo assim, ser considerada moralmente legítima pelos minarquistas, por qual razão as demais práticas de redistribuição são imorais?

Uma vez apresentada e contextualizada a discussão, passo apresentar a ideia de justiça distributiva presente em John Rawls. Na sequência analisarei a teoria da titularidade de Robert Nozick e a sua crítica ao redistributivismo estatal.

3.2 JOHN RAWLS E A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

Com base no que foi apresentado, pode-se dizer que a ideia de justiça distributiva impõe ao Estado o dever de dar a todos uma participação igual no bem

comum. A preocupação com a justa alocação dos recursos públicos perpassa toda obra de John Rawls, ou seja, a ideia de justiça distributiva tem papel central na teoria da justiça rawlseana. Em TJ, ele apresenta uma concepção de justiça distributiva, onde as instituições que compõe a estrutura básica da sociedade regulam e orientam a divisão de bens e direitos entre os cidadãos de uma mesma comunidade.

O problema da justiça distributiva na justiça como equidade é sempre este: como ordenar as instituições da estrutura básica da sociedade num esquema unificado de instituições para que um sistema de cooperação social equitativo, eficiente e produtivo possa se manter no transcurso do tempo, de uma geração para a outra? Comparem isso com o problema muito diferente de alocar um determinado conjunto de produtos entre diferentes indivíduos cujas necessidades, desejos e preferências particulares são conhecidos, e que não cooperam de forma alguma (RAWLS, 2003, p. 70).

O conceito de sociedade é fundamental para compreensão do pensamento rawlseano. Isto porque, a ideia de justiça distributiva presente na teoria rawlseana se relaciona diretamente com o que ele entende por sociedade. Para Rawls, a sociedade é uma associação cooperativa de pessoas racionais e, em partes, autossuficientes que reconhecem como obrigatórias certas regras de convivência, sempre em prol do bem-estar de todos (Cf. RAWLS, 1999 p. 3). Segundo Rawls, uma sociedade pode ser considerada justa e bem-ordenada na medida em que possui um sistema de cooperação social que garanta tanto a liberdade quanto a igualdade de oportunidade para todos. Sobre a ideia de uma sociedade bem-ordenada, ele afirma:

Os cidadãos cooperam para produzir os recursos sociais aos quais dirigem suas reivindicações. **Numa sociedade bem-ordenada**, em que estão garantidas tanto as **liberdades básicas iguais** (com seu valor equitativo) como a **igualdade equitativa de oportunidades, a distribuição de renda e riquezas** ilustra o que podemos chamar de justiça procedimental pura de fundo. A estrutura básica está organizada de tal modo que quando todos seguem as normas publicamente reconhecidas de cooperação, e honram as exigências que as normas especificam, as distribuições específicas de bens daí resultantes são consideradas justas (ou pelo menos, não injustas) quaisquer que venham ser (RAWLS, 2003, p. 71, *grifo nosso*).

John Rawls constrói sua concepção de justiça social, a partir da ideia de sociedade enquanto um empreendimento cooperativo que visa melhorar as condições de vida de todos, ou seja, como uma organização social que tem por objetivo a promoção do bem comum. Mesmo compreendendo a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre indivíduos, algo que a princípio pressupõe a existência, em geral, de uma identidade de interesses entre os cidadãos, segundo Rawls, não se pode negar a existência de conflitos de interesses na distribuição de bens, direitos e riquezas sociais. Para ele, é natural que cada indivíduo busque uma parcela maior na distribuição dos recursos sociais.

Embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas, ela é tipicamente marcada por um conflito bem como por uma identidade de interesses. Há identidade de interesses porque a cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços. Há um conflito de interesses porque as pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela colaboração mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor (RAWLS, 1999, p. 4).

Ora, alguns elementos mencionados acima são essenciais para compreender a teoria rawlseana: 1) para Rawls, a sociedade é um sistema cooperativo que visa o bem comum; 2) uma vez que esta sociedade produz riquezas, é necessário que a mesma seja distribuída entre todos da maneira mais equitativa possível; 3) embora a vida em sociedade implique na existência de uma identidade de interesses, pois, existem benefícios e regras de condutas que todos desejam, as inclinações e os desejos pessoais levam os indivíduos a reivindicarem uma participação maior na partilha do bem comum, o que causa um conflito de interesses entre os indivíduos; 4) e por fim, dado que o conflito de interesses é inevitável, é essencial que as instituições que estão na base da sociedade, e principalmente o Estado, regulem a distribuição e, se necessário, a redistribuições destes bens e riquezas.

Contudo, uma dificuldade se coloca ao liberalismo rawlseano, a saber: uma vez que as teorias liberais são essencialmente teorias em defesa de liberdade individual, como pensar um Estado que intervenha nesta distribuição e, ainda sim,

não invada a liberdade individual. Assim sendo, pode-se pensar o desafio rawlseano a partir das seguintes perguntas: 1) como um autor liberal pode defender a intervenção estatal na economia? 2) A busca por uma maior justiça social, não implicaria, necessariamente, na violação da propriedade privada e da liberdade individual? Como legitimar moralmente a intervenção estatal nas trocas livres, quando realizadas por indivíduos racionais livres e iguais? John Rawls não ignora a dificuldade e, em *Justiça Como Equidade* (JE), deixa claro que o desafio de harmonizar a ideia de igualdade com a “sagrada liberdade individual” passa pelo trabalho argumentativo de apresentar princípios de justiça que regule a ação estatal garantindo auxílio aos menos favorecidos, e não viole moralmente a liberdade individual. Vejamos as palavras de RAWLS.

Nossa pergunta é, considerando-se a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, **que princípios de justiça são mais apropriados para determinar direitos e liberdades básicas, e regular as desigualdades sociais e econômicas das perspectivas de vida dos cidadãos?** Essas desigualdades são nossa primeira preocupação. Para encontrar um princípio que regule essas desigualdades, recorreremos as nossas mais firmes convicções refletidas sobre direitos e liberdades básicos iguais, o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades. **Distanciamos-nos da esfera da justiça distributiva** estrita para verificar se um princípio distributivo apropriado se define por meio dessas convicções firmes, quando seus elementos são representados **na posição original entendida como um procedimento de representação** (RAWLS, 2003, p. 59, grifo nosso).

Com base nas duas últimas citações, é possível afirmar que, em Rawls, o conflito distributivo mostra-se como um tema imanente ao Estado democrático de direito, a partir do qual os indivíduos envolvidos na vida cooperativa e, por conseguinte, no processo de alocação de bens sociais, esperam receber sua parte nesta distribuição da maneira mais justa possível. Segundo ele, cabem às instituições que estão na estrutura básica da sociedade a responsabilidade de estabelecer e manter uma estrutura de direitos que satisfaça os princípios da justiça distributiva e ainda permita que os indivíduos continuem livres para perseguir seus próprios fins. Diante deste propósito, Rawls afirma que a justiça distributiva deve se

voltar aos princípios de justiça acordados na posição original (Cf. RAWLS, 2003 p. 59).

Como dito anteriormente, para Rawls, os interesses individuais se apresentam com um dos principais obstáculos para um consenso social. Assim sendo, é de se esperar que os princípios de justiça, quando não oriundos de uma situação adequada, nada mais representariam do que uma manifestação dos interesses pessoais sem nenhum compromisso com o bem comum. Para superar este problema, Rawls propõe que os princípios reguladores da sociedade e, conseqüentemente, da justiça distributiva sejam formulados em uma situação ideal, que ele denomina de posição original⁷⁶. Esta seria uma situação ideal, pois as pessoas desconheceriam qualquer especificidade que possa influenciar sua escolha. Deste modo, por estarem livres de qualquer inclinação, os princípios reguladores seriam como imperativos categóricos, ou seja, teriam um valor moral. Vejamos as palavras de RAWLS.

Os princípios de justiça também se apresentam como análogos aos imperativos categóricos. Por imperativo categórico Kant entende um princípio de conduta que se aplica a uma pessoa em virtude de sua natureza de ser racional livre e igual. A validade do princípio não pressupõe que se tenha um desejo ou um objetivo particular. Ao passo que um imperativo hipotético pressupõe, por contraste, tal fato: ele nos leva a dar certos passos como meios eficazes para conseguir um objetivo específico. Quer se trate de um desejo voltado para alguma determinada coisa, quer se trate de um desejo de algo mais genérico, como certos tipos de sentimentos mais agradáveis ou prazeres, o imperativo correspondente é o hipotético (RAWLS, 1999 p. 222).

Com a posição original, os princípios de justiça não seriam escolhidos por interesses financeiros, por concepções políticas ou particulares de bem e nem em decorrência dos talentos naturais de qualquer pessoa. Na visão rawlseana, a eleição de princípios que atendam, primordialmente, os interesses particulares gerariam princípios tais como imperativos hipotéticos, que poderiam até ser considerados como úteis para o convívio social, mas nunca uma autonomia do sujeito e, sim, uma

⁷⁶ Sobre a ideia de posição original em John Rawls, consultar o ponto 2.2 dessa tese.

heteronomia⁷⁷. Portanto, segundo o autor de TJ, os princípios que regem uma sociedade não podem ser determinados por contingências naturais ou sociais, e muito menos refletir tendências resultantes de projetos particulares de vida, por isso ser tão importante que sejam escolhidos na posição original. Rawls considera os princípios de justiça como imperativos categóricos, pois, ao impedir que os indivíduos tenham acesso a especificidades de sua própria vida, a escolha expressaria a autonomia racional do pactuante.

Kant acreditava, julgo eu, que uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de suas ações são escolhidos por si mesmo como expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional livre e igual. Os princípios que norteiam suas ações não são escolhidos por causa de sua posição social ou seus dotes naturais, ou em vista do tipo particular de sociedade em que ela vive, ou das coisas específicas que venha querer (RAWLS, 1999, p. 223).

Se o raciocínio de Rawls estiver correto, seria possível dizer que os princípios de justiça oriundos da posição original, e que orientarão todo processo distributivo são imperativos morais, e mais, uma vez que não foram afetados pelas inclinações e desejos individuais, tais princípios expressariam a autonomia e a liberdade individual. Entretanto, por que é importante que os princípios sejam originados de uma escolha autônoma? É possível dizer que para Rawls, a ideia de princípios originados de uma vontade autônoma expressa a razoabilidade e a racionalidade do sujeito em sua própria atividade autolegisladora. A autonomia na escolha dos princípios será o que possibilita qualificar o pactuante como um agente livre enquanto ser moral. O próprio Rawls irá dizer em *O Construtivismo Kantiano na*

⁷⁷ Creio ser importante deixar claro que não tenho por objetivo, nesta pesquisa, analisar se apenas os princípios de justiça formulados na posição original expressariam a liberdade individual. Um leitor mais atento poderia propor esta dificuldade, pois, Kant considera os princípios morais com a autonomia da vontade. Kant, em *Fundamentação dos Costumes (FMC)*, afirma que “a moralidade é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas massas” (KANT, 1974, p. 238). Existem alguns debates que propõem a seguinte questão: seria correto equiparar autonomia e heteronomia como modos diferentes de liberdade? Se apenas as ações autônomas e morais pudessem ser consideradas como livres, no domínio da liberdade só existiriam ações dignas de louvor, toda heteronomia não passaria de uma necessidade natural. A distinção que uso entre imperativos categóricos e hipotéticos é a seguinte: imperativos categóricos são morais, pois, toma a lei moral como móbil da ação, enquanto que os imperativos hipotéticos “não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela” (KANT, 1974, p. 239).

Teoria Moral (CKTM), que é pela capacidade de formular reivindicações de maneira autônoma que a liberdade dos pactuantes é representada (Cf. RAWLS, 2003, p. 100).

Bem, parece ser possível colocar o raciocínio rawlseano nos seguintes termos: segundo Rawls, dado que os pactuantes desconhecem sua posição social, seu nível de riqueza, e não sabem se possuem qualquer espécie de talento, é natural que os pactuantes, de maneira autônoma⁷⁸, escolham princípios que garantam tanto a liberdade individual, como uma igualdade de oportunidades para todos. Ora, se a argumentação rawlseana estiver filosoficamente correta, então, John Rawls parece ter encontrado uma maneira de conciliar os conceitos de liberdade e de igualdade em uma teoria liberal. Contudo, antes de avançarmos para apresentação e análise dos princípios de justiça por meio dos quais o Estado, em hipótese, organizará toda distribuição de renda e riqueza, duas dificuldades precisam ser mencionadas: a primeira, se os indivíduos agem com base em inclinações, quais móveis fariam com que eles simulem essa situação hipotética? E mais, a posição original garante que os princípios de justiça sejam tais como imperativos morais? Trato destas dificuldades na sequência.

3.2.1 Os princípios rawlseanos, podem ser considerados categóricos?

Sobre a primeira dificuldade. A teoria rawlseana afirma que os princípios de justiça, quando escolhidos na posição original, podem ser considerados como imperativos morais pelo fato de que os pactuantes não serem patologicamente afetados por inclinações e desejos. Fica claro que, com a construção da ideia de

⁷⁸ Para melhor compreensão do pensamento rawlseano, é necessário mencionar a distinção proposta por John Rawls entre autonomia racional e autonomia completa. Autonomia racional é apresentada por Rawls em CKTM. De acordo com Rawls, este tipo de autonomia expressa à capacidade de formular, concretizar, deliberar, e entrar em acordo como os demais acerca de uma concepção de bem. Os agentes são considerados racionalmente autônomos enquanto participantes de um processo de construção de princípios (Cf. RAWLS, 2003, p. 54). Já autonomia completa ou plena, segundo o filósofo, se realiza na vida cotidiana. Nesta situação, o indivíduo possui uma visão completa de si mesmo e, por conseguinte, tem a possibilidade de defender ou aplicar os princípios anteriormente escolhidos. De acordo com Rawls, “é por seu reconhecimento público e aplicação informada dos princípios de justiça na vida política, e segundo a orientação do senso de justiça efetivo, que os cidadãos adquirem autonomia plena” (Cf. RAWLS, 2000, p. 122).

posição original, o próprio John Rawls, em TJ, afirma que a descrição da posição original deve ser vista como um ponto de vista do eu em si, ou nômemo.

A descrição da posição original se parece com o **ponto de vista do eu em si, ou do nômemo, no que se refere ao significado de um ser racional igual e livre**. Nossa natureza de seres desse tipo se revela quando agimos segundo os princípios que escolheríamos quando essa natureza é colocada nas condições que determinam a escolha. Assim os homens mostram sua liberdade, sua independência em relação das contingências da natureza e da sociedade, agindo de maneira que eles teriam aprovados na posição original. [...] **A posição original, pode, então, ser vista como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia**, e do imperativo categórico, dentro da estrutura de uma teoria empírica (Cf. RAWLS, 1999, p. 225, grifo nosso).

Para verificar se a hipótese levantada se sustenta, cito Kant, em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)*, quando fala sobre o mundo inteligível.

Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei dos apetites e inclinações, por conseguinte, uma heteronomia da natureza. (As primeiras assentariam no princípio supremo da moralidade; as segundas, no da felicidade). Mas porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e, portanto, também as suas leis, sendo assim, com respeito a minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de me reconhecer submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, e, portanto a autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres (KANT, 1974, III p. 249).

Bem, tomando por base o texto rawlseano e a caracterização feita por Kant acerca do mundo inteligível, não me parece arbitrário propor o seguinte entendimento: tal como no mundo inteligível kantiano, na posição original, os pactuantes, por intermédio da razão, ultrapassam o âmbito da experiência e propõem os princípios de justiça independente das circunstâncias empíricas. Portanto, em sentido procedimental, os pactuantes “separam” o mundo sensível do

inteligível determinando os limites do entendimento. Kolm em *Teorias Modernas da Justiça*, também propõe a mesma interpretação. De acordo com Kolm, “Rawls provavelmente supõe que a lei de justiça estabelecida por sujeitos “noumênicos” “na posição original” deva ser concebida como uma lei moral pelos indivíduos reais, o que é certamente kantiano” (KOLM, 2000, p. 252).

A primeira vista, se a leitura proposta estiver correta, o pensamento rawlseano partiria do pressuposto de que os indivíduos reais são egoístas e inclinados primordialmente à satisfação de seus desejos⁷⁹, isto é, Rawls admite a impossibilidade de considerar os indivíduos reais como seres completamente morais. Ao contrário dos “indivíduos reais”, os pactuantes na posição original, não afetados por inclinações, escolheriam os princípios de justiça apenas de acordo da razão. A ideia de autonomia, em sentido kantiano, é fundamental para teoria de rawlseana, Oliver Johnson em *The Kantian Interpretation (1974)*, também destaca a importância do ponto.

O ponto crucial de Rawls aqui é que os indivíduos, na posição original, chegam a sua decisão sobre os princípios de justiça de forma autônoma, em vez de heteronomamente, porque eles são levados a adotar estes princípios, não por causa de considerações específicas ou contingências, e não em particular, por causa de coisas que venham a desejar. **A razão de escolher autonomamente** é que, por causa do véu de ignorância, **eles estão impedidos de levar fatores heterônomos** em consideração (JOHNSON, 1974, p. 61, *grifo nosso*).

Se apenas a posição original pode garantir que o indivíduo escolha autonomamente, cabe voltar a seguinte pergunta: o que levaria os indivíduos reais, em um momento anterior a posição original, conhecedores de sua situação econômica, de seus talentos e oportunidades reais, a simular a ideia de posição original? Qual seria o móbil pelo qual o indivíduo seria levado a simular a posição original em busca de princípios mais justos para sociedade? Rawls não se propõe a tratar o ponto. É uma questão que fica em aberto no texto rawlseano, ou seja, ele não disserta, em TJ, acerca dos móveis que levariam os indivíduos a abrir mão de

⁷⁹ Rawls apresenta sua teoria da posição original basicamente por três razões: primeiro, evitar que os efeitos das desigualdades e as contingências sociais influenciem na escolha coletiva; segundo, evitar o viés egoísta na eleição dos princípios; por último, oferecer um procedimento seguro para escolha dos princípios de justiça (Cf. KOLM, 2000, p. 235).

todas as informações que possuem de suas vidas reais, e se tornarem pactuantes na posição original.

Com base em seu texto, é possível imaginar algumas respostas. Entretanto, todas elas parecem indicar que os indivíduos cogitariam a posição original apenas para garantir seus interesses. A princípio é necessário reconhecer que os mais ricos dificilmente desejariam se colocar nesta situação, e caso se propusessem, na maioria, seria para garantir a manutenção da sua posição econômica e social; já os menos favorecidos, mesmo sendo uma ambição legítima, na sua grande maioria simulariam a posição original em busca de princípios que de alguma forma melhorassem sua condição social. O que é importante destacar aqui, é que não há motivos para imaginar que algum móbil puramente moral levaria os indivíduos a posição original. Talvez seja possível conjecturar que uma grande convulsão social poderia levar os indivíduos a buscarem uma sociedade mais justa por meio do procedimento proposto em TJ, mas, ainda assim, seriam as inclinações que conduziria a sociedade à tal posição. Em síntese, é difícil imaginar que a posição original, mesmo como recurso hipotético, se realize⁸⁰.

Porém, aceitarei que a posição original se realize e que deste procedimento se origine os princípios de justiça. Deste modo, avanço para a segunda dificuldade, aqui o problema se refere ao móbil que define a escolha dos princípios. Como já mencionada acima, John Rawls visa estabelecer princípios de justiça que conciliem tanto a liberdade como a igualdade entre os indivíduos. Para que os princípios de justiça tenham este valor moral, como deseja Rawls, eles devem ser escolhidos de maneira autônoma, sem levar em consideração as inclinações e os interesses particulares. Se ele estiver correto, qualquer princípio que promova a justiça distributiva e a redistribuição de renda não estaria em contradição com a liberdade individual. Portanto, antes de mencionar os princípios

⁸⁰ Em TJ, John Rawls afirma também que uma forma de entender a posição original como uma situação hipotética é considerá-la como uma “concepção intuitiva que sugere sua própria elaboração, de modo que, conduzidos por ela, somos levados a definir mais claramente o ponto de vista a partir do qual é possível melhorar as condutas morais da forma mais adequada” (RAWLS, 1999, p. 19). Apenas a título de compreensão, e na intenção de deixar mais claro a maneira que Rawls entende a posição original, pode-se dar o seguinte exemplo: os deputados, no momento de elaborar uma lei poderiam se submeter aos recursos procedimentais da posição original, e não levar em consideração seus interesses ou o quanto uma determinada lei seria benéfica para uma parcela da sociedade, e, assim, buscar apenas o justo. Claro, este exemplo é só ilustração. Tenho ciência que os deputados representam “indivíduos reais”, e, portanto, representam interesses específicos de uma determinada parcela da sociedade.

rawlseanos, deve-se averiguar se a posição original pode garantir a autonomia do sujeito diante da escolha dos princípios.

Vejamos o que Kant fala sobre a autonomia da vontade.

A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma sua lei (independente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo que as máximas da escolham estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. Que esta regra prática seja um imperativo, quer dizer, que a vontade de todo ser racional esteja necessariamente ligado a ela como condição, é coisa que não pode demonstrar-se pela simples análise dos conceitos nela contidos, pois se trata de uma proposição sintética. [...] Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral (KANT, 1974, p. 238).

De acordo com Kant, somente a autonomia da vontade pode fundamentar uma obrigação moral e, portanto, gerar imperativos categóricos. Se algo exterior a vontade fosse tomada por fundamento, isso afetaria a perspectiva categórica da escolha ou da ação. Segundo Allan Wood (2008), toda vez que uma inclinação ou desejo condiciona a vontade, a máxima da ação terá como fundamento algo diferente da lei moral, e, assim, não poderá ter sua validade universalizada para todo ser racional. Exemplo: se o móbil da minha ação é a busca pela felicidade, minhas escolhas sempre terão como fundamento a minha concepção particular de felicidade e a máxima da minha ação não pode ser universalizada como lei para todo ser racional. A lei moral deve ter como único fundamento a razão.

