

ÁLVARO DE VITA

Copyright © 2000 by Editora UNESP
Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da UNESP (FEU)

Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 232-7171
Fax: (0xx11) 232-7172
Home Page: www.editora.unesp.br
E-mail: feu@editora.unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP Brasil)

Vita, Álvaro de

A justiça igualitária e seus críticos / Álvaro de Vita. – São Paulo:
Editora UNESP, 2000. – (Biblioteca básica)

Bibliografia.

ISBN 85-7139-294-3

1. Filosofia política 2. Igualdade social 3. Justiça – Teoria
4. Justiça e política 5. Liberalismo 6. Política – História
I. Título. II. Série.

00-1285

CDD-320.011

Índice para catálogo sistemático:

1. Justiça igualitária: Teoria política:
Ciência política 320.011

Editora afiliada:



CAPÍTULO 2

O NEOLIBERALISMO MORAL

Os teóricos liberais associados à perspectiva que vamos examinar neste capítulo podem ser considerados os companheiros de viagem — no terreno da filosofia política e moral — dos defensores mais radicais das políticas públicas que vêm sendo denominadas, em muitos países do mundo, “reformas de mercado”: as privatizações de empresas estatais e de considerável parte do sistema de proteção social, a desregulamentação econômica, financeira e da contratação trabalhista, a abertura comercial, a redução dos subsídios públicos a empresas e grupos privados. “Neoliberalismo” é o rótulo comumente associado a qualquer uma dessas políticas ou ao conjunto delas. E, como inevitavelmente ocorre com qualquer termo excessivamente utilizado no debate político e ideológico, o conteúdo semântico preciso a que o rótulo alude torna-se crescentemente indiscernível.

Ainda que esse não seja o objetivo central da discussão que desenvolverei neste capítulo, acredito que ela poderá contribuir para esclarecer os conteúdos legitimamente associados ao termo “neoliberalismo”. Mas a perspectiva da qual examinarei o neoliberalismo provavelmente não é a mais comum — não, pelo menos, na discussão pública sobre as reformas de mercado. Os

economistas e as autoridades governamentais da área econômica costumam se preocupar quase que exclusivamente com um único aspecto dessas reformas: em que medida elas promoverem, no curto prazo ou em algum momento futuro, a eficiência, a estabilização e o crescimento econômicos. Os cientistas políticos discutem menos as reformas em si mesmas do que o processo político pelo qual elas foram incorporadas à agenda política e transformadas em política pública. E há os que se preocupam com os efeitos das reformas neoliberais para as políticas sociais e para a justiça social.

Não há dúvida que é indispensável constituir sólidos julgamentos empíricos sobre os efeitos das reformas de mercado para o desenvolvimento econômico, para a consolidação do regime democrático e para a promoção da justiça social. Mas a via pela qual enveredarei a seguir é outra. Em vez de inquirir pelas *consequências* das reformas neoliberais, seja lá para o que for, enfocarei os *princípios* de razão prática que podem ser invocados para justificá-las. Existe algo como uma *moralidade* neoliberal?

Examinarei, neste capítulo, a vertente “libertariana” do neoliberalismo moral, na formulação filosoficamente mais sofisticada que essa perspectiva recebeu de Robert Nozick.¹ Trata-se da tentativa de fundar a moralidade neoliberal em uma concepção de direito natural. No capítulo 3, examino a vertente contratualista-hobbesiana do neoliberalismo moral, que dispensa o recurso ao direito natural e que se empenha em retirar a força normativa das restrições morais que propõe da idéia de contratação racional.

¹ Nozick, 1974. Acredito que é preferível designar o partidário dessa posição por “libertariano”, já que usualmente utilizamos o termo “libertário” como sinônimo de “anarquista”. Ainda que seja adepto de um Estado mínimo para outras finalidades (promover a justiça social, por exemplo), um libertariano como Nozick é um ferrenho defensor de um Estado forte o suficiente para proteger algo que os anarquistas históricos odiavam: um direito de propriedade adequado a uma “sociedade livre” (isto é, a uma ordem econômica capitalista).

Moralidade neoliberal: faz alguma diferença?

Antes de examinarmos os elementos constitutivos de uma moralidade neoliberal, permita-me considerar uma objeção que logo de início poderia ser feita à minha escolha de perspectiva. Por que é importante perceber qual é o componente normativo específico do neoliberalismo? Por acaso os proponentes das reformas de mercado preocupam-se minimamente com a justificação moral? A objeção poderia prosseguir mencionando exemplos da experiência latino-americana recente. Os líderes governamentais que iniciaram as reformas de mercado em seus países, como Carlos Menem (Argentina), Paz Estenssoro (Bolívia) e Salinas de Gortari (México), o fizeram muito mais por pragmatismo do que por considerações de ordem moral. O receituário neoliberal acabou por se impor como o remédio mais radical, ainda que amargo, para o problema do desequilíbrio macroeconômico, em face do fracasso das tentativas anteriores de estabilização.² A aceitação desse receituário pelos governantes latino-americanos, e por seus eleitores, não se deveu tanto aos méritos morais das reformas propostas quanto à percepção de que era preciso alcançar a estabilidade econômica a qualquer preço.

Mas não devemos menosprezar o fato de que é sempre possível mobilizar razões morais independentes para justificar reformas que, à primeira vista, somente responderam a exigências de ordem pragmática. Isso fica mais nítido quando levamos em conta o furor ideológico com que o receituário reformista neoliberal foi defendido, pelo menos até meados dos anos 90, por economistas norte-americanos e por organismos financeiros multilaterais tais como o FMI e o Banco Mundial. (Diga-se de passagem que as recomendações de política pública do Banco Mundial, invariavelmente na linha de “mais mercado, menos Estado”, parecem ignorar os *World Development Reports* preparados anual-

mente por pesquisadores do próprio Banco.³) É duvidoso que considerações puramente pragmáticas, por exemplo com a eficiência e a competitividade econômicas, tivessem sido suficientes para gerar semelhante furor ideológico.

Caso se pudesse argumentar de forma persuasiva — e é bem possível que se possa — que considerações de eficiência econômica nem sempre recomendam a adoção do receituário neoliberal estrito, nosso neoliberal convicto ainda poderia retrucar o seguinte: “pode até ser verdade que o desenvolvimento econômico possa ser promovido mediante um grau de intervenção estatal na economia maior do que acreditamos ser recomendável. Mas, para nós, o lema ‘mais mercado, menos Estado’ exprime um compromisso não só com a eficiência e a competitividade econômicas como também com a ampliação da liberdade individual”.⁴ É exatamente esse o sentido de uma das declarações de Milton Friedman de inícios dos anos 70: “Do que estamos falando desde o início, é da liberdade. Ainda que um certo número de minhas proposições tenham tido o efeito imediato de melhorar nosso bem-estar econômico, este não é, para falar a verdade, mais do que um objetivo secundário, em comparação à preservação da liberdade individual”.⁵ Se um argumento desse tipo vem à baila, entretanto, é porque nosso ideólogo neoliberal já abandonou a pretensão de justificar suas recomendações de política pública

3 Przeworski, Adam. *The Neoliberal Fallacy. Journal of Democracy*, p.45-50, jul. 1992. Estou empregando a edição brasileira deste texto. Ver Przeworski, 1993, p.210. Os *Development Reports* do Banco Mundial recomendam um papel muito mais ativo para a intervenção estatal, no combate à pobreza e à desigualdade de gênero, na provisão de serviços de educação e saúde e na promoção do desenvolvimento econômico, do que aquele que o Banco defende oficialmente.

4 O argumento poderia se apoiar, por exemplo, em Friedman (1984, p.21): “como liberais, consideramos a liberdade do indivíduo... como o objetivo último das organizações sociais”.

5 A declaração aparece em uma entrevista que Friedman deu à revista *Playboy* em 1973, conforme Van Parijs, 1997, p.189. Naquele momento ainda não estava nada claro que o capitalismo fosse realmente superior ao socialismo do ponto de vista da eficiência econômica.

em nome de nada mais do que os duros fatos da economia. Ao falar em “liberdade individual” – que Friedman julga ser o objetivo fundamental – quer queira quer não, ele vem participar de nossa conversação moral.

E não surpreende que, afinal, as coisas se passem dessa forma. Nenhuma reforma de larga escala (como é o caso das reformas de mercado) poderia ser defendida *somente* com base nos efeitos benéficos que supostamente traria – para o crescimento econômico sustentado, para a democracia política ou para seja lá o que for. O conhecimento de que dispomos sobre o mundo social, e isso é algo que os economistas nunca parecem levar suficientemente em conta, é insuficiente para realizar previsões sobre as consequências de reformas de larga escala que tenham alguma credibilidade.⁶ As razões para o êxito da ideologia neoliberal não devem ser procuradas em sua capacidade de prever com precisão o desempenho econômico de longo prazo que resultaria da adoção das reformas de mercado. Esse êxito se deveu muito mais, acredito, à hábil combinação de um conjunto de críticas aos padrões de intervenção estatal, que tomaram forma sobretudo no segundo pós-guerra, com um argumento de justiça. De um lado, os partidários do Estado mínimo argumentaram que quanto maior fosse a presença do Estado na economia, maiores seriam também as oportunidades de captura dos recursos e capacidades estatais por parte de interesses privados (o que os economistas norte-americanos da

6 Elster (1990b) e Elster & Moene (1989) desenvolvem um argumento desse tipo para considerar como fadadas ao fracasso as defesas puramente consequencialistas de reformas de larga escala que tenham por objetivo implementar alguma alternativa ao capitalismo (o “socialismo de mercado”, por exemplo). Para Elster (1990b, p. 114), “as ciências sociais estão a anos-luz de permitir-nos prever os efeitos do equilíbrio líquido global de longo prazo das grandes mudanças institucionais”. Apesar de as reformas discutidas por Elster & Moene serem diametralmente opostas (no espectro ideológico) às que estou considerando, acredito que o ponto metodológico que enfatizam se aplica também às reformas neoliberais. Curiosamente, essa nota de cautela metodológica de Elster e Moene se inspira no “anticonstrutivismo” de Hayek (1976, v.1, cap. 1), um dos precursores do neoliberalismo moral que vou examinar.

escola da escolha pública denominaram *rent seeking*). Por outro, argumentaram – e agora se trata de um argumento de um tipo muito distinto – que políticas públicas redistributivas de qualquer tipo, tais como as implementadas pelos *welfare states*, constituíam uma afronta à liberdade.

Repetindo a tese que estou propondo: os ideólogos neoliberais dificilmente teriam tido tanto êxito em passar uma mesma agenda de reformas a um sem-número de países, fazendo tábula rasa de toda a diversidade de situações e de experiências que há entre eles, se o segundo argumento que mencionei antes (o de justiça) não tivesse um apelo próprio poderoso. Por isso, os críticos do neoliberalismo fazem bem em devotar um esforço considerável para discernir, e examinar seus títulos morais, o componente normativo específico da ideologia neoliberal.

Trazendo a lume esse componente normativo, estaremos contribuindo para desvelar uma das camadas de conteúdo que estão espremidas sob o rótulo “neoliberalismo”. Melhor ainda se, além disso, formos capazes de mostrar que o neoliberalismo se apóia em uma moralidade deficiente. Se conseguíssemos mostrar que há ponderáveis razões para rejeitar a fundamentação moral do neoliberalismo, isso traria algum reforço teórico para a posição dos que acreditam que as reformas de mercado devem ser avaliadas, uma a uma, somente segundo razões de conveniência, razões essas subordinadas, ademais, a exigências morais provenientes de outras direções.

