

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
SECRETARIA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Haroldo Augusto da Silva Teixeira Duarte

Tributação, Propriedade e Direito: A legitimidade da redistribuição

Porto Alegre

2022

Haroldo Augusto da Silva Teixeira Duarte

Tributação, Propriedade e Direito: A legitimidade da redistribuição

Tese apresentada à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Luis Fernando Barzotto

Porto Alegre

2022

Para Simone.

Resumo

Essa tese trata do tema da tributação redistributiva à luz dos paradigmas libertário, igualitário e aristotélico-tomista. Investiga-se de a desigualdade é indesejável por si mesma e se a tributação redistributiva constitui um mecanismo eficaz para a sua mitigação. Ao final concluiu-se que geralmente quando pessoas indicam que a desigualdade econômica é um problema, elas exemplificam apontando para a miséria, exclusão ou imobilidade. Que temos razões para por em suspeição um regime de priorização do combate à miséria. Que é possível que mesmo se a tributação progressiva dos mais ricos for considerada um mal, essa medida seja justificada por ser um resultado previsível (mas não desejado) de uma ação voltada a salvar pessoas da miséria (doutrina do duplo efeito). E que se quisermos reduzir a desigualdade de modo mais drástico, teremos que considerar agir em outras frentes (como no mercado de trabalho, no sistema previdenciário e no Direito Sucessório) e não apenas no âmbito tributário.

Palavras-chave: Direito. Tributação. Igualdade

Abstract

This thesis deals with the issue of redistributive taxation in the light of libertarian, egalitarian and Aristotelian-Thomist paradigms. It investigates whether inequality is undesirable in itself and whether redistributive taxation constitutes an effective mechanism for its mitigation. In the end, it was concluded that generally when people indicate that economic inequality is a problem, exemplify pointing to misery, exclusion or immobility. That we have reasons to suspect a regime of prioritizing the fight against poverty. That it is possible that even if progressive taxation of the richest is considered an evil, this measure is justified as a predictable (but not desired) result of an action aimed at saving people from misery (double effect doctrine). And that if we want to reduce inequality more drastically, we will have to consider acting on other fronts (such as in the labor market, in the social security system and in Inheritance Law) and not just in the tax sphere.

Keywords: Law. Taxation. Equality

Introdução e Problematização.....	1
Capítulo 1: Paradigma libertário.....	7
1.1 VALOR BÁSICO: LIBERDADE.....	7
1.1.1 Liberdade x Autoridade.....	8
1.1.2 Princípio do dano e princípio da vedação do paternalismo.....	9
1.1.3 Aplicação desses princípios à tributação redistributiva.....	10
1.2 JUSTIFICATIVA DA PROPRIEDADE PRIVADA.....	13
1.2.1 Indesejabilidade da igualdade.....	16
1.2.2 Doutrina da Suficiência.....	20
1.2.3 Crítica à Progressividade.....	23
1.2.4 Miséria, exclusão e imobilidade.....	28
1.2.5 <i>Potentia e Patronage</i>	31
1.3 O PAPEL DO ESTADO: EFICIÊNCIA.....	33
1.3.1 Tributação redistributiva: Trabalho Forçado.....	34
1.3.2 Tributação e Eficiência.....	36
Conclusão parcial.....	39
Capítulo 2: Paradigma igualitário.	43
2.1 VALOR BÁSICO: IGUALDADE.....	50
2.1.1 Igualdade Básica e Igualdade de Superfície.....	53
2.1.2 Problemas conceituais.....	58
2.1.3 Instrumentalidade do combate à desigualdade.....	61
2.1.4 Argumentos igualitários para a redistribuição de renda.....	63
2.1.5 Renda Básica Universal.....	67
2.2 JUSTIFICATIVA DA PROPRIEDADE PRIVADA.....	74
2.2.1 Propriedade e necessidade.....	74
2.2.2 Argumentos personalistas.....	75
2.2.3 Direitos de Propriedade: Uma análise.....	77
2.3 O PAPEL DO ESTADO: EQUIDADE	78
2.3.1 <i>Compliance x Law enforcement</i>	79
2.3.2 Tributação como fator redutor das desigualdades.....	87
2.3.3 Essencialidade do tributo.....	90
Conclusão parcial.....	93

Capítulo 3: Paradigma aristotélico-tomista.....	99
3.1 VALOR BÁSICO: FRATERNIDADE.....	99
3.1.1 Reconhecimento, liberdade e igualdade.....	99
3.1.2 Amizade e Princípio do Amor ao Próximo.....	102
3.2 JUSTIFICATIVA DA PROPRIEDADE PRIVADA.....	110
3.2.1 Razões principiológicas e prudenciais a favor da propriedade privada.....	111
3.2.2. Autoridade e uso das coisas exteriores.....	115
3.2.3 Caráter natural ou artificial da propriedade privada.....	120
3.3 PAPEL DO ESTADO: EUDAIMONIA.....	126
3.3.1 Governo limitado.....	128
3.3.2 Tributação redistributiva: Cumprimento de um dever.....	133
3.3.3 A legitimidade do Estado.....	148
Conclusão parcial.....	152
Conclusão.....	153
Referências.....	161

Abreviaturas

1Tm: Primeira Carta a Timóteo (Bíblia Sagrada)

2ª Investigação: Uma Investigação sobre os princípios da moral (David Hume)

a: Artigo

a. ú: Artigo único

Aquinas: *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (John Finnis)

CF: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988

De Regno: Do Governo dos Príncipes ao Rei de Cipro (Tomás de Aquino)

EN: Ética a Nicômaco (Aristóteles)

Gl: Gálatas (Bíblia Sagrada)

Lc: Evangelho segundo Lucas (Bíblia Sagrada)

LNDN: Lei Natural e Direitos Naturais (John Finnis)

Lv: Levítico (Bíblia Sagrada)

Met: Metafísica (Aristóteles)

Mt: Evangelho segundo Mateus (Bíblia Sagrada)

NLNL: *Natural Law and the Nature of Law* (Jonathan Crowe)

OCDE: Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico

PIB: Produto Interno Bruto

Pol: Política (Aristóteles)

q: Questão

Rep: República (Platão)

Rm: Carta aos Romanos (Bíblia Sagrada)

RN: Carta Encíclica *Rerum Novarum* (Leão XIII)

SG: Suma contra os Gentios (Tomás de Aquino)

ST: Suma Teológica (Tomás de Aquino)

Tb: Livro de Tobias (Bíblia Sagrada)

TLRJ: Tax Law, Religion, and Justice (Allen Calhoun)

Tóp: Tópicos (Aristóteles)

Introdução e Problematização.

Imposto é roubo? A justiça na distribuição da carga tributária é objetivamente aferível? Seria a “justiça fiscal” algo mais do que uma figura de retórica, ainda que potencialmente benfazeja na medida em que pode ser utilizada para estimular o pagamento voluntário do tributo visto pelo contribuinte como justo?

Foi a partir de inquietações como essas, que nos vimos levados a refletir sobre temas de filosofia do direito tributário.

E quando o fizemos, um novo mundo se abriu diante dos nossos olhos. Um mundo repleto problemas fascinantes e desconcertantes.

McGee, Benk e Yüzbası (2015), por exemplo, tratando do tema da ética na evasão fiscal, dão notícia de uma corrente de pensamento filosófico que sustenta a existência de uma obrigação moral de evadir tributos¹.

Mas dentre tantos problemas, um chamou especialmente a nossa atenção: Seria a tributação redistributiva justificável do ponto de vista prático? Seria ela um modo efetivo e razoável para se combater a desigualdade econômica?

É do que trataremos nessa tese.

Ora, como deve ter ficado evidente com o uso da expressão *justificável do ponto de vista prático*, para que esse problema seja abordado de modo consistente é necessário que se estabeleçam balizas de justificabilidade. Ou seja, é necessário que quem se disponha a discorrer sobre a questão da tributação redistributiva o faça dentro de uma *teoria da justiça fiscal* ou a partir de um dado referencial teórico.

¹ Os autores afirmam que essa tese... “(...)foi sustentada por diferentes argumentos ou teorias. Por exemplo, se o regime for opressivo ou tirânico, existiria um dever de não alimenta a fera com dinheiro de impostos, que tornaria possível ao regime perverso perpetrar mais perversidades. Outro argumento que tem sido apresentado para sustentar a visão de que existiria um dever moral afirmativo de evadir tributos é baseado na ética utilitarista. Posto que os governos seriam inerentemente menos eficientes do que o setor privado, o pagamento de tributos ao governo resultaria em se transferir ativos do setor privado mais eficiente para o setor governamental menos eficiente. Poder-se-ia aumentar a utilidade total da sociedade ao se conservarem ativos no mais eficiente setor privado. Um modo de fazê-lo seria não pagando tributos. Um terceiro argumento para sustentar o dever moral de evadir tributos é baseado na teoria da justiça. Se se define uma sociedade justa como uma sociedade na qual inexistente injustiça, e se a tributação for considerada uma injustiça, então a prática de evadir tributos resulta em uma sociedade mais justa porque o resultado é uma sociedade com menos injustiça”. (2015, p. 204 a 205).

Por isso cabe especificar em qual panorama teórico nós situamos nossas reflexões.

Nessa tese dialogamos com a tradição aristotélico-tomista tal como ela vem sendo reformulada e desenvolvida pela assim chamada Nova Teoria do Direito Natural avançada por autores como John Finnis e Joseph Boyle. Embora as ideias desses autores, e de Aristóteles e de Tomás de Aquino perpassem toda a tese, também refletimos a respeito do problema com o auxílio de outros autores que reunimos sob os títulos de libertários (como Nozick) e igualitários (como Rawls).

Não cuidaremos apenas da desigualdade, todavia.

Isso porque para investigarmos se a desigualdade é indesejável precisamos responder a seguinte pergunta: Seria a desigualdade, ela sozinha, injustificável mesmo onde não houver pobreza periclitante na base ou perigosos excessos no topo da pirâmide? Se a resposta for afirmativa, estaremos a postular, com outras palavras, que a igualdade econômica é um bem humano com algum valor intrínseco, com um valor que não decorre apenas do fato de ela ser uma via para a mitigação dos problemas da pobreza degradante e da riqueza obscena, dado que ela possuirá também alguma dignidade própria. E, por isso mesmo, será um fim digno de ser aspirado, perseguido, alcançado e mantido.

O que pode ser feito sem que se professe algum tipo de igualitarismo, o qual pressupõe outros passos que conduzirão a uma prioridade da igualdade (e um tipo particular de igualdade), sobre os demais bens envolvidos nos problemas de distribuição. Por isso, nossa investigação exige que avaliemos como a desigualdade se relaciona com a miséria e a riqueza. Bem como que investiguemos os limites legítimos tanto dos Direitos de Propriedade como da atuação do Estado.

Adotaremos o método aristotélico para investigações que dizem respeito a Ciências Práticas (dentre as quais está o Direito)².

² Aristóteles agrupa as Ciências em três categorias: Teoréticas, Produtivas e Práticas (*Tóp* 145a18; e *Met.* 993b20, na qual se faz a distinção entre as Ciências Teoréticas e as Ciências Práticas). Nas Ciências Teoréticas, busca-se a verdade pela verdade, nas Produtivas, a finalidade é a produção de um artefato (uma canção, uma cadeira, um poema etc.), ao passo que a finalidade das Ciências Práticas é a de fundamentar a ação humana. É comum a leitura segundo a qual haveria dois métodos em Aristóteles, um método científico, aplicável às ciências que hoje chamamos de empíricas (ou da natureza); e um método dialético, a ser aplicado às questões que envolvem o comportamento humano (que dizem respeito às Ciências Práticas). Sobre essa visão do método duplo, ver a síntese apresentada por McLeod (1995, p. 3). Sobre

Em conformidade com nosso método, nós nos empenharemos em confrontar os argumentos com os fatos da vida (*phainomena*³). Se nossos argumentos se harmonizarem com esses fatos, poderemos aceitá-los. Se não, deveremos admitir que se trata de mera teoria⁴. Desse modo, embora tenhamos nos empenhado em reunir e avaliar a opinião de autores que refletiram sobre o problema da tributação redistributiva, para nós, o empreendimento investigativo em assuntos práticos não poderá se resumir a uma mera seleção, compilação, reformulação e acomodação das opiniões dos sábios (*endoxa*⁵); e à apresentação de argumentos com elas compatíveis. Ao final, esses argumentos abonados pelas opiniões dos doutos deverão ser testados frente aos fenômenos observados. Podemos pensar esse método como um caminho de três passos: (a) O primeiro *endóxico* (ou *tópico*); (b) O segundo, hipotético-argumentativo; e (c) O terceiro, de teste das hipóteses. O primeiro estágio tem mais partes de descritivismo, na medida em que nele são apresentadas as opiniões comuns sobre o assunto⁶. A segunda etapa, menos descritivista e mais criativa, é

as leituras a respeito de um possível método único em Aristóteles, ver Oliveira (2018). Na sequência do texto, parafraseamos uma passagem metodológica apresentada por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, e que, por isso mesmo, foi pensada para ser adotada em investigações que envolvem Ciências Práticas. Para os fins desse escrito, não nos interessa saber se esse método também é adotado em outras obras do Estagirita.

³ Desde o Artigo *Tithenai ta phainomena*, de Gwilym Ellis Lane Owen (1986) foi evidenciado que Aristóteles emprega a palavra *phainomena* de modo equívoco, ora denotando as observações empíricas, ora as concepções comuns sobre um dado assunto. Nessa passagem, *phainomena* significa “observações empíricas”.

⁴ Ver a seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*: “A opinião dos sábios, portanto, parece harmonizar-se com os nossos argumentos. Contudo, embora essas afirmações também tenham um certo poder de convencer, a verdade em assuntos práticos é melhor percebida pela observação dos fatos da vida, já que estes são o fator decisivo. Devemos, então, examinar o que já dissemos à luz desses fatos da vida; e se estiver em harmonia com eles, devemos aceitá-los, mas se entrarem em conflito devemos admitir que se trata de mera teoria” (ARISTÓTELES, 2013, p. 224 [EN 1179a16-23]). Sobre as citações longas de Aristóteles, indicaremos tanto a numeração de August Immanuel Bekker, que como se sabe corresponde à página, coluna (a ou b) e linha da obra completa de Aristóteles por ele organizada e editada a partir de 1831, como o ano e a página da edição por nós consultada. Conservamos a primeira para que o leitor encontre o trecho indicado com maior facilidade, independentemente da edição que tenha em mãos. E conservamos a referência às edições recentes das obras aristotélicas (sistema ano e página) como forma de homenagear e prestigiar o trabalho dos tradutores.

⁵ Geralmente traduzidas como “opiniões comuns”, as *endoxa* são as opiniões aceitas por todos, pela maioria ou pelos mais notáveis (*Tóp.* 100b22-23). Eventualmente usaremos a palavra latina *topus* (pl. *topoi*) para designar as *endoxa* mais recorrentes a respeito do tema da tributação redistributiva.

⁶ Evidentemente, não se trata de um esforço exclusivamente descritivista, dado que a própria seleção e avaliação das opiniões com o fim de identificar quais dentre elas são dignas de menção, já é uma iniciativa avaliativa. Esse, insistimos, não é todo o método, mas apenas o seu primeiro passo. Afinal, a verdade pode não estar nas *endoxa*. Ou pode acontecer de essas opiniões comuns reunirem partes de verdade e de falsidade. O argumento a respeito do caráter não exclusivamente *endóxico* do método aristotélico é bem defendido por McLeod (1995, p. 9)

marcada pela apresentação de uma hipótese (ou tese) que explique os fenômenos observados e que se harmonize, tanto quanto possível, com as opiniões comuns. Na terceira, por fim, essas hipóteses são testadas ao serem colocadas frente a frente com os fenômenos que busca explicar.

Se esse paradigma metodológico puder ser validamente aplicado à Ciência Jurídica (e cremos que pode), então teremos que afirmar que a avaliação das *endoxa* da Ciência do Direito deve ser feita à luz da realidade de que o Direito enquanto Ciência cuida. Afinal, uma tese pode se mostrar coerente com as opiniões mais relevantes da literatura especializada e, ainda assim, estar errada por ser incompatível com o que chamaremos de fenômeno jurídico (não mais Direito enquanto Ciência, mas Direito enquanto empreendimento social). É bem verdade que é possível que se argumente que não existem realidades que possam, com propriedade, ser chamadas de fenômenos jurídicos. E que, por isso mesmo, a Ciência do Direito se debruça exclusivamente sobre opiniões, não alcançando fatos da vida. Se essa objeção for sólida, então o método a ser adotado em investigações jurídicas deverá ser meramente endóxico. No entanto, observa-se que as investigações desse tipo não se limitam a identificar verdades internas ao discurso da Ciência do Direito. O cientista do Direito não se satisfaz

quando ele lembra que em algumas passagens de suas obras, Aristóteles se abstém de apresentar diferentes opiniões sobre determinado assunto (o que acontece em diversas passagens do *Organon*), ou o faz apenas para rejeitar todas elas (como em *Meteorologia* 342b25-344a4, quando ele considera, e rejeita, todas as explicações então em voga para o fenômeno dos meteoros). Essa etapa é descrita na seguinte passagem de *Ética a Nicômaco*: “Conforme procedemos em todos os outros casos, passaremos em revista os fatos observados e, depois de discutir as dificuldades, tentaremos provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns sobre essas afecções da alma, ou, se isso não for possível, pelo menos do maior número de opiniões, e das mais autorizadas, pois se refutarmos as objeções e deixarmos intatas as opiniões correntes, a tese terá sido suficientemente comprovada” (ARISTÓTELES, 2013, p. 138 [EN 1145b2-7]). Eis como Haskins descreve essa etapa do método aristotélico: “O processo de coleta e ordenação das *endoxa* assim equivale à reconstrução do significado verdadeiro das palavras e das proposições. Como T.H. Irwin argumenta, quando Aristóteles reúne *endoxa* nas suas investigações, ele está interessado não na intenção comunicativa do falante ou no sentido particular de uma proposição para uma audiência em um ponto específico do tempo, mas no grau de verdade dessa proposição vis-à-vis com outras proposições a respeito do mesmo assunto (extralinguístico)” (HASKINS, 2004, p. 4-5. Traduzimos. Para evitar a repetição, aproveitamos para registrar que todas as citações de obras em línguas estrangeiras são de nossa responsabilidade). Concordaríamos com a autora se ela tivesse escrito: Aristóteles está interessado na verdade dessa proposição vis-à-vis com as realidades extralinguísticas. Ou seja, cremos que a verdade não está nas *endoxa*, mas na correspondências das *endoxa* com a realidade, como veremos a seguir.

com a mera consistência interna, com a rasa demonstração de que a verdade encontrada, ainda que traje roupas do nosso tempo, é a mesma que já era cultivada pelos mestres de outrora, de modo que, embora seja nova por ninguém a haver explicitado até então, também se pode afirmar que ela (a nova verdade) já estava no tesouro que lhe fora legado⁷. Embora essa seja uma preocupação real, e em grande medida louvável, também se pretende, com a Ciência do Direito, explicar algo que lhe é exterior. Esse algo para além da linguagem da Ciência do Direito pode ser um sistema de normas jurídicas, um conjunto de fatos sociais, fins a serem promovidos ou até mesmo composições com diferentes medidas de elementos normativos, fáticos e valorativos. Então é correto afirmar que as proposições da Ciência do Direito podem, e até devem, passar por um *filtro endóxico*, mas o critério de verdade dessas proposições está na sua conformidade com o que podemos chamar de fenômeno jurídico⁸.

A presente tese está dividida em três capítulos.

⁷ Esse procedimento endóxico pode ser detalhado do seguinte modo. Ao realizarmos uma investigação, geralmente direcionamos grande parte dos nossos esforços no estudo dos dados conhecidos (os fenômenos) e das opiniões mais autorizadas. Essas últimas, por sua vez, acabam compondo o que chamaríamos de senso comum técnico. Essas opiniões costumam ser apresentadas em uma revisão de literatura que pode ser feita em bloco ou, o que é mais comum, mostrada gradualmente ao longo do desenvolvimento do texto. No enredo do nosso raciocínio, a opinião ortodoxa funciona como o protagonista. O componente de tensão dramática, que em um romance surge quando o herói encontra o seu antagonista, é introduzido com a visão desviante ou heterodoxa. Quando ela entra em cena, nossa atenção é atraída para os contrapontos que evidenciam aqueles que são, ou que podem ser, os elos mais frágeis da cadeia argumentativa geralmente aceita. Como as divergências meramente iconoclásticas, animadas não por uma busca sincera pela verdade, mas por um ímpeto de autoafirmação ou de singularidade acabam invariavelmente entrando no inventário das ideias esquecidas, temos que as opiniões dissonantes geralmente lembradas são aquelas que, fundadas em argumentos plausíveis, propõem explicações alternativas para as passagens mais obscuras do modelo-padrão. Quando são dignas de nota, isso não se deve ao fato de serem ousadas ou transgressoras, mas ao fato de serem sensatas, de estarem fundadas no bom senso. Nos textos científicos, espera-se que essa nova perspectiva seja proposta pelo pesquisador. O *locus* dessa nova visão é a conclusão. Até aqui temos ponto e contraponto, luz e sombras, mas não temos ainda o elemento que motiva toda investigação: o problema. Esse, além de ser o ponto de partida motivacional da pesquisa, é o ponto de partida lógico. Não por outro motivo, as teses e dissertações se iniciam com a problematização. Do mesmo modo que um conto policial começa com um crime misterioso, com uma intrigante mancha vermelha a sujar suas primeiras páginas, um artigo científico coloca diante dos olhos do leitor, logo nos primeiros parágrafos, o problema de pesquisa, que poderá ter algo de desconcertante, de angustiante, de enigmático, de paradoxal, ou até mesmo de *nonsense*. Em suma, depois de ser apresentado um problema paradoxal na introdução e de ser feita uma revisão de literatura ortodoxa no desenvolvimento, o texto será concluído com uma proposição, em certa medida, heterodoxa, mas, ainda assim, permeada de bom senso. Esse procedimento é o que chamaremos, na sequência do texto, de *filtro endóxico*.

⁸ Com razão Villey ao afirmar que as opiniões são o caminho para a verdade (2014 [1987], p. 111). Não são, dizemos nós, a própria verdade.

No primeiro, refletiremos a respeito da tributação redistributiva à luz de autores como Robert Nozick, Friedrich von Hayek, John Stuart Mill e Harry Frankfurt. Para tanto, faremos um esboço conceitual da liberdade cívica, mostraremos quais são os elementos necessários para se considerar um certo arranjo de distribuição de propriedade como sendo justo em conformidade com a tradição libertária; bem como investigaremos qual é o papel do Estado nesse cenário.

No segundo, depuraremos certos problemas conceituais, apresentaremos argumentos igualitários a favor da distribuição de renda e especificamente a favor de programas universais (não condicionais), bem como tentaremos dimensionar qual o real impacto que a tributação é capaz de ter sobre a desigualdade. Trilharemos esse caminho na companhia de autores como Jeremy Waldron, Thomas Michael Scanlon, Keith Payne e Thomas Piketty.