Se alguma coisa externa à vontade racional fosse o fundamento de obrigações morais, então isso poderia destruir seu caráter categórico, já que elas poderiam ser válidas para a vontade apenas de forma condicionada a alguma volição ulterior relativamente a essa fonte externa. Se a felicidade for o fundamento das leis, elas serão condicionadas a nosso desejo de felicidade; se o fundamento das leis morais for a vontade de Deus, então sua obrigatoriedade será condicional a nosso amor ou temor por Deus (WOOD, 2008, p. 172).

Portanto, em Kant, quando o homem age sem ser determinado por circunstâncias exteriores, interesses ou inclinações, ele é moralmente autônomo e

livre. Wood, em seu livro de introdução ao pensamento kantiano, afirma que, em Kant, pensar o indivíduo como livre é pensá-lo como apto a agir de acordo com princípios autolegisados, ou seja, o homem é livre moralmente quando age tomando como móbil a lei da razão sem ser determinado por exterioridades (Cf. WOOD, 2008, p. 172). Esta ideia de iniciar uma ação sem ser determinado por circunstâncias empíricas, Kant chama de liberdade transcendental.

Em contrapartida, entendo por liberdade, no sentido cosmológico, a faculdade de iniciar por si mesmo um estado, cuja causalidade, pois, não está por sua vez, segunda a lei da natureza, sob outra causa que a determinou quanto ao tempo. **Neste significado a liberdade é uma ideia transcendental pura, que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, também não pode ser dado determinadamente em nenhuma experiência;** pois, é uma lei geral de própria possibilidade de toda experiência que tudo que ocorre tem que possuir uma causa, ela mesma ocorrida ou surgida necessita, por sua vez, de uma causa (KANT, 1988, B561, p. 101, *grifo nosso*).

Para Marco Zingano, embora Kant, nesta passagem da *Crítica da Razão Pura (CRP)*, não utilize o termo autonomia, a noção está claramente presente no texto, pois, tomar a razão como autodeterminante não poderia significar outra coisa que senão autonomia (Cf. ZINGANO, 1989, p. 140-142). Ora, como já citado acima, o próprio John Rawls afirma que os pactuantes quando situados na posição original podem ser considerados como seres noumênicos, isto é, não afetados por qualquer forma de exterioridade. Assim sendo, é possível dizer que a liberdade que John Rawls atribui aos pactuantes na posição original é o que Kant chama de liberdade transcendental. Se Rawls estiver correto, sua teoria conseguiria conciliar, sem contradição, a ideia de liberdade com a de igualdade, pois, os princípios que organiza e promove toda justiça distributiva seriam oriundos da liberdade transcendental do indivíduo. Mas para isso, é bom lembrar, a posição original deve garantir que não ocorra nenhuma possibilidade de que as inclinações determinem a escolha dos princípios⁸¹.

Neste momento, não entrarei no mérito da justiça distributiva e nem tentarei demonstrar como os princípios de justiça promovem e organizam a

⁸¹ Exigência colocada pelo próprio John Rawls.

redistribuição de renda⁸². Meu objetivo é analisar se existe a influência ou motivação exterior na escolha dos princípios, algo que impediria que tais fossem considerados como imperativos categóricos. Existe uma passagem em TJ que merece nossa atenção. Cito as palavras de RAWLS.

O argumento a favor dos dois princípios não supõe que as partes têm objetivos particulares, mas apenas que elas **desejam certos bens primários**. São coisas que é racional desejar, independente de outros desejos. Assim, dada a natureza humana, desejá-las faz parte de ser racional; e, embora se presuma que cada um tenha alguma concepção de felicidade, nada se sabe sobre os objetivos finais de cada um. A preferência por bens primários é derivada, portanto, apenas de suposições mais gerais sobre a racionalidade e sobre as condições da vida humana (RAWLS, 1999, p. 223, *grifo nosso*).

Na passagem acima, John Rawls menciona dois aspectos de extrema importância para a análise, são eles: primeiro, ele admite a existência de algum tipo de desejo na posição original, ou seja, de um certo móbil para escolha dos princípios, afirmando que os pactuantes “desejam certos bens primários”. Ora, o desejo pelos bens primários não retira o aspecto autônomo da escolha? Bem, a resposta seria sim se este móbil fosse exterior ou empírico. Entretanto, Rawls afirma que o desejo por bens primários é um desejo racional. Portanto, dado que o desejo por bens primários representa um desejo de ordem racional, a escolha dos princípios não se tornaria heterônoma.

Bem, para ver se o argumento de Rawls se sustenta, é preciso apresentar o que ele entende por bens primários, e analisar se estes podem ser considerados, kantianamente, como um desejo de ordem superior, isto é, racional. Sobre os bens primários, em TJ lemos:

Os bens primários, para apresentá-los em categorias amplas, são direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza. [...] São bens sociais em relação com a estrutura básica; as liberdades e oportunidades são definidas pelas regras das instituições mais importantes, e a distribuição de renda e riqueza são por ela reguladas (RAWLS, 1999, p. 79).

⁸² Na sequência do texto, analisarei de maneira específica os dois princípios rawlseanos, e mais especificamente o segundo, o princípio da diferença, que trata das desigualdades sociais e econômicas.

O que não se discute é que os princípios de justiça são escolhidos tendo como móbil o desejo pelos bens primários, assim sendo, pode-se dizer que este desejo condiciona a escolha. Parece legítimo, a partir da leitura realizada, elaborar e propor a seguinte máxima para escolha dos princípios, a saber: se tu desejas garantir direitos, liberdades e oportunidades equitativas, assim como, uma justa distribuição de renda e riqueza, então, tu deves racionalmente escolher estes princípios de justiça. Ora, o desejo por uma parcela mais equitativa na distribuição de bens e riqueza está relacionado diretamente com a ideia de bem-estar e, portanto, totalmente vinculado com um móbil exterior à razão.

Christophe Kolm considera que os bens primários interferem na escolha dos princípios, e lembra que o próprio Rawls afirma que a escolha deveria estar imune à esses desejos. Kolm afirma:

Ao lado das liberdades básicas, esses bens primários são meios para o consumo dos indivíduos ou a realização de seus objetivos, ou para a “busca de seus projetos de vida”. Portanto, as preferências individuais agem, escolhem seus bens de consumo e “tentam concretizar seus projetos”. [...] Rawls afirma claramente que os indivíduos na posição original deveriam ser considerados imunes a esses sentimentos (KOLM, 2000, p. 250).

Otfried Höffe, no livro *Categorical Principles of Law (2002)*, no capítulo intitulado “Is Rawls’ Theory of Justice Kantian?”, também defende esta mesma interpretação. Höffe não se nega a considerar os princípios de justiça como uma expressão da liberdade individual, mas acredita que ambos são frutos de uma liberdade heterônoma, isto porque, a escolha estaria baseada em algum tipo de interesse exterior à razão. Para Höffe, os princípios rawlseanos devem ser considerados como imperativos hipotéticos. Ainda de acordo com Höffe, “Rawls parece retirar seus princípios de justiça de um cálculo de custo benefício, e que em virtude deste cálculo, os princípios de justiça se tornam pragmáticos e não categóricos em sentido kantiano” (HÖFFE, 2002, p. 219).

Tomando com referência a filosofia moral de Kant parece pertinente afirmar que, na posição original, mesmo respeitando as restrições procedimentais estabelecidas por Rawls, o indivíduo elege os princípios de justiça na qualidade de ser racional livre e igual, mas de modo algum essa escolha representa uma

autonomia em sentido kantiano. Isto porque, na posição original, as restrições procedimentais impostas não são suficientes para garantir que os pactuantes não tomem os seus interesses particulares como móbil da escolha. Dado que Rawls assume textualmente que os pactuantes na posição original desejam os bens primários e estes, por sua vez, envolvem a distribuição de renda e riquezas, a escolha, a meu ver, é levada para o domínio do pragmático e realizada a partir de um cálculo custo benefício.

Embora seja muito importante para Rawls, que a escolha seja realizada de maneira autônoma pelos indivíduos, pois isso garantiria o caráter imperativo dos princípios de justiça, podem-se apresentar algumas dificuldades que a teoria rawlseana enfrenta. Ainda não falei nada sobre os princípios de justiça e nem sobre a maneira que eles orientam a justiça distributiva. É possível que a análise dos princípios ajude a entender como o liberalismo rawlseano consegue compatibilizar a ideia de liberdade com a de igualdade num contexto estatal. Portanto, passo para o exame dos princípios de justiça, e mais especificamente, do princípio de diferença que se propõe a promover maior justiça social.

3.2.2 Princípio de justiça e a redistribuição em John Rawls

Uma vez apresentadas as condições em que os princípios são originados, e também as duas principais críticas à proposta rawlseana de considerá-los como equivalentes aos imperativos categóricos kantianos, passo analisar o conteúdo desses princípios. Em conformidade com Rawls, quando aplicados à estrutura básica de uma sociedade democrática, os princípios de justiça devem atender as seguintes demandas: (a) garantir as liberdades básicas fundamentais e (b) regular as inevitáveis desigualdades sociais e econômicas. Embora o segundo princípio, também denominado por Rawls como “princípio de diferença”, seja o de maior importância para a discussão, começarei a análise tratando do princípio de liberdade, fundamental para analisar os limites da ação estatal.

3.2.2.1 Princípio da liberdade

De maneira geral, podemos dizer que para os pensadores liberais a preservação da liberdade individual é a única maneira que assegura ao indivíduo a possibilidade de alcançar seus propósitos, livre de coerção ou impedimentos. No entanto, não se pode negar que o poder estatal desenvolve uma importante função na garantia dessa liberdade, o que se discute de fato é sobre a maneira que o Estado deve atuar para cumprir sua obrigação e sobre quais seriam os limites desta ação. De acordo com Rawls, os princípios de justiça, em sua versão final, teriam a seguinte formulação:

Primeiro princípio: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos. Segundo princípio: **as desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa e, (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 1999, p. 266, grifo nosso).**

O primeiro ficou conhecido como o princípio da liberdade, este princípio estabelece que as liberdades básicas do indivíduo devem ser protegidas pelas instituições que estão na base da sociedade. O segundo princípio, o da diferença, tem o objetivo de regular toda distribuição de renda e riquezas de maneira a promover uma maior justiça social. Além de serem classificados em ordem lexical, os princípios de justiça precisam obedecer a uma ordem de prioridade no momento de sua aplicação. O primeiro sempre com prioridade em relação ao segundo. Assim sendo, a prioridade do princípio de liberdade sobre o de diferença estabelece que as liberdades básicas só podem ser restringidas em situações bem específicas: 1) quando uma liberdade básica entra em conflito com outra; 2) ou quando a limitação de uma liberdade fortalece o sistema que garante a liberdade total de todos, mas nunca unicamente em nome do bem-estar social.

Esses princípios devem obedecer uma ordem serial, o primeiro antecedendo o segundo. Essa ordenação significa que as violações das liberdades básicas iguais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens econômicas e sociais. Essas liberdades têm um âmbito central de aplicação dentro do qual elas só podem ser limitadas ou comprometidas quando entram em conflito com outras liberdades básicas. Uma vez que podem ser limitadas quando se chocam uma com as outras, nenhuma dessas liberdades é absoluta; entretanto, elas são ajustadas de modo a formar um sistema único, que deve ser o mesmo para todos (RAWLS, 1999, p. 54).

Fica claro com a passagem acima que a proteção das liberdades básicas individuais é uma prioridade no liberalismo rawlseano. Não obstante, é necessário chamar atenção para a afirmação de que “as liberdades básicas nunca são absolutas” e que, se preciso, devem ser ajustadas para fortalecer o sistema institucional que protege o conjunto total de liberdades. Diante desta afirmação, surge a seguinte questão: o que Rawls está dizendo quando declara que as liberdades básicas não são absolutas e que podem ser “ajustadas” de modo a formar um sistema único? Estaria Rawls querendo dizer que, em nome do conjunto total de liberdades, é legítimo que o Estado “limite” certas liberdades básicas dos indivíduos? A resposta não é clara, o texto rawlseano não oferece elementos suficientes para respondermos direta e claramente esta questão, entretanto, acredito que ao apresentar a lista de liberdades básicas protegidas pelo princípio de liberdade será possível compreender melhor as palavras de Rawls, não apenas em relação aos limites da ação estatal, mas também sobre sua concepção de justiça distributiva.

Segundo a teoria rawlseana, os dois princípios de justiça tem o objetivo de oferecer uma orientação acerca de como deve proceder as instituições que compõe a estrutura básica da sociedade, o primeiro protegendo as liberdades básicas e o segundo regulando todo processo de distribuição de direitos, bens e riquezas. Ao propor que o princípio de liberdade tem por objetivo a proteção das liberdades básicas, John Rawls oferece uma lista das liberdades fundamentais que devem ser protegidas pelas instituições sociais e que, segundo ele, não podem ser violadas e nem negociadas em nome de qualquer possível benefício social. Segue a lista de RAWLS.

É essencial observar que é possível determinar uma lista dessas liberdades. As mais importantes entre elas são: a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra a opressão psicológica e agressão física (integridade da pessoa); o direito a propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrária, de acordo com o conceito de Estado de direito. Segundo o primeiro princípio, essas liberdades devem ser iguais (RAWLS, 1999, p. 53).

É importante destacar que, para Rawls, a escolha destas “liberdades básicas” e, por conseguinte, a sua prioridade em relação ao bem-estar social representa a mais pura expressão da racionalidade individual. Isto porque, uma vez escolhidas na posição original, livre de desejos e inclinações, os pactuantes as escolheram enquanto seres racionais, livres e iguais⁸³. Considerando a lista oferecida por Rawls, que inclui as liberdades políticas, de pensamento, de expressão, e o direito a propriedade privada, seria possível dizer que o Estado não apenas se limita a proteger a liberdade individual, mas também se apresenta como promotor da mesma. Por exemplo: as liberdades políticas são reconhecidamente liberdades no sentido positivo do termo, ou seja, para ela se efetivar é necessário que as instituições que estão na base da sociedade ofereçam uma estrutura social que possibilite sua realização, diferente da liberdade negativa que preconiza apenas a não interferência de um agente externo. Contudo, em uma sociedade onde o Estado não apenas se ocupa com a preservação da liberdade privada de cada cidadão, mas também com a preservação de um sistema que mantém o conjunto total de liberdades, seria possível imaginar que o poder estatal permitisse um sistema de escravidão voluntária? Se o princípio de liberdade rawlseano garante as liberdades básicas de cada pessoa, por que não imaginar que o indivíduo livremente possa negociá-las? Pensemos no Estado liberal a partir do princípio de liberdade presente em TJ, seria pertinente perguntar: caso uma pessoa desejasse abrir mão de sua liberdade política, ela seria livre para isso?

Existem casos no liberalismo rawlseano onde a restrição de liberdade individual é permitida com base no argumento do “bem comum”, por exemplo: a

⁸³ Aqui, chamo a atenção para primeira grande diferença entre as teorias de Rawls e Nozick. Como tentarei demonstrar mais adiante, enquanto em Nozick a liberdade individual é considerada simplesmente no sentido negativo e oriundo da lei natural, em Rawls, a liberdade é vista no sentido positivo e estabelecida a partir de um consenso entre indivíduos racionais.

obrigação de prestar o serviço militar. Rawls cita este exemplo no parágrafo 58 de TJ. Para ele, uma liberdade só pode ser limitada ou comprometida quando isso, de alguma maneira, fortalece o sistema institucional que assegura e garante as liberdades como um todo. Embora reconheça que o recrutamento militar obrigatório representa uma interferência na liberdade individual, Rawls o considera admissível apenas na medida em que o motivo seja a garantia da liberdade dos cidadãos e a própria liberdade daquele indivíduo.

Vou partir do pressuposto de que, sendo o recrutamento uma drástica interferência nas liberdades básicas do indivíduo, não podemos justificá-lo por meio de quaisquer necessidades que sejam menos prementes do que as da segurança nacional. Numa sociedade bem-ordenada (ou quase justa) essas necessidades são determinadas pelo objetivo de preservar as instituições justas. O recrutamento é admissível apenas se é exigido para defesa da própria liberdade, incluindo-se aqui não apenas as liberdades dos cidadãos da sociedade em questão, mas também as de pessoas de outras sociedades (RAWLS, 1999, p. 333).

Nesta passagem, mais uma vez, é clara a posição do liberalismo rawlseano: o Estado pode sim restringir a liberdade privada do indivíduo, desde que tal limitação tenha como objetivo proteger o conjunto total de liberdades. É evidente que, por si só, a ideia de Estado, não importando a estrutura estatal a ser proposta, já pressupõe certo grau de intervenção na vida privada do cidadão. Mesmo no minimalismo nozickiano, em algumas situações, ainda que poucas, o Estado também pode e deve intervir na liberdade privada do indivíduo. Contudo, o interessante a se destacar aqui é que diferente de Nozick, as liberdades fundamentais não são absolutas, algo que amplia em muito as possibilidades da ação estatal. Como demonstrado acima, na teoria rawlseana é possível pensar na intervenção estatal em situações que seriam impensáveis em Nozick, exemplos: na escravidão consentida e na imposição do serviço militar obrigatório. Para compreender melhor os limites da ação estatal em Rawls, vamos prosseguir nesta análise e destacar outra liberdade muito importante dessa lista, o direito a propriedade privada. Seria possível afirmar que o direito a propriedade privada, sagrada para os liberais, pode ser restringida ou limitada em nome de um bem maior? Vejamos o que Rawls fala sobre isso.

Rawls afirma claramente, em TJ, que nenhuma liberdade é absoluta e que elas podem ser ajustadas de modo a fortalecer um sistema único de liberdades. Contudo, ele estabelece critérios para que esta flexibilização ocorra, as liberdades fundamentais só podem ser limitadas ou comprometidas quando entram em conflito com outras liberdades que compõem esta lista (Cf. RAWLS, 1999, p. 54). Assim sendo, é possível imaginar que se o direito a propriedade privada entrasse em conflito com outra liberdade básica, seria legítima a limitação deste direito, sem que isso represente uma contradição para o Estado democrático. Todavia, diante deste contexto, um questionamento nos é imposto de imediato: no caso de conflito entre duas liberdades fundamentais, como saber qual deve ser preservada? O direito a propriedade privada teria prioridade em relação a qualquer outro tipo de liberdade?

Rawls responde estas perguntas em *Justiça como Equidade (JE)*. Nesta obra, ao propor uma revisão das liberdades básicas listadas em TJ, o filósofo assegura não existir nenhuma prioridade de uma liberdade específica sobre a outra.

Essa revisão evidencia que não se atribui nenhuma prioridade à liberdade enquanto tal, como se o exercício de algo chamado liberdade tivesse um valor preeminente e fosse o principal, quando não o único, fim da justiça política e social. Embora exista um pressuposto geral contra a imposição de restrições legais ou de outro tipo à conduta sem um motivo suficiente, esse pressuposto não cria ***nenhuma prioridade especial para qualquer tipo de liberdade particular*** (RAWLS, 2003, p. 63, *grifo nosso*).

Embora Rawls diga que não há nenhuma prioridade em relação às liberdades básicas, ainda em JE, ao tratar do tema, ele parece indicar uma superioridade da liberdade política sobre as demais. Em JE, ele afirma que as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento é o que permite ao cidadão desenvolver, exercer seu senso de justiça e participar de maneira ativa na sociedade, de modo que é essencial a preservação dessas liberdades para que a estrutura básica da sociedade possa funcionar (Cf. RAWLS, 2003, p. 64). Se a leitura proposta não estiver equivocada, parece possível supor que o direito a liberdade política tem certa prevalência em relação ao direito de propriedade privada. Isto porque, da limitação do direito a propriedade privada, não se segue, necessariamente, o rompimento de toda estrutura social que está na base da

sociedade. O mesmo não se pode dizer sobre a limitação da liberdade política, pois, esta quando violada, coloca em dúvida toda a ideia de Estado democrático de direito.

Este entendimento é fundamental para pensar a justiça distributiva e, por conseguinte, todo processo de redistribuição de renda organizado por um governo central. Caso o direito a propriedade privada fosse considerado como uma liberdade inviolável sob qualquer circunstância, seria muito difícil pensar um Estado liberal redistributivo. Fica evidente a correlação de dependência entre o princípio da liberdade e o princípio de diferença na teoria rawlseana, isto é, o Estado em alguns casos, promove a redistribuição de renda para garantir que todos os cidadãos possam exercer liberdades básicas, tais como a liberdade política. Neste sentido, a limitação do direito de propriedade e a redistribuição de renda não são ilegítimas ou imorais, pois, são utilizadas como mecanismos para manutenção do sistema que protege e promove o conjunto total de liberdades. Assim sendo, o Estado estaria cumprindo a cláusula rawlseana de só violar uma liberdade individual quando isso garantir mais liberdade para todos. O próprio Rawls estabelece esta relação (Cf. RAWLS, 1999, p. 54).

Contudo, alguns críticos da teoria rawlseana acusam que o princípio de diferença só se preocupa com os menos favorecidos, sem levar em consideração as restrições de natureza global do problema. Em resposta à estas objeções, Rawls afirma que a crítica não se sustenta, pois, seus dois princípios funcionam tal como uma unidade, ou seja, o princípio que orienta toda distribuição de renda e riqueza não estabelece nada que esteja em desacordo com o princípio da liberdade. Como é possível verificar na passagem a seguir.

Objeta-se às vezes ao princípio de diferença como um princípio de justiça distributiva o fato de que ele não contém restrições à natureza global de distribuições possíveis. Ele só se preocupa, continua a objeção, com os menos favorecidos. Mas esta é uma objeção incorreta: desconsidera o fato de que se supõe que os componentes dos dois princípios funcionam em conjunto e sejam aplicados como uma unidade. As exigências dos princípios lexicalmente anteriores definidos produzem efeitos distributivos. Considerem-se os efeitos da igualdade equitativa de oportunidades aplicada, digamos, à educação, ou os efeitos distributivos do valor equitativo das liberdades políticas. O princípio de diferença não pode ser levado a

sério se o pensarmos em si mesmo, separado do seu contexto no interior dos princípios que a ele precedem (Cf. RAWLS, 2003, p. 65).