O libertarianismo de Nozick

É comum considerar-se a teoria política proposta por Robert Nozick em *Anarquia, Estado e utopia* como uma variante de concepção de justiça fundada em direitos individuais. Início minha discussão da teoria de Nozick colocando em questão esse entendimento. Isso talvez cause certa surpresa. O próprio Nozick considerava o propósito central de sua concepção de justiça que o de oferecer uma alternativa à moralidade utilitarista que dá o peso

que o respeito aos direitos individuais merece em nossos argumentos morais. Ele endossa a avaliação de Rawls de que “o utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas”.⁷ E não o faz, segundo Rawls, porque os moralistas utilitários cedo ou tarde teriam de considerar aceitável (nos termos da moralidade utilitarista) a violação dos direitos de algumas ou mesmo de muitas pessoas em nome de considerações de natureza agregativa. Que cada um tenha uma vida *sua* para levar, distinta de todas as demais, essa é a razão pela qual não se justifica sacrificar os interesses mais fundamentais de algumas pessoas em benefício do total maior de utilidade que seria alcançado (ou da utilidade média maior que seria realizada) caso se ignorassem esses interesses. A preocupação com o caráter único da vida de cada indivíduo certamente não é a preocupação mais proeminente da ética utilitarista. Mas uma das razões que levaram Nozick a escrever *Anarquia, Estado e utopia* foi o julgamento de que tampouco a teoria de Rawls – e o liberalismo igualitário de modo geral – faz justiça à distinção entre as pessoas. O liberalismo igualitário, como o utilitarismo, não levaria os direitos individuais a sério. Essa objeção tem vários desdobramentos, alguns dos quais serão considerados adiante. Mas de imediato quero argumentar que a teoria de Nozick não é fundada em direitos. Ela só poderia ser considerada como tal caso se aceitasse uma visão injustificadamente restritiva de direitos individuais. Sobre sua concepção de direito, Nozick afirma que:

[O libertariano] pode considerar a não-violação de direitos como uma restrição à ação, ao invés de (ou ademais de) embutir-la no estado final a ser realizado. A posição sustentada por esse defensor do Estado ultramínimo será consistente se sua concepção de direitos estabelecer que *forçar* você a contribuir para o bem-estar de outros viola seus direitos, ao passo que alguém deixar de provê-lo de coisas de que você necessita muito, inclusive daquelas coisas que são essenciais à proteção de seus direitos, isso por si só não é uma violação dos direitos que você tem, mesmo que em

razão disso [isto é, da omissão da parte do alguém mencionado acima] a violação desses seus direitos por alguma outra pessoa não seja dificultada.⁸

O ponto a enfatizar é o seguinte. Nozick quer nos convencer de que nossa preocupação com a garantia de direitos individuais pode ser adequadamente interpretada como “restrições à ação” e não como um “estado final a ser realizado”. Essa é uma distinção central para entender as divergências entre o libertarianismo e o liberalismo igualitário. Este último será objeto de atenção em outras partes deste trabalho. Por enquanto, limito-me a dizer que, para o liberalismo igualitário, somente pode ser justificada moralmente uma estrutura institucional que propicie a todos que a ela estão sujeitos, e sobretudo aos que se encontram em pior situação, os direitos, os recursos e as oportunidades que permitam a cada um empenhar-se em realizar sua própria concepção da boa vida. Estruturas institucionais distintas podem ser comparadas, do ponto de vista da justiça, segundo o grau em que cada uma é capaz de garantir efetivamente os direitos de cada indivíduo. Mas isso significa conceber os direitos não só como construções à ação mas também como componentes de estados de coisas desejáveis. Do ponto de vista liberal-igualitário, avaliamos moralmente as normas institucionais que distribuem direitos e deveres também por suas *conseqüências* para os “estados finais” resultantes, isto é, para a qualidade de vida daqueles que têm de viver sob essas normas. Dessa perspectiva, pode ser moralmente justificado estabelecer um arranjo institucional que, digamos, restrinja a discricionariedade que cada um tem sobre a renda (bruta) que obtém exercendo seus talentos e capacidades – discricionariedade essa que o libertariano julga ser um “direito” – com o objetivo de produzir um estado de coisas no qual direitos fundamentais de outros sejam garantidos.⁹

8 Nozick, 1974, p.30.

9 Nozick critica esse ponto de vista como uma forma de “utilitarismo de direitos”: “as violações de direitos (que se quer *minimizar*) simplesmente

7 Rawls, 1971, p.27.

Tudo isso parece muito abstrato, mas as implicações políticas da distinção que estou examinando são muito importantes. Nozick rejeita inteiramente uma interpretação “consequencialista” e institucional-coletiva dos direitos, que julgo ser um componente do liberalismo igualitário, em favor de uma concepção dos direitos como “restrições laterais” (*side-constraints*) à ação.¹⁰ A ideia básica é a de que os direitos não prescrevem o que devemos fazer coletivamente; eles somente impõem restrições ao leque de escolhas coletivas permissíveis:

Os direitos não determinam uma ordenação social, mas simplesmente estabelecem as restrições sob as quais a escolha social deve ser feita... Os direitos não determinam a posição de uma alternativa ou a posição relativa de duas alternativas em uma ordenação social; eles *operam sobre* uma ordenação social para limitar a escolha que dela pode resultar.¹¹

Os direitos não nos dizem o que devemos fazer, individual ou coletivamente; eles só estabelecem o que *não* devemos fazer. Podemos fazer o que bem entendermos, empenharmo-nos em realizar qualquer concepção individual ou comunitária da boa vida que julgemos ser mais valiosa, desde que para fazer isso não seja preciso violar os direitos de outros à integridade física,

entrariam no lugar da felicidade total como o estado final que é pertinente para a estrutura utilitária” (1974, p.28). Note-se, no entanto, que a divergência central entre libertarianos e liberais igualitários não diz respeito, como Nozick quer dar a entender, à questão de se é lícito, em certas circunstâncias, violar certos direitos de alguns para garantir determinados direitos de outros, e sim à questão de que esquema institucional de direitos e deveres deveria ser estabelecido em primeiro lugar. A questão não é a de se titularidades podem ser violadas para realizar objetivos que os detentores da autoridade pública considerem valiosos e sim a de que esquema de titularidades tem mais razões morais a seu favor. Esse ponto é enfatizado por Pogge, 1989, p.15-20.

10 Nozick, 1974, cap.3.

11 Ibidem, p.166.

à propriedade legitimamente adquirida¹² e ao cumprimento de obrigações voluntariamente contraídas (por exemplo, em contratos). Se violamos as restrições morais que o respeito a esses direitos impõem à nossa conduta, tratamos outras pessoas como meros meios para nossos próprios fins, isto é, não respeitamos sua inviolabilidade pessoal.

Antes de prosseguir, cabe observar que Nozick interpreta a segunda formulação do imperativo categórico kantiano de uma forma particularmente forte. O que Kant diz na *Fundamentação da metafísica dos costumes* é que devemos agir de forma a tratar a *humanidade*, em nós mesmos ou em outros, não somente como um meio mas sempre também como um fim em si mesmo. O que Nozick não justifica, ao fundamentar sua concepção de inviolabilidade pessoal no imperativo kantiano, é por que devemos considerar *todas* as circunstâncias da vida de uma pessoa – de seus talentos naturais à posse de recursos externos – como atributos de sua humanidade.¹³ Sem essa interpretação forte do imperativo, ficaria difícil a Nozick sustentar que privar uma pessoa mesmo que de uma pequena parte de sua renda, por exemplo mediante taxação redistributiva, equivale a tratá-la como meio para os fins de outros, isto é, equivale a desprezar aquilo que em uma pessoa está acima de qualquer preço, sua humanidade. De acordo com a interpretação sugerida por Thomas Hill Jr., o que Kant quer que valorizemos não é a individualidade de cada pessoa e sim as disposições racionais – o que, para Kant, inclui a capacidade de agir segundo a lei moral e a prudência racional e a capacidade de determinar e perseguir racionalmente os próprios fins – que ela tem *em comum* com outros.¹⁴ Beira o inacreditável sustentar que qualquer redistribuição de recursos materiais, mes-

12 Discutirei mais adiante o que se pode entender por “propriedade legitimamente adquirida” na teoria de Nozick.

13 Como se verá no capítulo 6 (na seção “Da liberdade natural à igualdade democrática”), a justificação de um princípio de justiça distributiva, na teoria de Rawls, passa ao largo de discussões sobre o que é essencial ou contingente na identidade pessoal.

14 Hill, 1992, cap.2.

mo quando isso é indispensável para que todos tenham oportunidades para desenvolver suas próprias capacidades racionais, possa contar como uma violação ao preceito de Kant.

Aqui é pertinente a interpretação que Jeremy Waldron propõe para a ideia de direitos. Quando o que se propõe envolve sacrificar os interesses de alguns em benefício dos interesses de outros, “parece plausível insistir em que devemos pelo menos oferecer razões para nossa ação que em princípio podem ser aceitas pelas pessoas cujos interesses estão em questão. Mas essa exigência tem a implicação de que devemos deixar intactos aqueles interesses que são centrais à capacidade de cada pessoa de reconhecer e de entender a razão e a argumentação morais (sua liberdade de expressão e de pensamento e talvez certos interesses fundamentais de bem-estar material). De outro modo, estaríamos sinalizando que não levamos a sério a tarefa de justificar nossa ação *para elas*”.¹⁵ Não é preciso nada mais do que isso, quanto à inviolabilidade pessoal, para que o preceito kantiano seja devidamente levado em conta.

É dessa noção específica e controversa de inviolabilidade pessoal que podemos derivar a interpretação de Nozick da neutralidade liberal.¹⁶ Um Estado justo e neutro em relação aos fins perseguidos por seus cidadãos nada mais é do que um Estado que garante o respeito às constrições morais à conduta individual e acima de tudo que as respeita no que se refere à sua própria ação. Um Estado que força uma pessoa (mais privilegiada) a contribuir para o bem-estar de outra (mais desafortunada) admite, segundo Nozick, que a primeira seja utilizada como um instrumento para os fins da segunda, e, portanto, é um Estado que não é neutro entre seus cidadãos: “usar uma pessoa dessa forma não leva suficientemente em conta e não respeita o fato de que ela é uma pessoa separada, que essa é sua única vida. *Ela* não obtém nenhum bem que compense o sacrifício que lhe é exigido, e ninguém tem o direito de força-la a isso — muito menos um Estado ou

um governo que tem a pretensão de contar com sua fidelidade (pretensão essa que os outros indivíduos não têm) e que, consequentemente, deve ser escrupulosamente *neutro* entre seus cidadãos”.¹⁷

Um Estado liberal neutro não deve somente levar em conta as constrições morais que se impõem à ação, sobretudo à ação estatal; ele deve respeitá-las de uma forma *absoluta*. Nenhum objetivo a ser realizado por meios políticos pode justificar, para Nozick, uma violação, por menos importante que seja, às constrições morais propostas por sua teoria. Será esta uma teoria fundada em direitos? À primeira vista sim, já que as constrições morais por ela defendidas derivam de uma preocupação com os direitos individuais e com a inviolabilidade da pessoa. Entretanto, um pouco mais de reflexão nos mostrará que a noção central na teoria de Nozick não é a de direitos e sim a de *dever*.¹⁸

Ronald Dworkin sugeriu que as teorias políticas normativas podem ser classificadas em três categorias básicas: as teorias baseadas em *objetivos*, as teorias baseadas em *direitos* e as teorias baseadas em *deveres*.¹⁹ As teorias baseadas em objetivos são aquelas para as quais há um objetivo supremo a ser promovido pela ação estatal ou pela ação política, objetivo ao qual a atribuição de direitos e de deveres aos indivíduos deve se subordinar. Esse objetivo pode ser o aumento da utilidade geral ou da utilidade média (utilitarismo); ou a busca de uma forma de comunidade política (utilitarismo); ou a busca de uma forma de comunidade política comprometida ativamente com a promoção de um ideal de excelência ou de virtude individual (teorias políticas perfeccionistas inspiradas em Aristóteles);²⁰ ou ainda o de dar impulso à realização de uma forma utópica de comunidade em que a parcela dos recursos sociais que caiba à vida de cada um obedeça somente às diferenças de necessidades individuais e de requisitos para a auto-realização individual (marxismo).