No terceiro, por fim, apresentaremos o enfoque jusnaturalista para o problema. E o faremos a partir do valor da fraternidade, articulando os fundamentos aristotélico-tomistas para se defender a superioridade do regime de propriedade privada, discorrendo sobre a importante distinção entre autoridade de discricção e uso dos bens, bem como mostrando em que bases o proprietário possui o dever de distribuir os seus bens excedentes. Nesse intento, contaremos principalmente com as obras de Aristóteles, Tomás de Aquino, John Finnis e Joseph Boyle.

Ao final de cada capítulo compilaremos, além das conclusões finais, a relação das opiniões (*endoxa*) que caracterizam o modo como cada um dos paradigmas compreendem o problema da tributação redistributiva.

Começemos com o modelo libertário.

Capítulo 1: Paradigma libertário

1.1 VALOR BÁSICO: LIBERDADE

Como se sabe, *liberal*, nos Estados Unidos possui uma carga semântica que se aproxima do sentido que, no Brasil, damos às palavras *progressista* ou *esquerdista*. No pensamento jusfilosófico contemporâneo, ocupam esse campo autores como Ronald Dworkin e John Rawls. Já *libertarian*, designa autores que se dedicam ao chamado liberalismo econômico (liberalismo clássico ou europeu). Agrupam-se sob esse guarda-chuva nomes como Robert Nozick e Friedrich von Hayek. Desde a década de 1990, tornou-se comum chamar essa linha de pensamento de neoliberalismo, que no debate público vinculou-se com pautas como privatização, desregulamentação e austeridade fiscal. Embora hoje em dia habitem polos ideológicos opostos, *liberals* e *libertarians* compartilham de uma herança cultural comum, dentro da qual se inserem autores como John Locke e John Stuart Mill. Por isso, cremos que não traímos nosso método ao inserir nessa seção pensamentos e provocações do autor de *Sobre a Liberdade*.

Devemos começar com a seguinte distinção. O tema da liberdade constitui objeto de estudo de pelo menos duas áreas do conhecimento filosófico. A primeira se volta para o Homem e sua vontade, e a segunda para a comunidade política. Na primeira, que chamaremos de antropologia filosófica, quando se fala em liberdade discute-se se o homem é livre ou se está submetido a algum tipo de determinismo, seja ele biológico ou social. Já na segunda, que é a filosofia política, discute-se, sob a rubrica liberdade, quais são os limites razoáveis que o governo pode impor sobre o campo de ação dos indivíduos⁹.

Esse fato não passou despercebido de Mill:

“O tema deste ensaio [*Sobre a Liberdade*] não é a chamada liberdade da vontade, tão lamentavelmente contraposta à mal denominada doutrina da necessidade filosófica; mas sim a liberdade civil, ou social: a natureza e os limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo” (Cf. MILL, 2020 [1859], p. 27)

⁹ Há um terceiro sentido de liberdade que se opõe à escravidão ou servidão: “Neste momento, eu refiro-me àquela liberdade dos que se julgam livres por não ter ninguém como senhores seus; ou aquela que é desejada por todos os que aspiram a ser libertados dos seus senhores” (AGOSTINHO, 1995, p. 65).

Podemos fazer coro com Mill para dizer que também na presente seção se está a tratar da liberdade tal como estudada pela filosofia política, embora se possa arriscar afirmar que dentre aqueles que se esforçam para fazer uma defesa forte da “liberdade civil” devem grassar convicções a respeito da liberdade da vontade¹⁰, a qual tenderá a ser pintada com cores igualmente fortes.

O que nos leva ao conflito entre liberdade (do indivíduo) e autoridade (do governante).

1.1.1 Liberdade x Autoridade.

Esse choque, pode ser visto apressadamente como sendo característico de uma certa fase da história, que chamaremos de pré-democrática. Isso porque haverá quem acredite que com a ascensão democrática (temos em mente a expansão democrática ocorrida ao longo da segunda metade do século XIX, que se estendeu até a primeira metade do século XX¹¹), a tensão entre indivíduo e governo teria sido superada.

Afinal, a autoridade dos governos passou a retirar sua legitimidade da livre escolha dos indivíduos. Vejamos como Mill descreve esse movimento:

“No entanto, chegou uma altura no progresso das relações humanas em que as pessoas deixaram de achar ser uma necessidade da natureza que os governantes constituíssem um poder independente, oposto em interesse a eles. Parecia-lhes muito melhor que os vários magistrados do Estado fossem os seus inquilinos ou delegados, destituíveis a seu bel-prazer. Parecia que só desse modo poderiam ter a garantia completa de que jamais se abusaria dos poderes do governo de modo desvantajoso para eles mesmos” (MILL, 2020, p. 29).

O canhão da democracia disparou contra o Antigo Regime, mas produziu um perigoso recuo que feriu a liberdade civil. Afinal, não se faria necessário limitar o poder dos governantes se esses eram eleitos pela vontade da nação tal como manifestada através do voto. Afinal, “a nação não precisava de ser protegida da sua própria vontade” (MILL, 2020, p. 30). Ledo engano.

¹⁰ Que pode ser definida como a “...indiferença dominadora da vontade em relação a todo objeto que é bom sob um aspecto, e não bom sob outro” (GARRIGOU-LAGRANGE, 2018, p. 30-31). Dizendo de outro modo, a liberdade da vontade é a capacidade de escolher dentre coisas boas (trabalhar ou descansar; comprar ou economizar etc.).

¹¹ Expansão essa que possui um marcador objetivamente mensurável: a extensão do sufrágio. No início desse processo, havia predominantemente nas nações do Ocidente, um voto censitário. Ao final, todavia, o sufrágio se tornaria universal, alcançando adultos de ambos os sexos e independentemente de suas posses.

E engano perigoso na medida em que nos países democráticos o tópico do limite do poder político continua sendo um tema importante. Neles, é preciso evitar que parte do povo oprima a menor parte da população (que se instaure uma tirania da maioria)¹².

Mas a sociedade também pode oprimir de uma forma mais sutil do que aquela adotada por um ditador. Por isso é importante combater não só a tirania da maioria como a tirania da opinião. Mas aqui já estamos falando de liberdade de pensamento, ao passo que a liberdade civil que interessa a esse escrito é a liberdade de possuir bens.

De todo modo, é possível enxergar um paralelo entre a liberdade de pensamento e a liberdade econômica. Se a tirania da opinião se constitui numa pressão da sociedade sobre o indivíduo, forçando-o a aderir ao pensamento hegemônico, temos que a tirania do planejador central exerce uma pressão análoga sobre o indivíduo ao forçá-lo a aderir a um plano econômico hegemônico. Ali, se abdica das ideias próprias, aqui, dos projetos próprios de vida. Mill descreveu os perigos da “tirania social” nas seguintes linhas cujo exagero bem merece nosso perdão:

“Mas as pessoas reflexivas perceberam que quando a própria sociedade é o tirano – a sociedade tomada coletivamente, para lá dos indivíduos distintos que a compõem -, os seus meios de tiranizar não se restringem aos actos que pode realizar através dos seus funcionários políticos. A sociedade pode executar as suas próprias ordens, e executa-as, de facto: e se emite ordens incorretas em vez de corretas, ou se emite ordens em relações a assuntos em que não devia interferir, exerce uma tirania social mais alarmante do que muitos tipos de opressão política, dado que deixa menos meios de escapar – muito embora não seja geralmente imposta através de punições tão extremas -, penetrando muito mais profundamente nos pormenores da vida, e escravizando a própria alma” (MILL, 2020, p. 32).

Então, quais seriam as diretrizes que indicariam até onde o governo poderia ir? A seguir trataremos de duas que são bastante caras aos libertários.

1.1.2 Princípio do dano e princípio da vedação do paternalismo.

Com base na linha argumentativa abaixo formalizada, Mill chega a dois princípios de suma importância dentro do seu pensamento, e das tradições do

¹² Cf. (MILL, 2020, p. 31 e 32).

pensamento que beberam da fonte de sua obra¹³: O Princípio do dano que, em síntese, postula que o governo só pode agir sobre a liberdade do indivíduo para impedir que esse pratique danos a terceiros e o princípio da vedação do paternalismo, que dispõe que as interferências nas liberdades cívicas que forem fundamentadas exclusivamente no bem do sujeito não estão justificadas.

(1) “... não há qualquer princípio reconhecido pelo qual a correcção ou incorrecção da interferência por parte do governo seja habitualmente testada” (MILL, 2020, p. 39). Para demonstrar (1), Mill pondera que nessa seara o julgamento costuma se dar com base em preferências e interesses pessoais.

(2) “As pessoas decidem de acordo com as suas preferências pessoais” (MILL, 2020, p. 39). E, na esfera política, os limites do governo são estabelecidos pelas preferências e aversões da parcela mais poderosa da sociedade.

(3) “As preferências e aversões da sociedade, ou de alguma porção poderosa dela, constituem, pois, a coisa principal que tem determinado na prática as regras estabelecidas para cumprimento geral, sob a punição da lei ou da opinião” (MILL, 2020, p. 36). É diante da ausência de uma regra geral que Mill propõe a sua própria:

(4) “o único fim em função do qual o poder pode ser correctamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir dano a outros. O seu próprio bem, quer físico, quer moral, não é justificação suficiente” (MILL, 2020, p. 39-40). Ou ainda: “[Somente] Se alguém realiza um acto danoso para outro, haverá, à primeira vista, razões para o punir; por lei, ou, quando as punições legais não sejam aplicáveis com segurança, através da desaprovação geral” (MILL, 2020, p. 41-42).

Observe-se que a proposição (4), acima, parece incompatível com a justificativa de que a tributação redistributiva deve ser implementada por ajudar o contribuinte a cumprir o dever que possui para com os menos abastados¹⁴.

Vejamos, à luz de um exemplo colhido na literatura, como esse arcabouço conceitual pode iluminar o problema da tributação redistributiva.

1.1.3 Aplicação desses princípios à tributação redistributiva.

¹³ Sempre lembrado como uma das principais figuras do utilitarismo, como dito no primeiro parágrafo da seção 2.1, nessa tese lemos Mill como um precursor dos libertários.

¹⁴ Como veremos a seguir, esse caminho argumentativo é trilhado pelos autores que se inserem na tradição aristotélico-tomista.

Ora, se se cogitar de instituir um regime de tributação redistributiva que tenha por objetivo estimular o crescimento dos mais ricos em virtudes (generosidade, desprendimento, caridade etc.), convertendo-o do mesmo modo que o Sr. Scrooge se converteu após a visita dos fantasmas em *A Christmas Carol*, então temos que semelhante iniciativa não contaria com o apoio de Mill. Mas há uma sutileza aqui: É possível argumentar que a avareza do Sr. Scrooge não era nociva apenas para ele, mas o era principalmente para os empregados que subjugava e para os pobres que negligenciava. Cabe enfatizar essa distinção: Quando se trata de identificar se o comportamento scroogiano causa danos a terceiros, mostra-se útil distinguir (a) Opressão de (b) Indiferença. As pessoas oprimidas diretamente por Scrooge, como o seu assistente que recebe um pagamento de apenas quinze xelins por semana e que não tem o direito sequer de folgar no dia de Natal¹⁵ estão sofrendo um dano causado por ele. Por isso, ele não poderia lançar mão validamente da defesa de Mill contra a interferência indevida. Ele não poderia dizer: “Não se intrometa nos meus negócios, pois o meu comportamento avarento não faz mal a ninguém”. Já a indiferença de Scrooge para com os pobres, sua convicção em não praticar atos de caridade e mesmo sua crença de que seria bom se alguns deles morressem, pois assim se diminuiria a superpopulação¹⁶ é uma conduta que não produz uma vítima identificável. Ou, reformulando, essa vitimização é mais sutil (menos evidente), ao passo que os efeitos nocivos que esse comportamento produz sobre o avarento são notórios. Então, no segundo caso, parece haver mais espaço para uma defesa baseada no princípio do dano. E, curiosamente, o Sr. Scrooge faz tal defesa ao dizer que a situação dos pobres não é da sua conta, e que “Para um homem, basta que ele compreenda dos seus próprios negócios, e que não interfira nos negócios de outras pessoas. Os meus afazeres me ocupam constantemente.” (DICKENS, 2006, p. 14).

Os programas de distribuição de renda condicionam o recebimento de uma vantagem, geralmente pecuniária, à satisfação de um requisito comportamental ou de uma condição reveladora de certos traços socioeconômicos. Seguro-desemprego a quem tenha estado empregado pelo período de carência ou auxílio pecuniário a quem tenha uma renda inferior a x

¹⁵ Cf. (DICKENS, p. 13).

¹⁶ Cf. (DICKENS, p. 14).

dinheiros, por exemplo. Pode haver, ainda, uma combinação de condições socioeconômicas e comportamentais: auxílio a ser pago a quem possuam baixa renda e cujos filhos estejam matriculados na escola. O esboço de um perfil socioeconômico está sujeito a receber a crítica de que a política pública de redistribuição de renda produz o efeito colateral negativo de estigmatizar certo grupo ao atribuir-lhe a pecha de hipossuficiente ou incapaz de se sustentar. No Reino Unido, as mães solteiras têm sofrido com esse tipo de preconceito¹⁷. É como se a comunidade política falasse para as pessoas que se inserem no perfil traçado: “Vocês sobreviverão, mas de agora em diante serão vistos por nós de um outro modo”. E o estabelecimento de condições comportamentais está suscetível à crítica de que a política pública em questão estaria fundada na concepção paternalista de que os mais humildes não sabem o que é bom para eles, razão pela qual necessitariam das diretrizes do governo. Chesterton faz a distinção entre as coisas que esperamos que as pessoas façam por si sós, ainda que o façam mal e as coisas que esperamos que as pessoas só as façam se as puderem fazer bem¹⁸. Conceber um projeto racional de vida, envolva ele matricular os filhos em uma escola pública, confessional ou secular ou, ainda, instruí-los em casa por conta própria; envolva ele dedicar-se por inteiro à vida profissional e confiar a criação dos filhos a terceiros, ou ficar em casa e abrir mão de uma carreira no mercado de trabalho, ou qualquer outra coisa entre essas duas escolhas que pintamos propositadamente de forma categórica e não nuançada, conceber tal plano de vida, repetimos, enquadra-se na primeira categoria. O mal do paternalismo está em não reconhecer esse fato.

¹⁷ Ver, a propósito, o seguinte relato colhido em 2020 de uma mãe solteira no Reino Unido, que encontramos no *site* da Organização não Governamental *Single Parent Rights*: “Existe um estigma vinculado a se criar filhos sozinho (especialmente com as mães solteiras), segundo o qual teríamos pouca educação, não estaríamos dispostas a trabalhar e gostaríamos apenas de viver de benefícios. Também existe uma concepção equivocada de que mães solteiras recebem muitos benefícios, e na minha experiência esse não tem sido o caso (embora seja grata pelo auxílio que tenho recebido)” (Fonte: <https://www.singleparentrights.org/research>).

¹⁸ Cf. a seguinte passagem da Ortodoxia: “A crença democrática é a de que o governo (ajudar a governar a tribo) é algo como se apaixonar, e não algo como dedicar-se à poesia. Ou seja, o governo não é algo análogo a tocar órgão em igrejas, pintar em pergaminho, descobrir o Pólo Norte (um costume verdadeiramente insidioso), fazer acrobacias aéreas ou ser um astrônomo na casa real, e assim por diante. Quanto a essas coisas, não desejamos que um homem as faça, a não ser que as faça bem. Ao invés disso, o governo é algo análogo a escrever suas próprias cartas de amor ou assoar o próprio nariz. Coisas que cada um deve fazer por si, mesmo que o faça mal”. (CHESTERTON, 1987 [1908], p. 87-88).

Mas há, ainda, um terceiro ponto. Independentemente do tipo de condição, a fundada em um perfil social ou a baseada em uma contrapartida comportamental, pode-se argumentar que o auxílio tenderá a reduzir a laboriosidade dos beneficiários na medida em que embaralhará o sistema de incentivos que o mercado faz surgir ao empregar aqueles especializados em atividades necessárias e desempregar aqueles que ocupam funções que se tornaram obsoletas ou os que, mesmo exercendo atividades procuradas, não as desempenham de modo satisfatório. Então haveria a remoção do incentivo que o indivíduo teria para se qualificar ou para trabalhar mais ou melhor¹⁹.

Com esse pano de fundo conceitual e principiológico em mente, passemos ao tópico da propriedade privada sob a óptica de Robert Nozick.

1.2 JUSTIFICATIVA DA PROPRIEDADE PRIVADA

De acordo com a Teoria da Titularidade (*Entitlement theory*) proposta por Nozick, a distribuição de bens será justa se (1) a aquisição originária de cada um dos bens tiver sido justa; (2) as transmissões tiverem sido justas e (3) se as violações de (1) e (2) forem reparadas²⁰. O primeiro princípio é o “Princípio de justiça na aquisição”, o segundo é o “Princípio de justiça na transferência” e terceiro, o “Princípio da retificação da injustiça”. Eis como Nozick sintetiza suas ideias:

“A teoria da justiça na distribuição das posses afirma, de modo geral, que os bens de uma pessoa são legítimos se ela tem direito a eles por meio dos princípios de justiça na aquisição e na transferência, ou pelo princípio de retificação da injustiça (de acordo com a especificação dos dois primeiros princípios)” (NOZICK, 2018, p. 196).

¹⁹ O tópico do “embaralhamento do sistema de incentivos” que programas de redistribuição de renda podem gerar tanto na ponta da arrecadação como na do gasto público, ali desincentivando o aumento da renda de quem é tributado e aqui desestimulando a laboriosidade de quem é auxiliado tem sido bastante desenvolvido na literatura especializada. Piketty fala abertamente sobre o efeito que uma tributação marcadamente progressiva (com alíquotas próximas de 70% nas faixas superiores de renda) possui sobre o ímpeto de acúmulo de riquezas pelos mais abastados. Para ele, a função de tributos com esse *design* não é arrecadatória. O objetivo seria o de acabar com a riqueza considerada excessiva: “Quando taxamos uma fatia de rendas ou heranças a um valor da ordem de 70-80%, fica bem evidente que o objetivo principal não é elevar as receitas fiscais (e, na realidade, essas fatias nunca geram muita coisa). No fim das contas, trata-se de acabar com esse tipo de renda ou de patrimônio, julgados pelo legislador como socialmente excessivos e estereis para a economia, ou no mínimo de tornar muito custoso mantê-lo em tal nível a fim de desencorajar fortemente sua perpetuação” (PIKETTY, 2014, p. 492).

²⁰ Cf. (NOZICK, 2018, p. 192-193 e 195).

Nozick conclui que seriam as seguintes as condições de um sistema de propriedade justo: (a) as transferências devem ser baseadas em razões sólidas (não arbitrárias, irracionais ou aleatórias)²¹; e (b) essas razões que devem ser sólidas são as razões das transações particulares (não é necessário um objetivo abrangente ou um *padrão* de distribuição)²². Esse último aspecto merece um maior desenvolvimento. Nozick rejeita as teorias de justiça distributiva que pretendem que a alocação de bens se dê em conformidade com algum padrão (é o que ele chama de modelos padronizados). Eis como o autor explica porque o seu princípio não é padronizado:

“O conjunto de bens que resulta da situação em que algumas pessoas recebem sua produção marginal, outras ganham no jogo, outras recebem parte da renda do cônjuge, outras recebem presentes de fundações, outras recebem juros de empréstimos, outras recebem presentes de admiradores, outras recebem o retorno de investimentos, outras conseguem sozinhas grande parte do que possuem, outras encontram coisas, e assim por diante, não estará sujeito a padrões” (NOZICK, 2018, p. 201-202).

Nozick indica, ainda, a seguinte relação entre produção e propriedade dos bens: Produzir algo implica ter um direito de posse sobre essa coisa:

“Imaginar que a tarefa da teoria de justiça distributiva é preencher os espaços do enunciado ‘a cada um conforme sua _____’ é estar predisposto a procurar um padrão; e o tratamento separado dado a ‘de cada um conforme sua _____’ considera a produção e a distribuição dois assuntos distintos independentes. Do ponto de vista da teoria da titularidade, essas questões não são independentes. Qualquer pessoa que produza algo, tendo comprado ou contratado todos os outros recursos utilizados no processo (transferindo parte de seus bens em troca desses fatores auxiliares), tem direito a isso. Não se trata de uma situação na qual um bem foi produzido e não sabemos quem deve ficar com ele. As coisas já aparecem no mundo ligadas a pessoas que têm titularidade sobre elas. Do ponto de vista da concepção de justiça na distribuição das posses com base na titularidade, os que partem do zero para completar ‘a cada um conforme sua _____’ tratam os objetos como se surgissem de lugar nenhum, como se viessem do nada” (NOZICK, 2018, p. 205).

²¹ Cf. (NOZICK, 2018, p. 204)

²² Cf. (NOZICK, 2018, p. 205).

Isso nos leva à segunda característica da Teoria a Titularidade delineada em *Anarquia, Estado e Utopia*: Trata-se de um modelo histórico, um modelo que leva em consideração como as riquezas surgiram, e não um modelo de posição final, que, mantendo-se alheio à origem da riqueza, volta suas atenções à distribuição final dos bens da vida. O *topos* insistentemente repetido de que “as coisas não são um maná caído do céu”, sintetiza esse pensamento.

E com efeito, proposições do tipo ‘a cada um conforme sua _____’, tendem a ignorar o elemento histórico (ou a *genética da riqueza*). Todavia, essas máximas são tão populares que o autor decidiu apresentar uma formulação do princípio da titularidade que segue esse gabarito. Ela é a seguinte: “De cada um, conforme escolherem; para cada um, conforme forem escolhidos” (NOZICK, 2018, p. 206).

A seguinte passagem de *Ciropédia* de Xenofonte ilustra com precisão a diferença que existe entre (a) os modelos padronizados e de resultado final, de um lado e (b) não padronizados e históricos, de outro. Nessa biografia fictícia de Ciro, esse inicialmente pretende julgar um caso de justiça distributiva segundo um critério padronizado, e buscando um resultado específico. O padrão adotado foi a *necessidade*. Então é possível afirmar que o jovem Ciro pretendia julgar o caso usando a seguinte máxima como parâmetro: “A cada um conforme sua necessidade”. Já o seu tutor o advertiu ao mostrá-lo que no caso se deveria levar em conta o histórico dos bens e o modo como eles passaram de um possuidor para o outro, e não o resultado final da distribuição. Vejamos o *caso do garoto baixo que tinha uma túnica grande e do garoto alto que tinha uma túnica pequena*:

“Então sua mãe lhe disse: - E como aprenderás aqui a virtude da justiça se seus professores estão lá? Ciro contestou: - Mas mãe, eu a conheço com todo detalhe. - E como é que você conhece, perguntou Mandane. -Porque meu professor, disse, considerando que eu conhecia Justiça com todo detalhe, colocou-se a julgar casos, e apenas em uma ocasião recebi golpes por não haver julgado corretamente. O caso que se julgava era o seguinte: Um garoto alto que tinha uma túnica pequena tirou de um garoto pequeno a túnica grande que ele usava, deu-lhe a sua e se vestiu com a dele. Então eu, na hora de julgá-los, decidi que era melhor para ambos que cada um ficasse com a túnica que se ajustava melhor. Então, o professor me pegou e me disse que se me coubesse agir como juiz do que parecia bom, assim devia fazer, mas sempre que tivesse que decidir de quem é a túnica, eu devia investigar o seguinte: que posse é legítima, que posse está em poder de alguém por a

haver roubado, ou por a haver feito ou comprado. E já que o legal é justo, e o ilegal, arbitrário, disse que aconselhava sempre ao juiz decidir de acordo com a lei. Assim pois, mãe, pode ver que eu já conheço com exatidão o que é justo e, se forem necessários mais conhecimentos, aqui está meu avô para me ensinar”. (XENOFONTE, 1987, p. 96-97 [Livro 1, Seção 3, 16-18])

Nesse caso, considerando o histórico dos bens, conclui-se que embora a distribuição que resultou do roubo tenha atendido as necessidades dos dois garotos, ela deve ser revertida em razão da sua origem ilícita.