Ora, embora a teoria rawlseana seja claramente voltada para questão da justiça social, John Rawls rejeita totalmente a acusação de que sua teoria viola a liberdade privada do indivíduo em prol do bem-estar social. Este ponto é decisivo para Rawls, pois, um dos grandes desafios dos pensadores liberais é justamente pensar uma sociedade mais equitativa sem violar a liberdade individual. Em geral, é isto que está a afirmar na passagem acima, ou seja, que as possíveis restrições ou limitações das liberdades básicas, quando ocorrem, são em prol de garantir mais liberdades para todos, e não com o objetivo de violá-las. A alegação rawlseana é coerente, pois, dado que a liberdade é compreendida em sentido positivo⁸⁴ a mesma só se efetiva com a possibilidade de participação política do indivíduo na sociedade, algo que o torna livre e autônomo. Se esta linha de raciocínio estiver correta, pode-se dizer que, em John Rawls, os processos de redistribuição de riqueza e renda, quando acontecem, são morais, pois, tem o intuito de garantir e promover a liberdade daqueles que são social e economicamente menos favorecidos.

Portanto, diferente de Robert Nozick, para Rawls, o Estado não se limita apenas em proteger a liberdade individual, mas sim, tem também a função de promover as condições necessárias para que o indivíduo possa realizá-la. Tendo sido apresentada as condições necessárias para pensar a justiça distributiva em John Rawls, passo agora para análise do princípio de diferença ou da justiça distributiva.

3.2.2.2 Princípio de diferença

Com base no que foi apresentado, já se sabe que a teoria rawlseana se preocupa com a promoção de uma sociedade mais justa e que, para Rawls, este objetivo é plenamente realizável sem que isso represente uma violação da liberdade individual. Posto isso, é possível começar o exame do princípio de diferença com a seguinte questão: quais são os objetivos de Rawls com o princípio de diferença e de

⁸⁴ Sobre o ponto, confira o tópico 1.5 desta pesquisa.

que maneira este organiza a distribuição de direitos, bens e riquezas? Olhando para a própria formulação do princípio de diferença, é possível dizer que este princípio tem o objetivo de regular as desigualdades econômicas e sociais, proporcionando uma possibilidade de acesso a cargos e posições disponíveis na sociedade, igual a todos os cidadãos, e, além disso, estruturar um sistema de cooperação social onde as inevitáveis desigualdades sociais venham a beneficiar os menos favorecidos.

Em geral, o princípio de diferença procura solucionar o conflito na distribuição de bens entre os cidadãos e promover o máximo de bem-estar social possível. De acordo com Rawls, o primeiro passo para superação deste conflito é considerar a sociedade como um sistema equitativo de cooperação, onde os indivíduos enquanto seres racionais e razoáveis, embora possuam interesses próprios de acordo com a concepção de bem que formulam para si mesmos, ao mesmo tempo, possuem um senso moral que os leva a desejar princípios de justiça que conduza a sociedade de maneira mais justa. Mas em que sentido ele deseja uma sociedade mais justa? Estaria Rawls propondo a eliminação de todas as desigualdades, seja no sentido social ou econômico?

Em JE, Rawls afirma que sua teoria possui uma visão igualitária e explica em que sentido ele utiliza o termo. Segundo ele, sua teoria possui uma visão igualitária no sentido de garantir que os menos favorecidos possuam, no mínimo, o suficiente para manter suas necessidades básicas. Além disso, ele acredita que a manutenção de um equilíbrio econômico e social entre os cidadãos impede que uma parte privilegiada da sociedade domine sobre a outra. Portanto, pode-se dizer que, para Rawls, uma sociedade justa seria aquela em que todos tivessem condições financeiras de manter suas necessidades básicas e cujo equilíbrio econômico inviabiliza-se que uma minoria abastada oprima os demais.

A justiça como equidade é uma visão igualitária. Mas, em que sentido? Existem muitos tipos de igualdade e muitas razões para se preocupar com ela. Examinemos, pois, várias razões para regulamentar as desigualdades econômicas e sociais. Uma das razões é que, na ausência de circunstâncias especiais, parece errado que parte ou boa parte da sociedade sejam amplamente providas, ao passo que muitos, ou até mesmo poucos, sofram agruras, para não mencionar fome ou doenças tratáveis. [...] Uma segunda razão para controlar as desigualdades econômicas e sociais

é impedir uma parte da sociedade domine o restante (RAWLS, 2003, p. 183 -184).

No parágrafo 13, no segundo capítulo de TJ, intitulado “Interpretação do segundo princípio”, John Rawls detalha de maneira pontual o que ele entende por justiça social. Para ele, uma sociedade justa seria aquela onde as liberdades básicas e as oportunidades estivessem abertas a todos não apenas formalmente, mas de fato. Em sua teoria, a igualdade de oportunidades se realiza concretamente quando os indivíduos que possuem as mesmas habilidades ou talentos naturais disponham de oportunidades semelhantes na vida, com a mesma perspectiva de sucesso, independente dos condicionamentos sociais. O liberalismo rawlsiano defende que a prática redistributiva deve ser utilizada como instrumento para a correção das injustiças sociais, para garantir uma igualdade real de oportunidades, independente de condição social em que o indivíduo se encontra.

O que chamo de interpretação liberal tenta corrigir isso acrescentando à exigência de carreiras abertas a talentos a condição adicional de uma equitativa igualdade. A ideia aqui é que as posições não devem estar abertas apenas de um modo formal, mas que todos devem ter uma oportunidade equitativa de alcançá-las. [...] Mais especificamente, supondo que haja uma distribuição de dotes naturais, aqueles que estão no mesmo nível de talento e habilidade, e tem a mesma disposição para utilizá-los, devem ter as mesmas perspectivas de sucesso independentemente do seu lugar inicial no sistema social. Em todos os setores da sociedade deveria haver, de forma geral, iguais perspectivas de cultura e realização para todos os que são dotados e motivados de forma semelhante. As expectativas daqueles com as mesmas habilidades e aspirações não devem ser afetadas por sua classe social (RAWLS, 1999, p. 63).

Claramente, a interpretação liberal rawlsiana dos princípios de justiça e, especificamente, do princípio de diferença tem o objetivo de mitigar a influência dos condicionamentos sociais na distribuição dos recursos disponíveis na sociedade. Embora a igualdade equitativa de oportunidades seja essencial para o bem-estar social, Rawls não pressupõe que a intervenção estatal chegue ao ponto de impor uma economia planificada, o liberalismo rawlsiano pensa a justiça social a partir de um contexto de livre mercado. Apesar disso, para Rawls, é necessário que por meio das instituições que estão na base da sociedade, o livre mercado seja adaptado aos

objetivos sociais. Em outras palavras, o livre mercado deve ser regulado pelas instituições políticas, pois, somente desta maneira as condições de igualdade entre todos seriam conservadas.

Para atingir esse objetivo é necessário impor ao sistema social condições estruturais básicas adicionais. Devem ser estabelecidas adaptações ao mercado livre dentro de uma estrutura de instituições políticas e legais que regule as tendências globais dos eventos econômicos e preserve as condições sociais necessárias para a igualdade equitativa de oportunidades (Cf. RAWLS, 1999, p. 63, *grifo nosso*).

A afirmação de Rawls é bastante forte se comparada a outros pensadores liberais tais como Nozick e Mises. Da afirmação de que é necessário regular o livre mercado para preservar certo nível de justiça social, é possível inferir que para Rawls a ideia de que uma economia totalmente isenta de regulação estatal seria uma das origens da injustiça social. Deste modo, só resta inquirir: de que maneira o livre mercado, quando não regulado, pode gerar injustiça social? Em TJ, há uma passagem muito esclarecedora para este ponto, nela, após afirmar que as instituições políticas devem regular o livre mercado, Rawls irá dizer que para garantir a justiça social, além de assegurar uma educação de qualidade para todos, é necessário evitar o acúmulo excessivo de propriedades e riquezas. Cito RAWLS.

Os elementos dessa estrutura são bastante familiares, embora possa ser útil relembrar ***à importância de se evitar os acúmulos excessivos de propriedade e riqueza***, e de se manter iguais as oportunidades de educação para todos. [...] o sistema escolar, seja ele público ou privado, deveria ser organizado para eliminar as barreiras de classe (RAWLS, 1999, p. 63, *grifo nosso*).

A necessidade de um sistema educacional de qualidade para que todos possam participar de maneira equitativa do mundo do trabalho, parece ser aceita com tranquilidade em qualquer teoria política que se proponha a discutir a justiça distributiva. O mesmo não se pode dizer a respeito de “se evitar o acúmulo excessivo de propriedade e riqueza”, a afirmação de Rawls dá espaço para o entendimento de que a propriedade pode ser violada pelo Estado, de maneira

arbitrária, com a justificativa de que o acúmulo de bens que a pessoa conquistou durante sua vida é prejudicial ao sistema social. Neste caso, o uso do termo “arbitrário” é muito pertinente, explico. Logo após sugerir que as instituições políticas precisam regular o livre mercado impedindo o acúmulo exagerado de propriedades e riquezas, John Rawls prossegue o texto sem especificar a maneira que uma pessoa muito rica pode prejudicar o bem-estar social, e nem explicar o que ele entende por “excesso de propriedades ou riquezas”.

Sem estabelecer critérios para definir quando e onde começa este excesso e o *modus operandis* que o Estado pode utilizar para evitar a situação, a interpretação deste ponto fica aberta a especulações. Aparentemente, não é possível negar que o acúmulo de riquezas, por parte de um indivíduo ou de um grupo de pessoas, tem o potencial para intervir nas liberdades básicas individuais, como por exemplo: na liberdade política dos cidadãos, aspecto essencial para teoria rawlseana. Pode-se imaginar, sem maiores dificuldades, que um grupo de empresários possa intervir no processo eleitoral, por meio de diversos mecanismos, favorecendo a escolha de representantes políticos que legislem na criação de leis que protejam os seus negócios. Sejam essas leis no sentido de reduzir os direitos dos trabalhadores, ou na criação de regras para o mercado que reduzam a possibilidade de que futuros empreendedores lhe ofereçam concorrência. Ora, se a redução dos direitos dos trabalhadores e a limitação de concorrência futura entre empreendedores representa uma injustiça social, é preciso considerar que isso atrapalha a manutenção do bem-estar social. Assim sendo, se a diminuição da liberdade política representa uma diminuição da justiça social e um desequilíbrio nas oportunidades iguais que deveriam estar disponíveis a todos, aí sim, a intervenção estatal poderia ser considerada legítima (Cf. RAWLS, 1999, p. 54).

Se olharmos para o que Rawls afirma em JE sobre o princípio de diferença, é possível considerar que a intervenção estatal, neste aspecto, também é legítima. Rawls diz que o princípio de distribuição deve garantir tanto as liberdades políticas quanto a igualdade equitativa de oportunidades. Fica claro que ele está relacionando justiça social com a garantia das liberdades políticas.

Buscamos um princípio de distribuição (no sentido mais estrito) que vigore no contexto de instituições de fundo que garantam as

liberdades básicas (entre as quais o valor equitativo das liberdades políticas) bem como a igualdade equitativa de oportunidades. Até onde esse princípio vigora fora desse contexto é uma questão que não abordaremos (RAWLS, 2003, p. 61).

Podemos perceber que a intervenção estatal é permitida com o intuito de garantir a estabilidade social e o maior nível possível de igualdade entre todos, ou seja, as instituições que estão na base da sociedade buscam gerar justiça social. Que o liberalismo rawlseano se preocupe com a justiça social e que, para tanto, atribua ao Estado um papel fundamental na distribuição de direitos, bens e riquezas, não resta qualquer dúvida. No entanto, deste entendimento não fica estipulado os meios de ação a serem utilizados pelo Estado, nem mesmo os limites que a ação estatal tem que respeitar. Um pensador liberal como John Rawls provavelmente concordaria que o “melhor dos mundos possíveis” seria aquele onde se pudesse assegurar o máximo de justiça social com a menor intervenção estatal possível. Deste modo, por que não pensar em uma distribuição justa logo na origem? Se pensarmos numa ação estatal no sentido de assegurar o máximo de justiça na distribuição logo na origem do processo, talvez uma ação redistributivista posterior não fosse necessária.

A análise dessa questão é importante para a pesquisa, pois, segundo Nozick, a ideia de que cabe ao Estado a promoção a justiça social é a base do principal argumento utilizado por aqueles que desejam um poder estatal paternalista, isto é, um Estado para além do mínimo (Cf. NOZICK, 2011, p. 191-194). Portanto, caso seja possível demonstrar que uma distribuição justa, desde a origem, é suficiente para preservar a legitimidade moral de todo processo posterior, então, será possível considerar como dispensáveis todas as políticas redistributivas.

3.2.2.3 Taxação compulsória e redistributivismo

Em hipótese, como já mencionado anteriormente, parece ser possível pensar a justiça distributiva sem necessariamente propor uma redistribuição de renda por meio de mecanismos de tributação compulsória. Nozick, em AEU, chama a atenção para a ideia de que se a distribuição de direitos e recursos for justa na sua

origem, não faz sentido propor uma nova redistribuição no momento subsequente. Segundo ele, o termo “justiça distributiva” no contexto estatal, implica na ideia de que existe, desde a origem, um mecanismo que usa certos princípios ou critérios para distribuir um estoque de coisas. Deste modo, se a redistribuição de renda é necessária, admite-se então, a existência de distorções na origem deste processo (Cf. NOZICK, 2011, p. 191). Segundo Nozick, eliminem-se as injustiças do processo distributivo logo na sua origem, e a redistribuição⁸⁵ de recursos se torna dispensável.

Para John Rawls, a intervenção estatal é imprescindível, não apenas na origem, mas também ao longo do processo. Se assim não fosse, ele não teria dito que o excesso de acúmulo de propriedade e de riquezas deveria ser evitado. Segundo Rawls, o objetivo da justiça como equidade é, por meio dos princípios de justiça, ordenar as instituições que compõem a estrutura básica da sociedade, em um sistema de cooperação social que seja produtivo e eficiente, e que se mantenha no decorrer do tempo (Cf. RAWLS, 2003, p. 70). O conceito rawlseano de justiça social se refere a uma ideia de sociedade cooperativa, bem-ordenada, onde as instituições que estão na base da estrutura social regulam, controlam e distribuem os direitos e os recursos sociais para que se mantenham tanto as liberdades básicas quanto a igualdade de oportunidades. Rawls afirma categoricamente que rejeita a ideia de justiça alocativa.

Rejeitamos a ideia de justiça alocativa por considerarmos que é incompatível com a ideia fundamental que organiza a justiça como equidade: a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação social ao longo do tempo. Os cidadãos cooperam para produzir os recursos sociais aos quais dirigem suas reivindicações (RAWLS, 2003, p. 71).

⁸⁵ É preciso destacar que ao abordar o tema “redistributivismo”, minha intenção se limita a analisar a legitimidade moral da prática. A presente pesquisa pretende analisar se a prática redistributiva deve ser aplicada pelo poder estatal para garantir uma sociedade mais justa, entretanto, não se propõem a examinar as regras para aplicação do mecanismo. Exemplo: alguns economistas acreditam que o imposto indireto é uma regra de redistribuição desigual, pois, tributa os diferentes na mesma proporção. Deste modo, o imposto indireto constituiria, segundo os que defendem esta posição, um peso maior para os compradores mais pobres, o que não reduziria as diferenças de riqueza. Por outro lado, o imposto progressivo sobre a renda é visto tal como uma regra de nivelamento e, portanto, uma taxa mais justa. Embora reconheça a importância do ponto, não o abordo nesta pesquisa, pois, a atenção necessária que o tema merece nos levaria a tratar de temas que, embora relacionados com a pesquisa, não representam o objetivo principal do presente trabalho, que é a análise dos limites da ação estatal a partir de uma perspectiva ética.

Ao discorrer sobre o aspecto procedimental de sua teoria, John Rawls menciona a necessidade de manter a equidade entre os cidadãos ao longo do tempo, para isso, afirma ele, é necessário o estabelecimento de certas regras para que o sistema social não deixe de ser equitativo ou justo. A passagem é esclarecedora.

O termo “de fundo (*background*)” na expressão “justiça procedimental de fundo” acima utilizada, pretende indicar que certas regras têm de estar incluídas na estrutura básica como sistema de cooperação social a fim de que esse sistema permaneça equitativo ao longo do tempo, de uma geração para outra (RAWLS, 2003, p. 72).

A teoria rawlseana preconiza que uma sociedade bem-ordenada deve garantir a permanência de certo nível de justiça social. Em TJ, Rawls indica que o Estado deve criar regras, tanto no âmbito social como no econômico, para que o sistema permaneça equitativo. Estas regras seriam estabelecidas pelas instituições que estão na base da estrutura social com a finalidade de proteger as liberdades básicas e proporcionar uma igualdade entre os cidadãos. Com elas, o governo estaria cumprindo tanto o princípio de liberdade quanto o princípio de igualdade (Cf RAWLS, 1999, p. 243). No parágrafo 43 de TJ, intitulado “Instituições básicas da justiça distributiva”, Rawls sugere que sem a intervenção estatal não existe a possibilidade de vivermos em uma sociedade justa, isto porque, segundo ele, o livre mercado não é suficiente para dar uma resposta às demandas dos mais pobres. Segundo ele, uma vez que “o mercado não é adequado para responder às reivindicações da pobreza, estas últimas deveriam ser atendidas por um organismo separado” (RAWLS, 1999, p. 245).

Ora, o organismo separado que deve lidar com as reivindicações dos mais pobres à que ele se refere, é o Estado. Rawls está claramente atribuindo ao Estado uma função social. Aqui já se percebe a primeira grande diferença entre o liberalismo igualitário rawlseano e o de livre mercado nozickiano. O Estado em Rawls, não se limita a proteger a liberdade individual, o direito a propriedade privada, a justiça na aplicação das leis ou a punir aqueles que violam os direitos naturais do indivíduo como em Robert Nozick. O Estado rawlseano também desenvolve uma importante função social na promoção do bem-estar dos seus

cidadãos. Para teoria rawlseana as intervenções redistributivas não são imorais, e o uso da taxaçoão compulsória também pode ser considerado como um mecanismo moralmente legítimo.

Rawls não apenas considera ser legítimo o uso da taxaçoão compulsória em nome da justiça social, como também afirma que para corrigir os desvios produzidos pelo mercado, o Estado pode e deve recorrer tanto à aplicação de impostos e, até mesmo, promover a revisão do direito de propriedade. Ao falar da função social das instituições que estão na base da sociedade Rawls afirma:

Para tanto, pode-se, por exemplo, recorrer à impostos e subsídios adequados, ou a mudanças na definição do direito de propriedade. Assim, em nome desse objetivo, impostos e subsídios podem ser utilizados, ou o alcance e a definição do direito de propriedade podem ser revisto (RAWLS, 1999, p. 243).

O liberalismo rawlseano não apenas aceita a legitimidade moral da tributação de bens e riquezas, como também considera a prática necessária para manter a solidez do sistema social. O intuito da tributação e das regras redistributivas seria única e exclusivamente a preservação das liberdades básicas do indivíduo e da justiça social. Embora a defesa da tributação para fins redistributivos já seja bastante criticada por outros liberais, John Rawls vai mais adiante e defende a utilidade da taxaçoão sobre heranças e doações para manter o equilíbrio social. Segundo ele, por meio deste mecanismo, o Estado pode, gradual e continuamente, corrigir possíveis distorçoões do processo distributivo, impedindo que tanto as liberdades básicas (princípio de liberdade) quanto a igualdade de oportunidades (princípio de diferença) sejam prejudicadas. Ao mencionar a necessidade de intervenção estatal, Rawls afirma:

Por último, temos o setor de distribuição. Sua tarefa é preservar uma justiça aproximativa das partes a serem distribuídas por meio da taxaçoão e dos ajustes no direito de propriedade que se fazem necessários. Dois aspectos desse setor podem ser diferenciados. Em primeiro lugar, ele necessita de vários impostos sobre herança e doações, e fixa restriçoões ao direito de legar. O propósito destes tributos e normas não é aumentar a receita (liberar recursos para o governo), mas corrigir, gradual e continuamente, a distribuição de riquezas e impedir concentraçoões de poder que prejudiquem o valor

equitativo da liberdade política e da igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 1999, p. 245).

A passagem acima é crucial para compreender a função do redistributivismo na teoria rawlseana. Para assegurar uma sociedade mais justa, o Estado não deve se limitar a tributação da renda, é necessário estabelecer impostos sobre a herança, sobre as doações e ainda restringir o direito de transmitir um determinado bem à outra pessoa. A ideia é que o Estado atue de maneira a não permitir que a desigualdade social extrapole um determinado limite. Segundo Rawls, quando a desigualdade social excede “certos limites” e a riqueza se concentra nas mãos de poucos, as instituições democráticas que estão na base da sociedade correm o risco de não representarem a vontade geral. Isto acontece porque a assimetria econômica entre os cidadãos, propicia aos mais abastados uma maior probabilidade de acesso aos cargos públicos, ou seja, quando a desigualdade social é muito acentuada, a igualdade de oportunidades, mesmo que garantida por lei, não passa de mera formalidade.

Assim sendo, cabe ao governo utilizar políticas de redistribuição de renda para promover saúde, educação e cultura aos menos favorecidos. Para John Rawls, é a redistribuição de renda alinhada com as regulamentações estatais que podem garantir o mínimo de igualdade real de oportunidades no mundo do trabalho e as liberdades básicas de todos os cidadãos. A igualdade entre os cidadãos deve ser proporcionada e protegida pelas instituições, pois é só por meio da igualdade que a liberdade individual pode se realizar numa sociedade democrática.