17 Nozick, op. cit., p.33.

18 Ver Waldron, 1984, p.15-6, para uma argumentação similar à que desenvolvo a seguir.

19 Dworkin, 1977, p.169-73.

20 MacIntyre, 1985, é um exemplo disso.

15 Waldron, 1985, p.19-20.

16 Voltarei ao tema da neutralidade liberal no capítulo 7.

Mais relevante para nossa discussão no momento é a distinção entre as duas outras categorias de teoria normativa. As teorias baseadas em direitos e as baseadas em deveres são modalidades de individualismo moral tendo em vista que, para umas e outras, a fonte última de valor é o bem-estar de *indivíduos*.²¹ Mas essa preocupação com o bem-estar individual pode ser interpretada tomando-se a noção de direitos ou, alternativamente, a de deveres como a mais central. Pode parecer estranho fazer essa distinção, já que uma forma possível de sustentar a existência de um direito consiste em apresentar um argumento do seguinte tipo: um indivíduo A tem um direito a X (à liberdade de expressão, digamos) se, e somente se, é possível plausivelmente sustentar-se que há um aspecto do bem-estar de A (sua capacidade de exprimir-se, no caso) que consideramos tão importante eticamente a ponto de fundamentar a imposição de um dever a um indivíduo B (o de não impedir A de exercer essa sua capacidade).

Note-se, entretanto, que nessa definição a noção de dever é meramente derivativa de algo que é moralmente mais fundamental. Para as teorias baseadas em direitos, o princípio normativo que deriva da preocupação com o bem-estar de cada indivíduo é o de que o Estado deve empenhar-se em proteger e promover determinados interesses de *todos* os indivíduos. O ideal é aproximar-se tanto quanto possível de um estado de coisas em que todos os cidadãos encontrem condições propícias para o exercício de seus direitos individuais. Dessa perspectiva, as normas de conduta ou os deveres não são valorizados em si mesmos; eles o são somente como instrumentos para a proteção de interesses individuais aos quais

21 Os dois tipos de teoria normativa rejeitam a ideia de que valores associados a alguma mítica superindividualidade coletiva — o poderio do Estado, a identidade étnica de uma dada comunidade ou a grandeza da Nação — possam ser considerados últimos e interpretados como um fundamento aceitável para a imposição de quaisquer sacrifícios aos indivíduos. Antes coletivos tais como o Estado, a Comunidade ou a Nação não dispõem de um núcleo de consciência individual, de um eu que é capaz de buscar sua felicidade ou sua auto-realização e de sofrer privações e frustrações. Por isso, de uma perspectiva individualista-moral, é absurdo se falar, por exemplo, no “bem-estar da Nação”. (Ver também a nota 51 do capítulo 3.)

se atribui um significado moral.²² O que importa, acima de tudo, não é a conformidade individual a normas de conduta, mas sim a existência de condições que permitam a cada um se empenhar ativamente na realização daquilo que julga ser valioso na vida.

As teorias baseadas em deveres, por sua vez, interpretam a preocupação com o bem-estar individual em termos da observância não-excepcionável a determinadas normas de conduta. O que agora está em questão não é em que medida os direitos de cada indivíduo são ou poderiam ser efetivamente protegidos — nos termos de Nozick, isso equivaleria a considerar que os direitos “terminam uma ordenação social”. A preocupação central dessa perspectiva restringe-se à não-violação de deveres morais — por indivíduos ou pelo Estado — quaisquer *que sejam as circunstâncias disso, inclusive para a proteção de direitos individuais*. Isso vale até mesmo para a proteção dos direitos prezados pelos próprios teóricos libertarianos. Se, entretanto, estamos mais preocupados com direitos do que com a observância estrita de deveres, não temos uma razão de princípio para descartar um curso de ação que limita ou mesmo viola um direito menor de uma pessoa (ou de algumas pessoas) com o propósito de impedir que um direito mais fundamental de outra (ou de outras) seja desrespeitado.²³

Se a preocupação com os direitos individuais deriva da importância moral que atribuímos aos interesses das *vítimas* das violações de direitos, nossa perspectiva normativa assumirá uma feição mais coletiva e, nos termos da distinção proposta no capítulo 1, mais consequencialista. É dessa forma que a preocupação com os direitos entra em uma perspectiva normativa liberal-igualitária. Só há individualismo nessa forma de se preocupar com os direitos individuais no sentido especificado na nota 21. Mas o que normalmente se quer dizer com o termo “individualismo” é uma coisa muito diferente: trata-se da preocupação exclusiva com os próprios interesses, ou então, nos termos da teoria de Nozick, com o cumprimento dos próprios deveres deontológicos, pouco importando se outros têm até mesmo os seus interesses mais

22 Dworkin, op. cit., p. 172

23 Ver exemplo analisado na seção “Liberdade individual para todos?” adiante.

fundamentais violados e pouco importando se outros não são capazes (por exemplo, porque vivem em condições de pobreza extrema) de cumprir seus deveres adequadamente. A perspectiva liberal-igualitária não é individualista neste último sentido. Se consideramos desejável atingir um estado de coisas em que os direitos de todos sejam protegidos, é porque não valorizamos somente a realização de nossos próprios interesses e sim também atribuímos um peso moral aos interesses mais fundamentais de outros. Da ótica libertariana, em contraste, não são os interesses das vítimas das violações de direitos que contam; importa somente a conformidade da conduta do agente aos deveres morais reconhecidos pela teoria moral libertariana. Um agente libertariano diria algo do gênero: “Para mim, somente importa fazer valer meus próprios interesses e realizar minha concepção da boa vida, desde que para isso eu não cause danos a outros. Aliás, eu cumpro religiosamente as restrições morais que cada um está obrigado a reconhecer em sua conduta. Mas, se outros têm seus direitos fundamentais violados, ou se são incapazes de cumprir a contento com seus deveres porque lhes faltam os recursos necessários para tanto, isso não me diz respeito. Nenhum Estado tem o direito de interferir nas transações voluntárias das quais escolho participar com o objetivo de produzir um estado de coisas em que os direitos desses outros sejam melhor protegidos. Se o fizer, esse Estado violará ele próprio as restrições morais que escrupulosamente observo em minha conduta”.

Há uma outra forma de caracterizar a perspectiva que estou discutindo. Essa outra forma faz uso da distinção, discutida no capítulo I, entre razões morais “neutras em relação ao agente” e razões morais “relativas ao agente”.

O que há de errado com uma concepção deontológica

Como é próprio de teorias fundadas em deveres, uma forma de relatividade ao agente ocupa todo o espaço da moralidade

libertariana.²⁴ Um Estado liberal justo, para Nozick, limita-se a dar, quando isso é possível, uma expressão institucional adequada a um conjunto de interdições ou de constrições deontológicas. Mas por que essas interdições devem ser entendidas como razões morais relativas ao agente? Se como regra geral as constrições deontológicas são obedecidas, se em geral não se atenta contra a vida ou a propriedade alheia e se cumprem os contratos livremente firmados, não há nisso um elevado valor pessoal? Afinal, as constrições deontológicas não podem ser interpretadas como valores para todos os agentes, isto é, como valores neutros em relação ao agente? A resposta para esta última pergunta é “não”, e entender por que nos ajuda a perceber a natureza e as limitações da moralidade libertariana.

As restrições deontológicas são razões para que *you* não mate, não roube, não viole seus contratos, mas elas não exigem que *you* se empenhe em evitar que essas coisas ocorram no mundo. A preocupação que o agente deve ter de não praticar determinados atos é distinta da preocupação de evitar que eventos similares ocorram à sua volta. Somente a primeira preocupação é abarcada pelas constrições deontológicas. Nagel nos dá alguns exemplos de intuições morais deontológicas:

Ao que parece, você não deve quebrar uma promessa ou dizer uma mentira para obter algum benefício, mesmo quando não se exigiria que você abrisse mão de um benefício comparável para impedir uma outra pessoa de quebrar uma promessa ou dizer uma mentira. E parece que você não deve torcer o braço de uma criança para forçar sua avó a fazer alguma coisa, e mesmo algo

24 E também do que podemos denominar “moralidade de senso comum”. Se fossem perguntadas sobre o que entendem por “normas morais”, muito provavelmente uma imensa maioria das pessoas (deixando-se de lado as inevitáveis referências a preceitos de conduta sexual) nos apresentaria uma lista de mandamentos (ou de constrições deontológicas) similar a que acabei de mencionar: não matar, não roubar, não violar os contratos ou a palavra empenhada. É claro que essa proximidade com a moralidade de senso comum é uma vantagem para os teóricos libertarianos, mas não conta como um argumento em favor da moralidade que defendem.

importante a ponto de que não se exigiria de você que abrisse mão de um benefício comparável para impedir uma outra pessoa de torcer o braço de uma criança. E parece que você não deve praticar certos tipos de tratamento discriminatório injusto (no exercício de uma função pública, por exemplo) mesmo que fosse para produzir um resultado de tal forma bom que não se exigiria que você abrisse mão dele para impedir uma iniquidade similar praticada por outros.²⁵

E como se traduziria institucionalmente, da ótica libertariana, essa distinção entre abster-se de praticar determinados atos e não se empenhar para impedir que esses atos ocorram? As restrições deontológicas não exigem que nós, por meio de nossas instituições comuns, nos empenhemos em produzir um estado de coisas em que violações a elas não ocorram ou só ocorram de forma infreqüente. O Estado libertariano neutro se limitaria a converter em deveres legalmente exigíveis os deveres deontológicos que cada um – cidadãos privados e sobretudo autoridades públicas – está obrigado a respeitar em sua conduta individual. Mas esse Estado não teria nenhum compromisso com a produção de um estado de coisas em que todos tivessem os meios e as condições para desincumbir-se adequadamente de seus deveres, ou com a produção de um estado de coisas em que se reduzissem ao mínimo as violações às restrições deontológicas. Note-se que estamos falando dos deveres que os teóricos libertarianos reconhecem e não de deveres morais reconhecidos por outras perspectivas normativas.

É claro que o teórico libertariano – assim como eu e você – preferiria viver em um mundo em que as restrições determinadas por sua própria teoria fossem em geral obedecidas. Mas ele nada tem a dizer sobre como podemos chegar até lá. Ele só tem a nos dizer, como já vimos, sobre o que *não* podemos fazer para chegar lá. (Lembre-se da frase de Nozick que mencionei antes: “os direitos não determinam uma ordenação social”. Uma vez que a teoria de Nozick, como venho argumentando, não é baseada em

direitos, melhor seria se dissesse: “as restrições deontológicas não determinam uma ordenação social”). A obediência geral aos deveres morais, mesmo que se aceite que só existem aqueles deveres especificados pela teoria libertariana, pode ser interpretada como um bem público. Se em uma dada sociedade existe uma disposição geral ao cumprimento dos deveres, cada um dos membros dessa sociedade pode cumprir mais de seus deveres e melhor. Se o dever de respeitar a integridade física alheia é obedecido por todos, eu também posso respeitá-la mais do que se o contrário fosse verdadeiro (não necessitarei, por exemplo, recorrer a esquemas para garantir minha segurança pessoal que põem em risco a vida de outros). Se os comerciantes de modo geral recolhem os impostos que incidem sobre os produtos que vendem, eu não precisarei sonegá-los para garantir a competitividade de minha empresa. Se os contratos e as promessas são via de regra cumpridos, encontro-me em condições melhores para cumprir os meus do que se as fraudes e a esperteza forem freqüentes. A capacidade de cada um de cumprir seus próprios deveres depende do que os outros façam. De modo geral, estarei em condições de cumprir mais de meus deveres se me dispuser (e os demais igualmente se dispuserem) a contribuir para gerar um estado de coisas em que *todos* têm como desempenhar seus deveres. Mas considerando-se as restrições deontológicas de Nozick que só estabelecem o que não podemos fazer, não há, de uma perspectiva libertariana, como dar este último passo.