Os bens suscetíveis de apropriação (situados em locais propícios ao assentamento humano) já nascem “velhos”, com uma história. A recente descoberta de pirâmides na Amazônia²³ parece confirma que onde enxergamos terra virgem e intocada, na verdade pode haver rastros de uma posse imemorial. É como se, se pudermos exagerar, a categoria da *res nullius* (coisa de ninguém) fosse usada simplesmente quando não lembramos de quem a coisa é. Uma achega que podemos fazer a Nozick é a de que também o homem, onde quer que seja encontrado, parece ser sempre muito velho. Também ele possui uma história que bem pode justificar um sistema de transmissão de bens que, transbordando dos limites propostos por Nozick, confira um especial peso às necessidades dos indivíduos.

Vejamos que lugar a desigualdade de posses ocupa no pensamento de Hayek, e em que medida pode ser preferível à igualdade conquistada às custas da supressão do mercado.

1.2.1 Indesejabilidade da Igualdade

Hayek aponta que as mais frequentes tentativas de uso do conceito de “Justiça Social” se dão mediante o uso de considerações de cunho igualitário, que colocam em suspeição a mera existência de desigualdades econômicas. De modo que se passa a exigir a demonstração de que essa desigualdade atende algum interesse comum identificável²⁴. Por sinal, essa é uma síntese apertada, mas honesta do princípio da diferença de Rawls²⁵. Semelhantes reivindicações, no entanto, partem da crença nem sempre confessada à luz do dia, de que os

²³ Fonte: <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2022/05/29/mapeamento-a-laser-revela-piramides-escondidas-na-amazonia-boliviana.htm>

²⁴ Cf. (HAYEK, 1985a, p. 100).

²⁵ Cf. (RAWLS, 2016).

resultados do mercado decorreriam da ação inteligente de agentes maliciosos que “viciaram os dados” do jogo com o fim de favorecer um grupo e prejudicar outro. E diante disso, os igualitários tendem a clamar por resultados iguais, ou menos desiguais, tudo com o objetivo de corrigir aquilo que lhes parece ser uma injustiça.

No entanto, é sabido que a busca de igualdade em um ponto gera desigualdade em outro. O próprio Amartya Sen, que podemos listar dentre os igualitários, reconheceu esse fato muito honestamente:

“...a importância da pergunta ‘igualdade de quê?’ deriva da diversidade real dos seres humanos, de tal modo que exigir a igualdade em termos de uma variável tende a ser incompatível (...) com querer a igualdade em termos de outra” (SEN, 2001, p. 23).

Ora, assegurar às pessoas a mesma posição material exigiria que o Estado as tratasse de maneiras consideravelmente diferentes.

Então a questão relevante aqui passa a ser a seguinte: A bem de se alcançar uma igualdade de resultados, estamos dispostos a conviver com outras forma de desigualdade, nomeadamente a desigualdade perante a Lei? Esse ponto é sensível aos libertários na medida em que eles primam pela igualdade formal (igualdade de todos perante a lei), preterindo a busca de igualdade material (igualdade de resultado)²⁶.

Aprofundemos um pouco mais esse ponto.

²⁶ Podemos ler o primado da igualdade formal em diversas passagens da obra de Hayek, como nas seguintes linhas: “Esta é a grande diferença entre leis gerais – destinadas a dar a todos melhores oportunidades proporcionando-lhes uma ordem em que há boas perspectivas de se encontrar um parceiro para transações proveitosas para ambas as partes – e medidas coercitivas que visam a favorecer determinadas pessoas ou grupos” (HAYEK, 1985b p. 156). Amartya Sen chama esse modelo de argumento de justificação das desigualdades de “argumento do espaço errado”. Em *Desigualdade Reexaminada*, Sen identificara três linhas argumentativas de justificação da desigualdade: (1) Argumento do espaço errado; (2) Argumento do incentivo e (3) Argumento da assimetria funcional. Ao se adotar a estratégia do “espaço errado”, aquele que defende a aceitabilidade de uma forma de desigualdade o faz ao redarguir que a variável escolhida para comparar as pessoas, “variável focal” na terminologia de Sen, estaria errada. Essa é a estrutura argumentativa seguida por Hayek, que opõe à Igualdade de resultado, a Igualdade perante a Lei que, na sua concepção, estaria abalada se o governo atuasse constantemente no sentido de garantir recompensas econômicas iguais. Já os dois outros argumentos identificados por Sen (do incentivo e da assimetria funcional), acabam ocupando uma área muito próxima, quando não interseccional, dado que ambos afirmam que embora seja algo mau, a desigualdade tem essa maldade compensada por suas vantagens de eficiência (cf. SEN, 2001, p. 212 e seguintes).

Assegurar a mesma posição material a indivíduos com talentos diferentes demandaria uma constante ação do governo no sentido de compensar as deficiências de alguns e, por que não, limitar o raio de ação de outros. Seja dando patins para o corredor lento, seja exigindo que o corredor veloz complete a prova carregando um peso extra, o governo deverá tratá-los de modo diferente.

Outro ponto suscitado por Hayek é o seguinte. Em um sistema que garantisse a igualdade de resultados, abolindo o mercado, caberia ao governo dizer às pessoas o que elas devem fazer. Função que, em uma economia livre, é desempenhada pelo mercado, cujos estímulos direcionam a atividade econômica dos indivíduos. Ora, na ausência desses estímulos, caberá ao governo comandar a economia. Como contraponto, podemos questionar a premissa de Hayek de que todo projeto igualitário incluiria a supressão do mercado. Na verdade, certas medidas igualitariantes pressupõem a existência do mercado. E esse é precisamente o caso da tributação redistributiva, afinal, só há tributação onde há mercado (que gera e aloca riquezas) e propriedade privada (que é alcançada pela tributação). Então, o advogado da tributação redistributiva não busca suprimir, mas instrumentalizar o mercado. Usá-lo, não o destruir.

Continuemos.

De acordo com a argumentação de Hayek, a busca da igualdade econômica, no limite, nos custará a liberdade:

“A liberdade individual é inconciliável com a supremacia de um objetivo único ao qual a sociedade inteira tenha de ser subordinada de uma forma completa e permanente. A única exceção à regra de que uma sociedade livre não deve ser submetida a uma finalidade exclusiva é constituída pela guerra e por outras calamidades temporárias, ocasiões em que a subordinação de quase tudo à necessidade imediata e premente é o preço que temos de pagar pela preservação, a longo prazo, da nossa liberdade. Isso explica também por que são tão errôneas muitas ideias hoje em moda, segundo as quais devemos aplicar aos fins da paz os processos que aprendemos a empregar para fins de guerra. É sensato sacrificar temporariamente a liberdade de modo a garanti-la para o futuro; não se pode dizer, porém, o mesmo de um sistema proposto como solução permanente”. (HAYEK, 2010, p. 194)

Nessa passagem, Hayek cogitava da supressão de desemprego como candidato a “objetivo único”. No entanto, o raciocínio vale para qualquer outro

“*unum necessarium*” como igualdade, distribuição de renda, liberdade ou até mesmo, dizemos nós, livre mercado.

É preciso eliminar a liberdade para entregar plena igualdade porque a liberdade perturba os padrões, como Nozick mostra com o exemplo do jogador de basquete (Wit Chamberlain). Nesse exemplo, depois de se estabelecer uma distribuição dos bens D1, distribuição essa que adota algum padrão (imaginemos que seja “a todos a mesma coisa”) e que mira em um certo resultado final (que pode ser igualdade aritmética), verifica-se que Wit Chamberlain foi capaz de fazer uma fortuna ao assinar um contrato que lhe deu um percentual da bilheteria de todos os jogos. Após receber seu pagamento (que fez dele um milionário), temos que a arranjo distributivo passou de D1 para D2. Nozick indaga: D2 é justo? Ora, se D1 era justo, e as transferências via compra de bilhetes se deram voluntariamente, ele conclui que D2 é justo, embora tenha rompido com a igualdade inicial. A liberdade dos amantes do basquete perturbou o padrão inicial de distribuição²⁷. A origem desse argumento (evidentemente sem o jogador de basquete) nós a encontramos em Hume²⁸.

Mas é importante ter em mente que não necessariamente ao primarmos pela liberdade estaremos desprezando a importância (teórica e prática) da igualdade enquanto conceito e enquanto vivência social. Afinal, é possível associar as razões libertárias para se valorizar a ação e escolha do indivíduo com uma visão que, enxergando os problemas da desigualdade na comunidade política, priorize antes a redução da miséria e a mitigação dos efeitos nocivos da desigualdade econômica. A seguir veremos como Harry Frankfurt se sai nesse intento.

²⁷ Cf. (NOZICK, 2018 p. 206 e seguintes).

²⁸ Eis a versão humeana do argumento sobre como a liberdade perturba os padrões: “Mas os historiadores e mesmo o senso comum podem nos informar que, por mais plausíveis que pareçam essas ideias de uma perfeita igualdade, elas são no fundo realmente impraticáveis, e, se não fossem, seriam extremamente perniciosas para a sociedade humana. Por mais iguais que se façam as posses, os diferentes graus de habilidade, atenção e diligência dos homens irão imediatamente romper essa igualdade. E caso se refreiem essas virtudes, a sociedade se rebaixará à mais extrema indigência e, em vez de impedir a miséria e mendicância de uns poucos, torná-las-á inevitáveis para toda a comunidade. também será requerido o mais rigoroso corpo inquisitorial para vigiar a primeira aparição de qualquer desigualdade, e a mais severa jurisdição para puni-la e corrigi-la. Mas, além do fato de que tamanha autoridade deve em pouco tempo degenerar em tirania e ser exercida com grande parcialidade, quem estaria apto a administrá-la numa situação como a que descrita? a perfeita igualdade de posses, ao destruir todo o princípio de subordinação, enfraquece enormemente a autoridade da magistratura e, juntamente com a propriedade, deve reduzir todo o poder quase a um mesmo nível” (HUME, 2003, p. 255-256 [2ª Investigação, seção 3, parte 2 § 26]).

1.2.2 Doutrina da Suficiência

Harry Frankfurt na obra *On Inequality*. (2015) defende a tese de que a desigualdade econômica é indesejável, mas não porque seja por si só moralmente censurável; e sim porque pode gerar certas desigualdades indesejáveis (na vida política por exemplo). Nesse caso, no entanto, o problema não se resolveria com tributação redistributiva. Bastaria um sistema jurídico que barrasse esse desequilíbrio, limitando os valores das doações às campanhas eleitorais, por exemplo²⁹. Assim, Frankfurt pode ser classificado como um igualitário não redistributivista. O que justificaria sua presença tanto no primeiro como no segundo capítulo dessa tese. No entanto, nós o incluímos no capítulo destinado ao paradigma libertário por entendermos que ele é mais um libertário que faz concessões ao igualitarismo, do que um igualitário que cede ao libertarianismo.

Frankfurt articula a tese da inocência moral da desigualdade econômica³⁰ ao mesmo tempo em que defende que o combate à pobreza, é uma meta política aceitável moralmente, o que implica um desvio de foco da desigualdade para a pobreza. Na verdade, Frankfurt se utiliza de um conceito mais sofisticado: o de suficiência. E propõe, a doutrina da suficiência ao criticar a ideologia do igualitarismo.

A questão de se saber quão bem alguém está economicamente com relação a outras pessoas é vista pelo autor como moralmente irrelevante. A questão com a qual cada um deveria se preocupar seria a de conhecer suas próprias necessidades; e conectar suas ambições econômicas com o seu projeto pessoal de vida (aquilo que lhe é mais caro e significativo), de modo que logre ser bem-sucedido em possuir bens que lhes sejam *suficientes*³¹.

No entanto, como já adiantamos, Frankfurt não nega que existam desigualdades indesejáveis. Ele relaciona ao menos duas espécies de desigualdade que reputa como nocivas: a desigualdade de status social e a de influência política³².

²⁹ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. ix).

³⁰ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. xi). Inocência no sentido de *não ser reprovável moralmente*, e não no sentido de ser desejável.

³¹ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 13).

³² Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 16).

E constata, com lucidez, que os argumentos que defendem que a igualdade econômica deve ser almejada a bem de evitar essas (ou outras formas não econômicas de) desigualdades acaba por tratar a igualdade econômica não como algo com valor intrínseco, mas como um bem social instrumental³³.

Mas à luz dessas reflexões propostas pela doutrina da suficiência, cabe indagar: Será que se justifica uma priorização do combate à miséria?

Podem existir, teoricamente seis diferentes cenários: Um no qual existe apenas miséria aviltante, outro no qual há apenas superabundância, um terceiro no qual apenas desigualdade, um quarto no qual à desigualdade se conjuga a riqueza de poucos; um quinto no qual ela se conjuga com a pobreza extrema de alguns e um sexto no qual à desigualdade somam-se a pobreza extrema na base e a Riqueza desmedida no topo. Raciocinaremos por um instante a partir do primeiro desses cenários.

Em uma sociedade na qual todos são pobres, ações de redistribuição de renda através da realocação da riqueza doméstica se mostram aparentemente inviáveis, na medida em que não existe um excedente considerável para ser realocado. No entanto, desde que existam diferentes graus de pobreza, poderíamos conceber um sistema tributário que onerasse mais pesadamente os menos miseráveis (que só são capazes de fazer uma refeição decente a cada dois dias) e uma realização orçamentária que distribua esses recursos aos mais miseráveis (que só fazem uma refeição a cada seis dias, sobrevivendo apenas com uma parca provisão de raízes e frutas silvestres entre uma refeição e outra). Imagine-se que com essa política se consiga garantir, depois de um certo período, que todos, ou quase todos, sejam capazes de fazer uma boa refeição a cada quatro dias; e que o número de prejudicados com o aumento da tributação seja menor que o número de beneficiados, havendo, assim, um aumento do bem-estar líquido geral do grupo. Quem entenda que a piora da situação das pessoas já miseráveis (que integram o grupo dos menos pobres) é desejável neste cenário, deverá reconhecer que não vê a redução da pobreza como um bem que merece ser perseguido com prioridade sobre a busca da redução da desigualdade econômica. Dizendo de outro modo a bem da clareza, quem aprova o arranjo sugerido o faz por colocar a busca de igualdade acima da

³³ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 17).

extinção da pobreza. Em suma, quem avaliza a tributação (e agravamento da miséria) de pessoas já miseráveis não poderá afirmar, coerentemente, que entende que a prioridade deve ser a extinção da pobreza extrema. Com efeito, cremos que essa solução é uma saída razoável para um cenário como o que imaginamos, o que indica que em situações de grave privação, a distribuição igualitária dos víveres do grupo soa bastante plausível. Imagine-se um grupo de três montanhistas, cada um com a reserva particular e desigual de suprimentos e ferramentas; o primeiro tem um facão e duas maçãs, o segundo, um pacote de biscoitos e um saco de dormir, e o terceiro, uma pederneira e uma linha de pesca. Certamente, sendo apanhado por uma nevasca, esse grupo não será acusado de insensatez se decidir por dividir igualmente os seus recursos após perceber que o resgate tardaria a chegar, mesmo que, com esse arranjo, o primeiro dos exploradores, que poderia ficar com duas maçãs, tenha agora que se contentar com dois terços de uma. Eis a importância dessas reflexões para a presente tese: Esse exemplo nos mostra que mesmo em situações de extrema penúria material, a busca da igualdade continua sendo uma diretriz válida. Então, não é porque uma nação é pobre que ela tem que, primeiro enriquecer, para só então promover a redistribuição de renda³⁴.

Frankfurt trata, ainda, do princípio da utilidade decrescente do dinheiro³⁵. Ele sustenta que não se pode garantir que a utilidade agregada aumentará ao se tomar dinheiro dos ricos e dá-los aos pobres³⁶. E o faz lembrando que ao se retirar dólares do topo para distribuí-los na base se está a gerar uma pressão inflacionária que reduz o bem-estar de quem está no meio da pirâmide³⁷. Na sequência, veremos como Frankfurt usa a ideia de limiar de utilidade para refutar a teoria da utilidade marginal decrescente do dinheiro, ponto crítico na defesa da progressividade tributária.

³⁴ Conclusão que se choca com a ideia, atribuída ao ex-Ministro da Fazenda Antônio Delfim Netto, de que seria preciso “primeiro fazer o bolo crescer para depois dividi-lo”. Cabe esclarecer nosso ponto aqui. Nosso objetivo ao apontar, com o exemplo dos montanhistas, que em situações de grave penúria a igualdade continua sendo uma diretriz válida, é o de responder aqueles que advogam uma priorização do combate à miséria em países em desenvolvimento como o Brasil. Nossa conclusão é a de que mesmo onde há muito trabalho a ser feito em termos de se retirar pessoas da miséria, deve-se atentar para a diretriz da redução das desigualdades. Então não é correto afirmar que os países em desenvolvimento devem se preocupar apenas com a miséria, e os ricos apenas com a desigualdade.

³⁵ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 17).

³⁶ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 20).

³⁷ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 20).

1.2.3 Crítica à Progressividade

Cabe aqui uma delimitação conceitual. Entende-se por tributação progressiva aquela na qual a alíquota aumenta à medida que a base de cálculo aumenta. Será proporcional quando houver uma alíquota única. E regressiva quando a alíquota decrescer à medida que a base de cálculo aumentar.

Também cabe antecipar que a crítica à progressividade pode ser vista como uma crítica à concepção que iguala o pagamento do tributo a um sacrifício. Veremos a seguir que a teoria do tributo como um sacrifício encontra problemas para justificar uma tributação progressiva (não é óbvio que o dinheiro possua uma utilidade marginal decrescente). Problemas que são evitados quando o tributo é compreendido não como um sacrifício, mas como um dever.

Pois bem, avançaremos com uma exposição da crítica à progressividade apresentada por Frankfurt. Crítica essa desenvolvida a partir do conceito de limiar de utilidade.

Estamos diante de um limiar de utilidade (*utility threshold*) quando, por exemplo, fazemos uma poupança para adquirir um automóvel. Ora, nesse caso, a aquisição do último centavo necessário à compra será mais importante e de maior utilidade.

Nesse ponto recapitularemos a cadeia de raciocínio que tem sido utilizada contemporaneamente para justificar a tributação progressiva. Tem-se enxergado uma relação estreita entre a teoria da igualdade de sacrifício³⁸ e a progressividade, na medida em que a primeira legitimaria a implementação de sistemas tributários com máxima progressividade. No entanto, outros elementos devem ser introduzidos na explicação. O argumento completo que nos conduziria daquela teoria até essa medida política seria o seguinte. **(1)** O dinheiro tem uma utilidade marginal decrescente; **(2)** A última faixa de renda que compõe a receita de um bilionário é formada por reais que lhe são menos úteis do que os últimos reais que compõem a renda de uma pessoa de classe média; **(3)** O sistema tributário deve impor igual sacrifício ao bilionário e à pessoa de classe média; **(4)** Decorre de (1), (2) e (3) que a última faixa de renda da pessoa de

³⁸ Que é, em essência, o utilitarismo aplicado à tributação. A peculiaridade é a de que ao se debruçar sobre o sistema tributário o foco do utilitarista não será o de maximizar o prazer líquido da sociedade, mas o de distribuir igualmente o desprazer (sacrifício) materializado no pagamento dos impostos. Em suma, o sacrifício é a utilidade em sentido negativo Cf. (CALHOUN, 2021, p. 17).

classe média deve ser tributada com uma alíquota tal (CM) que deve corresponder a uma fração da alíquota a incidir sobre a última faixa de renda da pessoa bilionária (B), de modo que $CM = B/x$, onde x representa em quantas vezes B é maior do que CM³⁹.

Esse argumento (que chamaremos de “Argumento Padrão a favor da Progressividade”) não está livre de críticas⁴⁰.

Ora, **(2)** não se segue de **(1)**. Trata-se (falamos da proposição 2) de uma premissa independente. O que se segue de **(1)** é que a última faixa de renda que compõe a receita de um bilionário é formada por reais que lhe são menos úteis do que os primeiros reais que compõem a primeira faixa da sua renda. Aliás essa frase “a última faixa de renda...” nada mais é do que um desdobramento (ou uma aplicação) de **(1)**. Já a proposição **(2)** não é uma mera aplicação ou consequência de **(1)**, já que ela introduz um elemento inexistente em **(1)**: A comparação intersubjetiva de prazeres (utilidades).

É possível redarguir o *Argumento Padrão* atacando a premissa (2) e deixando a conclusão (4) desguarnecida de fundamentação. Podemos fazê-lo ao aderirmos, com Allingham (2014) à tese de que as comparações interpessoais de utilidade são não significativas⁴¹. Mas dizemos mais. Mesmo quando possam ser significativas essas comparações não serão objetivamente

³⁹ Repetimos a seguir a explicação de Sanches a respeito da relação entre o princípio da igualdade de sacrifício e a progressividade, em razão do seu caráter sintético e preciso: “O argumento principal a favor de uma taxa progressiva foi fornecido pela teoria da utilidade marginal decrescente do rendimento: se as primeiras frações do rendimento (tal como o primeiro copo de água) proporcionam uma utilidade maior do que as últimas, e se a utilidade de cada dose adicional decresce, então o princípio da igualdade de sacrifício conduz às taxas progressivas” (SANCHES, 2010, p. 33)

⁴⁰ É importante registrar que embora esse Argumento Padrão tenha partes de utilitarismo, o próprio John Stuart Mill manifestou-se contra a progressividade: “Tanto na Inglaterra como na Europa continental, tem-se defendido um imposto gradual sobre a propriedade (o imposto progressivo), com base no fundamento declarado de que o Estado deve utilizar o instrumento da tributação como meio de suavizar as desigualdades de riqueza. Tenho o mesmo desejo que qualquer outro de que se empreguem meios para diminuir essas desigualdades, mas não de forma a aliviar o perdulário à custa daqueles que são prudentes. Taxar as rendas mais altas em uma percentagem maior do que as rendas menores significa impor um tributo à iniciativa e à parcimônia, impor uma penalidade a pessoas por terem trabalhado mais duro e economizado mais do que seus vizinhos” (MILL, 1988, p. 149).