Como já foi mencionado anteriormente, a igualdade equitativa de oportunidades significa que certo **conjunto de instituições assegura oportunidades semelhantes de educação e cultura** para pessoas semelhantemente motivadas e mantém as posições e os cargos públicos abertos à todos [...] **Os impostos a herança e sobre a renda a taxas progressivas** (quando necessária), e a definição legal dos direitos de propriedade devem assegurar as instituições de liberdade igual em uma democracia da propriedade privada, assim como o valor equitativo dos direitos estabelecidos por ela. Os impostos proporcionais sobre as despesas (ou sobre a renda) devem fornecer receita para manter os bens públicos, o setor de transferências **e o estabelecimento da igualdade equitativa de oportunidades na educação, e em outros campos**, de modo a implementar o segundo princípio (RAWLS, 1999, p. 247, grifo nosso).

Ora, de acordo com Rawls, para se alcançar uma situação de justiça social, não basta ao Estado garantir através de leis os direitos individuais, sejam eles: o direito de liberdade, direito às oportunidades iguais, direito a propriedade privada, direito de igualdade de condições para concorrer a cargos públicos ou qualquer outro. É necessário que, ao mesmo tempo, o Estado providencie instrumentos reais para que os menos favorecidos possam melhorar sua condição de vida. Do contrário, sem a intervenção do Estado, todos os direitos não passam de meras formalidades. Contudo, para entender a medida da ação estatal, é preciso entender quais são estes “certos limites” de riqueza que os indivíduos mais abastados não devem extrapolar. Como mostrado acima, Rawls afirma que por meio de normas e impostos, em nome da justiça social, é necessário “impedir concentrações de poder que prejudiquem o valor equitativo da liberdade política e da igualdade equitativa de oportunidades” (RAWLS, 1999, p. 245).

Quais seriam esses limites? Vamos ver o que Rawls afirma sobre isso.

Naturalmente, onde fixar esse limite é uma questão de juízo político guiado pela teoria, pelo bom senso e pela mera intuição, pelo menos em termos genéricos. Sobre esse tipo de questão a teoria da justiça não tem nada a dizer. O seu objetivo é formular os princípios que devem regular as instituições básicas (RAWLS, 1999, p. 246).

Em TJ, ele apenas diz que, em nome do bem-estar social, a concentração de riqueza por um único indivíduo não pode exceder certo limite e afirma que para isso, o Estado pode fazer uso do mecanismo da tributação, podendo tributar heranças e doações, além de regular o direito de legar. Todavia, na hora de explicar quais seriam estes limites, Rawls diz que sua teoria da justiça não tem nada a dizer sobre isso. Ora, ele deixa a critério da concepção política a ser adotada pelo Estado a função de determinar os limites da concentração de riqueza. A meu ver, aqui cabe uma crítica à teoria rawlseana, pois uma vez que Rawls fundamenta a legitimidade moral dos princípios da justiça no fato deles terem sido originados na posição original, situação onde os pactuantes não são afetados por inclinações, o que garante que a escolha dos limites para riqueza individual não seja influenciada pelas inclinações? Não seria mais lógico que na própria posição original fossem estabelecidos princípios mais objetivos?

Embora Rawls reconheça a importância da questão e as possíveis críticas, ele afirma claramente que “sobre esse tipo de questão a teoria da justiça não tem nada a dizer” (RAWLS, 1999, p. 246). Deste modo, parece possível dizer que os limites para concentração de renda serão estabelecidos sempre em conformidade com a concepção política predominante das pessoas que ocupam o poder. Caso seja um governo liberal de direita, os limites são X, se o governo for ocupado por pessoas de uma vertente política mais próxima do socialismo os limites poderão ser XY, ou seja, pode-se imaginar que os limites da concentração de riqueza podem variar a cada quatro anos andando sempre em conformidade com quem está no comando do Estado e seja qual for o limite a ser estabelecido, não será possível dizer que o limite é imoral. Embora Rawls não tenha sido claro sobre os limites da concentração de renda, esclarecimento fundamental para compreender e estabelecer os limites da intervenção estatal, o que fica claro é que para ele o Estado tem uma função social.

No pensamento rawlseano, a ideia de igualdade não representa uma contradição com a de liberdade, mas uma condição necessária para que a liberdade individual se realize no contexto do Estado democrático. Em outros termos, a promoção da igualdade equitativa de oportunidades para todos os cidadãos, por meio da redistribuição de renda, não representa uma violação da liberdade privada do indivíduo, mas, ao contrário, uma garantia de que a liberdade individual se realize na sociedade⁸⁶. Para Rawls, uma sociedade profundamente desigual e injusta transforma as liberdades básicas e os direitos fundamentais do cidadão em meras formalidades, ou em um privilégio acessível apenas a poucos.

Portanto, na visão rawlseana não basta que o Estado estabeleça, por meio de leis e regras, os direitos individuais e os proteja de possíveis violações. Para que as liberdades básicas fundamentais se realizem de fato, é preciso que o Estado desempenhe uma função social na promoção de uma igualdade equitativa de oportunidades aberta para todos. O Estado pode legitimamente se utilizar de políticas redistributivas, tais como: taxaçoão progressiva da renda, taxaçoão de heranças e doações, redefinição e regulaçoão do direito de propriedade, além da imposiçoão de leis que evitem o acúmulo ou concentraçoão de riquezas nas mãos de

⁸⁶ Como já mencionado por diversas vezes durante a pesquisa, em sua obra, Rawls assume o conceito de liberdade no sentido positivo.

poucos. Na teoria rawlseana, o Estado é considerado como um instrumento necessário para realização da justiça social, sem ele, ou seja, sem as instituições que o compõe, as liberdades fundamentais não se concretizam na sociedade. Com base nos princípios de justiça, o Estado garante a promoção dos direitos democráticos organizando e regulamentando a cooperação social de maneira a assegurar que todos os indivíduos possam se desenvolver e buscar seus objetivos a partir de uma situação de igualdade.

Vale destacar ainda que o posicionamento a favor da intervenção estatal na economia não representa uma crítica ao livre mercado. Para Rawls, a intervenção se faz necessária simplesmente porque não é da natureza do mercado se ocupar com a justiça social (Cf. RAWLS, 1999, p. 245). Uma vez que toda ação institucional está fundamentada na aplicação dos princípios de justiça, pode se dizer que a justiça distributiva e a aplicação de políticas redistributivas, por parte do Estado, é completamente aceitável e moral. Com base nos princípios de justiça formulados na posição original, temos o que atualmente convencionou-se a chamar de liberalismo igualitário rawlseano.

De acordo com Silveira, no artigo “Teoria da Justiça em John Rawls: entre o Liberalismo e o Comunitarismo” (2007), o liberalismo rawlseano se vale de medidas razoáveis e pertinentes para fortalecer as instituições que compõem a estrutura básica da sociedade e para manter o equilíbrio equitativo entre os cidadãos. Contudo, ainda de acordo com Silveira, é necessário que se reconheça que o Estado rawlseano se afasta consideravelmente do liberalismo clássico de um Estado mínimo (Cf. SILVEIRA, 2007, p. 180). É justamente esse afastamento que fará que Robert Nozick escreva *Anarquia, Estado e Utopia* (1974) em clara oposição a *Uma Teoria da Justiça* (1971) de John Rawls. Para Robert Nozick, qualquer Estado mais amplo que o Estado mínimo, não importa a motivação, é imoral. Assim sendo, uma vez apresentado o liberalismo rawlseano e a sua compreensão acerca das funções e limites da ação estatal, passo a apresentar a crítica nozickina.

3.3 JUSTIÇA DISTRIBUTIVA EM ROBERT NOZICK

Como já mencionado no primeiro capítulo, a concepção nozickiana de Estado se constrói a partir de duas proposições: primeiro, o Estado mínimo é o único que pode ser justificado sob o padrão mais exigente de obrigação moral⁸⁷; segundo, o Estado deve se limitar a proteção dos direitos individuais, qualquer ação estatal para além destes limites é imoral. De acordo com Richard Epstein, em “One Step Beyond Nozick’s Minimal States: The Role of Forced Exchange in Political Theory”⁸⁸ (2005), quando essas duas proposições nozickianas são unidas e aceitas como válidas, disto se segue, necessariamente, que a ideia de Estado mínimo é a única possível. A estrutura estatal quando colocada nos termos propostos por Nozick, inviabiliza qualquer possibilidade do Estado desempenhar uma função social na sociedade.

Nossas principais conclusões sobre o Estado são que um *Estado mínimo, que se restrinja às estritas funções de proteção* contra a violência, o roubo, a fraude, a coerção de contratos, e assim por diante, é justificado; que qualquer Estado mais abrangente violará os direitos de as pessoas não serem obrigadas a fazer determinadas coisas, o que não se justifica; e que o *Estado mínimo é ao mesmo tempo justo e inspirador*. Duas implicações dignas de nota são que o *Estado não pode usar seu aparelho para obrigar alguns cidadãos a ajudar outros* ou para proibir a prática de atividades que as pessoas desejarem realizar para seu próprio bem ou proteção (NOZICK, 2011, p. IX).

Não há dúvida de que liberais como Nozick e Mises defendem a ideia de um Estado mais restrito possível, entretanto, é necessário compreender o que significa essa concepção mínima e quais seus objetivos. A concepção de Estado mínimo pode ser defendida, essencialmente, por duas razões: primeiro, pode-se defender a concepção de Estado mínimo sob a alegação de que quanto menor a intervenção estatal no livre mercado e na vida privada dos indivíduos, mais

⁸⁷ Nozick acreditava que o Estado mínimo era o único que atende o requisito kantiano de não usar o homem como um simples meio (Cf. NOZICK, 2011, p. 40).

⁸⁸ Tradução: “Um passo para além do Estado Mínimo de Nozick: o papel das trocas obrigatórias na teoria política”.

eficientes se torna a economia. A linha de raciocínio é a seguinte: uma vez que o Estado não desempenha nenhuma função redistributiva ou social, ele não precisa sobrecarregar com impostos os cidadãos e os empresários, por conseguinte, com menor taxação, haveria mais empregos, maior oferta de produtos a menor preço⁸⁹, melhor qualidade de vida e mais liberdade; a segunda razão para defender o Estado mínimo se resumiria a questões morais, nesta perspectiva não se considera eficiência econômica, qualidade de vida ou qualquer outra motivação, o aspecto moral é o único elemento a ser ponderado. Segundo Mises, “quem pede maior intervenção estatal, em última análise, está pedindo mais compulsão e menos liberdade” (MISES, 2010, p. 819).

No caso de Nozick fica evidente, em AEU, que ele defende o Estado mínimo por razões morais, entretanto, acredito que seja relevante analisar o argumento econômico, pois, se for verdadeira a concepção de que quanto menor a intervenção estatal mais eficiente e próspera será a sociedade, desnecessária se torna a defesa da redistribuição de renda como instrumento para alcançar uma sociedade mais justa. Ora, uma vez que o livre mercado, por si só, pode garantir um nível maior de prosperidade e bem-estar social, acredito que os próprios defensores do Estado social⁹⁰ aceitariam um governo restrito às funções de proteção.

Embora seja possível assumir qualquer um destes dois argumentos para defender uma estrutura estatal restrita, a princípio não fica claro quais os critérios que devem ser usados para considerar um Estado mínimo. Por exemplo, cabe indagar: o que determina se um Estado é mínimo ou mais abrangente, é o número de instituições que o compõe ou grau de intervenção que este realiza na vida privada do indivíduo? E principalmente, será verdadeiro que um Estado com funções sociais é, necessariamente, mais amplo do que um restrito às funções de proteção? Acredito que esta última pergunta é fundamental para compreender a presente pesquisa. Nozick, em AEU, realmente afirma que um Estado mais amplo do que o

⁸⁹ Aqui estou a considerar que uma parte considerável dos preços, tanto de produtos quanto de serviços, são referentes a tributação estatal.

⁹⁰ Por Estado Social, estou a pensar numa estrutura político-representativa de instituições governamentais que além das funções protetivas e das funções econômicas, orientadas à valorização dos diversos setores do capital, agrega também as funções sociais. Na perspectiva de Estado social, é dever das instituições públicas garantir “tipos mínimos de renda, alimentação, saúde, habitação, e educação para todo cidadão, não como caridade, mas como direito político” (BOBBIO, 1998, p. 417).

restrito as funções de proteção é imoral (Cf. NOZICK, 2011, p. IX). Todavia, não me parece ser ponto pacificado a concepção de que ao desempenhar funções sociais, o Estado se torna maior e menos eficiente do que se restrito as funções coercitivas. Acredito que a análise do ponto seja relevante para compreender se as limitações à ação estatal, tal como propõe Nozick, realmente garantem uma estrutura estatal menor e mais eficiente.

Começarei a análise do ponto tentando responder as seguintes questões: será mesmo verdadeiro que a ideia de um Estado social implica, necessariamente, em um Estado maior e mais intervencionista? Seria correto afirmar que um Estado restrito às funções de proteção torna o mercado e a economia mais eficiente? Apenas com intuito de mensurar qual estrutura estatal pode ser considerada maior, proponho os seguintes critérios⁹¹: 1) será considerada mais ampla e mais intervencionista a estrutura estatal cujo número de instituições governamentais for maior; 2) segundo critério, será considerado mais amplo o Estado que necessita impor um maior nível de tributação sobre renda e sobre a herança para manutenção das instituições mencionadas no ponto um; 3) e por fim, será considerado maior e mais intervencionista o Estado que por mais vezes precisa intervir para manter a ordem social e a liberdade individual de cada cidadão.

De acordo com Holmes e Sunstein, ainda que a ideia de um Estado restrito à proteção dos direitos negativos seja considerada válida, nomear tal estrutura de “mínima” seria um tanto simplista e fora da realidade. Para eles, não obstante, libertários como Nozick, Charles Murray e Richard Epstein defenderem uma concepção estatal nestes moldes, não seria adequado chamar de mínima uma estrutura capaz de reprimir a violência, a fraude de contratos e, quando necessário, usar a força para punir aqueles violam suas leis. Na visão deles, mesmo que o Estado se limite às funções de proteção, o orçamento necessário para manter o conjunto de instituições para alcançar estes objetivos pode ser tão caro quanto a de um Estado com funções sociais (Cf. HOLMES; SUNSTEIN, 2019, p. 48-49).

Para sustentar tal afirmativa, em *O Custo dos Direitos (2019)*, os autores citam dados fornecidos pelo governo americano, e asseveram que os Estados Unidos gastam mais com a polícia e com o sistema carcerário do que o gasto total

⁹¹ A ordem serial dos critérios não expressa uma ordem de importância ou superioridade de um critério sobre o outro.

de mais da metade dos países do mundo. Sobre chamar de mínimo um Estado que se restringe as funções protetivas, Holmes e Sustain afirmam:

Isso não é verdade. Uma das provas em contrário é a quantia que nós, enquanto nação gastamos para proteger a propriedade privada mediante a repressão e punição dos crimes aquisitivos. Em 1992, por exemplo, nos Estados Unidos, os gastos diretos com a polícia e o sistema carcerário chegam a cerca de US\$ 73 bilhões, quantia que excede todo o PNB de mais da metade dos países do mundo. Naturalmente, boa parte desses gastos públicos foi dedicada à proteção da propriedade privada (HOLMES; SUSTEIN, 2019, p. 49).

Ora, quando pensamos em um Estado mínimo, ou seja, em um Estado limitado a certas funções, em geral, estamos a pensar em uma estrutura estatal que reduz os seus gastos e que intervenha minimamente na vida privada do cidadão. Segundo Holmes e Sustain, a ideia de Estado mínimo não deve ser vista como um sinônimo de Estado fraco, isto porque, caso o Estado seja débil, ele será incapaz de proteger as liberdades pessoais, mesmo aquelas que parecem completamente “negativas” (Cf. HOLMES; SUSTEIN, 2019, p. 31). Portanto, mesmo aceitando o minimalismo nozickiano, para que se tenha um Estado forte e eficiente, é preciso consentir com a existência de certas instituições, tais como: as instituições do poder executivo, para administrar e colocar em prática as leis previstas na constituição; as instituições legislativas, para elaborar leis e regras que limitam as ações individuais e do próprio governo; instituições jurídicas, para julgar as demandas e os conflitos sociais; e por fim, as instituições de segurança pública para proteger as liberdades individuais ou punir aqueles que de alguma forma violam tais direitos.

Uma vez conscientes de que, independente de sua estrutura organizacional, o Estado precisa ser forte, chegamos a duas implicações necessárias: primeiro, para que as instituições estatais sejam robustas e cumpram suas funções de maneira adequada, é preciso que o Estado crie taxas e tributações para financiar todo o mecanismo; e segundo, a proteção da liberdade negativa individual depende de uma ação positiva por parte do Estado. Em outros termos, mesmo numa composição minimalista, para que o Estado seja forte é preciso taxar

os cidadãos e permitir que as instituições estatais desenvolvam funções positivas na criação de leis.

Aqui há uma semelhança entre os liberais minarquistas e os liberais igualitários. Nas duas concepções, seus apologistas desejam que o Estado seja forte. Talvez, neste quesito, o que pode distinguir os minarquistas dos defensores de um Estado mais amplo é o número de instituições que cada linha de pensamento comporta em sua estrutura. Mesmo sem definir um número exato de instituições, é de se imaginar que em um Estado social, além das instituições de proteção, haverá também as instituições que visam promover a justiça social. Outra equivalência entre minarquistas e defensores do Estado social é que ambas as estruturas são financiadas pela taxa de bens e riquezas produzidas pelos cidadãos. A principal discordância entre essas duas linhas se refere ao entendimento sobre quais funções o Estado deveria exercer. Contudo, não é possível afirmar que um Estado limitado às funções de proteção será, necessariamente, menor e menos intervencionista do que um Estado social.

A ideia de que um Estado redistributivo não implica, necessariamente, num aparato estatal maior, mais caro e mais intervencionista. A ideia de que um Estado redistributivo é sempre mais amplo e mais intervencionista do que um Estado restrito às funções de proteção, nem sempre está correta. Claro, é possível que, na maioria das vezes, um Estado que exerce um número maior de funções seja mais amplo e mais caro, mas para saber se de fato esta situação se concretiza é imperativo que se analise caso a caso. Em síntese, não é possível sustentar que, em todos os casos, um Estado redistributivo ou social implica em uma estrutura estatal mais cara e mais intervencionista do que a de um Estado restrito às funções de proteção.

Todavia, é importante lembrar que Robert Nozick não defende a ideia de Estado mínimo com base no argumento da maior eficiência estatal, nem fundamentado na ideia utilitária de que quanto maior o nível de justiça social, melhor seria a vida do maior número possível de pessoas. Se assim fosse, poderíamos imaginar que Nozick mudaria de posição caso fosse convencido de que o Estado social é mais justo, menos intervencionista e mais barato. Ao contrário, a proposta nozickiana tenta se fundamentar em argumentos morais. Para Nozick, um Estado para além das funções protetivas é imoral, pois, viola a liberdade negativa do

indivíduo, independente do número de benefícios que isso poderia trazer para sociedade. Segundo Nozick, a intervenção estatal na redistribuição de bens e riquezas deve ser evitada porque ela se utilizaria dos indivíduos mais abastados simplesmente como um meio (Cf. NOZICK, 2011, p. 40).

Embora, Robert Nozick reconheça que sua obra “não apresenta uma teoria precisa acerca do fundamento moral dos direitos individuais” (Cf. NOZICK, 2011, p. XV), em AEU, ele afirma que o fundamento moral que impõe os limites para as ações estatais são as restrições indiretas. Segundo Nozick, a concepção de restrições indiretas estabelece que a liberdade individual é inviolável, e que qualquer ação relativa ao indivíduo depende da autorização expressa do mesmo.

A filosofia política só se ocupa de determinadas maneiras pelas quais as pessoas não podem usar as outras; primeiro não podem agredilas fisicamente. [...] As restrições indiretas expressam, das maneiras especificadas por elas, a inviolabilidade dos outros. Essas formas de inviolabilidade são expressas pela seguinte injunção: “não uses as pessoas de tal e tal maneira” (NOZICK, 2011, p. 39).

Segundo Nozick, essa concepção de restrição indireta reflete o princípio moral kantiano de nunca usar um indivíduo simplesmente como um meio, mas sempre como um fim em si mesmo⁹².

As restrições indiretas à ação refletem o princípio kantiano implícito de que os indivíduos são fins e não simplesmente meios; não podem ser sacrificados ou usados para a realização de outros fins sem seu consentimento. Os indivíduos são invioláveis (NOZICK, 2011, p. 37).

Portanto, Robert Nozick rejeita a concepção de Estado redistributivo, pois, na visão dele, qualquer política afirmativa, ainda que promova justiça social, é imoral e injusta. Ele acredita que em uma sociedade realmente livre, não deve haver um distribuidor central que controla os recursos disponíveis na sociedade. Isto porque,

⁹² Embora neste momento seja imperativo mencionar a relação estabelecida por Nozick entre as restrições indiretas e a teoria moral kantiana, é importante mencionar que mais adiante voltarei a este tópico. Oportunidade que pretendo dedicar maior atenção a esta pretensa aproximação de Nozick com a moral kantiana.

no momento que o Estado intervém e controla os recursos que uma determinada pessoa adquiriu de maneira legítima, mesmo que seja para ajudar o menos favorecido, se não houver o consentimento do mesmo, o governo estará violando a liberdade negativa do indivíduo tributado. Aqui Nozick está nitidamente se opondo a concepção de justiça distributiva de John Rawls que, em nome da justiça social, permite até mesmo que o Estado impeça que os indivíduos possuam bens e riquezas em “excesso”, mesmo que adquirido honestamente⁹³.