O confinamento às razões morais relativas ao agente coloca o libertariano diante de situações similares a um Dilema do Prisioneiro.²⁶ O ponto a ressaltar é que essas situações se produziram precisamente se os agentes seguem as recomendações libertarianas: cada um deve cumprir seus próprios deveres e ninguém está obrigado a contribuir para que outros possam cumprir com os seus. Considere o seguinte exemplo. Vamos supor que eu e você somos comerciantes conscientes de nossos próprios deveres. Gostaríamos de não ter de violar nenhuma restrição deontoló-

25 Nagel, 1986, p.177.

26 Parfit, 1991, p.98.

gica nas transações voluntárias de que participamos. A situação é tal que se um sonega seus impostos e o outro não, o não-sonegador pode se ver impossibilitado (por sofrer uma perda de competitividade) de honrar seus outros compromissos – digamos que o não-sonegador se veja obrigado a descumprir seus contratos, não cumprir suas promessas, e assim por diante, e que cada um veja isso como ainda pior, quanto à violação de seus próprios deveres, do que a sonegação.²⁷ Supondo-se ainda que não podemos nos comunicar, cada um pode escolher uma dessas duas condutas: (I) preocupar-se somente com o cumprimento dos próprios deveres, mesmo tendo de violar o dever de não-sonegação ou (II) contribuir para que o outro possa cumprir todos os seus deveres (no exemplo, não sonegando). Os resultados são os seguintes:

	Você escolhe	
	(1)	(2)
(1) Ambos sonegamos e cada um cumpre seus demais deveres		Você não sonega e deixa de cumprir seus outros deveres
(2) Eu não sonego e deixo de cumprir meus outros deveres		Nenhum de nós sonega e cada um é capaz de cumprir seus demais deveres

Eu escolho

²⁷ Para o exemplo manter sua “coerência deontológica”, a conduta sonegadora é adorada por ser a que permite ao agente cumprir pelo menos alguns de seus deveres, e não por ser a que maximiza seu interesse próprio (se acreditamos que construções deontológicas existem, então também acreditamos que elas devem limitar a maximização do próprio benefício).

Um deontologista mais religioso poderia argumentar que, se a tributação considerada no exemplo é moralmente legítima (e digamos que o seja mesmo aos olhos de um libertariano), então a conduta sonegadora não se justifica em nenhuma circunstância, quaisquer que sejam as consequências da conduta de não-sonegação, inclusive, como estou supondo, para a capacidade de cada um cumprir seus outros deveres. Essa objeção ao meu

Uma moralidade deontológica, como argumentei acima, nos recomendaria optar pela alternativa (I). E seguindo essa recomendação, o resultado é que cada um de nós teria um desempenho pior, em relação ao cumprimento dos seus próprios deveres, do que se ambos seguissemos a recomendação de uma outra perspectiva normativa. Uma moralidade puramente deontológica, como diz Parfit, derrota seus próprios propósitos *coletivamente*. Há muitas situações em que, se todos fizermos o que o libertarismo diz que devemos fazer (“cuide de cumprir seus deveres; até que ponto os outros estão capacitados a fazer o mesmo, não é um problema seu”), cada um terá um desempenho pior, em termos estritamente libertarianos, do que de outro modo poderia ser o caso.

Acredito que essa é uma forte objeção à teoria política libertariana. Se queremos pelo menos nos aproximar de uma “sociedade libertariana bem ordenada”, isto é, de uma sociedade em que cada um empenha-se em realizar sua própria concepção do bem sem deixar de observar as restrições morais prescritas pela teoria libertariana, não podemos nos limitar a fazer o que essa teoria nos recomenda. Para isso, não será suficiente um Estado que reconheça como fundamento normativo de sua ação somente a conversão de construções deontológicas em deveres legais. Do que necessitaremos, nesse caso, é de um Estado que se empenhe positivamente em capacitar todos os seus membros a respeitar os deveres que lhes forem atribuídos. Mas se admitirmos isso, já extrapolamos o âmbito das razões morais relativas ao agente das quais o libertarismo não quer se afastar. Como procurei mostrar no exemplo anterior, cada um ampliará sua capacidade de respeitar integralmente seus próprios deveres se todos nos dispusermos a contribuir para que outros possam fazer o mesmo. Ainda que cada um se limite ao seu próprio ponto de

exemplo em nada reforçaria o argumento em favor de uma moralidade baseada unicamente em interdições deontológicas. Se cada uma dessas interdições deve ser vista como não-excepcionável pelo agente, então, se seguirmos uma moralidade desse tipo, as situações do “Dilema do Deontologista” (Parfit, 1991) descritas no exemplo se multiplicarão.

vista individual (-deontológico) – “só me preocupo com a realização dos meus objetivos, desde que para isso eu não tenha de desprezar as restrições morais que se impõem à minha ação” – será melhor para cada um se todos dermos algum peso aos interesses de outros. Nenhuma moralidade pública plausível pode se basear somente em razões morais relativas ao agente.²⁸ Para evitar os “Dilemas do Deontologista”, nossa perspectiva normativa deverá incorporar, em alguma medida, uma consideração imparcial pelo bem de todos. Em que medida? Essa pergunta, evidentemente, não é fácil de ser respondida. Mas se quisermos respondê-la, é melhor deixar o libertarismo de lado e voltarmos nossos olhos para as teorias normativas que explicitamente dão um peso a uma consideração igual pelos interesses de todos: o utilitarismo e o liberalismo igualitário.

Responsabilidade negativa coletiva

Examinemos uma vez mais a distinção entre abster-se de ser o autor de determinados atos danosos e nada fazer para evitar que eventos similares ocorram no mundo. Para a visão libertariana, não estamos obrigados a reconhecer, em nossa conduta pessoal ou nas instituições e decisões coletivas das quais participamos, nenhuma *responsabilidade negativa*, pelas circunstâncias desfavoráveis das vidas de outras pessoas.²⁹ De acordo com esse ponto de

28 É essencialmente esta mesma objeção, como veremos no próximo capítulo, que pode ser apresentada ao contratualismo hobbesiano. As teorias relativas ao agente são, de acordo com a terminologia de Parfit, de uma forma direta, coletivamente *self-defeating*. Uma teoria T é direta e coletivamente *self-defeating* “quando é certo que, se todos seguirmos T com êxito, dessa forma faremos que os objetivos de cada um derivados de T venham a ser pior realizados do que o seriam se nenhum de nós tivesse seguido T com êxito”. Parfit, 1991, p.55.

29 Para a noção de responsabilidade negativa no sentido em que aqui estou utilizando, ver Nagel, 1991, p.83-4. Os parágrafos seguintes são uma adaptação de Vita, 1995, p.172-3.

vista, não somos responsáveis pelos danos ou privações que outros sofrem porque deixamos de fazer o que estava ao nosso alcance para evitar esse dano ou diminuir esse sofrimento. Se não causamos diretamente as privações alheias – isto é, se não somos positivamente responsáveis por elas –, podemos ignorá-las e nada pode justificar as interferências da sociedade em nossas preferências e escolhas. Essa linha de argumentação normativa leva a uma diferenciação nítida entre os deveres negativos e os (supostos) “deveres positivos”, isto é, os deveres de prestar auxílio a outras pessoas quando elas se encontram necessitadas ou em situação de risco. Somente os primeiros (nossas já conhecidas restrições deontológicas) são deveres em sentido forte para o libertarismo. Quanto aos segundos, ainda que cumpri-los seja sempre meritório, eles são moralmente opcionais – o que significa dizer que não são deveres genuínos.

O liberalismo igualitário compartilha em parte da preocupação libertariana de estabelecer limites às exigências que a vida e o bem-estar de outros fazem às escolhas pessoais de cada um. Não queremos viver sob o peso da idéia de que somos individualmente responsáveis pelos sofrimentos de outros se não fazemos tudo aquilo que estaria ao nosso alcance (ao alcance de cada um de nós) fazer para minorar esse sofrimento. É certo que eu e você poderíamos fazer individualmente muita coisa que não fazemos para diminuir os terríveis sofrimentos a que estão submetidas pessoas miseráveis do Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais. No limite, poderíamos empregar todos os nossos recursos e esforços para tirar, digamos, vinte pessoas da situação de miséria absoluta em que se encontram. Mas, nesse caso, não mais nos restaria uma vida que cada um de nós reconheceria como *sua* – com seus próprios objetivos, vínculos e afeições – para ser vivida. Nenhum espaço restaria para as razões para agir que antes designamos por razões “relativas ao agente” de autonomia pessoal. Passaríamos a viver uma vida preenchida inteiramente pelas exigências ditadas pela consideração imparcial pelo bem-estar de outros. Essa é a vida que Madre Teresa de Calcutá – para quem “não basta dar aos pobres o que é supérfluo; é preciso ajudar os pobres até que isso nos doa” – escolheu viver. Mas esta é uma vida de “super-rogação” e a justiça não trata de atos

super-rogoratórios e sim da determinação de direitos e deveres.³⁰ Além disso, para retomar um ponto que foi mencionado antes, as razões “relativas ao agente” de autonomia pessoal não são meras petições de isenção em relação às exigências da moralidade; elas têm um valor moral genuíno.³¹

Podemos aceitar a distinção moral mencionada, entre o dever de não causar danos diretamente a outros e o dever positivo de prestar auxílio, mas restringir sua aplicação ao domínio da moralidade individual. Do ponto de vista da conduta individual, de fato há uma diferença moralmente relevante entre não praticar um determinado ato – por exemplo, assassinar uma pessoa – e nada fazer para evitar que determinado ato seja praticado – não evitar, supondo-se que isso estivesse ao alcance do agente, que alguém seja assassinado.³² Há uma diferença entre eu reduzir uma pessoa à miséria destruindo sua propriedade e não fazer o que estaria ao meu alcance para tirar da miséria uma pessoa que teve

30 “Super-rogação” é a tradução que inventei para *superrogation*, termo que designa a conduta de fazer muito mais do que aquilo que é exigido pelo cumprimento do dever moral (não me ocorre nenhuma palavra da língua portuguesa que transmita esse sentido). Os atos “super-rogoratórios” são dignos da admiração de todos justamente porque são atos *opcionais* que vão muito além do estrito cumprimento do dever. E o que é opcional não faz parte do escopo de uma teoria da justiça social. Apesar disso, não é claro até que ponto a realização de uma concepção utilitarista de justiça não exigiria converter uma forma de super-rogação em dever moral.