⁴¹ Eis as considerações do autor: “Em resumo, a posição sobre utilidade adotada na presente obra é a de que não é significativo [*meaningful*] comparar a utilidade de uma pessoa a de outra. No entanto, isso não é afirmar que comparações pessoais não possuem sentido [*meaning*] em outros contextos, como quando existe alguma concepção específica de bem” (ALLINGHAM, 2014, p. 10).

mensuráveis nem tampouco matematicamente comparáveis⁴². E observe-se que o *Argumento Padrão* só ficará de pé se os diferentes prazeres em questão gozarem de alguma mensurabilidade e comparabilidade.

Já o argumento do limiar de utilidade de Frankfurt⁴³ é endereçado à proposição (1).

No entanto, deve-se admitir que mesmo com o fracasso do Argumento Padrão, que pretende repousar o fundamento da tributação progressiva e redistributiva em bases utilitaristas, a progressividade pode se justificar sob outras premissas. É possível que se argumente, por exemplo que a tributação progressiva deve estar baseada no caso contra a desigualdade⁴⁴.

Voltemos a Frankfurt. Ele trata, ainda, do problema da *distribuição igualitária de um recurso vital em contexto de escassez*. É colocado o caso da distribuição de um recurso vital e escasso, disponível em 40 unidades para 10 indivíduos quando o mínimo vital é de 5 unidades por pessoa⁴⁵. Nesse caso, uma redistribuição igualitária diminuirá a utilidade agregada em comparação com uma distribuição desigual que garanta 5 unidades para 8 pessoas. Ora, com uma distribuição igualitária todos morreriam.

A conclusão a que Frankfurt chega com esse caso é a de que quando os recursos são escassos, uma redistribuição igualitária pode levar ao desastre. É isso que chamamos de *problema do nivelamento por baixo*. No entanto, apresentamos acima um exemplo de extrema escassez no qual a distribuição igualitária pareceu ser uma saída razoável (caso dos montanhistas, na seção 1.2.2). Isso nos mostra as dificuldades que encontramos quando pensamos problemas de modo casuístico. No entanto, cremos que os exemplos de

⁴² Não se nega que a escolha do personagem de *Boots of Spanish Leather* (Bob Dylan, Columbia Records, 1964) de, percebendo que não teria sua amada de volta, aceitar receber um par de botas de couro como “prêmio de consolação” é rica de significado. Todavia, mesmo não se tratando de uma comparação interpessoal, ela não nos fornece um parâmetro objetivo de comparação. Afinal, a utilidade que se extrai da aquisição de botas de couro corresponde precisamente àquela que se teria ao se conviver com a pessoa amada ou a só um percentual dessa última? Nesse último caso, que percentual seria esse, 60%, 40%? Embora tenhamos utilizado a música de Bob Dylan apenas para ilustrar nosso ponto a respeito da vacuidade (no sentido de vagueza ou carência de objetividade) de comparações interpessoais de utilidade, não descartamos que poesias, brocardos ou mesmo versículos bíblicos possam constituir fontes legítimas de *topoi* a respeito do problema da desigualdade econômica. Sobre o uso de fontes improváveis de endoxa, como brocardos e poesias ver (HASKINS, 2004, p. 7).

⁴³ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 25).

⁴⁴ Cf. (CALHOUN, 2021, p. 16).

⁴⁵ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 34).

Frankfurt (esse último e o que mencionaremos a seguir) são um tanto mais artificiais e soam de certa forma “feitos sob encomenda” por introduzirem a noção de “mínimo vital” de um recurso⁴⁶.

O autor avança, ainda, uma segunda tese: “Também é um engano alegar que enquanto alguns possuem menos do que o suficiente ninguém deverá possuir mais do que o suficiente”⁴⁷. (FRANKFURT, 2015, p. 37). Para demonstrar isso, propõe o seguinte caso: Considere que existem 41 unidades para 10 indivíduos quando o mínimo vital é de 5 unidades por pessoa. E que 8 indivíduos receberam 5 unidades.

Pois bem, o autor afirma que não seria injusto dar uma unidade adicional a um dos 8 que sobreviverão, uma vez que mesmo se a déssemos a um dos dois sem nada ainda assim eles morreriam. Esses dois, afirma, não *precisam* dessa unidade. Frankfurt concede que se pode afirmar que eles precisam dessa unidade desde que eles estejam em vias de receber mais 4 posteriormente.

Parece-nos que também essa tese soa implausível, porque ela parece pressupor a tese de que a proximidade (aparente) da morte alteraria significativamente o conjunto de deveres que temos para com o doente. O que não parece estar correto.

Frankfurt sustenta que os defensores da igualdade econômica se baseiam menos em um argumento do que em uma intuição: A de que a desigualdade econômica simplesmente parece errada⁴⁸. Mas essa intuição registraria a preocupação com os miseráveis, com aqueles que tem muito pouco em termos absolutos⁴⁹.

Em suma, o autor sustenta que o que nos preocupa não é a desigualdade em si, mas a pobreza⁵⁰.

O ponto relevante seria o de garantir que todos tenham o suficiente (*doutrina da suficiência*). Dando conteúdo à doutrina da suficiência, o autor

⁴⁶ Se o mínimo vital de calorias forem 200kcal diárias, então temos que aceitar que quem ingerir 199kcal morrerá, e quem ficar com as 200kcal sobreviverá. Esse quadro parece-nos um tanto forçado e fantasioso. Ainda mais se considerarmos que a medicina não é dada a fornecer respostas exatas para os problemas que envolvem a fisiologia humana. E, além disso, ainda que se faça uma estimativa do “mínimo vital” de calorias ou de outro recurso, isso será apenas uma estimativa, e não uma condenação à morte para aqueles que ficarem com uma quantidade menor do recurso.

⁴⁷ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 37).

⁴⁸ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 40).

⁴⁹ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 41).

⁵⁰ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 43).

coloca que ter dinheiro o suficiente não é o equivalente a ter o suficiente apenas para sobreviver⁵¹.

Essa doutrina se contrapõe à doutrina da maximização, segundo a qual todos deveriam possuir *o máximo possível*.

Pretende-se demonstrar que alguém que almeja o suficiente (doutrina da suficiência) e não a maximização do seu bem-estar (doutrina da maximização) age racionalmente⁵². Não se pode presumir, diz o autor, que existe algo de errado (de não razoável) só porque uma pessoa acomodou suas intenções e desejos às circunstâncias⁵³.

Frankfurt rejeita o igualitarismo em qualquer uma de suas formas.

Mas ele deixa claro que sua posição não significa que ele endossa desigualdades marcantes. Na verdade, ele apoia muitas iniciativas tendentes a eliminar essas desigualdades⁵⁴. O que ele advoga é que a igualdade não pode ser sempre considerada inerentemente desejável⁵⁵. Isso porque sempre que é moralmente importante um esforço em direção à igualdade, isso se dá porque desse modo se alcançará algum outro valor. Em suma, o que o autor postula é o valor meramente instrumental da igualdade⁵⁶.

Frankfurt afirma que o que dissera sobre o valor instrumental (ou não intrínseco) da igualdade vale para as suas diversas modalidades (igualdade de direitos, de consideração) e não apenas para a econômica.

A desigualdade é colocada como uma característica puramente formal, e na substantiva. Uma preocupação substantiva seria por exemplo a de saber se as pessoas levam uma boa vida. Já a desigualdade, sendo formal e *relacional*, leva-nos a indagar como a vida de alguém está em comparação com a de outra. E somente as questões substantivas é que seriam de genuína preocupação moral⁵⁷. Segundo essa linha de raciocínio, se uma pessoa tem recursos suficientes para atender suas necessidades e interesses então já possui uma

⁵¹ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 46).

⁵² Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 57).

⁵³ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 61).

⁵⁴ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 65).

⁵⁵ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 67).

⁵⁶ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 68).

⁵⁷ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 71).

quantidade adequada. Essa adequação não dependeria da comparação com os recursos de outras pessoas⁵⁸.

O autor também considera a hipótese de alguém que (a) não está preocupado com a igualdade em si e (b) tem o suficiente, mas que ainda assim, ao ver que alguém recebeu mais do que ele, vem a se sentir injustiçado por avaliar que o distribuidor não lhe tratou com o respeito que lhe era devido.

A tese de Frankfurt para explicar casos como esse é a seguinte: O que há nesses casos é uma confusão, por parte dos igualitaristas, entre ser tratado igualmente e ser tratado com respeito:

“Falta de respeito consiste na circunstância de que algum fato importante sobre a pessoa não foi apropriadamente observado ou não foi apropriadamente levado em conta. Em outras palavras, a pessoa é tratada como se não fosse o que realmente é”. (FRANKFURT, 2015, p. 85)

A doutrina da suficiência de Frankfurt nos dá ensejo para expor que, no presente escrito, trabalhamos com a seguinte hipótese de pesquisa: Geralmente quando pessoas indicam que a desigualdade econômica é um problema, elas exemplificam apontando para uma das seguintes situações: (a) miséria; (b) exclusão ou (c) imobilidade social e econômica.

Essa ideia será desenvolvida a seguir, mas antes de avançarmos precisamos fazer uma breve digressão conceitual.

1.2.4 Miséria, exclusão e imobilidade

Desigualdade econômica é diferente de miséria; exclusão e imobilidade social e econômica.

Quanto ao tópico da *miséria*, cabe lembrar, com Frankfurt, que "Dar-se pior do que os outros não é o mesmo que dar-se mal"⁵⁹. É essa a distinção entre pobreza relativa (dar-se pior do que os outros) e miséria absoluta (dar-se mal). Quando há uma grande desigualdade econômica, isso significa que há uma grande pobreza relativa, uma grande “distância” entre aqueles que estão no topo, e aqueles que estão na base da pirâmide. Um problema distinto é o da miséria absoluta, que pode ser pensada a partir da noção de privação econômica. Nesse sentido posicionou-se Kamin:

⁵⁸ Cf. (FRANKFURT, 2015, p. 74).

⁵⁹ (FRANKFURT, 2015, p. 69).

“O conceito de desigualdade olha para os quinhões de renda auferida pelas diferentes classes de renda e a extensão em que aquelas rendas auferidas pelas classes de renda mais elevada são desproporcionais, ao passo que o conceito de pobreza olha para a extensão na qual as pessoas experimentam ‘privação econômica’ (KAMIN, 2013, p. 595).

Os diversos órgãos públicos e internacionais propõem diferentes marcos para estabelecimento de uma linha de miséria. O Banco Mundial, por exemplo, estabeleceu o limiar de pobreza em US \$1,25 por dia em 2015⁶⁰. Atkinson (2015) subscreve o conceito de pobreza adotado pela União Europeia: Famílias pobres são aquelas com a renda abaixo de 60% da mediana do país⁶¹. Trata-se, como se vê, de uma pobreza relativa. Nesse trabalho não adotaremos qualquer marco objetivo similar. Aqui, gostaríamos que as alusões à miséria ou à pobreza absoluta evocassem no leitor não um índice matematicamente preciso, mas a privação flagrante que ele haverá experienciado seja através da própria vida, do testemunho de outros ou da imaginação. Por mais romanceada que possa ser, cremos que a miséria sintetizada artisticamente tem maior potencial de universalidade. Por isso recorreremos à noção de pobreza dickensiana, em referência ao quadro de privação econômica retratado por Charles Dickens em seus romances. Devemos essa escolha a Posner e Weyl (2019). Percebemos que esses autores apresentaram, com apenas meia dúzia de palavras, uma descrição de miséria que se não é analiticamente perfeita e matematicamente mensurável é precisa e sintética: “(...) em condições miseráveis, *como as descritas por Charles Dickens*”⁶².

Usamos como parâmetro, insistimos, a carência material de itens necessários, que podem ser agrupados nas seguintes categorias, embora devamos registrar que esse rol não é exaustivo: Vestes, alimento e abrigo. Ao focarmos nos bens da vida, e não na atualização das potencialidades (ou capacidades) humanas, evitamos confusões conceituais como aquela na qual Sen incorre ao definir a pobreza como a falta de liberdade⁶³.

⁶⁰ Fonte: <https://www.investopedia.com/terms/i/international-poverty-line.asp>.

⁶¹ Cf. (ATKINSON, 2015, p. 90).

⁶² (POSNER e WEYL, 2019, p. 56).

⁶³ Eis as palavras de Sen: “O ensinamento de focalizar a pobreza como falta de liberdade é coerente com uma variedade de interesses fundamentais” (SEN, 2001, p. 227). Essa ideia é coerente com o projeto teórico de Sen, uma vez que ele remodela a noção de igualdade ao

Quanto à *exclusão*, nosso conceito, nós o desenvolvemos a partir da noção de marginalização de Rogers e Wright (2015): “Marginalização se refere à situação na qual uma pessoa está, por um mecanismo ou outro, incapacitada de acessar os meios necessários para adquirir um sustento básico”⁶⁴. Como a ideia de estar privado de um sustento básico se aproxima muito da pura privação econômica (miséria), nós remodelamos essa definição para conceituar exclusão como aquilo que ocorre quando uma pessoa é injustamente impedida de acessar bens da vida, sejam eles essenciais para se obter o sustento ou apenas úteis para se viabilizar uma vida plena. Então, temos que sofrem exclusão tanto quem é impedido injustamente de assumir um posto de emprego, como quem é expulso de um estabelecimento comercial (onde compraria um item não essencial) em razão da cor da sua pele. Nesses casos, ainda que não venham a ser miseráveis no sentido acima descrito, essas pessoas poderão ser consideradas como sendo excluídas.

Quanto à *imobilidade social*, ela pode se dar de uma forma a proteger os ricos, ou de um modo a impedir a ascensão dos pobres. Em ambos os casos, a injustiça se mostra patente ao se constatar que essa falta de movimentação ascendente ou descendente deriva de uma ação maliciosa e enviesada. Um exemplo histórico nos ajudará a ilustrar esse ponto. No século de Agostinho, os ricos não estavam sujeitos à mobilidade social para baixo. O seu poder trazia essa segurança desconhecida pelo *populus*. O mal que existe aqui é um privilégio que protege uma casta. Um tipo de imobilidade social, que podemos

propor uma igualdade de funcionamento e não uma mera igualdade de capacidade (cf. SEN, 2001, p. 34-35 e 201-202). Esse é o modo de Sen fazer a defesa de uma igualdade de resultado (que busca garantir a atualização das capacidades humanas) em detrimento de uma igualdade meramente formal. Ora, se atualizamos a capacidade de escolher, quando efetivamente escolhemos e compramos bens, se atualizamos a capacidade de conhecer, quando efetivamente conhecemos verdades e etc, então temos que a falta dessa atualização pode se confundir com a pobreza (com a privação material). Mas fora desse esboço conceitual, a ideia de que a pobreza é a falta de liberdade começa a carecer de sentido. Afinal, deixando de lado a liberdade seniana, que se confunde com a posse de bens, de que liberdade estaríamos falando? Da liberdade da vontade ou da liberdade civil? Em qualquer um desses dois casos, com todo respeito, a frase não faz sentido. Não se pode falar que um ser humano determinado pelo seu meio ou por condicionantes biológicos é pobre. É muito fácil conceber alguém que, no limite, não possui vontade, por agir de um modo instintivo em busca do prazer e fugindo da dor (ou seja, alguém que não fugiu da programação animal e que por isso não é capaz de deixar de dormir quando tem sono ou de deixar de comer quando tem fome), mas que ainda assim é rico materialmente. Trata-se da liberdade civil? Também é fácil perceber que não há qualquer impeditivo conceitual que torne impossível a existência de uma ditadura de pessoa ricas.

⁶⁴ (ROGERS e WRIGHT, 2015, p. 287).

chamar de protecionista, para distinguir de uma imobilidade social discriminatória, que barra a ascensão de alguns. Nas palavras de Brown:

“O que nem mesmo os mais prósperos membros do *populus* possuíam não era dinheiro, mas segurança. Eles não eram pobres, mas estavam sempre com medo do empobrecimento. O empobrecimento, e não a pobreza, era a doença que assombrava sua imaginação social. Como os habitantes de Lyon no século XVIII, os *pauperes* de Hipona e Cartago eram *paupérisables* – ‘empobrecíveis’. Eles se sentiam em uma ladeira que se inclinava perigosamente em direção à base da sociedade” (BROWN, 2012, p. 345).

Passemos à importância da existência de pessoas muito ricas em uma comunidade política como forma de contrapeso ao poder do Príncipe.

1.2.5 *Potentia e Patronage.*

A existência de pessoas muito ricas é importante ao impor um contrapeso ao poder central do Estado. O que estabelece um mecanismo de *checks and balances* que onde não for institucional, jurídico e oficial, ao menos será social. As pessoas muito ricas tendem a formar um grupo intermediário entre as famílias e o Estado. Grupo esse que tem o potencial de atuar onde o Estado não pode agir, e de freá-lo quando esteja agindo arbitrariamente contra o indivíduo. Os vinte e cinco barões rebeldes, que se reuniram com o Rei João Sem-Terra no Alagadiço de Runnymede em junho de 1215, agiram como um grupo intermediário e fizeram o Rei assumir compromissos benéficos aos indivíduos⁶⁵. É evidente que também o contrário pode acontecer. A potestade civil bem pode socorrer as famílias dos abusos praticados pelos grupos intermediários. O já citado Peter Brown (2012) identificou essas duas forças em ação já no século de

⁶⁵ Esse momento histórico, quando observado desde o ponto de vista contemporâneo pode ser visto, anacronicamente, é verdade, como o nascimento do Commonwealth britânico, como um evento que escreveria na história as primeiras cláusulas da Constituição não escrita da Inglaterra. Por básicas e incertas que tenham sido essas primeiras linhas, ao final do processo histórico ali iniciado, essa grande nação do norte legaria ao mundo o sistema Westminster de governo (que entre nós chamamos de parlamentarismo) com toda sua sofisticação e todas suas sutilezas. Como se sabe, na história da Inglaterra “Commonwealth” tem designado tanto (a) Uma comunidade política, é dizer, um “Estado” (cf. LOCKE, 2016, p. 66 [2º T, X.133]); como (b) O período da República de Cromwell, que perdurou de 1649 a 1660; (c) O Império Britânico (cf. CHURCHILL, 1973a, p. 189); ou, ainda (d) A Comunidade de Nações livres e autônomas, mas que se conservam sob influência britânica materializada na lealdade à Coroa. Em seus Discursos da Segunda Guerra, Churchill se referia a essas nações como “Domínios” (cf. CHURCHILL, 1973a, p. 236, e 1973b, p. 110, 115 e 116). Pois bem, o evento a que aludimos no texto principal constitui um importante marco na formação do Commonwealth britânico, no sentido de Comunidade Política ou sociedade de homens (ou “Estado”).

Agostinho. Ele as chamou de *patronage* e *potentia*. No tempo de Agostinho, o pobre recorria a esses dois poderes: o dos patrões e o dos governantes⁶⁶. O próprio Agostinho tinha um patrão em Tagaste: *Romanianus*⁶⁷. “Sem a proteção de *Romanianus*, [relata seu biógrafo] Agostinho bem poderia ter permanecido trancado na vida de cidade pequena de Tagaste pelo resto dos seus dias” (BROWN, 2012, p. 154). A *patronage* era crucial, mesmo para a mobilidade social⁶⁸. “Agostinho cresceu em um ambiente social onde o que você possuía era menos importante do que quem você conhecia” (2012, p. 154). E no caso de Agostinho e *Romanianus*, a relação de Patrão e Cliente evoluiu para uma autêntica amizade:

“Se esperava que a transformação da padronagem em amizade acontecesse mais frequentemente em círculos intelectuais. (...) Por volta do ano 375, quando Agostinho tinha 21, *Romaniano* tomou esse passo decisivo. Ele adotou Agostinho, seu cliente, como um amigo. Isso não foi de todo uma surpresa. Eles tinham a mesma idade. Compartilhavam a mesma alta cultura. Nesse caso, o patrão e seu cliente se juntaram a outros para formar um grupo de amigos” (BROWN, 2012, p. 156).

Então não é um exagero afirmar que a cultura universal deve um Agostinho à existência de uma elite local afluyente e influente na pequena Tagaste do século IV.

Além disso, cremos que Fukuyama não errou ao afirmar que um sistema econômico que permite a formação de grandes fortunas acaba por criar uma mecanismos de escape para se lidar com a megalotimia⁶⁹. A ideia básica de

⁶⁶ Cf. (BROWN, 2012, p. 346).

⁶⁷ Cf. (BROWN, 2012, p. 153).

⁶⁸ Cf. (BROWN, 2012, p. 154).

⁶⁹ Cf. (FUKUYAMA, 1992). Retomando a teoria tripartite da alma desenvolvida por Platão na *República* (PLATÃO, 2002, p. 134-136 [Rep. 439a-440e]) Fukuyama introduz no debate filosófico-político contemporâneo o conceito de *Timós*, que corresponderia à terceira parte da alma. A primeira parte seria a apetitiva; a segunda, a racional. A primeira nos compele a beber água quando temos sede. A segunda, leva-nos a rejeitar a água que sabemos contaminada. (cf. FUKUYAMA, 2018, p. 15-16). O *Timós* é a terceira parte da alma. Chamada de espírito. (FUKUYAMA, 2018, p. 16). É o *locus* tanto da raiva como do orgulho e da vergonha. (FUKUYAMA, 2018, p. 17) e (FUKUYAMA, 1992, p. xvii). É o *timós* que entra em ação quando nos sentimos orgulhosos por termos resistido à tentação de beber a água contaminada; ou envergonhados por não termos conseguido fazê-lo. “Desejo e razão são partes componentes da psique (alma) humana, mas uma terceira parte, *timós* age de modo completamente independente das duas primeiras. *Timós* é a sede de julgamentos de valor” (FUKUYAMA, 2018, p. 17 - 18) e (cf. nesse sentido FUKUYAMA, 1992, p. xvi). Pois bem, a megalotimia seria o ímpeto de se destacar, de se provar melhor ou maior do que os demais. De fazer coisas grandiosas. “A

Fukuyama era a seguinte. “Já que esse empresário quer com tanta violência ser maior do que os demais, antes que ele possa se sobressair fazendo fortuna do que levando uma nação à guerra”. Então a existência de grandes fortunas é um sinalizador de que os megalotímicos tiveram sua energia canalizada para uma atividade socialmente desejável: a geração de divisas e de empregos. Embora seja certo que em uma sociedade livre, existirão outros tantos modos de se dar vazão à megalotimia. Sim, um empresário poderia se tornar fabulosamente rico ao mesmo tempo que contribui para a prosperidade geral. Mas também se pode competir em eventos do Ironman, escalar montanhas, criar uma *startup* etc⁷⁰.