Contudo, mesmo aceitando como válida a crítica nozickiana ao redistributivismo, aparentemente a teoria de Nozick acaba por incorrer em uma contradição. Robert Nozick, em AEU, afirma que a diferença entre um Estado ultramínimo e um Estado mínimo é que este último, uma vez detentor do monopólio da força, deve oferecer segurança e proteção para todos os cidadãos, até mesmo para aqueles que não podem pagar por ela⁹⁴. Isto é, se o Estado depende da cobrança de impostos para manter o seu aparato estatal e existem pessoas que não podem pagar, mas terão o direito de desfrutar deste serviço, logo, chega-se à conclusão que haverá pessoas que estarão sendo tributadas para oferecer um serviço também para aqueles que não têm como pagar. Ora, mas o fato de alguns serem obrigados financiar o serviço de proteção para outros já não caracterizaria uma política de redistribuição por parte do Estado? A redistribuição de serviços de proteção não deveria também ser considerada imoral? E se houver pessoas que não concordam em contribuir financeiramente para segurança de terceiros, não estaria o Estado usando essa pessoa como um simples meio?

Nozick reconhece que, neste ponto, sua teoria parece admitir um elemento redistributivo por parte do poder estatal. Diante das possíveis críticas que sua teoria teria de enfrentar, ele afirma, claramente, que assume o desafio de demonstrar que este aspecto aparentemente redistributivista não pode ser considerado imoral.

Uma vez que o Estado guarda-noturno parece redistributivo na medida em que obriga alguns a pagar pela proteção de outros, seus defensores têm de explicar por que essa função redistributiva do

⁹³ Confira o tópico 3.2.2.3 “Taxação compulsória e redistributivismo”.

⁹⁴ Confira o tópico 1.2.2 “Transição do estado de natureza para o Estado mínimo”.

Estado é de natureza única. Se alguma redistribuição é legítima quando se trata de proteger a todos, por que ela não é legítima para outros propósitos igualmente atraentes e desejáveis? Qual a base racional de escolher, especificamente, os serviços de proteção como objetivo único das atividades redistributivas legítimas? (NOZICK, 2011, p. 33).

A passagem acima é esclarecedora em alguns pontos. Primeiro, Nozick admite que o Estado mínimo, ao oferecer proteção aqueles que não podem contribuir, parece ser redistributivo. Aqui chamo a atenção para o fato que Nozick usa a expressão “parece redistributivo”, isto é, embora o mecanismo e os princípios sejam idênticos ao que comumente se denomina por processo redistributivo, ele tentará demonstrar que o termo não se aplica nesse caso; segundo, para que esta aparente contradição seja desfeita é preciso demonstrar o motivo pelo qual a segurança pública não é financiada por um mecanismo de redistribuição. De acordo com Nozick, uma vez apresentadas as razões não redistributivas para oferecer proteção a todos, é possível retirar esse rótulo (Cf. NOZICK, 2011, p. 33). A estratégia nozickiana é a seguinte: ele irá dizer que a simples ação de retirar dinheiro de uns e dar à outros, por si só, não é suficiente para caracterizar um processo redistributivo.

Segundo Nozick, existem diversas ocasiões em que o Estado mínimo precisa intervir e transferir bens ou renda de uma pessoa para outra, e que isso nem sempre caracteriza o processo como redistributivo. Para ele, é importante conhecer as razões pelas quais a ação estatal parece redistributiva, pois, só assim é possível alcançar um pensamento correto acerca do ponto.

Dizer se uma instituição que toma dinheiro de alguns e o dá a outros é redistributiva ou não, depende dos motivos pelos quais pensamos que ela age desse modo. Devolver dinheiro roubado ou pagar indenizações por violações de direitos não são razões redistributivas. Afirmei, até aqui, que o Estado guarda-noturno parece ser redistributivo, deixando aberta a possibilidade de que se possam encontrar tipos de razão não redistributiva que justifiquem o fornecimento de serviços de proteção a alguns por parte de outros (NOZICK, 2011, p. 33).

Para sustentar que o serviço de segurança pública não deve ser considerado redistributivo, Nozick usa como argumento o que ele chama de

“princípio de compensação”. Em linhas gerais, este princípio estabelece que uma pessoa deva ser compensada pelas desvantagens a que está sujeita, quando for proibida de desempenhar uma atividade que é legítima, mas que por alguma razão pode prejudicar os outros (Cf. NOZICK, 2011, p. 99-105). Apenas a título de compreensão, imagine a seguinte situação: numa determinada sociedade, após um processo deliberativo entre todos os cidadãos, chegou-se à conclusão que devido ao risco que representa, todos os indivíduos epiléticos devem ser proibidos de dirigir, pois isso coloca em perigo a vida de outras pessoas. Deste modo, uma vez que o direito de dirigir é legítimo e esta proibição invade a liberdade negativa dos epiléticos, aqueles que o proíbem têm a obrigação moral de compensar este grupo de pessoas pela restrição imposta, seja lhe pagando as despesas de um táxi ou por qualquer outro meio⁹⁵.

Agora, vamos aplicar o princípio de compensação à ideia de Estado mínimo. Pois bem, como na teoria nozickiana todo indivíduo, antes da formação estatal, possuía o direito natural de punir o transgressor que violava os limites da sua liberdade privada, para requerer o monopólio do uso da força, o Estado tem de oferecer proteção a todos os cidadãos (Cf. NOZICK, 2011, p. 11). Se levarmos em consideração que, em AEU, a criação do Estado mínimo ocorre por um processo de mão invisível⁹⁶ e não por uma convenção ou contrato social, é preciso admitir a possibilidade que existam pessoas que não tenham condições de contribuir ou, até mesmo, que não queiram pagar pela segurança estatal (Cf. NOZICK, 2011, p. 144). Assim sendo, aqueles que podem e querem pagar acreditando que a proteção estatal é mais eficiente e confiável, devem financiar a proteção dos que não podem contribuir.

Seguindo esta linha de pensamento, Nozick acredita que o princípio de compensação exige que os que possuem condições financeiras paguem pelos que

⁹⁵ Dado que o meu objetivo, neste momento, se restringe a demonstrar os motivos pelos quais Nozick acredita que o serviço de segurança pública não pode ser considerado um processo redistributivo, não me aprofundarei na análise do princípio de compensação. Contudo, a meu ver, é possível dizer que Nozick se depara com um dilema ou até mesmo uma contradição filosófica, explico. Caso seja moralmente correto impor uma proibição ou restrição à uma ação legítima, não haveria qualquer obrigação moral de oferecer uma compensação. Por outro lado, se não temos o direito de limitar as ações legítimas de ninguém, não existe a possibilidade de que uma recompensa financeira torne a prática restritiva moralmente legítima.

⁹⁶ O processo de surgimento do aparelho estatal, em Robert Nozick, já foi descrito anteriormente nesta pesquisa.

não podem, pois, do contrário não seria moralmente legítimo proibí-los de praticar justiça privada.

Ele não é a imposição injusta de um monopólio; o monopólio de fato nasce através de um processo de mão invisível e através de recursos moralmente admissíveis, sem violar os direitos de ninguém e sem haver nenhuma reivindicação de direito especial que os outros não tenham. E, longe de ser imoral, a exigência de que os clientes do monopólio paguem pela proteção daqueles a quem proíbem de exercer contra eles a aplicação da justiça privada, é uma exigência moral do princípio de compensação (NOZICK, 2011, p. 147).

No Estado mínimo, as ações afirmativas apenas são permitidas quando visam compensar injustiças. A argumentação nozickiana sobre este ponto, pode ser colocada nos seguintes termos: a condição necessária para considerar legítimo o monopólio estatal do uso da força, é a de que a segurança pública e o acesso ao sistema judiciário sejam oferecidos à todos, incluindo as pessoas que não podem pagar. Do contrário, o Estado não poderia proibir qualquer cidadão de praticar justiça privada, pois, a defesa da própria vida e da propriedade privada é um direito natural de todos. Deste modo, segundo o pensamento nozickiano, o financiamento da segurança pública para os que não podem pagar, não pode ser considerado como um processo redistributivo, mas como uma ação estatal realizada com base no princípio de compensação.

3.3.1 Crítica nozickana à ideia de redistribuição

É a partir da ideia de restrições indiretas que Nozick questiona a legitimidade moral das políticas redistributivas. Segundo o autor, os modelos políticos contemporâneos, em geral, induzem a maioria das pessoas a pensar que é necessário existir um distribuidor central que, através de certos critérios e mecanismos, distribua certo estoque de coisas ou bens. Ainda de acordo com Nozick, a concepção de redistribuição implica na mentalidade de que a distribuição original foi injusta e precisa ser revista. Entretanto, caso a distribuição original seja justa, não faz sentido pensar em redistribuição (Cf. NOZICK, 2011, p. 190-193). Se a

teoria nozickiana estiver correta, o Estado atuaria apenas no sentido de assegurar que os critérios da justiça distributiva sejam respeitados na origem e, posteriormente, garantindo que os indivíduos fossem compensados por prejuízos que eventualmente sejam provocados por terceiros. Para se contrapor à ideia redistributivista, Nozick propõe a teoria da titularidade.

A teoria nozickiana do direito de propriedade é baseada em três princípios: o princípio de justiça na aquisição, que versa sobre a maneira pela qual um recurso ainda sem proprietário pode tornar-se propriedade de alguém; o princípio de justiça na transferência, que estabelece as regras que permite que alguém possa se tornar dono de algo que já possuía um proprietário anterior; e por fim, o princípio de retificação, que explica como injustiças passadas na aquisição ou na transferência devem ser corrigidas. Esta seria a estrutura formal do que ficou conhecido como teoria da titularidade. Nozick acredita que uma sociedade é justa quando seus cidadãos possuem bens e propriedades em conformidade com os critérios estabelecidos por esta teoria. No caso do Estado mínimo, uma distribuição é justa quando obedece aos seguintes critérios:

1. A pessoa que adquire um bem de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a esse bem.
2. A pessoa que adquire um bem, de acordo com o princípio de justiça na transferência, de outra pessoa que tem direito ao bem, tem o direito a ele.
3. Ninguém tem direito a um bem exceto por meio das aplicações de (repetidas) de 1 e 2 (NOZICK, 2011, p. 193).

Mesmo antes de tratar de cada princípio em específico, Nozick diz que “tudo o que se origina de uma situação justa, tendo percorrido etapas justas, é em si justo” (NOZICK, 2011, p. 194). Embora, a primeira vista esta afirmação nozickiana pareça redundante e óbvia, a mesma é importante, pois, dela é possível extrair alguns aspectos importantes da concepção de justiça distributiva nozickiana. Primeiro, quando Nozick fala sobre a preservação de “etapas justas”, ele está a colocar o princípio de transferência numa situação de prioridade em relação até mesmo ao princípio de aquisição original, algo que explicarei na sequência; segundo, se os princípios de aquisição e transferência forem respeitados, então, toda a distribuição será justa e, por conseguinte, não precisa ser revisada. Aqui se percebe o primeiro distanciamento do liberalismo igualitário rawlseano, isto porque,

segundo John Rawls, nenhuma distribuição inicial continua justa ao longo do tempo se o Estado não intervir com regras que limitem a concentração de renda (Cf RAWLS, 1999, p. 243).

De acordo com Nozick, não é possível defender a ideia de igualdade entre os cidadãos em um Estado liberal. Isto porque, ainda que se tenha uma distribuição inicial igualitária, a liberdade individual certamente perturbará qualquer padronização econômica. Consequentemente, dado que a liberdade individual não permite uma padronização ou a manutenção de um determinado nível de igualdade entre os cidadãos, o Estado precisará aplicar políticas de redistribuição de renda na sociedade. Esta redistribuição, na maior parte das vezes é realizada sob a forma de tributação dos ganhos ou taxaço sobre heranças e doações, algo que para Nozick pode ser comparado a uma espécie de trabalho forçado.

Para Robert Nozick, a intervenção estatal redistributiva é reprovável por duas razões: primeiro, para ele a simples existência de diferenças sociais não implica, necessariamente, na existência de alguma injustiça; segundo, em qualquer sociedade em que a liberdade individual seja respeitada, as diferenças sociais e econômicas sempre existirão, pois os objetivos de vidas e os talentos naturais de cada um sempre serão diferentes. Em síntese, a liberdade individual sempre perturba qualquer proposta de padronização econômica.

Para manter o padrão, é preciso interferir continuamente para impedir que as pessoas transfiram recursos a seu bel-prazer, ou interferir continuamente (ou periodicamente) para retirar de algumas pessoas os recursos que os outros, por motivo algum resolveram transferir para elas. [...] Qualquer padrão distributivo que contenha algum componente igualitário é passível de ser subvertido ao longo do tempo pelas ações dos indivíduos (NOZICK, 2011, p. 211).

Em geral, para Robert Nozick todos os sistemas estatais redistributivos baseados em taxaçoes são injustos. Para ele, esses sistemas retira das pessoas o direito de decidir o que fazer com o que adquiriu de maneira legítima.

A tributação de renda gerada pelo trabalho equivale ao trabalho forçado. Para algumas pessoas, a verdade contida nessa afirmação é evidente: apropriar-se do pagamento de n horas de trabalho é

como apropriar-se de n horas da pessoa; é como obrigar a pessoa a trabalhar n horas em prol dos objetivos de outrem. [...] O fato de outras pessoas intervirem intencionalmente, violando a restrição contra a agressão, para ameaçar pela força a limitação de alternativas – neste caso, ao pagamento de impostos (provavelmente a alternativa pior) ou à simples subsistência – transforma o sistema de tributação em um sistema de trabalho forçado, diferenciando-os de outros casos de opções limitadas em que não existe imposição. (NOZICK, 2011, p. 218).

Para Nozick, o mecanismo de redistribuição de renda por meio de um sistema de tributação compulsória viola diretamente a concepção de restrição indireta. Como já explicado nesta pesquisa, essa concepção não permite que o Estado transgrida a liberdade negativa do cidadão, mesmo que seja por objetivos nobres. Para o autor, seria necessário o consentimento expresso de cada pessoa para que a prática redistributiva seja considerada moralmente legítima. Na visão nozickiana, quando o Estado cria um sistema de tributação compulsória com finalidade de redistribuir a renda, ele viola os limites das restrições indiretas, pois, usa o indivíduo com um simples meio para alcançar seus propósitos. Em outros termos, ao usar a tributação como mecanismo de redistribuição, o Estado está sacrificando e usando algumas pessoas como simples meio, sem consentimento⁹⁷ delas, para realização de objetivos que em muitas das vezes não foram escolhidos pelo próprio cidadão a ser tributado. Circunstância que torna a ação estatal moralmente ilegítima (Cf. NOZICK, 2011, p. 37).

Neste ponto, Nozick está fazendo referência à segunda fórmula do imperativo categórico presente na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)*. Esta formulação ficou conhecida como a fórmula da “humanidade como um fim em si mesma”, Kant a apresenta nos seguintes termos:

O imperativo categórico será pois o seguinte: Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim em si mesmo e nunca como um simples meio (KANT, 1974, p. 229).

⁹⁷ A ideia de Nozick é que todos nós já nascemos como participantes de uma organização estatal, e não nos é dado o direito escolher se desejamos participar da estrutura existente.

Logo na sequência do texto citado, Kant explica como é possível cumprir este imperativo da razão prática. Kant irá propor como exemplo quatro situações diferentes, e em cada uma delas é possível destacar um aspecto importante para o cumprimento deste dever. No segundo exemplo, conhecido como “exemplo da falsa promessa”, o filósofo alemão diz que para respeitar o indivíduo como um fim em si mesmo, é preciso que a pessoa tenha o direito de concordar ou não com determinada ação quando esta se refere a sua vida. Para Kant, respeitar o indivíduo como um fim em si mesmo implica, necessariamente, em dar a oportunidade de uma pessoa concordar ou não com uma ação.

Pois, aquele que eu quero utilizar para os meus intuitos por meio de tal promessa não pode de modo algum concordar com a minha maneira de proceder a seu respeito, não pode, portanto, conter em si mesmo o fim desta ação. Mais claramente ainda dá na vista esta colisão com o princípio de humanidade em outros homens quando tomamos para exemplo ataques à liberdade ou à propriedade alheia. Porque é evidente que o violador dos direitos dos homens tenciona-se a servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é, unicamente como seres que devem poder conter em si o fim desta mesma ação (KANT, 1974, p. 230).

De acordo com Allen Wood, o imperativo kantiano institui a norma de que o ser humano não pode tomar nem a si mesmo e nem os demais exclusivamente como um meio (Cf. WOOD. 2008, p. 168). Na visão de Nozick, toda ação redistributiva que tenha como fonte de recursos a taxaço impositiva, sempre será arbitrária e imoral, pois não leva em consideração a anuência do cidadão a ser tributado. É importante destacar que, em nenhum momento em AEU, Nozick se posiciona contra a redistribuição voluntária. Caso o processo redistributivo ocorra de maneira espontânea e com base na liberdade individual, a ação será considerada legítima.

Tomando por base a argumentação nozickiana, pode-se propor a seguinte pergunta aos defensores do redistributivismo: se acontecer de um cidadão, que trabalhou o mês todo para o sustento de sua família, considerar injusta a taxaço de seu salário com a finalidade de promover saúde e educação para os menos favorecidos, ele tem a liberdade de se negar a pagar o tributo, sem ser

punido de alguma forma por isso? Se a resposta for não, para Nozick não resta a menor dúvida de que a ação estatal, mesmo para fins nobres, é imoral.

No entanto, um aspecto filosófico curioso nos chama a atenção no que se refere ao pensamento tanto de John Rawls como de Robert Nozick, a saber: os dois filósofos se baseiam na noção kantiana de imperativo categórico para defender concepções estatais totalmente opostas. Como já mencionado, John Rawls se utiliza da noção de imperativo categórico para defender a concepção de Estado social. Segundo ele, uma vez que a escolha dos princípios de justiça ocorre na posição original livre de condicionamentos sociais, estes princípios devem ser considerados como imperativos categóricos, pois, na opinião dele, são a expressão da autonomia racional de cada pactuante⁹⁸ (Cf. RAWLS, 1999, p. 221). Enquanto isso, Nozick, por outros caminhos, se utiliza da segunda fórmula do imperativo categórico para sustentar que o Estado, quando não limitado às funções de proteção, é imoral porque usa um determinado número de indivíduos como simples meios para favorecer a outros, sem se interessar no consentimento individual. Ora, os imperativos categóricos de Kant são utilizados com fundamento moral, tanto para o liberalismo igualitário de Rawls quanto para o liberalismo de livre processo de Nozick.

Tendo apresentado o motivo pelo qual Nozick condena a ideia de redistribuição, passo a desenvolver a concepção de justiça distributiva defendida por ele em AEU. A teoria nozickiana da titularidade será apresentada seguindo a mesma ordem estabelecida pelo autor, começo pelo princípio de aquisição, evoluindo para o princípio de transferência e terminado com o princípio de retificação. Com a teoria da titularidade, Nozick tenta demonstrar que se a distribuição de bens e riquezas é justa desde sua origem e tem a sua legitimidade preservada, não faz sentido falar em redistribuição. A crítica nozickiana a ideia de redistribuição segue a seguinte linha de raciocínio: “tudo o que se origine de uma situação justa, tendo percorrido etapas justas, é em si justo. Os meios de troca especificados pelo princípio de justiça na transferência preservam” a legitimidade de todo o processo (Cf. NOZICK, 2011, p. 194).

⁹⁸ Na oportunidade em que tratei deste ponto, também apresentei as críticas que a teoria de rawlseana enfrenta por John Rawls ter feito tal afirmação. De acordo com alguns críticos, entre eles Höffe, os princípios formulados por Rawls devem ser equiparados a imperativos hipotéticos (Cf. HÖFFE, 2002, p. 219).

3.3.2 Teoria da titularidade com base em princípios históricos

Segundo a teoria da titularidade, uma distribuição justa de bens e riquezas tem de ser histórica, ou seja, tem que se levar em conta o que ocorreu no momento anterior para avaliar a legitimidade moral da posse de uma propriedade. De acordo com essa teoria, o fato de uma pessoa possuir um número superior de propriedades ou bens, por si só, não configura uma injustiça, é necessário avaliar o histórico da aquisição. Segundo Nozick, em geral, as pessoas aceitam a concepção de que a justiça de uma situação qualquer só pode ser estabelecida com base no histórico da cada circunstância. O filósofo cita como exemplo as situações em que uma pessoa é presa.

Se algumas pessoas são presas por terem cometido assassinatos ou crimes de guerra, não dizemos que, para avaliar a justiça da distribuição na sociedade, temos de olhar somente para aquilo que essa pessoa tem, que aquela outra tem, que aquela outra também tem... no presente momento. Consideramos importante perguntar se alguma delas fez algo que o tornar-se merecedora de punição, merecedora de uma parcela menos importante (NOZICK, 2011, p. 198).

Portanto, na teoria da titularidade, antes de se afirmar que uma determinada situação de desigualdade é injusta, é preciso ponderar o histórico do momento antecedente para confirmar se há alguma degeneração ou ilegalidade no processo que gerou tal condição. A teoria da titularidade afirma que as concepções políticas que visam a promoção do bem-estar social erram, pois, em geral, se baseiam apenas na condição social que existe no momento presente, sem olhar para o que passou, fundamentando seus princípios apenas no resultado final. Cito as palavras de Nozick.

A economia do bem-estar social é a teoria dos princípios de justiça baseados no que existe em determinado momento. A teoria é concebida como se seu funcionamento ocorresse a partir de matrizes que expressam apenas a informação atual sobre a distribuição. Isso, assim como algumas das condições habituais, garante que a economia do bem-estar social será uma teoria baseada no que existe

em determinado momento, com todos os inconvenientes que isso acarreta (NOZICK, 2011, p. 198).

No final desta citação percebe-se que Nozick usa a expressão: “com todos os inconvenientes que isso acarreta”. Com esta colocação, ele está querendo dizer que toda vez que um processo de redistribuição é realizado com o intuito de proporcionar uma melhora no nível de bem-estar social, sem considerar o tempo passado, o poder estatal aventura-se em cometer uma injustiça maior ainda com aqueles que conquistaram suas posses de maneira legítima. Para ele, se não existe uma injustiça na aquisição de um bem, a diferença social entre os indivíduos também não pode ser moralmente censurável. Neste caso, injusta seria a ação estatal em retirar de um indivíduo aquilo que ele conquistou por mérito. Vejamos as palavras de Nozick.