31 Como argumenta Derek Parfit, se fôssemos todos “fazedores do bem” puros, motivados unicamente somente por uma preocupação benevolente de aumentar a felicidade existente no mundo, isso teria o efeito de reduzir a soma total de felicidade. Para nos tornarmos puros fazedores do bem, teríamos de suprimir aqueles desejos e disposições que estão associados, em qualquer concepção plausível de felicidade, aos vínculos, às afecções e aos objetivos que cada um desenvolve em sua própria vida. Se todos nos tornássemos pessoas puramente benevolentes, “é provável que isso reduziria drasticamente a soma de felicidade”. Parfit, 1991, p.27-8. No limite, um consequencialismo puro, a doutrina segundo a qual devemos praticar aqueles atos cujos resultados maximizarão o total de bem do universo, derrotaria seus próprios propósitos.

32 Um juiz certamente levará em conta essa distinção quando for preciso, por exemplo, apurar as responsabilidades pessoais em um caso de homicídio.

sua propriedade destruída. Mas o liberalismo igualitário não aceita todas as implicações dessa distinção *quando a estrutura básica da sociedade está em questão*. Ainda que não tenhamos, em termos individuais, um dever positivo de ajudar a quem quer que necessite de auxílio no mundo, temos um dever de não contribuir para a vigência de um arranjo institucional que constitui a causa primeira dos danos e privações que muitos sofrem. Se for possível argumentar que essas privações resultam, não de escolhas individuais dos que a elas estão sujeitos, e sim da forma como as instituições sociais lidam com circunstâncias naturais ou sociais que estão fora do alcance da escolha individual, então é preciso admitir que um dever desse tipo existe. E trata-se de um dever *negativo* cujo reconhecimento implica reformular a noção de responsabilidade negativa que foi mencionada acima.

A solução liberal-igualitária, em contraste com a libertariana, consiste em transferir o peso da responsabilidade negativa, do qual queremos nos ver livres em nossas escolhas pessoais, para as instituições básicas da sociedade. A idéia é que o reconhecimento *coletivo* da responsabilidade negativa é a condição para poder ignorá-la na conduta pessoal. Coletivamente, somos responsáveis pelas privações (digamos, a fome endêmica) a que muitos dentre nós estão sujeitos, se for possível apontar uma estrutura institucional distinta e praticável sob a qual esses danos e privações seriam eliminados ou muito mitigados. Se houver uma alternativa desse tipo, e nada fazemos para colocá-la em prática, então *somos positivamente* responsáveis pelas privações que ocorrem sob o *status quo*, ainda que essas privações não resultem de atos intencionais de ninguém em particular. Uma vez que essa responsabilidade negativa coletiva tenha sido suficientemente reconhecida pelas instituições sob as quais vivemos, prossigam o argumento, então (e só então) podemos reclamar o direito de viver nossas vidas pessoais de acordo com uma moralidade libertariana de não-interferência. Empenhamo-nos, nesse caso, em realizar nossas preferências sem permitir que seu valor intrínseco (até que ponto elas são moralmente meritórias ou puramente egoístas) seja colocado em questão por quem quer que seja. A formulação mais técnica que Thomas Nagel dá a essa idéia é a seguinte: “a condição da aceitabilidade moral de estabelecer limites estreitos à

responsabilidade negativa nas normas de conduta pessoal é a existência de uma estrutura social aceitável de distribuição de responsabilidades negativas interpessoais”.³³ A responsabilidade negativa tem um papel na teoria política que ela não tem na ética da conduta pessoal.

O ponto importante da noção de responsabilidade negativa coletiva é o de que o *status quo* deixa de ser visto como a referência para avaliar a justiça de instituições, decisões coletivas e políticas públicas. Qual é o *status quo* apropriado para avaliar, do ponto de vista da justiça, o que as autoridades públicas fazem em nosso nome e também aquilo que as instituições sob as quais vivemos não são capazes de evitar que ocorra, esse é um dos principais pontos de controvérsia entre libertarianos e liberais igualitários.

Um dos truques da moralidade libertariana consiste em tomar a distribuição de benefícios produzida por uma sociedade capitalista de mercado como dada, e somente colocar sob suspeição as injustiças pelas quais o Estado pode ser considerado diretamente responsável: a matança indiscriminada de civis pela polícia nas grandes cidades brasileiras, por exemplo; ou então, e o que, evidentemente, só constitui uma “injustiça” da ótica libertariana, a taxação redistributiva estabelecida para financiar as transferências e políticas sociais. Para ser mais preciso, o *status quo* que os teóricos libertarianos (e também, como veremos, Gauthier) tomam como dado, para fins de avaliação moral, é um estado de natureza lockeano no qual já há uma sociedade de mercado ainda mais auto-regulada do que aquela imaginada por Locke. É hora de examinar mais em detalhe essa situação inicial. Antes de passar a esse tópico, há um último ponto a ser explorado em conexão com o que já foi dito.

Liberdade individual para todos?

É muito comum se criticar o lugar muito modesto reservado à igualdade na teoria política libertariana. De fato, a única forma

de igualdade que é possível detectar no libertarianismo diz respeito à exigência, a que todos estão igualmente submetidos, de agir em conformidade com as restrições morais (convertidas em deveres legais pelo Estado mínimo libertariano) que se impõem à conduta de cada um. Mas o que dizer da *liberdade individual*? A preocupação com a liberdade individual parece tão central aos libertarianos a ponto de originar a própria denominação da perspectiva normativa que defendem. Teóricos como Nozick dirão algo do gênero: “a preocupação central da teoria que propomos é a de garantir que cada um possa fazer o que quiser com aquilo que possui legitimamente, com a condição de que as restrições morais que essa teoria específica não sejam violadas. O objetivo é assegurar um âmbito de não-interferência (por parte de outros e sobretudo por parte da autoridade política) aos indivíduos, dentro do qual cada um deve poder realizar seus objetivos segundo sua própria escala de valores e de preferências. É com a liberdade individual, em suma, que estamos preocupados”.

De fato. Mas é interessante explicitar até que ponto mesmo essa preocupação com a liberdade individual é restrita. Consideremos, por exemplo, duas situações em que um indivíduo A está a ponto de infligir um sério dano (espancando, violentando etc.) à integridade física de um indivíduo B e em que há um indivíduo C que só pode impedir a agressão de ocorrer se, por sua vez, violar algum direito menor de um indivíduo D (digamos que, para conseguir avisar a polícia, C não tenha outra opção que não a de violar o direito à privacidade ou algum direito de propriedade de D).³⁴ O que C deve fazer? Na situação 1, C nada faz para impedir a agressão a B. Na situação 2, C opta por violar um ou mais direitos menos fundamentais de D para impedir que a agressão se concretize.

A teoria de Nozick tem de considerar a situação 1 como eticamente superior à situação 2. Em primeiro lugar, C não tem o dever de fazer o possível para impedir que a agressão a B ocorra.

33 Nagel, 1991, p.84.

34 Aqui estou me valendo de exemplos e das análises de Sen (1982; 1987, p.70-3).

Essa agressão representa uma violação às restrições morais que A deveria ter observado em sua conduta, mas isso não torna C co-responsável pelo dano infligido ao bem-estar de B. Em segundo lugar, e esse é o ponto mais importante, para impedir que a agressão a B se concretize, C não pode, porque tem o dever de obedecer às restrições morais colocadas a sua própria conduta, violar *quaisquer* direitos de uma outra pessoa não diretamente envolvida na situação (no caso, D). C está obrigado a observar essas restrições (isto é, deveres), ainda que fazê-lo tenha por consequência um estado de coisas em que mais direitos, ou direitos mais fundamentais, são violados. Como vimos anteriormente, a teoria de Nozick (e as que a ela são assemelhadas) não é baseada em direitos. Agora podemos complementar essa conclusão dizendo que o libertarismo, a despeito de sua própria denominação, não tem por objetivo promover a liberdade individual *de todos* ou assegurar que mais liberdade individual exista no mundo. No exemplo apresentado, a liberdade *negativa* de todos encontra-se melhor protegida na situação 2 do que na situação 1 (que é aquela à qual as recomendações libertarianas nos levariam).

Philippe Van Parijs vem se notabilizando pela defesa de uma alternativa ao capitalismo de *welfare state*, que consiste na introdução da renda básica mais elevada que seria possível assegurar incondicionalmente a todos. Não vou discuti-la agora. Mas há aspecto (relativamente secundário) da argumentação ética de Van Parijs em favor de sua proposta que está relacionado com a discussão acima. Ele acredita ser apropriado denominar sua posição “real-libertarianismo”. A idéia é voltar contra o libertarismo seus próprios compromissos normativos. Assim como a posição libertariana, o real-libertarianismo “atribui uma importância exclusiva à liberdade de todos. Mas, contra a primeira, sustenta com a maior energia que é da liberdade real que se deve tratar e, especialmente – já que [os libertarianos] dizem se preocupar com a liberdade de todos –, da liberdade real que cabe àquele que menos a tem”.³⁵

Van Parijs argumenta que, se estamos genuinamente preocupados com a liberdade de todos, temos de nos preocupar não só com a dimensão negativa da liberdade – que consiste em não ser impedido arbitrariamente de fazer o que se deseja e se é capaz de fazer – mas também com sua dimensão positiva – aqui entendida em termos de ter acesso aos meios e recursos que capacitam uma pessoa a “fazer de sua vida o que ela deseja”.³⁶ De uma ótica liberal-igualitária nada há a objetar a esse argumento. Esta é, em síntese, a forma como o liberalismo igualitário interpreta a liberdade como um valor.³⁷

Mas o libertariano sequer necessitaria entrar nessa discussão de liberdade *versus* liberdade positiva. Ele diria (ou melhor, teria de dizer; o argumento nem sempre é tão explícito) a Van Parijs algo do gênero: “de fato, [nós, os libertarianos] rejeitamos sua concepção de ‘liberdade real’. Mas, antes disso, ao contrário do que você afirma, nós simplesmente não estamos preocupados com a liberdade de todos – *positiva ou negativa*. Você está entendendo de forma equivocada a natureza da moralidade que defendemos. A ênfase na liberdade de todos envolve interpretar a liberdade como um valor neutro em relação ao agente e em termos consequencialistas. O valor que você atribui à ‘liberdade de todos’ deriva de uma consideração igual pelo bem-estar de todos. Mas nós não aceitamos que direitos e deveres possam ser atribuídos às pessoas com base em uma consideração imparcial pelo bem-estar de todos. Nossa moralidade é puramente ‘relativa ao agente’. Em uma moralidade dessa natureza, não existem objetivos coletivos de espécie alguma, nem mesmo a liber-

36 Ibidem.

37 Faço um comentário um pouco lateral à discussão que estou desenvolvendo no momento. Note-se que a crítica de Isaiah Berlin não se aplica a essa concepção específica de liberdade positiva. Propiciar os meios e os recursos para que cada pessoa possa se empenhar na realização daquilo que, a seu ver, torna a vida digna de ser vivida, não abre lugar para o tipo de manipulação que Berlin temia em concepções que justificam uma autoridade exercer controle sobre os indivíduos em nome de garantir às pessoas a forma de liberdade que seus (supostos) “eus verdadeiros” reconheceriam como a única forma de vida digna de ser vivida. Berlin, 1981, p.133-75.

35 Van Parijs, 1997, p.191.

dade individual. Tudo o que queremos (como já foi visto antes) é que cada um, desde que não viole as restrições deontológicas que acreditamos que devem ser reconhecidas, possa dispor livremente daquilo que é legitimamente seu. E isso que temos em mente quando dizemos que é preciso levar a sério a distinção (*separateness*) entre as pessoas. E, ademais, somente será possível alcançar um estado de coisas em que a 'liberdade de todos' (nos seus – de Van Parijs – termos) seja garantida, violando-se algumas dessas restrições (por exemplo, por meio de taxação redistributiva que interfere em direitos de propriedade legítimos), o que consideramos moralmente inaceitável”.