Com essas considerações, no entanto, não negamos que esses grupos intermediários não possam desequilibrar o sistema tributário. A própria escolha da base de tributação (tributação do capital ou do consumo, por exemplo) já pode ser vista como uma resultante de um jogo de interesses. A tributação do consumo tende a ser vista como mais “amigável aos negócios”⁷¹ e, por isso, prevaleceu nos países onde os interesses corporativos dos empresários se saíram vencedores.

Feitas essas observações sobre como os pensadores libertários pensam a propriedade privada e os temas correlatos da pobreza e da desigualdade, passemos ao papel do Estado.

1.3 O PAPEL DO ESTADO: EFICIÊNCIA

Em conformidade com essa tradição de pensamento, o papel do Estado seria exclusivamente o de proteger os indivíduos de atos de violência, não se devendo atribuir-lhe o dever de desempenhar ações de redistribuição de renda.

megalotimia floresce sobre a excepcionalidade: assumir grandes riscos, entrar em batalhas monumentais, buscar realizar grandes feitos, porque todas essas coisas levam ao reconhecimento do sujeito como sendo superior aos outros. Em alguns casos, isso pode levar ao surgimento de líderes heroicos, como um Lincoln ou um Churchill ou um Nelson Mandela. Mas em outros casos, pode levar a tiranos como César ou Hitler ou Mao que conduziram suas sociedades à ditadura e ao desastre” (FUKUYAMA, 2018, prefácio).

⁷⁰ Cf. (FUKUYAMA, 2018, prefácio). E afirmamos que ele não errou embora, em 1992, quando escreveu *O Fim da História e o Último Homem*, tenha usado Donald Trump como exemplo de empresário fantasticamente ambicioso cujo desejo por reconhecimento vinha sendo canalizado de forma segura para a carreira de negócios. Fukuyama não poderia suspeitar que, décadas mais tarde, Trump não mais se satisfaria com o reconhecimento obtido com suas atividades empresariais e concorreria à presidência e seria eleito Presidente dos Estados Unidos.

⁷¹ A ideia de se “tributar para crescer” foi um movimento observado ao longo do século XX, e que possui alguns elementos essenciais como (a) A alteração da base de tributação com a desoneração do capital e oneração do consumo; e (b) Austeridade fiscal (cf. LAHEY, 2019, p. 430).

Chamaremos esse modelo de Estado (ou governo) mínimo. Ver, nesse sentido, a seguinte passagem de Anarquia, Estado e Utopia:

“Em nenhum momento nosso raciocínio admite qualquer instituição de fundo mais abrangente que aquelas do Estado guarda-noturno mínimo, um Estado que se limita a proteger as pessoas contra assassinatos, agressões, roubos, e assim por diante” (NOZICK, 2018, p. 208, nota).

No entanto, um Estado mínimo nesses moldes não será redistributivo na medida em que garante essa proteção a todos, inclusive àqueles que não podem pagar? Se a resposta for positiva, e se esse esquema redistributivo de fornecimento de segurança pública a todos for considerado legítimo, então por que outros não poderiam ser adotados? Por que parar na redistribuição de segurança, e não continuar redistribuindo renda, por exemplo? Nozick responde esse desafio argumentando que existem razões não redistributivas para que o Estado Mínimo forneça segurança a quem não pode, ou não quer, pagar por ela⁷². Existindo razões não redistributivas para isso, não se pode afirmar que o Estado mínimo seja redistributivo⁷³.

1.3.1 Tributação redistributiva: Trabalho Forçado.

Nozick equipara a tributação e trabalho forçado. O seu argumento é o de que apropriar-se do pagamento obtido com x horas de trabalho de alguém equivale a se apropriar dessas horas de trabalho. E confiscar horas de trabalho é o mesmo que confiscar horas da vida de alguém. Então, as pessoas que o fazem passam a “ser proprietárias de parte de você”⁷⁴.

Como responder esse argumento? O trabalho forçado obriga para o futuro; a tributação age no passado (sobre as horas já trabalhadas); não se trabalha para pagar o imposto de renda; mas se paga o imposto de renda porque se auferiu renda com o trabalho passado. Além disso, esse argumento pressupõe uma adesão forte à noção da tributação como sacrifício. No entanto, há boas razões para se caracterizar a tributação como o cumprimento de um

⁷²Cf. (NOZICK, 2018, p. 144), onde se chega à conclusão de que os “independentes”, aqueles que não estão sob a proteção de agência privada de proteção (cf. NOZICK, 2018, p. 29-30) devem ser protegidos dos atos de violência praticados pelos clientes da agência. Por confusa que seja a linha de raciocínio seguida por Nozick (cf. NOZICK, 2018, p. 142 e seguintes), é justo afirmar que de fato ela não é redistributivista.

⁷³ Cf. (NOZICK, 2018, p. 33).

⁷⁴ Cf. (NOZICK, 2018, p. 222).

dever, e não como um sacrifício⁷⁵. Por último, em resposta à provocação de Nozick, avançamos a seguinte hipótese que admitimos pode parecer ousada: É possível que mesmo se a tributação progressiva dos mais ricos for considerada um mal, essa medida seja justificada por ser um resultado previsível (mas não desejado) de uma ação voltada a salvar pessoas da miséria (doutrina do duplo efeito). Este raciocínio que Aquino usa para justificar a morte em legítima defesa⁷⁶, cremos, pode ser usado para justificar a tributação redistributiva.

Finnis rebate a comparação de Nozick, usando uma estratégia diferente, que pode ser vista como polêmica por depender de uma remodelação conceitual das categorias da Justiça. Vejamos.

Finnis começa criticando a classificação dos tipos de justiça surgida no século XVI e considerada por muitos como sendo “clássica”⁷⁷. Chamaremos essa classificação de pós-Cajetan (pois Finnis identifica sua origem nos comentários do cardeal Cajetan à Suma Teológica).

Essa classificação sustenta que existiriam três tipos de justiça: (1) A Legal, que diria respeito à relação das partes (dos cidadãos) com o todo (o Estado); (2) A Distributiva, que diria respeito ao todo em relação às partes e (3) A Comutativa, que concerniria à relação das partes entre si⁷⁸.

Sobre o aspecto terminológico-conceitual, relembramos que Aristóteles falava em *justiça geral*, *justiça distributiva* e *justiça corretiva*. Aquino, em *justiça legal* (sua versão da justiça geral aristotélica), *distributiva* e *comutativa* (corresponde à *corretiva* de Aristóteles). Os tomistas do século XIX, por sua vez, desenvolveram a *justiça social* a partir da justiça legal tomista⁷⁹. Hayek enxerga

⁷⁵ Na sequência da tese, apresentaremos a via pela qual os pensadores da tradição aristotélico-tomista evitam caracterizar a tributação como um sacrifício. Nessa nota, pretendemos mostrar que também Murphy e Nagel, que classificamos como igualitários, não veem no pagamento do tributo um sacrifício: “Sendo assim, a ideia de um mercado politicamente neutro que pode servir de base para o princípio da tributação como um sacrifício não passa de uma fantasia. Toda distribuição pré-tributária – real ou imaginária – já é moldada em parte por juízos de moralidade política, e é impossível tratar das questões de justiça tributária sem fazer uma avaliação desses juízos” (MURPHY e NAGEL, 2005 p. 48). Para que entendamos o raciocínio de Murphy e Nagel, precisamos definir sacrifício: esse é a entrega total de algo que pertencia a quem oferece. Para Murphy e Nagel, a renda antes da tributação não pertence ao contribuinte. Portanto, não há sacrifício no pagamento do tributo.

⁷⁶ Cf. (AQUINO, 2012a, p. 142 [ST II-II q. 64, a. 7]).

⁷⁷ Cf. (FINNIS, 2007, p. 182).

⁷⁸ Cf. (FINNIS, 2007, loc. cit).

⁷⁹ Cf. (BARZOTTO, 2010, p. 81). A menção mais antiga à justiça social se encontra no jesuíta italiano Luigi Taparelli d’Azeglio que utilizou a expressão já em 1840 (cf. BARZOTTO, 2010, p. 86) na obra *Saggio teorético di diritto naturale*.

por sua vez que, desde Mill, tem-se usado a expressão *justiça social* como substitutivo de *justiça distributiva*⁸⁰.

Eis, pois, o resumo das diferenças entre as classificações de Finnis e a pós-Cajetan (tradicional): (a) De acordo com a primeira, qualquer possuidor privado pode ter deveres de justiça distributiva; de acordo com a segunda, apenas o Estado (que personifica a comunidade, ou o “todo” de que falara Cajetan) possui tais deveres; (b) De acordo com a primeira, os funcionários do Estado, quando atuam nessa condição, possuem deveres de justiça comutativa para com os particulares submetidos à sua autoridade; de acordo com a segunda, esses deveres surgem exclusivamente nas relações entre particulares (nas transações privadas) e (c) Para a primeira, a justiça geral seria uma virtude que tende a comprometer cada um dos indivíduos com a realização do bem comum nas suas comunidades mas seria para a segunda, em resumo, o conjunto de deveres de fidelidade de um cidadão para com o Estado de que é nacional⁸¹.

Dito isso, podemos enfim chegar a Nozick.

Finnis formula uma objeção à crítica que Nozick faz à tributação redistributiva, mostrando que a sua plausibilidade depende de que se aceite uma vertente da classificação pós-Cajetan, ainda que implicitamente, e que se postule que apenas o Estado possui deveres de justiça distributiva. Ponto que ele vê como problemático.

Mas ainda que se rechace a noção de tributação redistributiva como trabalho forçado, essa medida não seria capaz de gerar desequilíbrios nocivos no sistema de incentivos organicamente criado pelo livre mercado?

1.3.2 Tributação e Eficiência.

Nessa subseção, utilizamos a noção de eficiência no sentido usado, dentre outros, por Calhoun: “Eficiência é entendida aqui como significando algo ‘não causador de distorções [*non-distortional*]’, isto é, que causa uma interferência mínima nas decisões que os agentes econômicos tomam” (CALHOUN, 2021, p. 12 e 25).

⁸⁰ Cf. (HAYEK, 1985a, p. 81).

⁸¹ Cf. (FINNIS, 2007, p. 183).

A Democracia é baseada na premissa da igualdade dos cidadãos⁸². O Mercado é capaz de promover uma alocação eficiente e racional dos bens, mas o faz gerando desigualdade econômica. Esse quadro tem produzido um impasse no coração das nações com regimes políticos democráticos e economias de mercado, afinal, ao se promover a igualdade (com políticas de redistribuição de renda) tem-se uma perda de eficiência; e ao se estimular a eficiência (com medidas de desregulamentação, privatização, desburocratização etc.) geram-se desigualdades. A necessidade de se fazer um *tradeoff*⁸³ entre igualdade e eficiência (em última análise, igualdade e liberdade) há décadas vem sendo registrada e problematizada na literatura⁸⁴.

Pois bem, voltando ao *tradeoff* entre igualdade e eficiência, é de se reconhecer que a tributação redistributiva favorece a igualdade. De todo modo, como bem apontado por Linda Sugin⁸⁵, a eficiência, no sentido de se garantir um mercado livre de distorções é uma escolha estranha como meta de uma política fiscal, dado que “o tributo, colocando de modo simples, é ineficiente”, por reduzir a recompensa pela atividade econômica.

Semelhante é o parecer de David Ricardo: “Não há imposto que não tenda a reduzir o ímpeto da acumulação” (RICARDO, 1982 [1817], p. 114).

Também Sanches (2010, p. 35) registra o potencial que os tributos de alíquota elevada possuem para gerar “irracionalidades econômicas”; e ele acrescenta:

“Não faz sentido, na maior parte dos casos, que o investimento seja feito por razões puramente fiscais (mesmo sob o pretexto de ser o benefício fiscal favorável ao investimento econômico). Em termos gerais, é mais razoável que a decisão de investir seja

⁸² A ideia colocada no texto principal pode ser detalhada e desenvolvida com a ajuda de Sartori (2017 [1993]), que identifica três tipos de Democracia: a Democracia Política, que tem como sustentáculo a igualdade jurídico-política; a Social, fundada na igualdade de *status*; e a Econômica, baseada na igualdade econômica (de renda). No entanto, a primeira constitui condição necessária para a existência das outras duas (cf. SARTORI, 2017, p. 21). E o autor acrescenta: “As democracias, no sentido social e ou econômico, estendem e completam a democracia no sentido político. Quando existem, são também democracias mais autênticas, dado que são microdemocracias em relação ao sistema político” (SARTORI, 2017, p. 21). Dada a precedência da Democracia Política, acataremos o conselho de Sartori e sempre que falarmos em Democracia sem qualquer especificação (como acabamos de fazer acima) estaremos nos referindo à modalidade política.

⁸³ Escolha que leva o agente a ter um ganho acompanhado de uma perda. Exemplo: obter mais renda (ganho), em troca de ter menos horas de lazer (perda).

⁸⁴ Cf. (OKUN, 2015 [publicado originalmente em 1975]).

⁸⁵ Apud. (CALHOUN, 2021, p. 25).

feita por meras razões económicas, como o mercado a proceder à afectação dos rendimentos” (SANCHES, 2010, p. 35).

Ou seja (usando a linguagem da eficiência): Na maioria das vezes é mais razoável que os bens da vida sejam alocados pelo mercado em conformidade com processos de decisão meramente econômicos, que levam em consideração principalmente o aumento da produtividade, com a redução dos custos e aumento dos lucros. Nesse cenário, o ímpeto de se obter um mero “lucro de imposto” desestabiliza aqueles processos decisórios, podendo produzir resultados que Sanches chama de irracionais e que chamaríamos de ineficientes: galpões apinhados de produtos que ninguém quer, prateleiras vazias de bens que seriam prontamente comprados etc.⁸⁶.

Mas mesmo se se pudesse conceber um imposto que não impactasse o sistema de incentivos, um que não estimulasse a compra quando o mais racional é vender, o investimento, quando o mais racional é poupar etc., de modo que após a incidência os resultados do mercado fossem em grande parte mantidos; ainda assim, esse imposto “hiper eficiente” desempenharia um papel redistributivo residual. Isso porque a se aceitar a ideia do “balde furado”⁸⁷,

⁸⁶ Importante destacar que as inconsistências produzidas pelo sistema tributário não necessariamente anulam a força normativa da norma tributária. Explicamos. É possível que uma norma jurídica viole a razão prática. Nesse caso, por óbvio, ela não será racionalmente vinculante. Mas em outros casos, a norma será apenas ineficiente ou desproporcional. E normas assim (racionais, mas desproporcionais) podem ser racionalmente vinculantes. Ver, nesse sentido, Crowe (NLNL): “No entanto, normas desse tipo [*racionais, mas desproporcionais*] podem ainda assim ser vinculantes racionalmente. Isso porque o interesse coletivo em se manter uma resposta proeminente [*salient*] para um problema de coordenação frequentemente irá superar pequenas falhas em padrões relevantes]” (CROWE, 2019, p. 193). E o autor exemplifica com o sistema tributário. “Sistemas tributários são frequentemente ineficientes, arbitrários ou distorcidos por interesses particulares. A ineficiência do governo significa que pessoas podem dever pagar mais tributos do que seria justificado pelas demandas do bem-comum. Isso significa que se justifica que você se recuse a pagar impostos? Não necessariamente. É provável que o governo desempenhe muitas funções que são importantes para o bem-comum. Pode ser verdade que essas funções poderiam ser realizadas por outras instituições sociais se o Estado não estivesse envolvido, mas uma vez que o governo entra no cenário essas instituições podem ser esvaziadas [*crowded out*], deixando-nos sem alternativas plausíveis. A importância de um modo social proeminente de se prover importantes serviços pode então superar mesmo ineficácias sérias e difundidas no sistema tributário. A probabilidade de normas jurídicas ganharem proeminência, então, dá ao menos razões presuntivas para se crer que é razoável adotá-las como um meio de se promover o bem-comum da comunidade” (CROWE, 2019, p. 194). Voltaremos ao tema dos problemas de coordenação na seção 3.3.3.

⁸⁷ Cf. (Okun, 2015). A, por que não dizer, proverbial ineficiência do Estado quando se trata de tributar e redistribuir bens foi belamente sintetizada por Okun (obra citada) ao sugerir que imaginemos que o Estado recolhe dos ricos os recursos em um balde furado para repassá-los

teremos que considerar que mesmo na administração e cobrança desse tributo se observará algum gotejamento (algum desperdício), que produzirá algum efeito redistributivo. Para expormos melhor nosso argumento, vamos deixar o imposto “hiper eficiente” de lado por um instante e pensar um imposto que seja o seu antípoda, um imposto “hiper redistributivo”. Um percentual de tudo que for arrecadado com esse imposto cobrirá os custos operacionais; outro percentual, a maior parte, talvez, se destinará às políticas de redistribuição de renda; ao passo que uma última parte será desperdiçada. Um imposto “hiper eficiente” não destinará uma parcela importante da arrecadação para o custeio de políticas redistributivas, mas continuará com as rubricas dos custos operacionais e do desperdício. Na medida em que o desperdício deve chegar em algum lugar, ele acabará possuindo um efeito redistributivo, o qual não necessariamente levará a um acúmulo ou a uma desconcentração de renda⁸⁸. Então, dado que o desperdício possui partes de redistribuição, e que toda canalização de recursos gera algum desperdício, temos que não pode existir um tributo que se limite a cobrir os gastos operacionais da sua administração e arrecadação. Ou seja, mesmo um tributo que não altere o sistema de incentivos, produzirá alguma redistribuição.

Conclusão parcial

De acordo com o paradigma de pensamento libertário, a tributação redistributiva nada mais seria do que um mal (um sacrifício) gerador de distorções no mercado. Descobrimos, todavia, que não há impedimentos aparentes para que esse suposto mal se caracterize como um efeito indesejado, mas aceitável, de uma política pública projetada para auxiliar os necessitados. E que a busca por uma tributação eficiente e sem qualquer parte de redistribuição dificilmente será bem-sucedida.

Até aqui, pudemos recolher os seguintes *topoi* do paradigma libertário: (1) O Estado só deve agir para evitar o dano. (2) A ação do Estado “embaralha o sistema de incentivos”. (3) Em uma sociedade livre, é de se esperar que não

aos pobres. Então a questão é: Em que vazão o gotejamento se tornará tão severo a ponto de inutilizar a ação redistributiva?

⁸⁸ Aqui pensamos em autêntico desperdício, e não em corrupção, a qual potencialmente produzirá um acentuado acúmulo de riqueza nas mãos dos corruptos.

exista uma padronização da distribuição. (4) As coisas não são dádivas gratuitas e sem histórico (um maná do céu). Elas possuem uma história. (5) A busca da igualdade material leva ao surgimento de outras desigualdades. (6) A liberdade gera desigualdade. (7) Deve haver um primado da igualdade formal e (8) Não é a desigualdade, mas a pobreza que nos preocupa.

Concluimos esse capítulo com algo que pode ser entendido como mais uma glosa, ou censura aos libertários. Afinal, temos que lembrá-los de alguns dos males da desigualdade, que eles parecem negligenciar.

(1) Limitação severa da autonomia individual: Na falta de poder de gestão sobre as coisas externas necessárias para a vida diária e para os empreendimentos vocacionais, a ação própria significativa não se mostra possível, e a pessoa assume uma posição de passividade perante as ações dos outros⁸⁹.

(2) Avaliação social negativa: Pessoas maltrapilhas, já apontava Adam Smith (na *Riqueza das Nações*), são vistas como inferiores ou não dignas de crédito. Essa avaliação negativa pode bloquear até mesmo a busca por emprego. A memorável cena de entrevista de emprego, na qual o protagonista comparece sem uma camisa de linho, do filme *À Procura da Felicidade*⁹⁰, bem ilustra as dificuldades que a pobreza aparente pode ocasionar. Adam Smith faz as seguintes observações a respeito da miséria aparente (pelo vestuário):

“Uma camisa de linho, por exemplo, estritamente falando, não é um bem necessário. Gregos e Romanos viveram, suponho, muito confortavelmente embora não conhecessem o linho. Mas nos tempos atuais, na maior parte da Europa, um trabalhador digno de crédito ficaria envergonhado de aparecer em público sem uma camisa de linho, dado que sua falta supostamente denotaria aquele desafortunado grau de pobreza ao qual, supõe-se, ninguém pode decair sem que concorra com extrema má conduta. Os costumes, do mesmo modo, tornaram os sapatos de couro bens necessários à vida na Inglaterra. As mais pobres das pessoas dignas de crédito de ambos os sexos ficariam envergonhadas de aparecer em público sem eles” (SMITH, 1976 [1776], p. 869 [RN V.ii.k]).

⁸⁹ Cf. (BOYLE, 2019, p. 102).

⁹⁰ Direção: Gabriele Muccino, Estados Unidos da América, Columbia Pictures, 2006.

Trata-se de passagem sempre lembrada⁹¹ embora ali o tema da miséria seja tratado apenas lateralmente. O objetivo de Smith era principalmente, o de mostrar que as categorias “bens necessários” e “artigos de luxo” são relativos. Ao fazê-lo, recorre à noção intuitiva de que algumas vezes pessoas pobres podem ser mal avaliadas socialmente.

(3) As aparências importam. Ver, a propósito, a seguinte passagem de *One Another's Equals*, na qual Waldron recorre à ideia de “vida visível”, que podemos descrever como sendo a vida sensível, visual, ou das aparências.:

“A desigualdade econômica pode vir a se inscrever na vida visível dos mais pobres. De modo que pode parecer que não só eles não estão sendo tratados como iguais, como efetivamente *não são* iguais aos outros membros prósperos da sociedade”. (WALDRON, 2017, p. 38. Com destaques no original).

Essa abordagem fenomenológica não exaure as preocupações do autor com a justiça e a desigualdade. Tanto que ele afirma, em outra passagem, que embora as aparências importem, elas não são tão importantes quantos as essências⁹². Em sentido aproximado, indicando que a aparência, mais especificamente, o modo de se vestir é um indicativo do quão democrática é uma comunidade política manifestou-se Aristóteles:

“Pois muitos tratam de dizer que é [o governo dos lacedemônios] uma democracia porque tem uma ordem com muitos aspectos democráticos; por exemplo, em primeiro lugar, com relação à educação das crianças (...) do mesmo modo ainda na idade seguinte, também quando os homens são gerados do mesmo modo (pois tanto o rico como o pobre, não é nada fácil de reconhecer) as questões relacionadas à alimentação são as mesmas para todos nas sissitas, e também à vestimenta, os ricos as vestem tal como qualquer um poderia se vestir, mesmo como qualquer um dos pobres (ARISTÓTELES, 2019, p. 181-182 [Pol. 1294b18-30]).

Como se vê, o fato de os ricos e os pobres dentre os Espartanos se vestirem com as mesmas roupas é apontado por Aristóteles como um elemento democrático daquela cidade-estado. Então Aristóteles concordaria com Waldron quando esse afirma que as aparências importam quando se trata de avaliar as

⁹¹ Cf. (PAYNE, 2017, p. 34).

⁹² Cf. (WALDRON, 2017, p. 37).

instituições de uma comunidade política. E esse é mais um motivo para vermos a desigualdade como um mal.