Os princípios históricos de justiça sustentam que circunstâncias ou ações passadas podem criar direitos diferentes ou merecimentos distintos às coisas. Ao passarmos de uma distribuição para outra, estruturalmente idênticas, podemos cometer uma injustiça, pois, ainda que tenha o mesmo perfil, a segunda *pode violar os direitos de propriedade ou os merecimentos das pessoas, pois pode não refletir a história real* (NOZICK, 2011, p. 199, *grifo nosso*).

Em síntese, para Nozick a ideia de padronização econômica, por meio de uma redistribuição de renda impositiva, é imoral porque anula totalmente o mérito do esforço individual. É através de suas críticas às tentativas estatais de estabelecer um padrão econômico ideal para sociedade, que Nozick revela o que existe de mais importante na teoria da titularidade, a saber: que a justiça distributiva deve estar sempre fundamentada em princípios históricos, pois são eles que possibilitam que o poder estatal respeite a liberdade negativa de cada indivíduo. Isto é, se o indivíduo alcançou um determinado padrão social de maneira legítima, não há qualquer justificativa moral para violar a liberdade individual do cidadão. Há uma passagem fundamental, em AEU, para compreender a importância dos princípios históricos em Nozick.

Imaginar que a tarefa da teoria da justiça distributiva é preencher os espaços no enunciado “a cada um conforme _____” é estar predisposto a procurar um padrão; e o tratamento separado dado a “de cada um conforme sua _____” considera a produção e a distribuição dois assuntos distintos e independentes. Do ponto de vista da teoria da titularidade, essas questões não são independentes. Qualquer pessoa que produza algo, tendo comprado ou contratado todos os outros recursos utilizados no processo (transferindo parte de seus bens em troca desses fatores auxiliares), tem direito a isso. Não se trata de uma situação na qual um bem foi produzido e não sabemos quem deve ficar com ele. As coisas já aparecem no mundo ligadas as pessoas que têm titularidade sobre elas. Do ponto de vista da justiça na distribuição das posses com base na titularidade, os que partem do zero para completar “a cada um conforme a sua _____” tratam os objetos como se tivessem surgido do nada (NOZICK, 2011, p. 205).

Segundo Nozick, as teorias que buscam uma padronização na partilha de bens e riquezas, sem valorizar o histórico passado de cada situação, são arbitrárias por que tratam as coisas como se tivessem surgido do nada. Por exemplo, quando uma estrutura governamental propõe políticas redistributivas a partir da máxima “a cada um segundo as suas necessidades”, sem se atentar para a origem do recurso que deseja partilhar, ela está violando a liberdade individual daquele que possui o recurso. Para Nozick, o fato de um indivíduo menos favorecido necessitar de auxílio para sobreviver, não serve de justificativa moral para que o Estado confisque e redistribua os bens ou a renda daquele que os conquistou de maneira honesta. Como foi dito por Nozick na passagem acima, a teoria da titularidade não entende que os conceitos de produção e distribuição devam ser tratados como questões distintas em uma estrutura econômica ou social, ou seja, no entendimento nozickiano, aquele que produz algo tem direito a ele e ninguém pode fazer nada com este recurso sem a autorização expressa do proprietário.

Discordando das teorias que tentam padronizar a economia ou pelo menos minimizar as desigualdades sociais de maneira artificial, Nozick afirma que essas teorias sempre se verão obrigadas a propor uma estrutura estatal que viola a liberdade individual. Isto porque, em qualquer sociedade que exista o mínimo de liberdade individual a possibilidade de se manter um padrão econômico ideal de maneira espontânea é inexistente. Segundo Nozick, para manter um padrão socioeconômico mais igualitário, o Estado terá de intervir constantemente na

economia e confiscar, arbitrariamente, o fruto do trabalho das pessoas que mais se esforçam. Assim sendo, a redistribuição por meios compulsórios é sempre imoral.

Princípios padronizados de justiça distributiva requerem atividades redistributivas. É pequena a probabilidade de que qualquer conjunto de bens constituído de maneira verdadeiramente livre esteja ajustado a determinado padrão; e, à medida que as trocas e as doações acontecem entre as pessoas, a probabilidade de que ele continue ajustado ao padrão é zero. Do ponto de vista da teoria da titularidade, **a redistribuição** é um assunto realmente sério, pelo fato de implicar, como é o caso, **a violação dos direitos das pessoas** (NOZICK, 2011, p. 216, *grifo nosso*).

Para reforçar ainda mais sua aversão ao redistributivismo, Nozick afirma que mesmo em sociedades onde não há garantias ou proteção à liberdade individual, sempre existirão pessoas que se dedicam mais que as outras em seu ofício e que, conseqüentemente, possuirão um capital maior⁹⁹. Diante disso, ele questiona se haveria bons motivos morais para obrigar os mais talentosos e esforçados a ajudar os menos favorecidos. Segundo Nozick, ao impor taxações compulsórias com o objetivo de auxiliar os menos afortunados, o Estado está a colocar, de maneira ilegítima¹⁰⁰, um fardo sobre aqueles que se dedicam a trabalhar para alcançar seus objetivos. Em outras palavras, a redistribuição pune inclusive o trabalhador mais pobre que se dedica a cada dia para melhorar sua renda.

Por que deveríamos tratar o homem, cuja felicidade requer certos bens materiais ou serviços, de forma diferente do homem cujas preferências e desejos tornam tais coisas desnecessárias para sua felicidade? Por que deveria o homem que prefere ir ao cinema (e tem que ganhar dinheiro extra para comprar o ingresso) ser objeto da exigência obrigatória de ajudar os necessitados, enquanto que a pessoa que prefere apreciar o pôr-do-sol (e daí não ganha nenhum dinheiro extra) não é? De fato, **não surpreende que os redistributivistas optem por não incomodar** a pessoa cujos

⁹⁹ Neste ponto, Nozick está pensando na possibilidade de que mesmo em uma sociedade onde aconteça uma padronização salarial, é de se imaginar que algumas pessoas poupem mais dinheiro que as outras, ou então, se dediquem a trabalhos extras fora do seu horário de expediente do emprego principal. (Cf. NOZICK, 2011, p. 206 – 211).

¹⁰⁰ Aqui o termo “ilegítimo” deve ser entendido em sentido moral. Isto é, mesmo que as ações redistributivas estejam em conformidade com uma legislação, ou seja, com o direito positivo, Nozick entende que o processo estará fundamentado em leis moralmente condenáveis.

prazeres são assim tão facilmente conseguidos sem trabalho extra, ***enquanto acrescentam mais um fardo ao pobre infeliz que tem de trabalhar*** para obter seus prazeres (NOZICK, 2011, p. 219, *grifo nosso*).

Não resta menor a dúvida que Nozick rejeita a concepção de Estado redistributivo, pois considera a intervenção estatal uma violação da liberdade individual. Apoiado na ideia de restrições morais indiretas, que se baseia na ideia kantiana de fim em si mesmo, a teoria nozickiana sustenta que ainda que as políticas afirmativas representem um avanço no nível de justiça social em uma sociedade, quando financiadas por tributações coercitivas, elas não devem ser utilizadas, pois, violam a liberdade negativa dos cidadãos¹⁰¹ (Cf. NOZICK, 2011, p. 192).

De modo resumido, Nozick afirma que “os princípios históricos de justiça sustentam que as circunstâncias ou ações passadas, podem criar direitos diferentes ou merecimentos distintos às coisas” (NOZICK, 2011, p. 199). Assim sendo, uma vez demonstrado o repúdio nozickiano a toda e qualquer ação estatal redistributiva e a importância dos princípios de justiça serem históricos, passamos à análise do que Nozick considera ser uma distribuição moralmente justa.

3.3.3 Princípio de aquisição

A teoria nozickiana da titularidade, em linhas gerais, defende a seguinte concepção: “os bens de uma pessoa são legítimos se ela tem direito a eles por meio dos princípios de justiça na aquisição e na transferência, ou pelo princípio de retificação” (NOZICK, 2011, p. 196). Segundo Nozick, se os princípios de sua teoria forem respeitados, o resultado final de qualquer sistema distributivo será sempre justo, anulando a necessidade de intervenção redistributiva por parte das instituições estatais. Para melhor compreensão da concepção nozickiana, inicio com o princípio de aquisição, evoluindo para o princípio de transferência e, por fim, concluindo com o princípio de retificação.

¹⁰¹ Acredito que seja válido lembrar que, como já demonstrado nesta pesquisa, a ideia de liberdade em Nozick implica na ausência de coerção, seja ela realizada por um indivíduo, grupo ou poder estatal.

Logo de início, é necessário dizer que o princípio nozickiano de aquisição nada mais é do que uma releitura da cláusula lockeana de aquisição original. Em AEU, ao falar sobre os limites e as restrições para se adquirir uma propriedade, Nozick diz que sua teoria segue a concepção lockeana de propriedade privada. Segundo Nozick, fazer uma releitura de Locke sobre a apropriação original é importante porque nos ajuda compreender a maneira como os liberais clássicos pensavam quando se referiam as pessoas como sendo proprietárias de si mesmo e do seu trabalho (NOZICK, 2011, p. 220). Portanto, uma vez que Nozick relaciona seu princípio de aquisição à cláusula lockeana de apropriação original, é fundamental apresentar a compreensão de Locke acerca do tema para que possamos avançar na ideia nozickiana.

Sobre a aquisição original, no parágrafo 27 do STG, Locke afirma:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe ofereceu e no qual deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o dele. Retirando-o do estado comum que a natureza colocou, anexando-lhe por esse trabalho algo que exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros (LOCKE, 1991, p. 228).

De acordo com a teoria de Locke, é o trabalho que estabelece uma distinção entre a propriedade privada e o bem comum natural, pois, é o labor individual que retira um determinado bem “do estado que a natureza lhe forneceu” tornando-o uma propriedade privada. No entanto, existe uma pergunta de extrema relevância a ser feita, a saber: independente da existência de um poder estatal instituído, imaginado que o recurso natural de uma determinada localidade é um bem comum, não seria necessário que houvesse um consentimento coletivo de todos para que alguém pudesse se apropriar deles? No entendimento de John Locke, não. Na concepção lockeana, para que um recurso natural se converta em uma propriedade privada não é necessário o consentimento coletivo, basta apenas

que o indivíduo misture o seu trabalho a um determinado recurso para que se torne proprietário. Locke ilustra essa compreensão com o exemplo da água que é retirada de uma fonte natural e armazenada numa bilha. John Locke afirma que, assim como não se pode negar que a água de uma fonte seja de propriedade comum, da mesma forma também não se pode questionar que, pelo trabalho, o homem que armazenou aquilo que pertencia de igual maneira a todos, “dela se apropriou para si mesmo”, tornando-se legitimamente seu proprietário. Para Locke, a apropriação original está em conformidade com as leis da razão (Cf. LOCKE, 1991, p. 228).

Contudo, embora não exista a necessidade de um consentimento coletivo, Locke estabelece uma cláusula que restringe e limita a extensão da apropriação legítima. De acordo com o pensamento lockeano, a apropriação é legítima desde que do recurso apropriado reste o “bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros” (LOCKE, 1991, p. 228). Além disso, o indivíduo não poderia permitir que o excesso do bem, quando retirado de seu estado natural, viesse a perecer.

A mesma lei da natureza que nos dá por esse meio a propriedade também a limita igualmente. Deus nos deu de tudo abundantemente (I Tim 6,17) é a voz da razão confirmada pela inspiração. Mas até que ponto no-lo deu? Para usufruir. Tanto quanto qualquer um pode usar com qualquer vantagem para a vida antes que se estrague, em tanto pode fixar uma propriedade pelo próprio trabalho; o excedente ultrapassa a parte que lhe cabe e pertence a terceiros (LOCKE, 1991, p. 229).

Em suma, a cláusula lockeana pode ser colocada nos seguintes termos: se uma determinada pessoa adquiriu uma propriedade mediante o esforço do seu trabalho, esta aquisição é moralmente legítima desde que seja deixada uma medida suficiente do recurso para que os demais também possam sobreviver. Contudo, de acordo com Bobbio, esta cláusula só teria relevância numa sociedade primitiva, antes do surgimento da moeda. Como salienta Bobbio, com o surgimento da moeda criou-se a possibilidade de se acumular a riqueza na medida e na capacidade que um indivíduo tem para obtê-la, sem o risco de apodrecimento e sem que os outros possam reclamar a sua parte (Cf. BOBBIO, 1997, p. 199).

Vejam os como o surgimento da moeda altera a concepção inicial de Locke. Em STG, Locke vai dizer que quando um determinado indivíduo colhe um fruto qualquer, ele se torna imediatamente dono daquele bem. Contudo, tal indivíduo deveria tomar o cuidado para que o excesso de sua colheita não viesse a perecer, pois, a partir do momento que tomava uma parte maior do que lhe era necessário, isso representava, necessariamente, um prejuízo para os demais. Locke é claro sobre o ponto, segundo ele “é desonesto guardar mais do que se pode utilizar”, portanto, este seria um segundo limite para apropriação original. O primeiro limite consistia em não se apropriar de um recurso de maneira que não sobrasse o suficiente para os outros, e, o segundo seria o de não tomar para si, mesmo sobrando o suficiente para os demais, uma quantidade maior do que o necessário. Entretanto, com o surgimento da moeda tudo isso muda porque, além de não ser perecível, o acúmulo desse metal não representa um prejuízo direto para os demais. Em termos simples, John Locke acredita que o surgimento da moeda modifica o entendimento inicial sobre os limites da acumulação de bens.

Vejam os exemplo usado por John Locke.

Aqueles que colhiam cem alqueires de bolotas ou de maçãs adquiriam, por esse motivo, a propriedade sobre elas: eram seus bens logo que colhidas. Tinham somente de ter o cuidado de usá-las antes de estragarem, para não tomar parte maior do que lhe cabia, com prejuízos de terceiros. E na realidade era estrambótico, tanto quanto desonesto, guardar mais do que se pudesse utilizar. E se trocassem ameixas que apodreciam em uma semana por nozes que os alimentassem durante o ano, não causava dano. [...] Ainda mais se trocassem as nozes por um bocado de metal, cuja cor lhe agradasse, ou carneiros por conchas ou a lã por uma pedra cintilante ou um diamante, e guardasse esses objetos durante toda vida, não invadiria os direitos de terceiros; **poderia acumular qualquer quantidade que quisesse desses objetos dourados; não se achando o extremo dos limites de sua justa propriedade na extensão do que possuía**, mas no perecimento de tudo quanto fosse útil a ela. E assim originou-se o dinheiro – algo duradouro que os homens pudessem guardar sem estragar, e que por consentimento mútuo recebessem em troca de sustentáculos da vida, verdadeiramente úteis, mas perecíveis (LOCKE, 1991, p. 234, grifo nosso).

Ora, seguindo essa linha de raciocínio é possível dizer que se colho o maior número possível de maçãs com o intuito de acumular dinheiro, mesmo que

estas pertençam ao um recurso natural sem um proprietário original, essa ação é totalmente legítima. A mesma lógica também parece valer para apropriação de terras, pois, mesmo me apropriando de uma grande quantidade, se o objetivo for o de produzir para minha alimentação e ainda fornecer o excedente, por meio de trocas livres, à sociedade, então não há nenhum problema. Essa interpretação também é defendida por Mello em “John Locke e o individualismo Liberal” (2008), segundo este comentador, o surgimento da moeda não apenas modifica os limites da propriedade em Locke, como também tornam legítimas as ideias de concentração de riqueza e desigualdade econômica. As palavras de Mello são esclarecedoras e decisivas para compreensão do ponto.

Com o dinheiro surgiu o comércio e também uma nova forma de aquisição da propriedade, que, além do trabalho, poderia ser adquirida pela compra. O uso da moeda levou, finalmente, à concentração de renda e à desigualdade dos bens entre os homens. Esse foi, para Locke, o processo que determinou a passagem da propriedade limitada, baseada no trabalho, à propriedade ilimitada, fundada na acumulação possibilitada pelo advento do dinheiro (MELLO, 2008, p. 85).

A partir do que foi apresentado até aqui pode-se perguntar: uma vez que com o surgimento do dinheiro foi alterado os limites da apropriação original e, como consequência disso, surgiram entre os indivíduos às desigualdades sociais e econômicas, é possível dizer que estas desigualdades são injustas? As pessoas menos afortunadas precisariam ser compensadas por não se conquistarem o mesmo sucesso que os mais talentosos? Tomando por base o texto lockeano, a resposta seria não. Em uma sociedade onde a apropriação tenha ocorrido por meio do trabalho, não haveria nenhuma injustiça nas desigualdades econômicas, pois, a diferença entre os indivíduos representaria nada mais que o nível de esforço e empenho que cada um teve para alcançar seus objetivos. Segundo Mello, a concepção lockeana vai influenciar economistas tais como Adam Smith e David Ricardo, além de todo liberalismo posterior, entre eles, Robert Nozick.

Como mencionado anteriormente, ao ler o capítulo 7 de AEU, é possível perceber que o princípio de aquisição nozickiano, em linhas gerais, é uma releitura da cláusula lockeana de propriedade privada. Robert Nozick chega a dizer que em

sua teoria “as pessoas possuem, no Estado mínimo, de acordo com os direitos lockeanos” (NOZICK, 2011, p. 220). Portanto, seguindo a linha argumentativa desenvolvida por Locke no *Segundo Tratado*, Nozick sustenta que uma aquisição original é justa quando a mesma está relacionada com o trabalho individual, ou seja, para Nozick dado que o indivíduo é proprietário de si mesmo, necessariamente, o resultado do seu trabalho deve ser de sua propriedade. Outro aspecto importante a ser destacado, é que com o princípio de aquisição Nozick coloca o direito de propriedade como algo anterior e independente de qualquer concepção estatal. Nesse sentido, ao Estado caberia apenas o papel de reconhecer e proteger o direito natural que cada cidadão tem de possuir uma propriedade, mas nunca o de intervir para fornecer meios para que todos possam ter uma. Os princípios que compõem a teoria da titularidade, diferente dos princípios rawlseanos, não se originam a partir de um consenso entre cidadãos livres e iguais, mas sim, a partir de uma concepção de lei natural que protege os direitos negativos de cada pessoa (Cf. NOZICK, 2011, p. 268).

Essa posição de Nozick é muito criticada por diversos comentadores. Holmes e Sustain, em *O Custo dos Direitos* (2019), afirmam que a ideia libertária de que o direito de propriedade é anterior e independente do poder estatal é ingênua e simplista. Segundo eles, a propriedade privada não pode ser considerada como um “objeto” ou uma “coisa” propriamente dita, a propriedade nada mais é do que um complexo de direitos que surge a partir de uma relação social construída em bases jurídica e que, portanto, só pode ser criada ou garantida por vias institucionais. Em outros termos, Holmes e Sustain defendem a ideia de que sem um Estado capaz de criar e garantir o direito de propriedade, seria impossível desfrutar do que possuímos.

Todo estudante de primeiro ano de direito aprende que a propriedade privada não é um “objeto” nem uma “coisa”, mas um complexo de direitos. A propriedade é uma relação social construída de forma jurídica, um complexo de normas de acesso e exclusão criadas por via legislativa e garantidas por via judiciária. Sem um Estado capaz de garantir o cumprimento dessas normas, não haveria o direito de usarmos, gozarmos, destruímos ou nos desfazermos das coisas que são nossas (HOLMES; SUSTEIN, 2019, p. 45).

A crítica de Holmes e Sustain, a meu ver, cria sérias dificuldades para aqueles que defendem a concepção de Estado mínimo. Como citado acima, para estes autores, a propriedade privada tem a sua origem nas relações sociais que são construídas com base nas leis positivas de uma determinada sociedade. Dito de outro modo, para eles, a propriedade privada tem a sua origem nas normas institucionais que, por vias legislativas e judiciárias, garantem o acesso de uns e a exclusão de outros. Isto é, seriam as leis positivas que determinariam quem são os proprietários e puniriam aqueles que violam este direito. Porém, é evidente que um defensor da concepção minarquista poderia contrapor a argumentação de Holmes e Sustain, afirmando que no Estado mínimo, as instituições estatais também desenvolvem um importante papel na garantia da propriedade privada e que a única diferença é que para os minarquistas, a ação estatal tem que estar fundamentada nas leis naturais e não num consenso coletivo entre os indivíduos¹⁰².

Entretanto, mesmo se aceitarmos o direito de propriedade como anterior ao Estado, há uma questão que ainda parece ficar sem resposta. Isto porque, mesmo que os princípios nozickianos forem aceitos como válidos, eles só podem ser aplicados no caso de bens tangíveis. Por exemplo, o princípio de aquisição pode ser usado para legitimar a aquisição de terras, de dinheiro “físico” ou de qualquer objeto, contudo, como aplicar este entendimento aos bens intangíveis? Como dizer que o direito a ser proprietário de uma conta bancária não se inicia com o direito positivo? Por exemplo, na sociedade contemporânea existem diversas pessoas que trabalham muito, são muito ricas, mas possuem todo seu capital em bens intangíveis, tais como: contas bancárias, ações na bolsa de valores ou até mesmo pessoas que dependam da defesa da propriedade intelectual para ganharem seu sustento. Os casos mencionados parecem justificar a crítica de Holmes e Sustain à concepção libertária de que o direito de propriedade é anterior e independente do Estado, isto porque, mesmo os libertários mais radicais precisam aceitar que, ao menos nos casos de bens intangíveis, o direito de propriedade começa com a intervenção estatal que cria e regulamenta estas relações comerciais.