O libertarianismo não é, como Van Parijs parece supor, uma doutrina internamente incoerente.³⁸ Criticá-la em nome de seus próprios compromissos normativos não nos leva muito longe. Se acreditamos que a garantia de liberdade individual de todos é um dos componentes centrais de uma sociedade justa, é melhor exprimir essa preocupação por meio de uma teoria normativa que reconhece compromissos mais amplos do que os que são aceitos por uma moralidade estritamente relativa ao agente.

A teoria de Nozick da apropriação

Há mais ainda a ser dito sobre o lugar que o valor da liberdade individual ocupa, retórica à parte, em uma teoria política libertariana. A conclusão da seção anterior – a de que o compromisso normativo do libertarianismo com a liberdade individual é

38 Dizer que a aplicação estrita de uma teoria acaba por frustrar seus propósitos explícitos, como argumentei antes em relação ao libertarianismo, não é a mesma coisa que considerar que essa teoria seja contraditória em seus próprios termos. Argumentei antes que o libertarianismo frustra seus próprios propósitos quando procuramos imaginar o que ocorreria se todos nós tentássemos seguir as recomendações libertarianas. Mas isso não torna a teoria contraditória em si mesma. O libertariano se limitaria a retrucar que sua teoria estabelece normas para avaliar a conduta individual e não para avaliar estados de coisas.

muito menos significativo do que muitas vezes se supõe – pode parecer surpreendente. Afinal, estamos acostumados a pensar nos teóricos do neoliberalismo, entre os quais Hayek, Friedman e Nozick, e eles próprios gostam de se conceber dessa maneira, como paladinos da liberdade. O debate normativo entre o neoliberalismo e seus críticos, entretanto, é muito mais complexo do que alguns teóricos neoliberais gostariam que fosse: nada mais do que um embate entre os campeões da liberdade individual e os defensores de alguma concepção mais substancial de igualdade de condições (e os defensores de alguma concepção mais substancial de comunidade). Note-se que para criticar o libertarianismo não necessitei, até aqui, invocar nenhuma concepção mais forte de igualdade de condições. Só recorri a uma noção fraca de igualdade que pode ser formulada da seguinte forma: se a liberdade individual é um valor central para nós, então, em uma sociedade justa, deveríamos garantir-lhe igualmente a todos. E mostrei que a idéia de liberdade igual para todos – e ainda que a interpretemos somente como liberdade negativa – não faz parte de uma moralidade que rejeita totalmente a atribuição de direitos e de deveres que derivam da exigência de uma consideração imparcial pela vida e pelo bem-estar de todos.

Podemos agora trazer à discussão um outro componente do neoliberalismo moral que também ajuda a esclarecer o porquê desse lugar relativamente modesto ocupado pelo valor da liberdade individual. Trata-se simplesmente do seguinte. A tese central da filosofia política libertariana não diz respeito, diretamente, à liberdade, e sim à *propriedade*. Seu propósito primeiro consiste em evidenciar a legitimidade *moral* de um sistema de titularidades semelhante àquele que seria produzido por um capitalismo de *laissez-faire*. O valor da liberdade individual é meramente derivativo do valor moral atribuído à propriedade adquirida em conformidade com os princípios de aquisição e transferência. Não há nada na teoria de Nozick que nos autorize a supor que o caminho trilhado seja o inverso: de uma reflexão sobre por que deveríamos prezar a liberdade individual para a definição do sistema de titularidades que melhor se ajusta à concepção de liberdade especificada.

É inegável, entretanto, que a proposição central da teoria libertariana tem um poderoso apelo intuitivo. Podemos formulá-la da seguinte forma: (1) cada indivíduo é o proprietário moralmente legítimo de si próprio (de seu corpo e de seus talentos e capacidades); (2) cada indivíduo é o proprietário moralmente legítimo de tudo aquilo que obtive empregando seus próprios talentos e capacidades e/ou por meio da cooperação de outros, ou ainda por meio de transações voluntárias e de contratos válidos com outros, também proprietários legítimos de si mesmos. Se as titularidades existentes emergem de um processo em que as premissas (1) e (2) são satisfeitas, então pode-se afirmar que cada pessoa tem um direito *moral* às possessões (de recursos externos³⁹) de que dispõe. E dizer que cada pessoa tem um direito moral àquilo que possui tem uma implicação normativa muito forte: ainda que a desigualdade de condição que resulta de um processo em que (1) e (2) são satisfeitas seja gigantesca, ninguém, em particular a autoridade política, está (moralmente) autorizado a interferir nesse direito. Fazer isso – por exemplo, por meio de taxação redistributiva, de transferências e de políticas públicas voltadas para reduzir a desigualdade de condição – significa cometer uma injustiça.⁴⁰

A preocupação primeira de Nozick, portanto, não é com a liberdade individual e sim com a inviolabilidade do direito moral de propriedade de si próprio e dos recursos externos obtidos por meios permissíveis. A liberdade é meramente derivativa da não-violação desse direito mais fundamental: ela consiste em cada um

39 “Recursos externos” em contraste com “recursos internos”, isto é, os talentos e capacidades de cada um.

40 Note-se como o neoliberalismo moral difere das formas mais usuais – e as complementa – de neoliberalismo econômico. Não se está dizendo que a taxação redistributiva seja ruim porque a interferência nos direitos de propriedade tem efeitos negativos sobre os incentivos econômicos, gera *deadweight losses* ou afugenta os investidores externos. O argumento primeiro dos libertarianos é o de que a taxação redistributiva é injusta porque viola direitos morais. (Esses direitos morais podem facilmente ser traduzidos em termos das construções deontológicas que foram examinadas antes.)

poder fazer, sem sofrer interferências, o que desejar com os recursos (internos e externos) dos quais se é o proprietário (moralmente) legítimo. Esse direito deve ser garantido de forma absoluta por um Estado liberal justo, por mais desastrosas que possam ser as conseqüências que resultem disso. É claro que já de início se poderia objetar, por exemplo, que uma moralidade que não admite a imposição nem mesmo de modestos sacrifícios àquelles que possuem a maior parte dos recursos sociais escassos, ainda que isso permitisse reduzir em muito o sofrimento de muitos outros que são destituídos desses recursos, simplesmente não é plausível. (O que Nozick quer reafirmar é a suposição de que a transferência de uma parte, ainda que modesta, das possessões dos mais privilegiados para os mais destituídos possa ser justificada como uma questão de *justiça*. Recusar-se a contribuir para minorar o sofrimento de pessoas que vivem em um estado de privação atroz pode não ser meritório para os mais abastados, mas isso, para Nozick, não autoriza – em termos morais – o Estado a obrigá-los a isso.)

Nosso libertariano, entretanto, não se daria por vencido. Ele poderia retrucar o seguinte: “vamos supor que se permitia ao Estado redistribuir uma parcela (modesta) das titularidades dos mais privilegiados, que da ótica de nossa teoria deveriam ser consideradas moralmente legítimas, para minorar a privação extrema a que os mais destituídos estão sujeitos. Mas então, seguindo-se a mesma lógica, por que não autorizar o Estado, digamos, a extrair um dos rins de uma pessoa saudável e transplantá-lo para o organismo de uma pessoa cujos dois rins não funcionam, considerando-se que o sacrifício imposto ao bem-estar da primeira não a impediria de continuar vivendo sua vida e que o beneficiário dessa ‘doação’ morreria se não recebesse o transplante?”

Esse exemplo provavelmente não seria suficiente para alterar a intuição, mencionada nos dois parágrafos anteriores, de que a moralidade libertariana é profundamente implausível. Mas poderia causar uma certa inquietação. Afinal, se pode haver um direito moral à propriedade de recursos externos, com base em que poderíamos estabelecer uma distinção nítida entre a violação desse direito e a violação do direito moral de propriedade que cada

um tem sobre seu próprio corpo? De fato, Nozick quer nos convencer de que, se aceitamos a existência de um direito moral sobre si próprio, então temos de admitir que titularidades igualmente fortes de recursos externos podem ser geradas.

O liberalismo igualitário rejeita a existência – que, para os libertarianos, deveríamos reconhecer por intuição moral – de um direito de propriedade *absoluto* sobre si próprio. Não vou discutir este ponto agora.⁴¹ Para argumentar, vamos admitir que um direito assim existe. Partindo-se dessa premissa, será mesmo possível, como quer Nozick, justificar a existência de um direito igualmente inviolável a quinhões desiguais (e mesmo imensamente desiguais) de recursos externos? Esta é a questão que quero examinar. Antes disso, porém, apresento a teoria de Nozick da titularidade em suas linhas gerais.

Uma teoria “histórica” da justiça

Podemos resumir a teoria da justiça de Nozick da seguinte forma. Tudo o que necessitamos, sob a rubrica da justiça, são três princípios: (1) um princípio de aquisição original de possessões; (2) um princípio de transferências de possessões; e (3) um princípio de retificação de possessões obtidas por meios que violam (1) ou (2) ou ambos.⁴² Nozick gosta de denominar sua teoria “histórica”, em contraste com princípios “estruturais” de justiça. Esclareço brevemente essa distinção.⁴³

Os princípios estruturais (ou *end-state*), tal como Nozick os interpreta, são aqueles que objetivam avaliar a justiça de uma distribuição de vantagens sociais independentemente de como

41 Para o liberalismo igualitário, a titularidade de cada um de seu próprio corpo, talentos e capacidades não se estende, com a mesma força moral, a todas as vantagens e benefícios sociais que cada um é capaz de obter exercendo esses talentos e capacidades. Deixo a discussão desse ponto para o capítulo 6.

42 Nozick, 1974, p. 150-3.

43 *Ibidem*, p. 153-60.

ela foi gerada. Um utilitarista, por exemplo, julgará injusta uma dada distribuição, independentemente de como se chegou até ela, se houver uma distribuição alternativa em que a utilidade total ou média seja maior – ou se houver uma distribuição alternativa, caso nosso utilitarista acredite ser preciso combinar considerações agregativas de utilidade com considerações de igualdade distributiva, em que tanto a utilidade agregada quanto a igualdade possam ser maximizadas. Um liberal-igualitário, *a la* Rawls, considerará uma dada distribuição injusta se houver uma distribuição alternativa em que os benefícios sociais garantidos aos mais destituídos sejam maiores do que os benefícios sociais garantidos aos mais destituídos sob a distribuição vigente. Nos termos da distinção entre razões morais que examinei anteriormente, essas duas teorias têm um forte componente consequencialista, isto é, os princípios de justiça que propõem têm por objeto discernir *estados de coisas* que possamos considerar mais justos.

Já vimos que a moralidade neoliberal só se aplica à conduta dos agentes, e não à avaliação de estados de coisas. O que uma teoria “histórica” (ou “genealógica”) de justiça coloca em questão não é a distribuição de encargos e benefícios sob o estado de coisas vigente e sim o “pedigree” moral das possessões de cada um sob a distribuição vigente. Como – por meio de que condutas, transações e operações – a presente distribuição de titularidades foi alcançada? Aqui Nozick se preocupa em distinguir sua própria teoria de uma subclasse de princípios “históricos” que ele denomina “padronizados” (*patterned*).⁴⁴ São padronizados os princípios que avaliam o *pedigree* moral de uma dada distribuição de possessões segundo sua maior ou menor conformidade a um padrão do tipo “a cada um segundo seu mérito moral”, “a cada um segundo sua contribuição” ou “a cada um segundo suas necessidades”.