Capítulo 2: Paradigma igualitário

Começamos esse capítulo refletindo a respeito do problema da desigualdade a partir de achados da psicologia da desigualdade, que mostram alguns dos seus malefícios para a sociedade.

Essas reflexões são feitas a partir do livro *The Broken Ladder*, (2017), de Keith Payne, professor de psicologia na Universidade de Carolina do Norte, pesquisador da área de Psicologia da Desigualdade.

Vamos a elas.

Payne relaciona a desigualdade com situações de tensão social ao apontar que estudos indicam que há uma maior chance de acontecerem alterações em voos comerciais (casos da chamada *air rage* – fúria no ar) quando a nave possui primeira classe. Trata-se de estudo conduzido pelos psicólogos Katherine DeCelles e Michael Norton:

“Os pesquisadores analisaram dados de milhões de voos para identificar que fatores podem ser utilizados para antecipar a ocorrência de episódios de *air rage* [Literalmente “raiva do ar”. São situações de fúria que ocorrem durante os voos]. Primeiro eles compararam voos que tinham uma primeira classe com voos que não tinham. Eles especularam que se a desigualdade de status estivesse levando os passageiros a se comportarem mal, então deveríamos ver mais episódios de *air rage* em voos com primeira classe. Eles descobriram que as chances de um incidente de *air rage* eram quase quatro vezes maiores na classe econômica de aviões com primeira classe em comparação com aviões sem primeira classe” (PAYNE, 2017, p. 2).

Mas os pesquisadores não pararam por aí. Com o objetivo de pôr a ideia à prova de um modo diferente, DeCelles e Norton também se debruçaram sobre a forma de embarque nas aeronaves. Isso porque quando a entrada dos passageiros se dá pela frente, aqueles com bilhete da classe econômica são obrigados a passar pelos corredores da primeira classe, onde podem ver os mais ricos já confortavelmente acomodados, enquanto eles próprios carregam suas bagagens à procura dos seus assentos. Situação que não acontece quando o embarque é realizado pelos fundos do avião, poupando os passageiros da classe econômica desse estorvo. Pois bem, constatou-se que os episódios de *air rage*

eram cerca de duas vezes mais prováveis em voos em aviões com primeira classe, cujo embarque se dava pela frente, aumentando a chance de um incidente do mesmo modo que um atraso de seis horas⁹³.

Esse último experimento mostra que a desigualdade visível foi capaz de gerar mais situações de conflito.

O ponto do autor ao trazer o caso de como situações de fúria aérea se tornam mais frequentes quando há mais desigualdade econômica aparente entre os passageiros é o seguinte. Embora não existam pessoas propriamente pobres nesses voos, o fato é que a desigualdade (a mera desigualdade) faz os passageiros se comportarem “como pessoas pobres”, com o perdão da expressão. Com efeito, esse e outros estudos, como veremos, mostram que a desigualdade nos leva a tomar decisões voltadas ao curto prazo, nos torna propensos a comportamentos de risco, predispostos a sacrificar um futuro seguro em troca de gratificação imediata, mais inclinados a tomar decisões contraditórias, a acreditar em coisas estranhas, a ver o mundo de forma supersticiosa⁹⁴. Ora, pondera o autor, pessoas que se comportam assim compõem as periferias pobres das cidades. Portanto, a desigualdade e a pobreza possuiriam os mesmos efeitos sobre os nossos comportamentos.

Nas palavras de Payne:

“O que é tão notável a respeito do estudo sobre fúria aérea é que ele ilustra que a desigualdade não é o mesmo que pobreza, embora ela possa ser sentida como se pobreza fosse. (...) A desigualdade faz as pessoas se sentirem pobres e agirem como pobres, mesmo quando não são. Tanto a desigualdade imita a pobreza em nossas mentes, que os Estados Unidos da América, o mais rico e desigual dos países, possuem várias características que mais se assemelham às características das nações em desenvolvimento do que às características de uma superpotência” (PAYNE, 2017, p. 4).

Embora a linha argumentativa seja plausível, temos que indagar se o comportamento acima descrito seria um efeito da pobreza ou uma de suas causas. Afinal, esse comportamento errático e autodestrutivo também foi observado e descrito por Theodore Dalrymple (2014), que após anos

⁹³ Cf. (PAYNE, 2017, p. 3).

⁹⁴ Cf. (PAYNE, 2017, p. 3-4).

trabalhando como psiquiatra atendendo pacientes pobres da cidade de Birmingham chegou a uma conclusão diferente da de Payne⁹⁵. Na raiz da miséria espiritual da Inglaterra, Dalrymple encontrou não a escassez material (os “pobres” ingleses são beneficiados por uma abrangente rede de proteção social), mas padrões nocivos de comportamento estimulados por um sistema que se mostra indiferente, ou pouco responsivo, a esses mesmos comportamentos, por mais antissociais que eles sejam.

Payne destaca a importância da percepção subjetiva do status do sujeito sobre o seu próprio destino. E embora não concordemos com o modo pelo qual ele pretende defender o seu ponto, cremos que de fato a percepção subjetiva de status importa e que, por esse motivo, mesmo as nações mais prósperas que tenham reduzido a indigência material a índices estatisticamente inexpressivos não poderão considerar que não precisam se preocupar com a desigualdade econômica. E cremos que isso é assim pelo menos por dois motivos. Primeiro, porque na medida em que ela funciona como um gatilho para sentimentos autodepreciativos, e que esses sentimentos não podem ser ignorados, pois a despeito de serem inefáveis produzem efeitos muito concretos, temos que a preocupação com a desigualdade econômica deve ser um dos vetores a direcionar as ações da comunidade política. E em segundo lugar, porque a percepção subjetiva de pobreza pode ser um índice de identificação de bolsões de efetiva pobreza objetiva, bolsões que talvez estejam fora do campo de alcance do radar dos governantes e que, por isso, deve demandar a prática de ações específicas direcionada à “pobreza invisível”, aquela que está fora dos registros.

Vejamos como Payne pretende defender sua posição.

Ele nos apresenta o que chama de *Escada do Status* um instrumento de pesquisa utilizado para verificar como o sujeito avalia o seu status social usando

⁹⁵ Cf. (DALRYMPLE, 2014, principalmente o ensaio “O que é Pobreza”, p. 155 e seguintes). A diferença das conclusões a que chegaram Dalrymple e Payne fica ainda mais patente quando se vê que o subtítulo do livro de Dalrymple é, no original, “A visão de mundo que faz a subclasse”. Payne corrigiria: “A subclasse que faz a visão de mundo dos pobres”. O modo inconsequente e “presentista” como algumas pessoas mais humildes podem se comportar foi material para a literatura de Charles Bukowski, cujo *alter ego* Henry Charles “Hank” Chinaski reúne muitas das características mencionadas no texto. Ver, por todos os outros livros em que Chinaski figurou como protagonista, *Factótum* (2010), que como o nome já sugere, destaca a falta de compromisso que Chinaski tem com relação aos diversos empregos que consegue, e como ele está sempre disposto a mudar de emprego, de cidade e de companhia pelos mais diferentes e tolos motivos.

uma escala de 1 a 10. Aquele que, por exemplo, se colocar no décimo degrau se entende como integrante da elite social, cultural e econômica⁹⁶. A aplicação desse mecanismo de autoavaliação de status tem mostrado que em apenas 20% dos casos as autoavaliações foram objetivamente coerentes com a renda, educação e status do trabalho dos entrevistados. Diante desses dados, Payne conclui o seguinte:

“Essa surpreendentemente pequena relação entre tradicionais marcadores de status e como eles são percebidos subjetivamente significa que existem muitas pessoas que são ricas, pelos padrões objetivos, mas que ainda assim se ranqueiam nos degraus mais baixos. Similarmente, muitas pessoas que são objetivamente pobres se ranqueiam na parte de cima da escada” (PAYNE, 2017, p. 13).

Sentir-se pobre (em razão da desigualdade) incomodaria tanto quanto ser pobre⁹⁷. Nas palavras incisivas do autor:

“Deixe-me ser claro: não estou simplesmente afirmando que se você for pobre, então é mais provável que todas essas coisas aconteçam com você [*acreditar em teorias da conspiração, ter problemas de peso, diabetes e problemas cardíacos*]. Estou afirmando que é mais provável que essas coisas aconteçam com você se você se sentir pobre, independentemente de sua efetiva renda” (PAYNE, 2017, p. 14).

E o fato é que essa “pobreza subjetiva” produz efeitos concretos. Tem-se verificado que quanto mais baixo for o degrau no qual você se insere na escada do status, mais provável se torna que você venha a tomar más decisões e tenha um desempenho ruim no trabalho; que você acredite em teorias da conspiração; que você venha a ter problemas de peso, diabetes e cardiopatias⁹⁸. E como se tudo isso já não fosse suficientemente chocante e já mostrasse a importância e concretude da “pobreza subjetiva”, tem-se verificado que quanto mais baixo for o degrau selecionado pelo entrevistado, menos anos ele terá para viver⁹⁹.

Como já dissemos, concordamos com a conclusão de que a percepção de pobreza é um fator a ser levado em conta, no entanto não se pode descartar

⁹⁶ Cf. (PAYNE, 2017, p. 13).

⁹⁷ Cf. (PAYNE, 2017, p. 11).

⁹⁸ Cf. (PAYNE, 2017, p. 14).

⁹⁹ Cf. (PAYNE, 2017, p. 14 e também as páginas 113 e seguintes, onde se trata da correlação entre diferenças de status e longevidade).

a hipótese de avaliações subjetivas como a *Escada do Status* estejam registrando não meramente a pobreza subjetiva, mas uma forma de pobreza real não levada em conta pelos pesquisadores (o que chamamos antes de “pobreza invisível”). É possível que o entrevistado, por exemplo, sinta-se com baixo status não em razão de sua renda (que pode até ser alta), mas por ter uma jornada de trabalho muito desgastante, por não tirar férias há anos, por não ter muitos amigos, por não poder desenvolver todo o seu potencial e etc.

Em suma, a incongruência entre o status que o pesquisador atribui previamente ao entrevistado e o status que o entrevistado atribui a si próprio pode ser um indicativo não de que o entrevistado errou, mas de que o pesquisador errou antes. Pode ser um indicativo de que parâmetros objetivamente mensuráveis, como a renda não são tudo quando se trata de se estabelecer um ranking social.

Insistimos que ao fazer essa crítica metodológica não estamos querendo com isso negar que a percepção de pobreza é importante. Apenas ponderamos que não necessariamente a disparidade apontada registrou a pobreza subjetiva.

Antes falamos do impacto da desigualdade sobre a qualidade de vida das pessoas que se veem com um status social mais baixo.

A seguir desenvolveremos esse ponto a partir dos epidemiologistas Richard G. Wilkinson e Kate Pickett, que foram precursores ao apontar a correlação entre problemas de saúde e desigualdade de renda no seu livro *The Spirit Level* (2010).

Desde a publicação de *The Spirit Level*, os dados ali consolidados têm sido sempre lembrados em discussões a respeito da desigualdade e suas consequências malfazejas na esfera social e no âmbito da saúde pública¹⁰⁰.

Segundo Wilkinson e Pickett, a desigualdade agiria sobre os nossos corpos de um modo muito efetivo. Eles trabalham com o conceito de “ansiedade de avaliação social” (é como traduzo o *social evaluative threat*, a que eles aludem), que podemos definir como o receio de ser avaliado negativamente pelos seus pares. Pois bem, estudo indica que dentre outras situações causadoras de *stress*, como a realização de uma tarefa difícil ou a submissão a estímulos imprevisíveis, a que provoca os maiores e mais duradouros picos de

¹⁰⁰ Tanto Payne (2017) como Bregman (2018), dentre os autores por nós consultados, fazem um amplo uso dos achados do *The Spirit Level*.

cortisol (hormônio usado como indicador do nível de *stress*) no organismo é a ansiedade de avaliação social¹⁰¹. Essa situação de *stress*, que compromete nossa capacidade de tomar decisões equilibradas se torna mais frequente em um ambiente de maior desigualdade, dado que nesse contexto, aumenta a importância do status social¹⁰².

Será que esse rastro fisiológico que a desigualdade é capaz de deixar no corpo do ser humano é capaz de explicar o comportamento errático antes descrito, comportamento esse mais voltado à obtenção de recompensas no curto prazo, e à assunção de mais riscos? Cremos que não se pode exagerar o tamanho da importância que se atribui a esse fator bioquímico como um elemento influenciador do comportamento do sujeito que se vê como um dos mais pobres de uma comunidade desigual. Primeiro, porque é improvável que a desigualdade gere uma situação de *stress* constante que se estenda por todo o dia ou por uma parte significativa dele. Em segundo lugar, porque nós não precisamos de um dia inteiro livre de *stress* para tomarmos uma boa decisão. E na verdade, não são muitas as nossas decisões que possuem a capacidade de mudar significativamente o rumo de nossas vidas. Se o sujeito precisa tomar uma decisão muitíssimo importante ao longo de um mês, basta que naquele dia ele esteja livre de *stress*. E não parece implausível que mesmo uma pessoa constantemente submetida a estímulos potencialmente desnorteadores, seja capaz de criar, para si, um ambiente minimamente imperturbado para avaliar e decidir se deve se casar, comprar uma casa, mudar de país etc. Em terceiro lugar, não se pode presumir que necessariamente iremos agir de modo errático sob *stress*. Há aqueles que, nesses momentos, expõem o melhor lado de si, embora possam agir de modo indolente e despreocupado em situações que lhes são confortáveis. Por fim, é preciso que não se resvale para um tipo de determinismo que aniquila, ou menospreza, o papel da agência humana, da capacidade do ser humano de se determinar de um modo livre e inteligente, ainda que obviamente condicionado pelo meio. Cremos que Bregman comete esse erro, acabando quase por tratar a pobreza como uma doença mentalmente

¹⁰¹ Cf. (PICKETT e WILKINSON, 2010, p. 38). O estudo em questão foi conduzido por Dickerson e Kemeny (2004).

¹⁰² Cf. (PICKETT e WILKINSON, 2010, p. 43).

incapacitante. Eis como ele comenta o fato de algumas bolsas de estudo direcionadas aos mais pobres só receberem 30% de inscrições:

“Um economista olha para essas bolsas e pensa: já que se candidatar é a coisa mais racional a fazer, estudantes pobres irão se inscrever. Mas não é assim que funciona. Os frutos dessas bolsas caem quase sempre fora da visão deturpada causada pela mentalidade de escassez” (BREGMAN, 2018, p. 58)

Além dessa achega, que podemos chamar de “ressalva antideterminista”, temos uma glosa metodológica a opor. Wilkinson e Pickett optaram por tentar demonstrar a relação entre uma série de males sociais como abuso de drogas, encarceramento, obesidade e gravidez na adolescência, de um lado, e a desigualdade, de outro, fazendo um uso massivo de gráficos de dispersão. Ao tentar encontrar um padrão em gráficos desse tipo, o pesquisador se depara com uma “nuvem” formada por pontos, cada um deles, no caso de Wilkinson e Pickett, representando um País ou um Estado. No eixo “X” poderá estar representada a desigualdade, e no “Y”, o percentual de pessoas obesas, por exemplo. O problema é que os autores concluem existir um padrão, concluem, digamos, que à medida que a desigualdade aumenta o índice de obesidade cresce, mesmo quando esse padrão proposto não explica todos os pontos do gráfico (Países ou Estados). Então o padrão (representado por uma linha) é traçado considerando pontos aleatórios e desconsiderando outros, sem que se tenha a preocupação em esclarecer em que medida que os pontos considerados são verdadeiramente típicos (são *casos centrais*, na terminologia usada por Finnis e pelos aristotélicos), e os desconsiderados são, literalmente, apenas pontos fora da curva. Além disso, padrões concorrentes não são explicados. Exemplificamos: Onde os autores enxergam uma linha ascendente eles não fornecem explicações adicionais que deem conta da existência de outros tantos pontos que formam uma linha perfeitamente horizontal. Por fim, usando os gráficos de dispersão, os autores acabam por insinuar, ou em alguns casos a defender abertamente, que haveria uma relação de causalidade entre as variáveis consideradas, onde bem pode haver uma mera correlação. Para que se compreenda o que estamos afirmando, devemos esclarecer que quando A causa B, há aí uma relação de causação. Quando, diferentemente, X causa A’, e, de

uma forma independente, também causa B', temos uma correlação entre A' e B'. Para sermos mais claros: Nesse segundo caso, A' não causa B', e nem B' causa A'. Essas duas variáveis se correlacionam por possuírem uma causa em comum. Exemplifiquemos: Quando há um aumento da temperatura em cidades litorâneas, há um aumento dos casos de ataques de tubarão. Do mesmo modo, quando há um aumento de temperatura, há um aumento do consumo de sorvete. Nessa situação, não é correto afirmar que o aumento do número de ataques de tubarão é causado pelo maior consumo de sorvete. Para voltarmos ao nosso exemplo, é possível que o aumento de casos de obesidade e o aumento da desigualdade possuam uma causa comum. Então não terá sido a desigualdade que causou a mazela social.

2.1 VALOR BÁSICO: IGUALDADE

Sob a ótica dos adeptos do paradigma igualitário, há de se atribuir um peso importante ao valor igualdade, a qual se confundiria mesmo com a justiça. Em sua versão moderada, o paradigma igualitário não embasará a conclusão de que a desigualdade equivale a uma injustiça, mas lançará uma sombra de suspeição sobre ela, a qual tenderá a ser vista como indesejável até que se prove o contrário. Vemos, como muitos, a igualdade como um valor digno de ser perseguido. No entanto, não podemos deixar de reconhecer que a busca da igualdade pode resvalar para a ideologia do igualitarismo, a qual deve ser evitada.

Temos que determinar os contornos do que chamamos de ideologia do igualitarismo. Esse haverá de postular que, mais do que ser um bem, a igualdade econômica deve ser considerada um bem último, ou básico, por qualquer um que queira pensar com correção a respeito do problema da distribuição da riqueza em uma comunidade política. O igualitarista postulará, ainda, que a igualdade não é apenas um bem básico dentre outros bens básicos a serem promovidos, mas o único bem básico. E um bem básico que se instancia em um princípio de igualdade material, levando sempre, ou na maioria das vezes, à busca de uma igualdade aritmética.

Avancemos com um necessário refinamento conceitual.

Rogers e Wright (2015) fazem a distinção entre desigualdade e injustiça social. “Quando falamos de injustiça social – e não apenas da injustiça

[*unfairness*] da má sorte – queremos dizer que existe uma desigualdade que é injusta e que poderia ter sido remediada se nossas instituições sociais fossem diferentes” (ROGERS e WRIGHT, 2015, p. 246).

A mera desigualdade acontece, por exemplo, quando uma pessoa é atingida por um raio e outra não. Haverá uma injustiça social onde houver uma desigualdade que é injusta e que poderia ter sido evitada se as instituições sociais fossem diferentes. Há, aqui, dois julgamentos. 1º Moral: A desigualdade é *unfair*. 2º Sociológico: Essa injustiça poderia ser remediada por uma mudança social. Pelo desenho institucional, digo eu.

Outra distinção relevante é a que existe entre as noções de *fair-play* e *fair-shares*, para se compreender os parâmetros morais para se avaliar a justiça ou injustiça de uma situação de desigualdade:

“Na concepção de *fair-play*, as desigualdades serão justas desde que as regras segundo as quais as pessoas competem por bens de valor forem justas. A metáfora chave é a de uma competição esportiva. Em eventos esportivos existem vencedores e perdedores, e os perdedores não poderão se queixar desde que exista um campo de jogo igual, não existam trapaças e o árbitro seja imparcial. No mundo como um todo, se não existirem discriminação e barreiras artificiais que impeçam a busca de cada um pela felicidade, então altos níveis de desigualdade como resultado serão equânimes e justos. Ou, para usarmos outro modo comum de se expressar essa ideia, desde que exista algo como uma igualdade de oportunidade, a desigualdade de resultado não se torna um problema moral. Na visão de *fair-share* da igualdade e desigualdade, todos tem o direito a um quinhão dos recursos da sociedade que seja suficiente para se viver uma vida digna e realizada. Ter o suficiente significa ter o bastante para ser capaz de participar plenamente do exercício de direitos e liberdades, ser capaz de exercitar liberdade pessoal e desenvolver seus próprios talentos. Particularmente em uma sociedade rica, todos tem um direito humano básico a um bom sistema de saúde, moradia decente e nutrição adequada. Não basta que exista uma competição justa por esses bens valiosos; os perdedores daquela competição ainda merecem um quinhão justo do butim da sociedade” (ROGERS e WRIGHT, 2015, p. 249).

O primeiro diz respeito ao processo, o segundo, ao resultado. O primeiro, torna a desigualdade acima da linha de pobreza justa. O segundo, por sua vez, atua para impedir que pessoas caiam abaixo da linha de pobreza¹⁰³.

¹⁰³ Cf. (ROGERS e WRIGHT, 2015, p. 249-250).

Por fim, registramos que podem ser identificadas ao menos duas visões da igualdade de oportunidade: (a) Uma que a identifica com o fato de se ter uma oportunidade (poder participar da corrida). E (b) outra que a identifica com o gozo de uma oportunidade igual (ser colocado na mesma posição do *grid* de largada e contar com um carro idêntico ao dos demais). Em suma: Direito de participação e Direito de participação em igualdade de condições. As pessoas que julgam que (b) é importante tendem a advogar por medidas positivas do governo que corrijam as diferenças de resultado provenientes de desigualdade de fortuna. Garante-se (a) quando se combate a exclusão. A implementação de (a) parece ser mais fácil, plausível e realizável do que a efetivação de (b), posto que a primeira depende de uma mera não interferência, ao passo que a segunda pressuporia, para ser efetiva, uma miríade de ações, dadas as diversas variáveis envolvidas, muitas das quais insuscetíveis a qualquer manipulação ou controle estatal, como os talentos naturais dos agentes econômicos. No entanto, deve-se atentar para o seguinte fato: Incluir alguém só será uma medida efetiva se algumas ações fundadas em (b) também forem tomadas¹⁰⁴. Se se trata, por exemplo, de incluir o ex-detento, devem ser tomadas medidas que incentivem sua contratação. Nesse caso, não basta não excluir, ou seja, pôr o detendo em liberdade (a), é necessário incluir de modo a compensar suas desvantagens, que decorrem, muitas delas, de estigmas não justificados. (a) e (b) podem ser pensados como (i) direito de não ser excluído e (ii) direito de ser incluído (ajudado).