¹⁰² A ideia de consenso coletivo não é aceita pelos libertários, pois, para esta corrente de pensamento, mesmo que a maioria decida sobre algo, isto não é suficiente para obrigar os que discordam a seguir o que foi definido. Sobre este ponto, consultar: ROTHBARD, M. **Por uma Nova Liberdade: O Manifesto Libertário**. Trad. Rafael de Sales Azevedo. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013.

Mesmo se considerarmos a crítica de Holmes e Susten como insuficiente para desmontar a argumentação nozickiana, no mínimo ela alerta para o fato de que a teoria de Nozick não é suficiente para responder todas as demandas do livre mercado na sociedade contemporânea. Se esta leitura estiver correta, talvez seja possível considerar que o próprio livre mercado, diante da noção de bens intangíveis e com a evolução tecnológica, necessita de um Estado para além do mínimo para garantir o seu bom funcionamento. Edward Feser, em “There is no such Thing as Unjust Initial Aquisition” (2005), ao tratar do princípio nozickiano de aquisição afirma que é de consenso entre os comentaristas, mesmo entre os defensores da teoria nozickiana, que o princípio de aquisição é o mais problemático. Feser afirma que “Nozick falha em oferecer uma teoria da justiça adequada na aquisição”, segundo ele, o argumento de Nozick é “atraente”, pois, assim como Locke relaciona a aquisição da propriedade privada com o trabalho e com o empenho individual, mas deixa sem explicar várias especificidades e desafios que são próprios de sociedade contemporânea, entre elas a mencionada acima: os bens intangíveis enquanto propriedades privadas (Cf. FESER, 2005, p. 56).

Em síntese, pode-se dizer que com o princípio de aquisição e, posteriormente, com o princípio de transferência, Nozick constrói um modelo de estrutura social em que a propriedade privada recebe uma importância tão grande que exclui qualquer possibilidade de redistributivismo estatal. De acordo com Kymlicka, a noção de propriedade em Nozick decorre, necessariamente, da concepção de “posse de si mesmo” que, por sua vez, está diretamente relacionada com a ideia de liberdade individual (Cf. KYMLICKA, 2006, p. 123). Portanto, Nozick, assim como grande parte dos libertários, defende que a proteção da propriedade privada é essencial para garantia da liberdade individual. Apresentado o princípio de aquisição, passamos agora para o segundo princípio de teoria da titularidade, o princípio de transferência.

3.3.4 Princípio de transferência e princípio de retificação

O segundo princípio da teoria da titularidade diz respeito à transferência de bens de uma pessoa para outra. Este princípio versa sobre a legitimidade dos

processos que permitem a transferência voluntária de bens entre as pessoas. O princípio de transferência aborda temas, tais como: trocas voluntárias, doações, heranças, fraude, além de tratar das especificações e regras que garantem a legitimidade do processo de transferência de bens.

O segundo tópico diz respeito à transferência de bens de uma pessoa para outra. Por quais processos uma pessoa pode transferir bens para outra? Como uma pessoa pode adquirir um bem de outra que o possui? Fazem parte desse tópico as descrições gerais de troca voluntária, as doações e (por outro lado) a fraude, bem como a menção a detalhes específicos convencionais estabelecidos por determinada sociedade. À complexa verdade contida nesse tema (com os substitutos para os detalhes convencionais) daremos o nome de “princípios de justiça na transferência” (NOZICK, 2011, p. 193).

O princípio de transferência é importante para teoria da titularidade, pois, é por meio dele que a legitimidade e a justiça da distribuição inicial são conservadas. Segundo a teoria nozickiana, se um bem é adquirido de forma legítima, em conformidade com o princípio de aquisição, ele também poderá ser transferido livremente por aquele que o possui, desde que a transferência seja realizada em conformidade com os critérios estabelecidos pelo princípio de transferência. De acordo com Arnsperger e Van Parijs em *Ética Econômica e Social* (2003), o princípio nozickiano de transferência é conhecido entre os libertários como “princípio da justa circulação” de bens. Ainda segundo Arnsperger e Parijs, o princípio de transferência institui que “a justiça de um direito de propriedade é estabelecida quando o bem é obtido por transferência voluntária, tácita ou explícita, com ou sem compensação material ou monetária, da pessoa que era anteriormente seu proprietário legítimo”. (ARNSPERGER. C; VAN PARIJS, P., 2003, p. 42).

Se tomarmos por base a leitura proposta por Arnsperger e Parijs, percebe-se que o princípio de transferência fundamenta-se no conceito de voluntariedade, isto é, para que uma transferência seja considerada legítima é essencial que a troca ou transferência seja realizada livremente. A ideia de transferência em Nozick implica, necessariamente, no respeito à liberdade individual que cada indivíduo possui de fazer o que quiser com seus bens. A ideia de liberdade é básica para entender o princípio de transferência e a crítica de Nozick a

concepção de Estado redistributivo. Para ele, existem diversas maneiras de realizar a transferência de bens entre os indivíduos, algumas moralmente legítimas e outras não. Chamo a atenção para necessidade de distinguir a ideia de legitimidade moral da ideia de legalidade, isto porque, Nozick não questiona a legalidade de uma transferência quando realizada pelo poder estatal através de políticas redistributivas, mas sim a moralidade da ação. Para Nozick, somente um processo que esteja em conformidade com os princípios de aquisição e de transferência pode ser considerado moralmente legítimo (Cf. NOZICK, 2011, p. 193).

Se seguirmos os critérios estabelecidos acima, chegaremos à conclusão de que, uma vez que a transferência de um bem é um ato da liberdade individual, qualquer tentativa de transferência que não receba a concordância ou o consentimento expresso de seu proprietário, representa uma violação moral da liberdade negativa do cidadão. Com o princípio de transferência, mais uma vez, Nozick volta a criticar a ideia de redistributivismo. Para Nozick, as políticas redistributivistas se dedicam a “interferir continuamente para impedir que as pessoas transfiram recursos a seu bel-prazer, ou interfere continuamente para tirar de algumas pessoas os recursos que os outros, por algum motivo, decidiram transferir para elas” (NOZICK, 2011, p. 210). Mesmo com uma distribuição original padronizada, possibilidade já criticada por Nozick com o princípio de aquisição, o respeito à liberdade individual de transferir seus bens livremente também torna impossível qualquer pretensão de padronização econômica.

É possível imaginar diversas situações em que a liberdade para transferir bens e propriedades pode desequilibrar economicamente uma sociedade padronizada. Por exemplo, imagine o seguinte cenário: suponhamos que em uma família de classe média composta por cinco irmãos, onde cada um tenha dois filhos, e a maioria destes irmãos decida doar grande parte de seus bens para um único sobrinho. Vamos conjecturar que todos acreditam, não importam os motivos, que este sobrinho seja mais merecedor que os demais. Ora, a liberdade que cada membro desta família teve de transferir seus recursos para uma única pessoa, criou um desequilíbrio de riqueza em relação aos demais membros dessa família.

No exemplo mencionado acima, apesar da desigualdade econômica gerada entre os membros da família, existe alguma injustiça? Se cada membro dessa família adquiriu os bens transferidos de maneira honesta, então, não há

nenhuma injustiça a ser corrigida. Cabe indagar, deveria o Estado intervir neste processo de doação entre membros de uma mesma família para impedir que a disparidade social aumente? Ora, com base nos critérios colocados pela teoria nozickiana, pode-se dizer que se não houve nenhuma injustiça no processo de transferência, isto é, se a doação foi realizada de maneira voluntária, neste caso, uma intervenção estatal poderia representar uma violação da liberdade negativa de cada membro da família. Assim sendo, se não existe nenhuma injustiça, diria Nozick, o Estado não deve intervir nessa relação de transferências ou doações entre indivíduos livres e racionais. O respeito à liberdade de transferência é mais um aspecto que pode, ao longo do tempo, subverter qualquer padrão distributivo. O mesmo critério também se aplica para as relações de trocas no livre mercado (Cf. NOZICK, 2011, p. 211). Para reforçar a ideia de que a garantia da liberdade individual perturba a padronização econômica, Nozick propõe o famoso argumento “Wilt Chamberlain¹⁰³”.

No argumento Wilt Chamberlain, Robert Nozick cria o seguinte cenário: partindo de uma concepção socialista de organização social, Nozick vai imaginar uma padronização econômica na qual as pessoas “recebam parcelas iguais” de salário mensal, ou pelo menos o mais próximo de uma igualdade desejada (Cf. NOZICK, 2011, p. 206). Essa distribuição inicial Nozick denomina de distribuição D1¹⁰⁴. No exemplo nozickiano, dada a grande capacidade de Wilt, o mesmo é disputado por várias equipes de basquetebol. Devido a grande procura Wilt assina com uma das equipes, o seguinte contrato: Wilt abre mão de um salário fixo, e receberá apenas 25 centavos de dólar por ingresso vendido, sendo que este valor é depositado numa caixa a parte com o nome do atleta. Deste modo, cada torcedor ao comprar o ingresso está ciente que 25 centavos do valor do ingresso estão indo para Wilt. No exemplo proposto, um milhão de pessoas decidem livremente comparecer aos jogos da equipe para ver Wilt jogar, o que renderá ao jogador, no final da temporada, uma renda de 250 mil dólares. A quantia recebida pelo astro é muitas

¹⁰³ Wilton Norman Chamberlain viveu entre os anos de 1936 e 1999. Foi um famoso jogador do basquete norte-americano, considerado por muitos especialistas no assunto um dos maiores jogadores da história.

¹⁰⁴ Para afastar qualquer objeção inicial ao seu exemplo, Nozick estabelece que nesta estrutura social as trocas livres de bens e valores ocorrem depois que se encerra a jornada de trabalho. Deste modo, Wilt poderia realizar outros trabalhos depois do expediente padrão.

vezes superior a de qualquer jogador da liga, algo que o coloca numa situação de distribuição D2 em relação aos demais que permanecem em D1.

Nozick ressalta que a decisão de transferir 25 centavos para ver Wilt jogar é tomada de maneira livre por cada torcedor.

Como as pessoas estão muito ansiosas por vê-lo jogar, consideram que o preço total do ingresso vale a pena. [...] Poderiam ter usado esse dinheiro para ir ao cinema, comprar barras de chocolate ou exemplares das revistas *Dissent*¹⁰⁵ ou *Monthly Review*. Mas tomaram a decisão, pelo menos um milhão delas, tomaram a mesma decisão: dar esse dinheiro a Wilt Chamberlain em troca de vê-lo jogar basquete (NOZICK, 2011, p. 207).

O que Nozick quer mostrar é que mesmo numa sociedade socialista onde a distribuição inicial D1 é padronizada, para se manter certo nível de igualdade entre os indivíduos o poder estatal precisa violar o princípio de transferência e impedir que os indivíduos transfiram livremente suas posses às outras pessoas. Mesmo imaginando que os torcedores, todos posicionados economicamente em D1, já tenham sido tributados com impostos sobre a sua renda inicial, a liberdade de transferir o excedente no livre mercado pode proporcionar que outras pessoas acumulem bens e riquezas. A mesma situação imaginada para Wilt Chamberlain pode ser aplicada em outros cenários, por exemplo: podemos imaginar que um trabalhador comum, operário de uma fábrica, que tenha sua renda inicial determinada pela distribuição D1, por conta de um talento natural para tocar violão receba diversos convites para animar confraternizações e festa. Ainda que exausto, após sua jornada de trabalho, motivado pelo desejo de aumentar seu capital, decide aceitar esses convites com a condição de receber uma importância monetária de cada um presente na apresentação. Vejam, mesmo numa concepção onde a padronização da distribuição inicial seja considerada justa, o padrão inicial não se mantém ao longo do tempo.

¹⁰⁵ A revista *Dissent* que Robert Nozick faz menção é uma revista intelectual de esquerda fundada em 1954 na Pennsylvania. Acredito que este esclarecimento seja importante para a pesquisa, pois, é mais um indicativo de que ao criticar as políticas distributivas padronizadas, Nozick está pensando nas estruturas organizacionais mais próximas à concepção socialista.

Qualquer padrão distributivo que contenha algum componente igualitário é passível de ser subvertido ao longo do tempo pelas ações dos indivíduos; o mesmo acontece com qualquer condição padronizada com conteúdo suficiente para ter sido indicada, na verdade, como núcleo principal da justiça distributiva (NOZICK, 2011, p. 210).

Na visão de Nozick, para impedir que a liberdade individual perturbe o padrão distributivo inicial, uma “sociedade socialista seria obrigada a proibir procedimentos capitalistas entre adultos responsáveis” (NOZICK, 2011, p. 209). Assim sendo, Nozick propõe a seguinte questão: Se a distribuição D1 é considerada justa mesmo em uma sociedade socialista, e a passagem para D2 ocorre por conta da liberdade que cada um possui de fazer o que deseja com o excedente de seus recursos, por que considerar que D2 é injusta? Se D2 é injusta, desafia Nozick, é necessário explicar a razão; agora se a passagem para distribuição D2 não é injusta, então, na visão de Nozick, não há razões para relacionar a ideia de desigualdade econômica com a ideia de injustiça social e, por conseguinte, não haveria justificativas morais suficientes para defender a existência de ações estatais redistributivas, mesmo numa sociedade socialista. A linha de raciocínio de Nozick é clara, a desigualdade social não se relaciona, necessariamente, com a ideia de injustiça. Embora, a meu ver, no geral não seja este o caso, existe sim, pontualmente, a possibilidade de que alguma desigualdade ser injusta¹⁰⁶.

O argumento nozickiano de que a desigualdade social é inevitável, não é negada pelo liberalismo igualitário de John Rawls, Em TJ, ele reconhece que ao longo do processo distributivo o padrão inicial será subvertido, mas ao contrário de Nozick, considera que a intervenção estatal acontece justamente para manter a situação de justiça inicial. Como já demonstrado nesta pesquisa, na visão de John Rawls o Estado deveria impedir a concentração de riquezas nas mãos de um único indivíduo, pois, tal concentração seria prejudicial tanto para garantia das liberdades básicas individuais, quanto para a futura igualdade de oportunidades entre os cidadãos.

¹⁰⁶ É importante destacar que Nozick não afirma que a desigualdade social, em todos os casos, não esteja relacionada com alguma injustiça. A intenção de Nozick é chamar a atenção para o fato de que uma distribuição justa deve estar fundamentada em princípios históricos, ou seja, cada sociedade deve realizar um exame histórico da situação que originou a desigualdade e avaliar se existe a necessidade de alguma correção por parte do poder estatal. O ponto já foi explicado no tópico 3.3.2 da presente pesquisa.

Por último, temos o setor de distribuição. Sua tarefa é preservar uma justiça aproximativa das partes a serem distribuídas por meio da taxação e dos ajustes no direito de propriedade que se fazem necessários. Dois aspectos desse setor podem ser diferenciados. Em primeiro lugar, ***ele necessita de vários impostos sobre herança e doações, e fixa restrições ao direito de legar***. O propósito destes tributos e normas não é aumentar a receita (liberar recursos para o governo), mas corrigir, gradual e continuamente, a distribuição de riquezas e impedir concentrações de poder que prejudiquem o valor equitativo da liberdade política e da igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 1999, p. 245, *grifo nosso*).

Aqui temos uma convergência e uma divergência entre o liberalismo de livre processo nozickiano e o liberalismo igualitário de John Rawls, ambos concordam que a liberdade individual é a origem da desigualdade social e econômica, mas divergem no que se refere ao papel do Estado diante desta situação. Para Nozick, o Estado não deveria intervir, pois, ainda que a desigualdade exista, em muitos casos, ela não representa uma injustiça. Rawls por sua vez defende que, ainda que a acumulação de riqueza tenha ocorrido de maneira honesta, esta “distorção” deve ser corrigida pelo Estado, pois, a desigualdade representa uma deformidade de uma situação justa, ou seja, para ele, ao longo do processo o Estado deve intervir para manter certo padrão de justiça social. Em Rawls, a maneira de realizar esta correção é através de processos redistributivos.

O problema de Nozick com a concepção redistributiva de Rawls é que, em geral, o processo redistributivo estatal não tem o consentimento de todos os cidadãos, e isso viola o segundo princípio de justiça que estabelece a necessidade de consentimento voluntário para que a transferência seja moralmente legítima. A teoria nozickiana tenta demonstrar que a transferência de renda ou bens dos mais privilegiados em favor dos menos favorecidos, não pode ser justificada a partir da alegação de que está se fazendo justiça, pelo contrário, ao praticar políticas redistributivas, as instituições estatais estão a cometer a injustiça de transferir bens e riquezas de maneira coercitiva daqueles que as conquistaram honestamente. Nozick afirma que em uma sociedade totalmente justa, todo sistema distributivo estaria fundamentado nos princípios de aquisição e de transferência da teoria da titularidade.

Se o mundo fosse totalmente justo, a definição indutiva seguinte daria conta, exaustivamente, do tema da justiça na distribuição das posses: 1. A pessoa que adquire um bem de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem o direito a esse bem; 2. A pessoa adquire um bem, de acordo com o princípio de justiça na transferência, de outra pessoa que tem direito ao bem, tem direito a ele; 3. *Ninguém tem direito a um bem exceto por meio das aplicações de 1 e 2.* (NOZICK, 2011, p. 193, *grifo nosso*).

A passagem é decisiva, se a transferência de bens se realiza fora destes dois princípios ela é imoral. Claramente a redistribuição de renda por taxaço compulsória não se encaixa no primeiro e nem no segundo princípio da teoria da titularidade. Como tem sido demonstrado neste tópico, o princípio de transferência recebe de Nozick uma justificativa moral, pois, exige que se respeite a liberdade individual. Em outros termos, a legitimidade moral de uma transferência depende basicamente do consentimento voluntário dos envolvidos. Este segundo princípio da teoria da titularidade parece estar em concordância com a leitura que Nozick faz da segunda fórmula do imperativo categórico kantiano¹⁰⁷. Contudo, é preciso admitir que o princípio de transferência, em alguns casos, é insuficiente para garantir a legitimidade moral das transferências numa sociedade de livre mercado.

Embora Nozick tenha sido claro sobre as transferências voluntárias, o segundo princípio de titularidade não fala nada sobre as trocas baseadas em engano, chantagem e principalmente sobre transações que prejudicam a terceiros (Cf. DE VITA, 2000, p. 79-81). Por exemplo: e quando as trocas são realizadas voluntariamente, com recursos adquiridos honestamente, mas prejudicam diretamente a liberdade de terceiros, o Estado também deveria deixar de intervir? Para que o questionamento fique mais claro, proponho o seguinte panorama: imagine que Nozick esteja correto e aceite que o Estado não deve intervir nas relações de trocas numa sociedade; agora, imagine que numa região residencial de uma cidade qualquer, onde até então existam apenas casas residenciais, um empresário compre uma sequência de casas e construa uma granja para abater de aves. Como o Estado mínimo não intervem no livre mercado, o empresário não instala qualquer sistema para amenizar o cheiro forte que o empreendimento provoca, de maneira que se torna impossível que os vizinhos consigam conviver

¹⁰⁷ O entendimento Nozickiano sobre o imperativo categórico kantiano já foi apresentado anteriormente na presente pesquisa.

com a situação. A situação é tão grave que ainda que os vizinhos tentassem vender seus imóveis, não haveria interessados. Pergunto: mesmo que todo o negócio tenha acontecido de maneira legítima, com os envolvidos tendo consciência do tipo de negócio a ser realizado e com recursos adquiridos honestamente, dado que a transação afeta diretamente à terceiros, o Estado não deveria intervir? Se a resposta for positiva para intervenção estatal, então, chegaríamos a uma grande dificuldade para teoria nozickiana, pois, haveria no mínimo uma situação em que, mesmo seguindo todos os ditames do princípio de transferência, o Estado poderia moralmente limitar e controlar o livre mercado, a saber: quando o livre mercado prejudica ou retira a liberdade de terceiros.

Ora, se a crítica proposta acima for coerente, parece que estaríamos retornando ao liberalismo igualitário rawlseano, pois, para Rawls a intervenção estatal, tanto no acúmulo de riquezas quanto no livre mercado, acontece para garantir a manutenção das liberdades básicas de todos. Nozick, mesmo assim, critica o liberalismo rawlseano, pois, para ele, ao propor um liberalismo que visa diminuir a diferença social entre os cidadãos, Rawls acaba por ignorar que as diferenças econômicas decorrem de um processo natural onde se preserva a liberdade individual. Em outras palavras, para Nozick o liberalismo de Rawls é a negação da liberdade natural dos indivíduos.

Essa é a razão pela qual Rawls rejeita o sistema de liberdade natural: o sistema “admite” que a distribuição das parcelas seja influenciada, de maneira inadequada, por fatores que, do ponto de vista moral, são arbitrários. Esses fatores são: “distribuição inicial [...] de talentos e habilidades naturais que foram desenvolvidos ou não, ao longo do tempo, por circunstâncias sociais e contingências como o acaso e a sorte” (NOZICK, 2011, p. 276).

Contudo, embora seja possível argumentar, criticar e apontar a falha da teoria nozickiana, o fato é que Nozick em nenhum momento se propõe a tratar do ponto. Talvez, seja possível dizer que quando uma troca realizada no livre mercado afeta a liberdade de terceiros, o Estado teria que intervir aplicando o princípio de compensação, o mesmo que Nozick usa para fundamentar a ideia de segurança pública para todos (Cf. NOZICK, 2011, p. 98-99). No entanto, não se pode afirmar que, em AEU, Nozick enfrenta esta dificuldade de maneira pontual.

Com a passagem citada acima, verifica-se que, para Nozick, se a distribuição inicial é justa e o princípio de transferência é respeitado ao longo do processo, a interferência estatal é considerada como uma negação do que ele chama de sistema de liberdade natural. Portanto, dado o que foi apresentado até aqui, termino a apresentação desses dois princípios com as palavras de Nozick. Para ele, se a concepção de justiça distributiva estiver baseada na teoria da titularidade, principalmente nestes dois primeiros princípios, não há nenhuma razão para aceitar a ideia de um Estado para além da concepção mínima.