A objeção de Nozick às concepções padronizadas é essencialmente a mesma que ele dirige às teorias estruturais da justiça. Deixemos que ele próprio a formule:

44 Nozick, *op. cit.*, p. 155-60.

Supor que a tarefa de uma teoria da justiça distributiva consiste em preencher a lacuna em “a cada um segundo seu (sua) _____” é se predispôr a procurar um padrão; e o tratamento diferenciado “de cada um segundo seu (sua) _____” significa considerar a produção e a distribuição como duas coisas independentes e separadas. Em uma teoria baseada em titularidades, essas não são duas coisas distintas. Quem quer que produza algum bem, tendo comprado ou contratado todos os demais recursos utilizados para produzi-lo ... tem direito a possuí-lo. A situação não é a de uma coisa ser produzida e permanecer em aberto quem deve ficar com ela. *As coisas vêm ao mundo já vinculadas a pessoas que têm titularidades sobre elas.*⁴⁵

A frase crucial é esta última. Tanto as teorias “estruturais” quanto as “padronizadas” ignorariam as titularidades e tratariam os recursos existentes como se viessem do nada – como o maná que cai do céu – e pudessem ser distribuídos à vontade, seja para se alcançar um estado de coisas considerado mais desejável, seja para se realizar o princípio padronizado considerado mais correto. Já a teoria “histórica” de Nozick (isso é o que nos é dito) é a única em que as titularidades são levadas a sério: se foram geradas por um processo de aquisição original ao qual ninguém pode objetar, e por transferências de posses realizadas por meios permissíveis (transações voluntárias de mercado, herança ou doações), então elas estão moralmente insuladas de interferências.⁴⁶ Apoiando-se em um argumento de Hayek contra a distribuição de acordo com o mérito moral, Nozick sustenta que só há um padrão distributivo, se é que se pode chamar assim, que não é incompatível com a perspectiva das titularidades: “em uma sociedade livre, a distribuição será de acordo com o valor e não com o mérito moral, isto é, de acordo com o valor que as ações e serviços de uma pessoa mostram ter para ou-

45 Ibidem, p.159-60 (meu grifo).

46 Nos termos da discussão anterior, os agentes – pessoas privadas ou a autoridade pública – que nelas interferem violam as construções deontológicas não-excepcionáveis que todos estão obrigados a respeitar em sua conduta.

tros”.⁴⁷ É claro que só há um mecanismo que permite que a distribuição de recursos se faça de acordo com o valor que outros percebem nas ações e serviços de uma pessoa: o mercado. (Nozick ressalva que em uma “economia capitalista livre” há transferências de titularidades, como as doações, as heranças e a caridade, que não obedecem a essa noção de “valor percebido”.⁴⁸) Temos um direito àquilo que obtemos, empregando nisso os recursos aos quais estamos titulados para prover outros de bens e serviços que eles valorizam, em transações não-coercitivas no mercado.

Tudo o que foi dito até agora sobre a perspectiva “histórica” de Nozick diz respeito ao princípio (2) já enunciado. Se os indivíduos têm títulos legítimos a todos os recursos existentes, então, em uma “economia capitalista livre”, nada há a objetar a que a distribuição de parcelas desses recursos a cada um se faça em transações não-coercitivas de mercado e segundo os ditames do valor percebido. A crítica mais forte à teoria das titularidades, como procurei mostrar adiante, incide sobre o princípio (1), que diz respeito à apropriação original. Mas será o princípio (2) tão isento de objeções morais quanto supõem os libertarianos?

O princípio das transferências

A plausibilidade do princípio (2) parece residir na não-coercitividade das transações de mercado. Mas a teoria das titularidades não nos oferece nenhum critério nítido para distinguir que formas de coerção são aceitáveis em uma “sociedade livre”.⁴⁹ Que usos posso dar aos recursos dos quais sou o legítimo proprietário, sem que ninguém tenha o direito de me impedir de fazê-lo, e que usos desses recursos (incluindo a propriedade de si mesmo) envolvem coagir outros a fazer o que é de meu interesse ou causam danos a outros pelos quais eu deveria ser responsabi-

47 Nozick, op. cit., p.158.

48 Ibidem.

49 De Gregori, 1979, p.22-6.

lizado? Não há nenhum critério derivado da teoria de Nozick que nos permita distinguir *a priori* entre esses dois casos, não pelo menos além das ações (roubo, atentado à integridade física de outro, fraude etc.) que de forma mais óbvia são excluídas pelas construições deontológicas especificadas pela teoria.

O próprio Nozick nos fornece exemplos esclarecedores dessa dificuldade. Ele acredita que as transações realizadas em virtude de ameaças chantageiras não deveriam ser incluídas entre as transações não-coercitivas, que são aquelas, como vimos, das quais o princípio (2) retira sua plausibilidade. Vamos supor – os exemplos são de Nozick – que alguém ameace publicar um livro contendo informações comprometedoras a respeito de uma outra pessoa com o único propósito de arrancar dinheiro dela para não fazê-lo; ou que alguém ameace erguer uma estrutura horrorosa no terreno que possui, e que desagradará profundamente a seus vizinhos, com o único propósito de levá-los a oferecer-lhe uma compensação para deixar de fazê-lo.⁵⁰ Transações desse tipo são, diz Nozick, claramente coercitivas e “improdutivas”. (As transações “produtivas” são “aquelas que levam os compradores a uma posição melhor do que a que se encontrariam caso o vendedor não tivesse absolutamente nada a ver com eles”.⁵¹ Uma transação envolvendo chantagem é improdutiva porque os compradores do silêncio do chantageira estariam melhor se este não existisse.) Mas basta uma pequena alteração para que Nozick deixe de considerar os exemplos citados como casos de transação coercitiva e improdutiva. Assim, se alguém obtém uma informação igualmente comprometedoras sobre uma outra pessoa, e que pode ser utilizada em um livro com o propósito de fazê-lo vender mais, o primeiro “pode exigir um pagamento daquela outra, que deseja que essa informação seja mantida em segredo ... para deixar de incluí-la no livro. Ele pode cobrar uma quantia de dinheiro equivalente à diferença, em termos dos direitos autorais que espera receber, entre o livro contendo a informação e o livro sem ela”.⁵²

50 Nozick, op. cit., p.84-6.

51 Ibidem, p.84.

52 Ibidem, p.85.

Em que este último tipo de transação difere da chantagem explícita? Simplesmente no seguinte: na intenção do agente! Aqui nos defrontamos novamente com os becos sem saída a que uma moralidade rigidamente deontológica nos conduz. Se uma pessoa ameaça publicar uma informação com a intenção de me extorquir, então, supostamente, sua conduta envolve a violação de uma interdição deontológica. Mas se sua intenção é a de fazer seu livro vender mais, e eu me disponho a pagar para que ela mantenha a informação em segredo (porque para mim isso é benéfico) então, supostamente, ela está apenas maximizando sua própria utilidade sem violar nenhuma interdição deontológica. Mas, do ponto de vista da vítima, faz alguma diferença saber qual é a intenção do agente que pode lhe causar um dano? Como diz De Gregori: “o benefício que eu obtenho do segredo é o mesmo, quer a informação seja vantajosa para ele, quer ele tenha um prazer sádico em divulgá-la, quer isso lhe seja indiferente mas esteja utilizando a informação somente para arrancar dinheiro de mim”.⁵³ O critério pelo qual Nozick quer distinguir entre uma transação realizada sob chantagem, que deveria ser avaliada de acordo com o sistema libertariano de interdições deontológicas, e uma transação voluntária, que só é avaliada pelas próprias partes envolvidas de acordo com o “valor percebido”, é puramente subjetivo (depende de se saber qual é a intenção do agente) e moralmente irrelevante (do ponto de vista daqueles que sofrem um dano com a transação, importa pouco saber qual é a intenção do agente causador do dano).⁵⁴ Melhor é admitir logo, como faz Murray Rothbard, que, em uma “sociedade livre” (em que a distribuição de recursos é regida pelo princípio hayekiano do valor

53 De Gregori, op. cit., p.26.

54 Os teóricos que se empenham em dotar as transações de mercado de fundamentos normativos parecem acreditar, como observou Brian Barry (1989, p.68), que há uma distinção moral entre um dano ser causado pela busca não-estratégica do interesse próprio (como no caso em que a divulgação da informação comprometedora visa aumentar as vendas de um livro) e o mesmo dano ser causado pela busca estratégica do interesse próprio (a divulgação da informação tem por objetivo primeiro me coagir

percebido), não há como excluir as transações realizadas sob chantagem.⁵⁵

Poder-se-ia argumentar que as formas permissíveis de exercício dos direitos de propriedade são determinadas pelas disposições institucionais vigentes em uma dada sociedade. Esse é um bom argumento, mas não serve à teoria política libertariana. Não serve porque esvazia em uma medida considerável as transações de mercado do conteúdo normativo que os libertarianos querem enxergar nelas. Ao contrário do que diz Nozick, as coisas *não* “vêm ao mundo já vinculadas a pessoas que têm titularidades sobre elas”. As transações de mercado fazem intercâmbios de titularidades dadas, mas não geram o *sistema* de titularidades. Admitindo-se isso, nossa atenção se desloca dessas transações para a estrutura institucional vigente.⁵⁶ Em vez de nos deixarmos seduzir pela suposta “não-coercitividade” das transações de mercado, perguntaremos (do ângulo da teoria normativa), então, pelos fundamentos normativos dos arranjos institucionais que definem a distribuição e os usos admissíveis dos direitos de propriedade. Mais ainda, nos daremos conta de que esses arranjos são produzidos não por transações de mercado, e sim por decisão coletiva. E se são produzidos por decisão coletiva, eles também são passíveis de alteração por decisão coletiva. Admitir isso, para Nozick, significa admitir que sua teoria fracassou. (Lembre-se de que o objetivo central da teoria de Nozick é o de estabelecer um direito *moral* de propriedade de si mesmo e dos recursos externos obtidos em conformidade com os princípios (1) e (2) mencionados anteriormente. E se um direito é moral, ele é anterior

_____ a aceitar uma posição inicial de barganha desfavorável). Volto a este ponto quando tratar de Gauthier.

55 Em uma passagem citada pelo próprio Nozick, Rothbard afirma que “a chantagem não seria ilegal em uma sociedade livre. Já que a chantagem consiste no recebimento de dinheiro em troca do serviço de não publicar determinada informação sobre a outra pessoa. Não há nisso nenhuma violência, ou ameaça de violência, à pessoa ou à propriedade”. Apud Nozick, op. cit., p.86.

56 De Gregori, 1979, p.25-6.

aos arranjos institucionais estabelecidos e está moralmente insulso de interferências – sobretudo por decisão coletiva. A perspectiva libertariana, como a de Hayek ou a de Gauthier, não tem nenhuma afinidade com o positivismo legal.⁵⁷

Passo, a seguir, ao exame do princípio (1) da teoria de Nozick.

A cláusula lockeana

A afirmação de que “as coisas vêm ao mundo já vinculadas a pessoas que têm titularidades sobre elas” não é verdadeira também em um outro sentido. É preciso especificar um ponto em que o processo de geração de títulos de propriedade por meio de transações voluntárias no mercado pode ter início. Mesmo que existam direitos de propriedade sobre todos os recursos externos, as coisas que são hoje produzidas com esses recursos foram feitas com coisas, que foram feitas com coisas, e assim por diante, que um dia não eram de propriedade de ninguém. Em algum momento, recursos que não eram possuídos por ninguém foram apropriados. Para que o princípio (2), de transferências de titularidades, possa pelo menos pretender se revestir de todo o peso moral que Nozick quer lhe atribuir, primeiro é preciso mostrar que essas titularidades derivam de uma apropriação original de recursos previamente não-possuídos à qual ninguém, nem mesmo os que são destituídos de titularidades, teria razões para objetar moralmente.