¹⁰⁴ Na introdução do seu *Liberal Rights* (1993), Jeremy Waldron pretende mostrar a correlação entre dois tipos de *liberals*: O grupo dos adeptos da Teoria Política Liberal, de pensadores como Mill e Locke e o grupo de adeptos de Políticas progressistas tendentes, dentre outras coisas, a reduzir a desigualdade (WALDRON, 1993, p. 1-2). Uma forma de se pensar essa distinção, dizemos nós, seria a seguinte: De um lado estariam os liberais no sentido inglês, de outro, os liberais no sentido americano. Um ponto importante para Waldron é o da correlação entre os dois tipos de *liberals*. Para demonstrar essa ligação, ele recorre às noções de direitos de 1ª e 2ª geração e à distinção, feita desde Berlin, entre liberdade negativa e positiva. O fato é que os direitos de 1ª geração ou de liberdade negativa (que pressupõe uma abstenção do Estado) só são plenamente realizados quando existem garantias de 2ª geração ou liberdades positivas (tornadas efetivas mediante uma ação do Estado). Nas suas palavras: “Mas se o objetivo de um dado direito é garantir que uma certa escolha possa ser efetivamente exercida em uma certa ocasião (...), então parece claro que às vezes facilitar o exercício [de um direito] pode ser tão importante quanto não o obstruir” (WALDRON, 1993, p. 9). Então, fazendo um paralelo com o nosso tópico, podemos afirmar que haverá uma igualdade de oportunidade liberal no sentido inglês, e outra visão da igualdade de oportunidade que pode ser qualificada como liberal no sentido americano. E que embora possuam caracteres distintos, são realidades correlacionadas na medida em que a segunda realiza plenamente a primeira. Agora observe-se que “realização plena” não significa substituição, superioridade ou precedência.

2.1.1 Igualdade Básica e Igualdade de Superfície

Quando pensamos o problema da igualdade conseguimos divisar inicialmente duas categorias bastante distintas: Uma moral e outra política.

A igualdade básica¹⁰⁵ é a igualdade a que as pessoas se referem quando afirmam, por exemplo, que todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito.

Não aprofundaremos nesse trabalho os argumentos que indicam quais são as bases dessa igualdade. De todo modo, registramos que os teóricos da Nova Teoria da Lei Natural fundamentam a igualdade Básica ou Moral de todos os seres humanos na sua própria natureza:

“De acordo com o direito natural, os seres humanos possuem uma igualdade essencial só pelo fato de serem seres humanos. O fato apontado com essa afirmação é o de que, a despeito das muitas e óbvias diferenças entre indivíduos humanos, todos são membros dessa espécie racional” (BOYLE, 2019a, p. 96)¹⁰⁶.

Aqui devemos considerar o conceito de *capacidade radical*.

A capacidade humana radical é a capacidade para se viver uma vida humana. Radical, aqui, remete a *radix*, raiz em latim. A imagem botânica é oportuna dado que o florescimento, bem como o desempenho das funções nutritivas e vegetativas da planta pressupõem uma boa saúde de suas raízes. De modo análogo, temos que as capacidades atualizadas pelo homem¹⁰⁷ só se podem expressar do modo como se expressam em razão de ele ser capaz de ter essas capacidades. Desse modo, a capacidade radical pode ser pensada como uma capacidade para capacidades humanas. Uma das consequências que decorre de se fundamentar a igualdade moral de todos na posse da capacidade humana radical é a de que ao fazê-lo não se pode varrer para fora dos muros da humanidade aqueles que, em razão de um desenvolvimento

¹⁰⁵ Tópico estudado profundamente por Waldron nos seus livros *God, Locke, and Equality* (WALDRON, 2002) e *One Another's Equals* (WALDRON, 2017). A categoria de que cuidamos também é designada de igualdade profunda, igualdade abstrata ou simplesmente de igualdade moral. Cf. (WALDRON, 2017, p. 2). Boyle fala em “igualdade formal de status moral” (BOYLE, 2019a, p. 97). No texto nos referiremos a essa forma de igualdade como “igualdade formal” ou “igualdade básica”.

¹⁰⁶ Para um desenvolvimento da ideia de “capacidade radical”, v. (FINNIS, 2011c, p. 219).

¹⁰⁷ Por essa expressão designamos tanto as capacidades que são próprias do homem, nomeadamente, a capacidade para a práticas de atos racionais e a capacidade para ações livres, como aquelas que compartilhamos com os demais seres vivos.

incompleto (imaturidade) ou de males que afetam seu organismo (doença) veem-se impossibilitados de desempenhar suas capacidades humanas ativadas¹⁰⁸.

Entre nós, Barzotto introduz o conceito de “igualdade básica” ao ponderar que os tipos de igualdade que balizam a justiça distributiva e a justiça comutativa (igualdade proporcional e absoluta, respectivamente), já pressupõem uma modalidade mais profunda (ou potencial) de igualdade:

“Para ser, em ato, titular de um direito de justiça distributiva ou de justiça comutativa, o indivíduo já deve ser considerado, em potência, como sujeito de direito. Em outros termos: para ser considerado como portador de um direito de uma igualdade atual, absoluta ou proporcional, o indivíduo já deve ser considerado como igual em um sentido mais básico. Esta igualdade básica, absoluta, é uma igualdade na dignidade” (BARZOTTO, 2010 [2003], p. 97).

Já quando tratamos, por exemplo, de temas como igualdade econômica e social, como quando se está a debater a adoção de *políticas* que terão impacto na distribuição de riquezas na sociedade, estamos no âmbito da categoria que Waldron chama de igualdade de superfície (*Surface-Level Equality*)¹⁰⁹.

Cabe dar maior concretude a essas duas noções. Podemos pensar a passagem da *Igualdade Básica* para a *Igualdade de Superfície* como uma passagem da moral para a política, ou, ainda, como uma passagem da filosofia moral para a filosofia política¹¹⁰. No entanto, também se deve pontuar que a diferença de um âmbito para o outro não é uma diferença entre o reino do

¹⁰⁸ Finnis contrapõe ao conceito de capacidade radical o de capacidade ativada: “A capacidade da criança de falar pode ser distinguida da sua capacidade de aprender uma segunda língua, e similarmente sua capacidade ativada de falar a língua dos pais deve ser distinguida da capacidade radical de falar que ela já possui à época ou antes do nascimento” (FINNIS, 2011f, p. 18). Ver a seguinte passagem de Finnis na qual ele desenvolve a noção de *capacidade radical*: “O que todos os seres humanos possuem em comum? Sua humanidade. Essa não é uma mera abstração ou categoria nominal; nem tampouco é a redução kantiana rala e racionalista da humanidade (*Menschlichkeit*) àquele aspecto da natureza de um indivíduo que ele não compartilha com outras criaturas terrestres: a razão e a vontade racional. Ao invés disso, a humanidade de alguém é a sua capacidade de viver a vida, não de uma cenoura ou de um gato, mas de um ser humano. E alguém possuir essa capacidade radical não é, de novo, mera abstração; é, de fato, a própria vida de alguém, o fato de ele ser um ser humano vivo. (...) Ela [*a vida humana*] é humana por completo, uma capacidade – mais ou menos atualizada em vários estados da existência” (FINNIS, 2011c, p. 219).

¹⁰⁹ Cf. (WALDRON, 2017, p. 35 e 36).

¹¹⁰ Cf. nesse sentido, relacionando questões de superfície com questões políticas (WALDRON, 2017, p. 10 e 23).

descritivo e o reino do prescritivo¹¹¹. Isso porque tanto os princípios que regem a igualdade básica como aqueles que regem a igualdade de superfície possuem conteúdo prescritivo.

Qual é o peso que esses dois tipos de igualdade possuem em discussões como a que empreenderemos nessa tese?

Para elucidarmos esse problema, temos que ter presente que a igualdade de status moral não está imediatamente em disputa quando surgem, no nosso contexto civilizatório, questões práticas de justiça econômica. É de se presumir que quando uma comunidade política contemporânea está discutindo, por exemplo, o sistema de tributação que será adotado, a igualdade básica de todos os cidadãos não será propriamente um tópico argumentativo, mas um pressuposto de toda argumentação que se apresente, seja a favor, seja contra o arranjo proposto.

Com isso não estamos afirmando que os contemporâneos estejamos livres dos processos mentais que conduzem à desumanização do outro¹¹². Nem tampouco sustentamos que não existam pensamentos desumanizadores (dirigidos contra os pobres ou contra os ricos) por trás de posições que, em público, são defendidas apenas com um verniz de racionalidade e empatia para com os diferentes. Esses fenômenos são reais. No entanto, se a igualdade moral não for pressuposta, o resultado será o de que os debates a respeito do sistema tributário se converterão em uma disputa para se descobrir quem tem o coração mais puro; nessa disputa, aquele que provar que vê os mais pobres como

¹¹¹ Cf. (WALDRON, 2017, p. 47). Jeremy Waldron é categórico ao afirmar que "... a igualdade básica, a despeito de toda sua abstração, é um princípio normativo, e a na área dos direitos subjetivos, a sua atuação normativa pode ser bastante direta. Desigualdades de superfície envolvendo privação absoluta pode ser denunciada nessas bases, e até mesmo certos níveis de privação relativa podem ser igualmente passar por escrutínio" (WALDRON, 2017, p. 37).

¹¹² *Insights* valiosos a respeito do processo psicológico e comportamental de desumanização podem ser encontrados na obra de David Livingstone Smith (2011 e 2020). O autor define a desumanização como "a crença de que alguns seres apenas parecem humanos, mas sob a superfície, lá onde realmente conta, não são de modo algum humanos" (SMITH, 2011, p. 4). Smith adota as seguintes definições: Pessoa: É aquele que parece humano. Humano: Seres que são efetivamente humanos. O autor está preocupado principalmente com a desumanização associada com a guerra, genocídio e outras formas de violência em massa. Esse processo mental teria desempenhado um papel importante, por exemplo, nos horrores da segunda guerra mundial e no genocídio dos Tutsis em Ruanda em 1994 (SMITH, 2011, p. 152). Podemos encontrar na história episódios de desumanização com repercussões não propriamente bélicas, mas *tributárias*. Scheidel (2017, p. 58) apresenta um relato dos chocantes privilégios da elite asteca (os Pipiltin). Dentre outras coisas, essa elite comia carne humana de sacrifícios. E, coroando essas prerrogativas, os Pipiltin não pagavam impostos. Trata-se de uma elite que se tornou literalmente parasitária e vampiresca; e que não encontrava iguais dentre aqueles que estavam na base da pirâmide social.

humanos vencerá a discussão; o que não conseguir prová-lo (presumivelmente por odiar os pobres), perderá.

No entanto, linhas argumentativas que postulem...

(1) Dada a igualdade básica entre todos os cidadãos; daí decorre que

(2) Deve-se adotar [ou não] um arranjo de tributação redistributiva.

Argumentos como esse, repetimos, falham por serem terrivelmente elípticos. Afinal, (2) não se segue de (1), o qual não é propriamente uma premissa argumentativa, mas um pano de fundo pressuposto, e que pode mesmo ser visto como uma afirmação axiomática e virtualmente indisputada.

O que não significa que a igualdade básica seja desimportante. Na tradição está bastante registrada a relação entre se tratar alguém com o devido respeito e consideração e tratá-la de acordo com alguma forma de igualdade¹¹³. Podemos ilustrar que muitas vezes proposições políticas não se seguem diretamente de princípios morais, e que, na verdade, os mesmos princípios podem embasar medidas políticas opostas, lembrando que no pensamento de Aristóteles, a lembrada identificação da justiça com um tipo de igualdade convivia com a defesa da chamada “escravidão natural” dos bárbaros¹¹⁴, ao passo que

¹¹³ Ver, a propósito, Aristóteles: “O justo, portanto, significa o legal e o igual ou equitativo, e o injusto significa o ilegal e o desigual ou não equitativo” (ARISTÓTELES, 2014, p. 180 [EN. 1129b1]). Também Aquino não negligencia o tópico da igualdade formal: “Com efeito, temos por justo em nosso agir aquilo que corresponde ao outro, segundo uma certa igualdade, por exemplo, a remuneração devida a um serviço prestado” (AQUINO, 2012a, p. 47 [ST, II-II, q. 57, a. 1, *respondeo*]). “Ora, a cada pessoa diz-se pertencer como seu, aquilo que lhe é devido por uma igualdade proporcional. Por isso, o ato de justiça consiste precisamente em dar a cada um o que é seu” (AQUINO, 2012a, p. 74 [ST, II-II, q. 58, a. 11, *respondeo*]). O primeiro dos princípios sobre a tributação em geral mencionados por Adam Smith, lembremos, é precisamente o da igualdade na Tributação: “Os súditos de todo estado devem contribuir para custear o governo, tanto quanto possível, em proporção com sua respectiva capacidade; isso é, em proporção com a renda de que eles respectivamente desfrutam sob a proteção do estado. O custo do governo para os indivíduos de uma grande nação é como os custos de administração para os condôminos de uma grande propriedade, que estão obrigados a contribuir em proporção ao seu respectivo quinhão [*interest*] na propriedade. Na observância ou inobservância dessa máxima é que consiste o que se chama de igualdade ou desigualdade da tributação” (SMITH, 1976, p. 825).

¹¹⁴ Ver, a propósito, as seguintes passagens da *Política*: “Mas, entre os bárbaros, a mulher e o escravo têm a mesma condição. E a razão disso é que eles não têm um governante por natureza, mas a sua comunidade nasce de uma escrava e de um escravo. Por isso os poetas dizem: ‘é justo que os helenos governem os bárbaros’” (ARISTÓTELES, 2019, p. 31 [Pol. 1252b5-10]); e “Assim, porque alguns são, por natureza, os homens livres enquanto os outros são os escravos, para os quais é justo e conveniente ser escravizado” (ARISTÓTELES, 2019, p. 40 [Pol. 1255a1-4])

para nossa mente (falo de nós, os contemporâneos), decorre do princípio da igualdade que um homem não pode se converter em propriedade de outro.

Um leve desvio será útil aqui. Isso porque podemos ilustrar como, embora seja importante, a igualdade moral ou mesmo algum tipo de igualdade tributária geral não são decisivas na discussão de que tratamos, lembrando as duas formas pelas quais a Lei Humana pode derivar da Lei Natural: Como conclusão do princípio e como determinação (convencional e contextual, dizemos nós) do princípio.

Nas palavras de Aquino:

“Ora, deve-se saber que algo pode derivar da lei natural de dois modos: como conclusões dos princípios, e como algumas determinações do que é geral. O primeiro modo é semelhante àquele no qual nas ciências se produzem conclusões demonstrativas dos princípios. O segundo modo, contudo, é semelhante àquele segundo o qual nas artes as formas comuns são determinadas para algo especial. Por exemplo, é necessário que o artífice determine a forma comum da casa para essa ou aquela figura de casa. Derivam, pois, algumas coisas dos princípios comuns da lei da natureza, a modo de conclusões, por exemplo, ‘não se deve matar’, como uma conclusão que pode derivar de ‘a ninguém se deve fazer o mal’ Algumas coisas, entretanto, derivam a modo de determinação, por exemplo, a lei da natureza determina que aquele que peca, seja punido; mas que seja punido por tal pena é uma determinação da lei da natureza” (AQUINO, 2010, p. 576 [ST, I-II, q. 95, a. 2, *respondeo*]).

Nesse ponto, como sói acontecer, as ideias do *Doutor Angélico* ecoam as do *Estagirita*, o qual ensina na sua mais famosa *Ética*:

“A justiça política é em parte natural, em parte convencional: natural a que vigora do mesmo modo em todos os lugares e não depende da aceitação ou não aceitação; convencional aquela que originalmente é possível ser estabelecida deste ou daquele modo indiferentemente, mas que uma vez estabelecida, deixa de ser indiferente” (ARISTÓTELES, 2014, p. 200 [EN. 1134b20])¹¹⁵.

No primeiro caso, o vigor da lei derivará da própria Lei Natural; no segundo, a força da Lei Humana derivará dela própria, hipótese na qual haverá

¹¹⁵ Aqui está a raiz da tradição da Lei Natural cf. (CRISP, 2004, xxiii).

um justo convencional, uma vez que o princípio geral poderia ser especificado de várias formas. Pois bem, o modo de se organizarem os sistemas tributário e fiscal de uma nação derivará da igualdade formal não do primeiro, mas do *segundo modo*.

A insuficiência dos princípios morais para se estabelecer o que é uma consideração justa dos interesses dos cidadãos é bem sintetizada por Boyle:

“A distribuição dos ônus e dos bônus dentro de uma comunidade de pessoas que cooperam entre si de fato exige uma consideração justa dos interesses de todas as partes. Mas essa exigência geralmente não estabelece por si só o que constitui uma consideração justa” (BOYLE, 2019a, p. 97).

Os advogados de medidas como tributação de grandes fortunas e adoção de um sistema marcadamente redistributivo precisam, desse modo, se esforçar para apresentar os princípios ou preceitos intermediários¹¹⁶, bem como as condições factuais¹¹⁷ que ocupam o espaço entre a proposição (1) e a proposição (2).

2.1.2 Problemas conceituais

Antes formulamos a hipótese de que o conceito de desigualdade econômica tem sido usado de um modo inconsistente no debate a respeito da justiça distributiva.

Agora vejamos como esse conceito efetivamente tem sido usado de um modo confuso pelos autores igualitaristas.

Em uma reflexão sobre os parâmetros de justiça que usamos para avaliar a injustiça de uma situação de desigualdade, Rogers e Wright (2015, p. 246) afirmam que a falta de rampas nas calçadas é uma injustiça que se comete contra os cadeirantes, e que a falta de próteses por um preço acessível é, igualmente, uma injustiça para os amputados. No entanto, a injustiça bem observada por Rogers e Wright não deriva da mera desigualdade; da simples

¹¹⁶ Por “princípios ou preceitos intermediários” designamos as proposições prescritivas (as regras) capazes de engendrar a transição das normas gerais às regras especiais.

¹¹⁷ As proposições descritivas que contextualizam, condicionam e limitam o alcance dos princípios intermediários. E que por isso são propícias a adicionar um elemento relacional à abordagem (identificação do atual sistema tributário, e avaliação de como se pode melhorá-lo), com o que se evitará uma teorização meramente transcendental (identificação do melhor sistema de todos). Colhemos essa distinção entre teorias relacionais e transcendentais na *ideia de Justiça*, de Amartya Sen (SEN, 2011).

existência no mundo de cadeirantes e não cadeirantes, de amputados e não amputados, mas da não adoção de medidas necessárias para incluir essas pessoas. O problema visto foi a exclusão e não a desigualdade.

Também Waldron, ao fazer a defesa de um sistema jurídico que priorize a necessidade sobre a propriedade parece advogar contra a desigualdade econômica, mas na verdade o seu alvo é a exclusão. Com efeito, ele qualifica a exclusão econômica como um insulto à dignidade humana¹¹⁸. O leitor que avalie que essa distinção (entre desigualdade e exclusão) seria por demais sutil haverá de concordar que ainda que esses problemas possam ser reunidos sob um mesmo guarda-chuva (qual? Talvez o dos obstáculos à igualdade política plena), nem que seja por uma questão de organização de pauta, convém não misturar a agenda redistributiva, e a sugestão da adoção de uma tributação progressiva e do direcionamento do produto da arrecadação para políticas de transferência de renda; com a agenda da acessibilidade, e a sugestão da construção de rampas nas calçadas, permissão de entrada de cães-guias em prédios públicos etc. Do nosso lado, não entendemos se tratar de uma distinção sutil. Por isso cremos que existem razões mais profundas, diferentes da mera organização dos tópicos de discussão, para a distinção proposta. Afinal, enquanto o primeiro problema opõe igualitaristas a não-igualitaristas ou, ainda, libertários e não libertários, grupos igualmente apaixonados e dispostos a se indignarem e a promoverem a indignação diante do que avaliam ser um mal moral; o segundo não desperta reações parecidas. Simplesmente não há quem defenda, entre gritos e lágrimas, que não se construam rampas nas calçadas. Entusiastas do livre mercado e entusiastas do governo são todos, ao menos os sensatos, igualmente *inclusivistas*.

Keith Payne (2017), por sua vez, parece estar preocupado com a desigualdade no seu livro *The Broken Ladder* (A Escada Quebrada), mas como o título já sugere, algumas das suas páginas mais marcantes, comoventes e preocupantes apontam para o problema da *falta de mobilidade social*. Ele discorre, usando como exemplo a sua própria experiência de vida, sobre como a pobreza pode gerar uma espécie de “força gravitacional” que dificulta a ascensão social (a *mobilidade*) dos mais pobres. Afinal, ele lembra, os indivíduos

¹¹⁸ Cf. (WALDRON, 1993, p. 21).

tendem a tomar decisões que os levem a caminhos que lhes são familiares e, por isso, mais fáceis ou mais previsíveis. Uma criança que tenha crescido em um ambiente castigado pelo flagelo da miséria, caracterizado por uma abordagem de vida de busca por recompensas de curto prazo, despreocupação com o futuro (postura do “viva rápido, morra jovem”), incapacidade de assumir compromissos duradouros, seja na vida pessoal, seja na vida profissional e que leva a situações socialmente preocupantes, como gravidez na adolescência e abandono escolar; uma criança familiarizada com um cenário como esse dificilmente romperá a “força gravitacional” da miséria e chegará, por exemplo, a cursar a Faculdade¹¹⁹. Algo semelhante acontece na seguinte passagem da mesma obra:

“Embora os pobres de fato não tenham ficado mais pobres, um aspecto marcante da desigualdade é o de que ficar no mesmo lugar se parece com ficar para trás se outras pessoas ao seu redor estão se movendo para frente” (PAYNE, 2017, p. 8).

Ora, não ascender socialmente quando outras pessoas são capazes de fazê-lo não é cair vítima da desigualdade, mas da imobilidade social.

Outro exemplo de autor que pretendendo argumentar contra a desigualdade, acabou errando o alvo, foi Atkinson (2015), que colocou: “Importa muito o fato de algumas pessoas poderem comprar passagens para viajar pelo espaço enquanto outras fazem fila em bancos de alimentos”¹²⁰. Ora, as filas em bancos de alimentos são um signo de miséria, e não de desigualdade. O que nos choca e nos constrange, cremos, não é o fato de que pessoas passem fome enquanto outras voam pelo espaço, mas simplesmente o fato de que pessoas passem fome. O que queremos dizer é que a miséria de alguns não se tornaria aceitável se não existissem bilionários. Com ou sem bilionários voando pelo espaço, a miséria dickensiana continuaria sendo um problema, o que indica que o combate à miséria possui uma importância e dignidade próprias. O mesmo, ao que nos parece, não pode ser dito a respeito da desigualdade. E esse é um ponto importante para nossa tese. Por isso não seguiremos de mãos dadas com Richard G. Wilkinson, Kate Pickett, Anthony Atkinson e Keith Payne na seção seguinte.

¹¹⁹ Cf. (PAYNE, 2017, p. 197 e seguintes)

¹²⁰ (ATKINSON, 2015, p. 39).

2.1.3 Instrumentalidade do combate à desigualdade

Convidamos o leitor a fazer a seguinte reflexão: Em um mundo sem miseráveis, seria um problema social se os bilionários quisessem investir sua fortuna em viagens espaciais, gerando, como consequência, novos postos de emprego e ajudando a desenvolver soluções tecnológicas potencialmente úteis à comunidade como um todo? Atkinson (na obra citada) é capaz de reunir dados de quinze países da OCDE e verificar que “Pobreza maior tende a andar ao lado de estratos superiores mais concentrados [*maior desigualdade, digo eu*]”¹²¹. No entanto, nem mesmo uma correlação estatística que fosse colhida em um estudo mais abrangente, e que indicasse que, ao redor do mundo, a miséria e a desigualdade andam de mãos dadas, seria capaz de nos dispensar do dever de enxergar que essas são categorias *diferentes*.