Iniciamos, neste capítulo, o estudo da justiça distributiva a fim de avaliar a afirmação de que um Estado mais abrangente que o mínimo poderia ser justificado sob o pretexto de que seria necessário, ou que seria o instrumento mais apropriado para se alcançar a justiça distributiva. De acordo com a concepção de justiça na distribuição das posses e baseada na titularidade que apresentamos, não há nenhum raciocínio, com base nos dois primeiros princípios – os princípios de aquisição e de transferência – que justifique um Estado mais abrangente (NOZICK, 2011, p. 298).

O terceiro princípio da titularidade é o de retificação. Nozick não se dedica a explicar longamente este princípio, apenas esclarece que o mesmo se aplica caso haja alguma violação dos dois primeiros, isto é, caso exista alguma irregularidade na aquisição ou na transferência de bens e riquezas (Cf. NOZICK, 2011, p. 298). No entanto, ele chama a atenção para dificuldade de aplicar este princípio, isto porque, uma vez que os princípios de titularidade são históricos, por vezes, para reparar uma injustiça seria preciso regressar no tempo para além da nossa capacidade, de maneira que seria impossível realizar a reparação. Para que este princípio seja aplicado, é preciso possuir informações históricas sobre a origem de injustiças anteriores e ainda ter informações de como isso alterou o resultado social ou econômico no tempo presente (Cf. NOZICK, 2011, p. 196). No entanto, o princípio se aplica facilmente nas situações que não demandam uma reconstrução histórica, como um roubo ou algo similar. O próprio Robert Nozick reconhece a dificuldade de tratar o princípio de retificação, e afirma que a tarefa é tão complexa que é “melhor deixá-la para uma abordagem completa do princípio de retificação” (NOZICK, 2011, p. 299). Algo que ele não faz em AEU.

Contudo, em geral, é possível dizer que com o princípio de retificação Nozick está apenas reforçando a ideia de que, para além dos princípios de aquisição e transferência, a posse de qualquer propriedade ou bem só é legítima caso a mesma tenha se originado por meio da reparação de uma injustiça passada. Nozick afirma categoricamente que apenas no caso de violação dos dois primeiros princípios é que “entra em cena o princípio de retificação” (NOZICK, 2011, p. 298). Em outros termos, com o princípio retificação, Nozick demonstra que a intervenção estatal só é moralmente permitida para um Estado liberal, quando houver uma injustiça na aquisição ou na transferência de bens entre indivíduos livres e racionais. Sem isso, a intervenção estatal é imoral e opressora.

Com a formulação da teoria da titularidade, Nozick acredita ter desmontado o principal argumento dos liberais defensores de um Estado mais amplo, que é a necessidade de um distribuidor central de riquezas que ajudaria a corrigir as injustiças sociais e manter o maior nível possível de bem-estar social. Nozick em AEU tenta demonstrar que as intervenções redistributivas por parte das instituições estatais, não apenas são ineficientes para manter um padrão de igualdade, como também são injustas e imorais, pois, violam a liberdade individual.

Chega-se então a uma diferença crucial entre as duas teorias liberais apresentadas nesta pesquisa. Enquanto em Rawls, a distribuição de bens e riquezas é justa quando está de acordo com princípios estruturais definidos por um consenso coletivo entre pessoas livres e racionais, em Robert Nozick, uma distribuição é justa quando o conjunto de bens possuídos por um indivíduo emerge de um processo legítimo de transferência, especificado e mantido pelo respeito aos princípios de justiça que delimitam a aquisição e a transferência de propriedades, todos fundamentados, assim acredita Nozick, na concepção de lei natural. (Cf. NOZICK, 2011, p. 268).

CONCLUSÃO

É muito interessante perceber que, embora defendam concepções liberais totalmente opostas no sentido da estrutura estatal, tanto Nozick quanto Rawls se ocupam em defender a liberdade individual. A diferença é que, enquanto Nozick acredita que a limitação do poder estatal é mais eficiente para este objetivo, Rawls defende que apenas a intervenção do Estado pode garantir a liberdade de todos. De acordo com Robert Nozick, qualquer estrutura estatal para além das funções de proteção é imoral e injusta, enquanto que para John Rawls o Estado é fundamental para que se mantenha a justiça social.

Como explicitado durante a pesquisa, para John Rawls é necessário que o Estado intervenha constantemente na sociedade para que se conserve um padrão de igualdade e de liberdade entre os cidadãos. Com base no texto rawlseano, percebe-se que para o liberalismo igualitário, caso fosse permitido que a sociedade siga um desenvolvimento livre de interferência estatal, os níveis de desigualdade chegariam a uma condição onde seria inviabilizada a existência da democracia e da liberdade de um grande número de pessoas. Segundo Rawls, quando a desigualdade social e econômica ultrapassa certos limites, ela desequilibra as oportunidades da vida em sociedade em favor dos mais ricos.

Deste modo, para que a justiça seja mantida em níveis adequados, Rawls acredita que as instituições que estão na base da sociedade devem ser orientadas por dois princípios de justiça: primeiro, o princípio de liberdade que tem por objetivo a proteção das liberdades fundamentais dos indivíduos; segundo, o princípio de diferença que visa proporcionar a maior igualdade possível entre todos os cidadãos (Cf. RAWLS, 1999, p. 266). Como foi demonstrado, esses dois princípios oferecem as diretrizes e os limites da ação estatal, e devem ser considerados como imperativos morais. De acordo com Rawls, os princípios de justiça são morais, pois expressam a liberdade e a autonomia do indivíduo racional e razoável. Rawls acredita que estes princípios possuem valor moral pelo fato de terem sido escolhidos na posição original, situação hipotética criada pelo filósofo segundo a qual os pactuantes não seriam afetados pelas inclinações pessoais.

Uma vez que os princípios da justiça são tais como imperativos categóricos, a ação estatal, quando de acordo com estes princípios, nunca poderá ser considerada como imoral (Cf. RAWLS, 1999, p. 222). Isto posto, uma vez que as liberdades básicas e a igualdade de oportunidades compõem a essência dos princípios de justiça, a defesa destes dois ideais passa a ser uma obrigação moral para o Estado. Portanto, no liberalismo igualitário de Rawls, a intervenção estatal não apenas é permitida, mas torna-se uma obrigação moral para as instituições que estão na base da estrutura social. Neste contexto, o Estado atua para garantir que as injustiças sociais e as desigualdades econômicas não afetem as liberdades básicas dos menos favorecidos. John Rawls reconhece que inevitavelmente, em certas ocasiões, o Estado invade o espaço da liberdade privada do indivíduo, contudo, considera que se a intervenção tiver como objetivo a proteção do sistema que resguarda o conjunto total de liberdade, a ação é moralmente permitida (Cf. RAWLS, 1999, p. 333).

Um dos instrumentos estatais para conservar a justiça social é a redistribuição de renda. Segundo Rawls, não é suficiente que a justiça distributiva se ocupe apenas com a origem do processo distributivo, pois, no decorrer do tempo o equilíbrio inicial é desvirtuado. Aqui existe uma grande diferença entre Rawls e Nozick, enquanto o liberalismo de livre processo acredita que a “mão invisível” do mercado é suficiente para manter a justiça inicial, Rawls defende que a manutenção de uma sociedade justa depende da intervenção estatal no decorrer de todo processo. Robert Nozick não se ocupa em tratar da questão social, sua ideia de justiça distributiva visa a manutenção da justiça nas relações econômicas e a proteção da liberdade individual. Em outros termos, para Nozick, uma vez que as desigualdades sociais e econômicas são originárias da liberdade humana, a função da justiça distributiva é garantir que o processo de distribuição não seja maculado por apropriações ilegítimas.

Segundo Nozick, a justiça distributiva nos moldes propostos por John Rawls é o principal argumento daqueles que desejam um aparelho estatal paternalista (Cf. NOZICK, 2011, p. 191). No capítulo 7 de AEU, Nozick critica a ideia rawlseana e propõe uma concepção de justiça que considera ser a mais adequada. Ele propõe uma justiça distributiva baseada em três critérios: 1) a posse de um bem ou propriedade é legítima quando a apropriação respeita os critérios do princípio de

aquisição inicial. Aqui, como já explicado, ele está seguindo o princípio de propriedade de John Locke; 2) uma pessoa tem direito a um bem, se este foi adquirido com base nos critérios do princípio de transferência, segundo o qual uma transferência é justa quando é realizada voluntariamente entre pessoas livres e racionais; 3) e por fim, o princípio de retificação, onde é permitida a ação estatal apenas no sentido de compensar uma injustiça passada.

A grande diferença entre essas duas concepções liberais está no modo como elas interpretam a ideia de liberdade individual. Enquanto o liberalismo igualitário de Rawls entende a liberdade individual no sentido positivo, o liberalismo nozickiano se ocupa apenas em resguardar a liberdade negativa. Como mencionado durante a pesquisa, dado que a liberdade positiva pressupõe que os indivíduos tenham a capacidade e a oportunidade de participar da vida política da sociedade em que está inserido, é imprescindível que o Estado crie e ofereça as condições básicas e necessárias para que todos os cidadãos possam exercê-la. Segundo Rawls, o Estado cria a possibilidade para que todos sejam realmente livres quando pode oferecer a todos o acesso a serviços públicos de qualidade, tais como: educação, saúde, segurança e oportunidade igual de acesso a cargos públicos. Em síntese, o Estado deve ser organizado de maneira que as contingências e as diferenças sociais e econômicas trabalhem para o bem dos menos favorecidos (Cf. RAWLS, 1999, p. 87).

Nozick reprova o distributivismo rawlseano, pois, no seu entendimento, a justiça distributiva deve ser histórica. Para ele, o distributivismo de Rawls olha apenas para o tempo presente, algo que pode tornar a intervenção estatal injusta e imoral. Nozick acredita que ao taxar um indivíduo, mesmo com o objetivo de ajudar os mais pobres, o Estado está a incorrer numa injustiça ainda maior, pois, não respeita os objetivos finais pelos quais a pessoa taxada se propôs a trabalhar. Na visão nozickiana, é como se o Estado roubasse uma parte da vida daquele que trabalhou e teve seu dinheiro confiscado para uma finalidade que não tem o seu consentimento. É preciso deixar claro que Nozick não se coloca contrário à filantropia nem condena a ajuda para um necessitado, ele apenas defende que a ação deve ser realizada de maneira voluntária. Para os minarquistas, as políticas redistributivas ou qualquer outra forma de ação afirmativa realizada pelo poder

estatal, quando não expressamente consentida pelo cidadão, são imorais porque violam a liberdade negativa de cada indivíduo.

O Estado minarquista nozickiano se limita exclusivamente em defender os direitos negativos dos indivíduos, isto é, a intervenção estatal só seria aceita moralmente, se o objetivo fosse a defesa da liberdade individual no sentido negativo. O Estado deve agir em conformidade com a lei natural e impedir que a liberdade negativa do cidadão seja violada. Como afirma Berlin no seu ensaio “Dois Conceitos de Liberdade” (1958), a principal preocupação dos defensores dos direitos negativos é saber “até que ponto o governo interfere na minha vida”, e qual o espaço que os direitos negativos deixam para ação estatal. Como vimos durante a pesquisa, um dos critérios para se definir o espaço da ação estatal é o consentimento expresso de cada cidadão.

A partir do entendimento nozickiano, não caberia ao Estado exercer funções sociais. Em geral, a ideia nozickiana é de que o aparato estatal deve respeitar e não violar a liberdade dos cidadãos, contudo, isso não implica, necessariamente, numa obrigação de “financiar” essa liberdade. Deste modo, como já mencionado nesta pesquisa, a crítica à teoria distributiva de Rawls se dá pelo fato de Nozick considerar que ela viola, moralmente, a liberdade negativa dos indivíduos. Para Nozick, ao permitir que o Estado crie taxações sobre a renda e sobre o patrimônio dos cidadãos com finalidades redistributivas, Rawls estaria violando o imperativo moral kantiano de nunca usar um indivíduo simplesmente como um meio.

Diante do exposto nesta pesquisa, e com base nas teorias de Nozick e Rawls, acredito ser possível responder às perguntas que mobilizaram a pesquisa. A primeira pergunta: é possível pensar um Estado liberal para além dos limites minarquistas? A resposta rawlseana para essa pergunta seria, sim. De acordo com o liberalismo igualitário de Rawls, a defesa da liberdade individual depende, em grande medida, da intervenção estatal. Em seu entendimento, a ausência de intervenção estatal não garante que a liberdade individual seja respeitada. Pelo contrário, Rawls acredita ser necessário que o Estado atue de modo a promovê-la. Para os liberais intervencionistas, tal como Rawls, não apenas a liberdade positiva, mas até mesmo os direitos negativos dependem da ação estatal para que sejam respeitados. Robert Nozick nega a possibilidade de qualquer Estado liberal para além do mínimo. Segundo Nozick, toda estrutura estatal para além das funções de

proteção deve ser considerada imoral, pois, inevitavelmente, irá violar a liberdade privada do cidadão.

Uma segunda questão geral que procurei compreender foi a seguinte: o Estado tem legitimidade moral para praticar a justiça distributiva? Em outros termos, políticas estatais de redistribuição de renda e riquezas podem ser consideradas morais? Segundo Robert Nozick, a justiça distributiva só tem legitimidade moral quando é praticada na origem do processo distributivo, e fundamentada em princípios históricos. Nozick, em AEU, afirma que a justiça distributiva deve estar orientada por três princípios básicos: o princípio de aquisição original, princípio de transferência e o princípio de retificação. Como explicado durante a pesquisa, apenas este último princípio permite que o Estado intervenha e confisque, sem o consentimento, as posses ou a renda de um cidadão. Portanto, segundo a concepção distributiva nozickiana, nenhuma ação redistributiva é permitida ao Estado. Para o liberalismo igualitário de John Rawls, a justiça distributiva é moral, e a redistribuição de renda é necessária para que se mantenha certo nível de justiça social. De acordo com o pensamento rawlseano, ainda que a distribuição original seja justa, necessariamente, distorções irão ocorrer ao longo do processo, devendo o Estado corrigi-las. No liberalismo igualitário a justiça social é fundamental para se garantir as liberdades básicas de todos os cidadãos, em especial as dos menos favorecidos.

Não se pode negar que a teoria da titularidade de Robert Nozick suscita questionamentos importantes para os liberais que defendem a ideia de Estado redistributivo. Contudo, levando em consideração o fato de que, no início da pesquisa, estabeleci o Estado liberal democrático como parâmetro para análise do ponto, é possível afirmar que a proposta rawlseana é a que mais se aproxima da concepção de liberdade na sociedade contemporânea. Em outros termos, o liberalismo igualitário rawlseano se apresenta com a concepção política que mais dialoga com as demandas sociais da atualidade, pois, além de proteger a liberdade individual, também trata das demandas sociais da sociedade contemporânea. Portanto, é possível concluir esta pesquisa afirmando que a concepção liberal por si só não implica, necessariamente, na ideia de uma estrutura estatal limitada aos moldes nozickiano. Isto é, o liberalismo deve ser entendido como uma concepção

política que preza pela defesa da liberdade individual, mas o tamanho e os limites da ação estatal dependem do que se entende por liberdade.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia/ Nicolla Abbagnano**. Tradução de Alfredo Bossi. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ACTION, L. **The History of Freedom and Other Essays**. Indianapolis: Liberty Fund, INC, 2011.
- AQUINO, T. **Suma Teológica**. Volume 4. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco; Poética**. Tradução: Leonel Valandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ARNSPERGER, C; VAN PARIJS, P. **Ética Econômica e Social**. Tradução de Nadyr S. Penteado; Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2003.
- BARRY, Bryan. **La justicia como imparcialidad**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1997.
- BERLIN, I. **Quatro Ensaio Sobre a Liberdade**. Tradução: Wamberto Hudson Ferreira. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.
- BERLIN, I. **Dois Conceitos de Liberdade**. In: King, Preston. **O Estudo da Política**. Tradução de José Luiz Porto de Magalhães. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980.
- BOBBIO, Norberto. **Qual Democracia?** São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico**: lições de Filosofia do Direito. São Paulo: Ícone, 1995.
- BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. Trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ed., 1998.
- BOBBIO, Norberto. **Locke e o Direito Natural**. Tradução: Sergio Bath. Brasília: Editora UNB, 1997.
- BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Tradução: Alfredo Fait. São Paulo: Editora Mandrim, 2000.

BORRADORI, G. **A Filosofia Americana: Conversações**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo, Editora Unesp, 2003.

BÍBLIA DE JERUSÁLEM. Tradução em língua portuguesa diretamente dos originais. São Paulo, Paulus, 2004.

DARDOT, P; LAVAL, C. **A Nova Razão do Mundo**. Tradução: Mariana Echalar. 1º ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE VITA. A tarefa prática da filosofia política em John RAWLS, In: Lua Nova. Nº25. São Paulo: Abril, 1992.

DE VITA, A. **A Justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: UNESP-FAPESP, 2000.

EPSTEIN, R. **One Step Beyond Nozick's Minimal States: The Role of Forced Exchange in Political Theory**. Cambridge University Press. Vol 22. Janeiro, 2005. pp. 286 – 313.

FAGGION, A. **Teria Nozick sido o maior dos anarco-capitalistas?** Novembro/2013. Disponível em: < <https://andrefaggion.wordpress.com> >. Acesso em: 07/04/17.

FERREIRA. S. D. **O Construtivismo Kantiano na Teoria da Justiça como Equidade de RAWLS, Dissertação**. UFSM. Santa Maria, 2006.

FESER, E. “There is no such Thing as Unjust Initial Aquisition”. In: **Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick**. New York: Cambridge, 2005.

GARGARELLA, R. **As Teorias da Justiça depois de Rawls: Um breve manual de Filosofia Política**. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GREENE, T. M. **Liberalismo: Teoria e Prática**. Tradução: Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Ibrasa. 1963.

HAYEK, F. **Fundamentos da Liberdade**. Trad. Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle. São Paulo: Visão, 1983.

HARDIN, R. **Rationally Justifying Political Coercion**. Chicago: Journal of Philosophical Research. 1990.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HÖFFE, O. **Justiça Política**. Trad. Ernildo Stein. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HÖFFE, O. Is Rawls' Theory of Justice Kantian. In: **Categorical Principles os Law**. Trad. Mark Migotti. University Park: Penn State University Press, 202, p. 215-232.

HOLMES, S; SUSTEIN, C. **O Custo dos Direitos**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

HOPPE, H, H. **Democracia o Deus que Falhou**. Trad. Marcelo W. de Assis. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil. 2014.

JOUVENEL, B. **Ética da Redistribuição**. Trad. Rosélis Pereira. 2 ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises. 2012.

KANT, I. **Metafísica dos Costumes**. Trad. Célia Aparecida Martins/ Bruno Nadai; Diego Kosbiau e Monique Hulshof; Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2014.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1988.

KANT, I. (FMC): **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

KELSEN, H. **A Justiça e o Direito Natural**. Trad. João Batista Machado. 2 ed. Coimbra: Arménio Amado, 1979.

KELSEN, H. **Teoria pura do direito**. Tradução João Baptista Machado. 6ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KYMLICKA, W. **Filosofia Política Contemporânea**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pg. 134.

KOLM, S. C. **Teorias Modernas da Justiça**. Trad. Jefferson Luiz Camargo/ Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- KORSGAARD, C. M. ***Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy***. In: Philosophy in America at the Turn of the Century. Journal of Philosophical Research, 2003, p. 99-122.
- LOCKE, J. ***Segundo Tratado Sobre o Governo***. Tradução de Jacy Monteiro. São Paulo, Nova Cultural, 1991.
- MILL, J. S. ***Considerações Sobre o Governo Representativo***. Tradução Débora Ginza e Rita de Cássia Godin. São Paulo: Escala, 2006.
- MELLO, Leonel Itaussu Almeida. ***John Locke e o individualismo liberal***. In: WEFFORT, Francisco C. (org). Os clássicos da política. 15. ed. São Paulo: Ática, 2008.
- MISES, L. ***Ação Humana***. Tradução de Donald Stewart Jr; São Paulo: Instituto Mises, 2010.
- MORRESI, Sergio D. ***Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro***. Revista Lua Nova, vol. 55/56, 2002, p. 285-296.
- NOZICK, R. ***Anarquia, Estado e Utopia***. Tradução Fernando Santos; São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, J. ***A Theory of Justice***. Cambridge: Harvard University Press. 1999.
- RAWLS, J. ***Uma Teoria da Justiça***. Trad. Almiro Pissetta e Lenitta Maria Rímoli Esteves. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RAWLS, J. ***O Liberalismo Político***. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2º ed. São Paulo: Ática, 2000.
- RAWLS, J. ***Justiça e Democracia***. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RAWLS, J. ***Kantian constructivism in moral Theory***. FREEMAN, Samuel. *Collected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- RAWLS, J. ***Justiça como Equidade***. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ROTHBARD, M. ***Por uma Nova Liberdade: O Manifesto Libertário***. Trad. Rafael de Sales Azevedo. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013.
- RUSS, J. ***Pensamento ético contemporâneo***. São Paulo: Paulus, 2006.

SILVA, R.P. M. **Teoria da Justiça de John RAWLS**, Brasília: Senado Federal. 1998.

SILVA, W. V. O. **Rawls leitor de Kant**. Estudos Kantianos, Marília, v. 4, n. 1, p. 177-192, Jan./Jun., 2016.

SILVEIRA, Denis C. “Teoria da Justiça em John Rawls: entre o Liberalismo e o Comunitarismo”. In: Trans/ Form/ Ação, São Paulo 30 (1): p. 169 – 190, 2007.

SMITH, A. **Riqueza das Nações**. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996.

STIRNER, M. **O Único e Sua Propriedade**. Trad. João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ZINGANO. M. **Razão e História em Kant**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

WEBER, T. **Autonomia e Consenso Sobreposto em RAWLS**, Revista ética. Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, Dez. 2011.

WOOD, A. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.