Nozick quer mostrar que as desigualdades de recursos internos e externos que caracterizam as condições e as oportunidades de vida dos membros das sociedades capitalistas do presente *podem* ter emergido de transações voluntárias a partir de uma

_____ 57 Se os arranjos institucionais de uma dada sociedade, por exemplo em um país de *welfare state* desenvolvido, distribuem direitos legais que interferem em titularidades geradas em conformidade com os princípios (1) e (2), esses arranjos e os correspondentes direitos legais que definem serão considerados, pela teoria de Nozick, como *injustos*.

apropriação original moralmente justificável. E isso ele faz oferecendo uma interpretação da célebre cláusula de Locke à apropriação justa. O recurso a uma cláusula desse tipo equivale, conceitualmente, à introdução de uma estrutura de direitos de propriedade e de direitos pessoais ainda no estado de natureza – um expediente que, em teorias como a de Locke e de Nozick, não tem como ser justificado a não ser por intuição moral. Segundo Locke, um indivíduo torna-se proprietário de alguma coisa que era previamente de uso comum “misturando nela seu trabalho” – o trabalho é a atividade que transmite a propriedade que cada um tem de si próprio para recursos externos, gerando direitos exclusivos sobre o que antes pertencia ao estoque de coisas que Deus oferecera “à Humanidade em comum”; mas esses direitos exclusivos só poderiam ser aceitos – esta é a cláusula – “se restar o bastante e igualmente de boa qualidade em comum para os outros”.⁵⁸

A parte relevante da teoria de Locke da apropriação original está nessa cláusula, argumenta Nozick, porque ela enfoca como os atos de apropriação por parte de uma pessoa afetam a situação de outros: “um objeto que cai sob a propriedade de uma pessoa altera a situação de todas as demais. Ao passo que anteriormente elas estavam livres ... para utilizar o objeto, agora já não mais o estão. Essa mudança na situação das outras pessoas (privando-as da licença que tinham para agir sobre um objeto que antes não era de propriedade de ninguém) não necessariamente piora sua situação”.⁵⁹ Esta última frase resume a cláusula lockeana tal como interpretada por Nozick: para que uma apropriação seja moralmente legítima, é suficiente que ela não piore a situação de outros; e uma apropriação que de outro modo violaria a cláusula pode mesmo assim dar origem a títulos legítimos de propriedade se o apropriador compensar os que ficaram impedidos de utilizar o recurso apropriado.⁶⁰ Outro ponto relevante é o seguinte: “a cláusula lockeana não é um ‘princípio *end-state*’: ela focaliza a

forma específica pela qual as ações de apropriação afetam outros, e não a estrutura da situação que se produz”.⁶¹

Argumentarei a seguir que as cláusulas lockeanas (como as do próprio Locke e a de Nozick) são inúteis para avaliar os arranjos socioeconômicos do ponto de vista da justiça; e que, quando parecem fundamentar uma avaliação, só é possível torná-las operativas recorrendo exatamente àquilo a que elas se apresentam como uma alternativa, isto é, uma concepção “estrutural” (*end-state*) de justiça distributiva.

As cláusulas de Locke e de Nozick são inúteis para avaliar a justiça de uma dada distribuição de recursos porque não há nenhum sistema econômico, existente ou não, capaz de satisfazê-las. Com base em que afirma Nozick que a apropriação privada (sob uma economia capitalista de mercado) de recursos que em algum momento foram de uso comum não piora a situação de ninguém? Aqui o argumento apela a uma variedade de “considerações familiares em favor da propriedade privada”: ela aumenta a produtividade “colocando os meios de produção nas mãos daqueles que são capazes de utilizá-los mais eficientemente”; promove a experimentação; permite às pessoas escolherem os riscos que querem correr; oferece alternativas de ocupação a pessoas impopulares; e se presta até mesmo – acredite! – à proteção do meio ambiente, “ao levar algumas pessoas a poupar recursos do consumo corrente para os mercados futuros”.⁶² Apelando a essas considerações, Nozick quer nos persuadir de que os que são destituídos de propriedade sob a organização capitalista hoje vigente pelo menos não estão em pior situação do que estariam em um hipotético estado de natureza no qual todos os recursos seriam de uso comum.

Mas a questão que se apresenta, então, é a seguinte: por que deveríamos atribuir essa posição de superioridade ao *status quo*

61 *Ibidem*, p.181.

62 *Ibidem*, p.177. Essa forma de conceber a proteção do meio ambiente em uma sociedade nozickiana é um dos pontos que confirma a avaliação contida em Brian Barry (1995a, p.xi), para quem a teoria de Nozick se apóia em premissas “idioticamente individualistas”.

58 Locke, *Segundo tratado sobre o governo*, cap. V, par. 27.

59 Nozick, 1974, p.175.

60 *Ibidem*, p.178.

— no caso, aos arranjos socioeconômicos das sociedades capitalistas de hoje — em uma argumentação que se pretende essencialmente *moral*? (Tenha sempre em mente que o que estamos fazendo é examinar os títulos morais do direito capitalista de propriedade porque esse é o terreno em que a teoria de Nozick apresenta suas proposições específicas.) Por que seria moralmente legítimo considerar que a justiça da apropriação privada deve ser avaliada comparando-se somente duas alternativas: ou bem um estado de natureza em que os recursos não são propriedade de ninguém, mas em que a produtividade é baixa, não há incentivo à experimentação e à invenção e por aí fora, ou bem a forma capitalista de produção e distribuição de bens econômicos?⁶³ Por que não ampliar o leque de alternativas e comparar o *free-for-all* do estado de natureza com um sistema de propriedade coletiva ou cooperativa dos recursos produtivos, ou ainda com um sistema que autoriza (moralmente falando) a apropriação privada de recursos produtivos desde que os que são impedidos de utilizar esses recursos sejam compensados com uma parcela equitativa de tudo aquilo que foi produzido com recursos naturais?⁶⁴

O quer que pensemos dessas outras alternativas, uma coisa é certa: o juízo sobre o que significa uma apropriação “não piorar a situação de outros” tem de levar em conta os arranjos institucionais que não podem ser excluídos arbitrariamente de consideração. E se não excluirmos arbitrariamente nenhuma alternativa de consideração, a cláusula lockeana não serve para nada no que diz respeito à avaliação normativa de arranjos socioeconômicos.⁶⁵ Como sustenta Cohen, “uma vez que ... uma

63 Cohen (1985) desenvolve em detalhe a objeção de que Nozick restringiu legitimamente o rol de alternativas que teriam de ser levadas em conta em um argumento de natureza normativa.

64 Van Parijs, 1992, p.9-17, argumenta que se poderia justificar dessa forma — isto é, como uma forma de compensação à violação da cláusula lockeana que a apropriação privada de recursos naturais necessariamente implica — o direito de todos a uma renda básica universal.

65 John Mackie descarta a aplicabilidade da cláusula de Locke argumentando que os recursos relevantes são e sempre foram objeto de competição. E

cláusula lockeana justificadamente forte à formação e à preservação de sistemas econômicos terá de estabelecer que ninguém deve se encontrar em pior situação em um dado sistema econômico do que se encontraria em alguma alternativa não ignorável, é quase certo que, não somente o capitalismo, mas qualquer outro sistema econômico fracassará em satisfazer uma cláusula lockeana defensivamente forte; portanto, é preciso abandonar a forma lockeana de testar a legitimidade dos sistemas econômicos”.⁶⁶

Ampliando-se o leque de alternativas a serem comparadas com o estado de natureza, é forçoso concluir que a propriedade e o controle capitalista dos meios de produção violam a cláusula lockeana. Essa conclusão, a que chegamos por meio de uma argumentação puramente normativa, é corroborada por montanhas de evidências históricas. Até um colegial sabe que a propriedade capitalista não surgiu de nenhum processo lockeano virtuoso e sim da expropriação violenta e privatização de recursos que previamente eram de uso comum, da proletarianização forçada de camponeses e artesãos, da colonização e da escravização de africanos e de indígenas americanos, entre outros eventos “idílicos” que poderiam ser mencionados.⁶⁷ “Na história real”, como diz Marx em sua análise da “acumulação primitiva do capital”, “a conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência, desempenham o papel principal”.⁶⁷

De acordo com a teoria “histórica” de Nozick, se a estrutura atual dos direitos de propriedade de alguma forma incorporou violações aos dois primeiros princípios de justiça (os princípios

mesmo que um estado mítico de ausência completa de escassez pudesse ter existido, com base em que é legítimo supor que a cláusula só tivesse de ser satisfeita uma única vez e para sempre? “Com base nos princípios de Locke”, diz Mackie (1977, p.176), “é preciso supor que Deus ofereça em *qualquer tempo* dado a Terra toda em comum para todos os homens que nela se encontrem *nesse tempo*. Por essa razão, quando a cláusula vital deixa de ser satisfeita, os bens que uma vez foram legitimamente adquiridos já não podem mais ser mantidos em posseção exclusiva e devem reverter à propriedade coletiva”.

66 Cohen, 1985, p.101.

67 Marx, 1984, p.262.

de apropriação original e de transferências), então é preciso que o terceiro princípio, de retificação de injustiças passadas, entre em cena. Admitamos, como o próprio Nozick está disposto a admitir, que é plausível supor que aqueles que se encontram na pior situação sob a estrutura institucional vigente são vítimas ou descendem das vítimas de injustiças passadas. Nesse caso, “uma regra prática aproximativa para a retificação de injustiças pode ser a seguinte: organize-se a sociedade de forma a elevar ao máximo a posição de qualquer grupo que nela acabe por se encontrar na situação mais desvantajosa”.⁶⁸ Esta é, precisamente, uma formulação possível para o princípio de diferença de Rawls – que, para Nozick, constitui um exemplo nítido de princípio *end result* de justiça que negligenciaria as titularidades existentes. Uma vez que é impossível voltar, no processo de geração e transferências de titularidades, a um ponto de partida não maculado por injustiças, Nozick está admitindo que o melhor substituto para isso consiste em criar as condições para a igualdade – tal como interpretada, por exemplo, pelo princípio de diferença de Rawls ou por alguma outra concepção “estrutural” de justiça distributiva.

“Ainda que introduzir o socialismo como uma punição por nossos pecados passados seria ir longe demais”, diz Nozick na frase que encerra sua discussão sobre a justiça distributiva, “as injustiças passadas podem ser tão grandes a ponto de que por algum tempo um Estado mais extenso torne-se necessário para retificá-las”.⁶⁹ Podemos colocar em questão até mesmo a vaga condicionalidade enunciada nesta frase, “por algum tempo”. Vamos supor que se corrigiam as injustiças passadas colocando-se em prática uma concepção rawlsiana de justiça distributiva. Restaria ainda um problema, apontado por Thomas De Gregori.

Para poder funcionar somente com base nos princípios da teoria da titularidade, uma sociedade libertariana bem ordenada (a Utopia de Nozick) depende da perfectibilidade humana. Fiz

68 Nozick, 1974, p.231.

69 Ibidem, p.231.

uma objeção similar anteriormente, ao discutir os impasses de uma moralidade fundada exclusivamente em interdições deontológicas, interdições essas que, como vimos, são interpretadas em termos puramente “relativos ao agente”. Imaginemos que em algum momento, nessa sociedade, violações às interdições deontológicas ocorram em uma escala significativa. Os princípios de aquisição e de transferência de titularidades seriam violados e, novamente, o princípio de retificação teria de entrar em cena. E, uma vez mais, essa retificação teria de ocorrer com base em princípios outros que não os especificados pela teoria da titularidade. Como diz De Gregori, “a teoria de Nozick, no melhor dos casos, só pode ser empregada como complemento de alguma teoria da justiça que seja operacional”.⁷⁰

70 De Gregori, 1979, p.22.