Mais do que isso, essas são realidades *independentes* que podem coexistir em diferentes combinações: pode haver miséria sem exclusão, sem imobilidade e sem desigualdade econômica; ou um ambiente não inclusivo pode ser não miserável, com pouca mobilidade social e severa desigualdade econômica etc¹²². O caso da igualdade será mais forte se medidas de redistribuição de renda forem justificáveis mesmo em uma sociedade na qual quase não há miséria absoluta, as pessoas são tratadas de modo inclusivo e observa-se um nível adequado de mobilidade social para baixo e para cima. Mas se as medidas redistributivas só forem convincentes (podendo, no limite, mostrarem-se quase como um imperativo) em contextos nos quais a reivindicação de maior igualdade econômica precisa ser fortalecida por argumentos auxiliares de erradicação da miséria, ou de necessidade de inclusão de pessoas que, por suas características, foram deixadas à margem da sociedade (pensemos em pessoas com necessidades especiais) ou, ainda, de correção de uma preocupante situação de imobilidade social na qual o

¹²¹ (ATKINSON, 2015, p. 49).

¹²² O que não significa dizer que não haja uma correlação entre essas realidades. Dado que na sociedade na qual todos são igualmente miseráveis, a *proteção social* (destinada aos miseráveis) será a princípio impraticável; e naquela na qual todos são igualmente abastados, a proteção *da sociedade* (contra os abusos do poder econômico) será aparentemente desnecessária; temos que a miséria absoluta e a riqueza potencialmente antissocial só surgiriam como problemas práticos em sociedades desiguais. Essa é a correlação óbvia. Em sociedades desiguais, a justificativa de políticas que caracterizamos como sendo de *proteção social* e de *proteção da sociedade* terá como fundamento principal a necessidade daqueles e o poder excessivo desses. É bem possível que também a desigualdade desempenhe um papel nessa justificativa, mas será um papel de coadjuvante.

nascimento determina de modo quase inescapável o êxito econômico que cada um terá; então teremos que concluir que não é o dever de redução das desigualdades; mas os deveres de combate e mitigação da miséria, da exclusão e da imobilidade que estão fazendo todo ou a maior parte do trabalho argumentativo.

Parece inevitável que uma nação se veja obrigada a organizar as preocupações com a desigualdade econômica, a miséria, a exclusão e a imobilidade social em ordem de prioridade. Se o combate à miséria for a prioridade, a destinação de recursos aos mais pobres estará justificada ainda que esses não tenham sido arrecadados mediante uma tributação especialmente progressiva. Ou seja, um esquema fiscal do tipo “de todos para alguns” (de toda a sociedade para os mais pobres) estaria justificado se o foco for combater a miséria. Já um esquema “de alguns para alguns” (dos mais ricos apenas para os mais pobres) só faz sentido se a diminuição da desigualdade for colocada acima da erradicação da miséria absoluta. Isso porque uma tributação que mira exclusivamente no topo da pirâmide necessariamente arrecadará menos do que uma que não abre mão dos menos ricos. E arrecadando menos, alcançará um número menor de miseráveis, embora o reduzido número dos super ricos venha a enfrentar uma redução da sua riqueza. “A pirâmide é achatada, mas não engorda o suficiente”. No combate à desigualdade, o objetivo seria transformar a pirâmide em maçã. Com isso chegamos à conclusão de que dizer “redistribuição” não é o mesmo que dizer “redução da desigualdade”. Há de se levar em conta, antes, o tipo da redistribuição para que se possa afirmar se ela tende a diminuir a desigualdade ou se apenas produzirá o feito de reduzir a miséria.

Essas ideias são esquematizadas na tabela abaixo, na qual R1 representa um arranjo redistributivo do tipo “De alguns para alguns”; R2, “De alguns para todos”; R3, “De todos para alguns”; e R4, “De todos para todos”.

Reduz bastante a desigualdade	Reduz um pouco a desigualdade	Não reduz a desigualdade	
R1	R2	R3	R4

Então é preciso que tenhamos clareza quanto aos problemas que visamos solucionar (desigualdade, miséria, imobilidade ou exclusão), para que possamos escolher a estratégia mais adequada.

Mas ao destacarmos o caráter próprio da desigualdade, não estamos negando que onde houver casos extremos de pobreza e de riqueza, lá haverá também uma grande desigualdade. Afinal, se o pico for muito alto, e o vale, muito profundo, o alpinista terá uma maior altimetria a vencer.

Por isso, o problema da desigualdade geralmente está associado com o problema da pobreza degradante; e com o problema da riqueza obscena. Em uma sociedade, são aqueles que afundaram no piso e aqueles que furaram o teto que mais nos preocupam. Os primeiros, por demandarem adoção de medidas de proteção que lhes assegure o mínimo, e os segundos por exigirem ações que brequem os seus eventuais abusos.

Esclareçamos o que queremos dizer por “Riqueza obscena”. Com essa expressão não buscamos designar o mau-gosto ou a falta de senso moral ou estético que bem pode se observar em pessoas muito ricas. Ao invés disso, pretendemos cercar conceitualmente a ideia de uma riqueza que é má por fazer mal a quem a possui e às pessoas próximas a ele. Para delimitarmos a ideia com maior precisão, recorreremos à noção de “subprodutos tóxicos da riqueza” a que alude Brown: arrogância, violência e abuso de poder¹²³. Uma riqueza obscena, além de ser de grande monta, deverá se fazer acompanhar de algum desses subprodutos. Então não estamos nos referindo a riquezas expressivas, apenas. Mas àquelas que, sendo expressivas, também são nocivas (antissociais). Esse ponto deve ficar claro para que não pareça que enxergamos algo de negativo no simples fato de alguém ser muito rico. Ora, se essa pessoa for virtuosa, certamente ela usará essa riqueza bem, e para o bem. E aqui não falamos apenas em filantropia e em criação de empregos¹²⁴.

Mas voltemos aos autores igualitários. Vejamos, especificamente, se Thomas Scanlon é bem-sucedido ao intentar formular argumentos não meramente instrumentais a favor da redistribuição de renda.

2.1.4 Argumentos igualitários para a redistribuição de renda

¹²³ Cf (BROWN, 2012, p. 349).

¹²⁴ Ver seção 1.2.5.

Scanlon busca, no livro *Why Does Inequality Matter?* (2018) apresentar argumentos igualitários para medidas de redistribuição de renda. Argumentos que apontem o que há de errado com a desigualdade de renda e porque devemos nos empenhar em reduzi-la. Argumentos do tipo "isso melhoraria a vida dos mais pobres demandando uma redução mínima da qualidade de vida dos ricos" que podemos chamar de argumento humanitário, ou de proteção aos mais pobres não satisfazem o autor¹²⁵.

Eis como Scanlon formula o seu problema:

As pessoas possuem boas razões para desejar que suas vidas fossem melhores. Mas que razões elas têm para se preocupar com a diferença entre a vida delas e a vida dos outros? Assim, frequentemente tem sido feita a acusação de que demandas por uma maior igualdade são meras expressões da inveja que aqueles que "não têm" nutrem com relação àqueles que "têm". (SCANLON, 2018, p.2)

Aqui cabe destacar a distinção entre argumentos igualitários em sentido amplo e em sentido estrito. No primeiro caso, a igualdade é colocada como algo instrumentalmente valioso. No segundo, é postulado que a igualdade possui valor intrínseco e por isso deve ser perseguida por si só.

Scanlon, ao longo do livro, irá se opor à visão puramente *prioritarista*, segundo a qual a prioridade da comunidade política deveria ser a de acabar com a pobreza, eis que, uma vez assegurado o mínimo existencial para todos, não haveria bons motivos para nos preocuparmos com a diferença entre pobres e ricos¹²⁶.

São apresentadas as seguintes razões para se censurar eticamente a desigualdade: (1) Razões de status, (2) Razões de controle, (3) De igualdade de oportunidades, (4) Igualdade de consideração, (5) Jogo limpo na política "*political fairness*" e (6) Razões de justa distribuição de renda.

As quatro primeiras são baseadas nos efeitos da desigualdade¹²⁷.

A seguir discorreremos sobre algumas dessas razões.

¹²⁵Cf. (SCANLON, 2018, p.1).

¹²⁶Cf (SCANLON, 2018, p.3).

¹²⁷Cf. (SCANLON, 2018, p.6).

Em regimes nos quais se admite uma desigualdade de status entre as pessoas (como o sistema de castas na Índia), nega-se a igualdade moral básica de todos os homens, e alguns assim são vistos como menos do que humanos.

Scanlon sustenta que a desigualdade econômica também pode ser censurável por essa razão pelo seguinte motivo: a extrema desigualdade de renda e riqueza, mesmo quando não acompanhada de extrema pobreza, pode significar que o pobre deve viver de um modo que possa ser razoavelmente visto como humilhante¹²⁸. Desigualdades também podem ser censuráveis porque conferem a algumas pessoas um grau inaceitável de controle sobre a vida de outras pessoas. O autor exemplifica com a propriedade dos meios de comunicação, que pode influenciar no modo como a sociedade vê a si mesma¹²⁹. Outro exemplo é o da pessoa que possui muita riqueza e por isso pode controlar o acesso aos empregos, por exemplo¹³⁰.

Scanlon considera a crítica (a qual não adere) de que a ideia de igualdade seria vazia uma vez que os problemas que suscitam sua invocação poderiam ser solucionados recorrendo a direitos não-relacionais. Ao invés de se dizer "eu quero o mesmo tratamento médico que fulano", dir-se-ia "eu tenho direito a tratamento médico"¹³¹. Eis suas palavras:

Alguns têm alegado que a ideia de igualdade, ou pelo menos a ideia de igualdade que estão chamando de igualdade de consideração, é vazia porque a injustiça dos atos que podem parecer ser violações desse requisito sempre pode ser explicada como a violação de algum direito subjacente não-comparativo. (SCANLON, 2018, p. 14)

Aqui são introduzidos os conceitos de direitos não-comparativos e comparativos, os quais são desenvolvidos pelo autor como se segue. Quando um mínimo de serviços é disponibilizado a todos igualmente, mas de um modo defeituoso, é possível afirmar que os usuários podem fazer uma queixa não-comparativa contra o governo. Nesse caso o sujeito não alega que o serviço que recebeu é pior do que o serviço recebido por outra pessoa, mas que o serviço é ruim. Porém, alguém pode fazer uma queixa apenas comparativa (quando o

¹²⁸ Cf. (SCANLON 2018, p.5).

¹²⁹ Cf. (SCANLON 2018, p.6).

¹³⁰ Cf. (SCANLON 2018, p.6).

¹³¹ Cf. (SCANLON 2018, p.14).

mínimo ofertado é de qualidade aceitável, mas certos grupos ou pessoas receberam benefícios a mais)¹³².

Talvez exista um nível mínimo daqueles serviços que o governo possui uma obrigação (não-comparativa) de prover a todos. Mas seja esse o caso ou não, prover níveis desiguais desses serviços a diferentes grupos, sem alguma justificação especial viola um requisito geral (comparativo) de igual consideração. (SCANLON, p. 16.)

Pois bem, as queixas comparativas em alguns casos não poderão ser vistas como uma mera manifestação de ingratidão invejosa. Ora, se os mais humildes não têm acesso a uma educação tão boa quanto a disponibilizada aos mais ricos, então os seus filhos terão uma desvantagem quando da sua entrada no mercado de trabalho. Nesse sentido, não basta ter um ensino “correto”, para que os benefícios de uma instrução profissionalizante de qualidade possam ser efetivamente usufruídos, o ensino deve ser bom entre os bons.

Eis como o autor lida com o problema do nivelamento por baixo (o que postula que quando os recursos são escassos, uma eventual redistribuição igualitária seria desastrosa).

Scanlon apresenta uma versão desse problema tal como desenvolvida por Joseph Raz:

De fato, um requisito de tratamento igual pareceria estar aberto a uma versão da objeção do nivelamento por baixo. Como Joseph Raz coloca, ‘Princípios igualitários frequentemente conduzem ao desperdício.’ Se é impossível prover um bem igualmente a todos, talvez porque não há o suficiente, então um princípio igualitário poderia exigir, afirma Raz, que não se forneça esse bem a ninguém (SCANLON, p. 18)

O autor responde a essa crítica afirmando que a desigualdade, com o fim de evitar prejuízo, não é incompatível com a igual consideração:

A desigualdade não precisa ser incompatível com a igual consideração se não existir o suficiente de um bem para beneficiar a todos igualmente, ou se é de outro modo impossível, ou difícil, ou mesmo, como eu disse, particularmente caro, fornecer a alguns o mesmo nível benefícios conferido a outros (SCANLON, p. 19)

¹³² (Cf. SCANLON, p. 16).

O autor insiste que em alguns casos, dar o peso apropriado a um dado interesse é (ou deve ser) dar o mesmo peso que o interesse de outras pessoas receberam. Em alguns casos, “suficientemente bom” é o mesmo que “igualmente bom”. Essa é uma resposta contra a acusação de redundância do princípio de igual preocupação segundo a qual as queixas de violação desse princípio poderiam ser convertidas em reivindicações não comparativas.

Scanlon tem um ponto aqui. Mas a questão reside em saber se especificamente quando falamos em renda, “suficientemente bom” é o mesmo que “igualmente bom”. E nesse particular parece-nos que não há uma equivalência absoluta. Isso porque a renda suficiente é aquela que supre as necessidades do sujeito. Se nos limitarmos às necessidades básicas, poderemos acompanhar Scanlon. Mas quanto às necessidades que ultrapassam esse limite (que chamaremos de necessidades caprichosas), temos que cada um terá suas peculiaridades, e que não necessariamente a comunidade política só demonstrará o devido respeito pelo indivíduo se atendê-las.

Em suma, quanto às necessidades básicas, cremos que situações de desigualdade econômica podem exigir o uso de políticas arrojadas de redistribuição de renda.

E dentre as medidas aptas à promoção de igualdade, tem se destacado dentre as mais debatidas e controversas, a Renda Básica Universal.

Cuidaremos dela a seguir.

2.1.5 Renda Básica Universal

Se medidas de distribuição de renda forem justificadas mesmo para beneficiar pessoas saudáveis que simplesmente não querem trabalhar (falamos do estereótipo do *Surfista de Malibu*¹³³), então teremos argumentos *fortes* em favor dessas políticas. Consideraremos, por um instante, alguns argumentos favoráveis ao pagamento de uma Renda Básica Universal que contemplaria mesmo o *Surfista de Malibu*. Há quem defenda que esse contribui para a iniciativa coletiva que gera o excedente. Desse modo, o surfista seria um parceiro nessa iniciativa coletiva lucrativa¹³⁴. Mais do que isso, a própria legitimidade

¹³³ Alguém que se vê em situação de necessidade em razão de suas próprias escolhas. Usando o léxico proposto por Rakowski (Apud. ANDERSON, 1999, p. 295), o Surfista de Malibu é alguém que parece vítima de uma má-sorte opcional (em oposição à má-sorte bruta).

¹³⁴ Ainda que seja um parceiro cuja contribuição não vai além da mera obediência à Lei. Ver, a propósito, Hemel: “A riqueza de Bill Gates é o que é porque outros membros da sociedade –

dessa iniciativa coletiva (Estado) dependeria de um compartilhamento simétrico dos excedentes.

Cabem aqui breves considerações a respeito do estereótipo do *Surfista de Malibu*.

A imagem do *Surfista de Malibu* como paradigma de ócio voluntário, por mais estigmatizante que possa ser ao relacionar os praticantes de uma atividade esportiva em tudo bela e admirável com a displicência diante das obrigações quotidianas, tem sido mantida no debate a respeito de justiça distributiva e tributação¹³⁵.

Sua origem está em Rawls que a introduziu, de passagem, ao pontuar que a lista de bens primários pode se alargar para incluir, por exemplo, o tempo de ócio. No contexto dessas reflexões, Rawls escreveu: “Aqueles que surfam o dia todo em Malibu devem encontrar uma forma de se manter (...) não têm direito a recursos públicos”¹³⁶.

Ao contrário do que a passagem isolada pode levar a crer, Rawls não estava afirmando que era contrário ou favorável à adoção de uma rede assistencial que beneficiasse quem está desempregado voluntariamente. Acrescentamos que a imagem do surfista também é boa porque ela retrata alguém que pega carona (surfa) em algo que não ajudou a criar. O surfista é um “caroneiro” do mar. Assim, o problema que surge é o de se saber se esse caroneiro merece algum quinhão do excedente gerado pela comunidade. Por isso nos permitimos usar da imagem, mesmo sabendo que ela está impregnada de preconceitos e que, de certo modo, envelheceu mal, na medida em que desde o *Liberalismo Político* (1993) o perfil social e comportamental do surfista médio mudou bastante.

Eis como Hemel aborda o tópico do auxílio material a quem esteja voluntariamente desempregado. Embora a passagem do Estado de Natureza para um ambiente de proteção dos direitos de propriedade deixe todos (tanto Bill Gates como o nosso Surfista) em melhor situação (é uma mudança superior do

inclusive o Surfista de Malibu – respeitam os direitos de propriedade de Gates” (HEMEL, 2019, p. 545). Hemel é direto ao afirmar que, para ele, a contribuição do Surfista de Malibu para o excedente consiste essencialmente em auto-contenção (HEMEL, 2019, p. 547).

¹³⁵Cf. (HEMEL, 2019) e (VAN PARIJS, 1991). Esse último é um artigo com o provocante título *Por que os surfistas devem ser alimentados*.

¹³⁶ Cf. (RAWLS, 2015, p. 446, nota 9).

ponto de vista do equilíbrio de Pareto), há estudos com o jogo *Ultimatum* (cujas características sintetizaremos a seguir) que mostram que uma mudança Pareto-superior pode ser rejeitada por quem fica com menos se a distribuição for desigual¹³⁷. Sobre o jogo Ultimatum, é de se fazer o seguinte esclarecimento: Nele é entregue uma quantia a uma dupla de participantes, que poderá retê-la apenas se entrar em acordo a respeito de sua divisão. Ao primeiro participante cabe propor uma divisão, ao segundo, apenas concordar com ela, e ficar com o dinheiro, ou discordar e sair de mãos vazias. Hemel alude a estudos que mostram que quando o primeiro participante sugere divisões desiguais (90 dinheiros para ele e apenas 10 para o outro, por exemplo), o segundo tende a recusar a divisão. Ou seja, nesse caso ele prefere não ter nada a ter alguma parte em uma divisão desigual. Então embora a passagem de uma situação (0,0) para outra (90,10) seja Pareto-superior, pois ambos melhorariam sua situação (o primeiro passaria de 0 para 90, o segundo de 0 para 10), ela tende a ser rejeitada por aquele que se vê mal aquinhoado. Transpondo as conclusões desse estudo para a comunidade política, temos que, para Hemel, o desempregado voluntariamente que recebe um quinhão desproporcionalmente pequeno não daria o seu assentimento ao governo cujas políticas levaram a essa divisão desigual, o que retiraria a legitimidade democrática do regime.

Nas palavras de Hemel:

“Primeiro, pode-se argumentar que indivíduos que contribuem para uma iniciativa coletiva geradora de excedente tem o direito a um quinhão do excedente dessa iniciativa – e que a renda básica é um dividendo ao qual os indivíduos que obedecem a lei têm direito. Segundo, pode-se argumentar que a legitimidade do Estado depende do consentimento hipotético do governado, e que o consentimento pode ser obtido apenas na medida em que o excedente gerado pelo Estado seja amplamente compartilhado” (HEMEL, 2019, p. 546).

Também se tem argumentado que um benefício que contemple aqueles que estão desempregados voluntariamente seria uma solução mais justa (considerando aqui uma noção de justiça enquanto reciprocidade). Isso porque, em *primeiro lugar*, embora se admita que o desemprego involuntário deve gerar direito a proteção social, na prática, a distinção entre desemprego voluntário e

¹³⁷ Cf. (HEMEL, 2019, p. 546)

involuntário pode ser difícil de divisar, levando a situações injustas nas quais o benefício vem a ser negado quando deveria ter sido concedido. Assim, uma renda básica modesta pode mitigar essa injustiça como o menor dos males¹³⁸. Em *segundo lugar*, um benefício desse tipo compensaria o trabalho de quem assume atividades domésticas. *Por fim*, haveria uma melhor distribuição do desconforto do trabalho¹³⁹.

A nós não parece justo que o Surfista seja premiado apenas por não invadir a propriedade de Bill Gates. Além disso, a democracia representativa que se tem praticado nos países do Ocidente se desenvolveu (e continua se desenvolvendo) para registrar e colher a vontade dos cidadãos, tal como expressa através do voto. Por isso, cremos que é o voto, ou a falta dele, e a obediência ao Direito que determinam o grau de legitimidade de um regime; e não o consentimento hipotético, ou falta dele, a ser considerado presumivelmente presente em razão de conclusões extrapoladas de estudos comportamentais.

E por atraente que possa parecer hoje em dia, especialmente após Rawls, não podemos deixar de ter em vista que a via neocontratualista de justificação dos governos (sua autoridade e suas políticas) possui conhecidos limites, como o uso constante de experimentos mentais. De todo modo, não se pode negar que os estudiosos contemporâneos adquiriram o hábito de recorrer a experimentos mentais contrafactuais elaborados “sob encomenda” sempre que pretendem discorrer a respeito da justiça distributiva na comunidade política. E isso é feito inclusive pelos críticos do contratualismo. Esse é o caso de Dworkin, que deixou escrito:

“Para podermos rejeitar a política como árbitro final da justiça, temos de fornecer alguma outra coisa que defina as exigências da justiça, algum outro modo de demonstrar o que a igual consideração e respeito efetivamente exige. Dada a nossa estrutura econômica complexa e profundamente injusta, dotada de uma história densa, é difícil fazer isso sem utilizar exemplos heroicamente contrafactuais” (DWORKIN, 2018, p. 538).

¹³⁸ (Cf. PARIJS e VANDERBORGHT, 2017, p. 102).

¹³⁹ Explicamos: Presume-se que aqueles com maior renda podem escolher dentre um maior número de opções de trabalho, preferindo trabalhos menos desconfortáveis. Já aqueles com menor renda não poderiam evitar os empregos mais desconfortáveis. Então uma Renda Básica Universal permitiria que esses últimos se afastassem um pouco mais do “trabalho sujo” (cf. PARIJS e VANDERBORGHT, 2017, p. 103).

Também Hume nos legou sua crítica ao contratualismo do seu tempo. Em ensaio no qual problematizou, para sermos justos, não só o contratualismo dos *Whigs*, como também a teoria da origem divina do poder dos reis (defendida pelos *Tories*), Hume critica Locke por esse afirmar que o poder do governo deriva do consentimento livre de quem decide viver no país. Nessa crítica, Hume afirma que quem não tem meios de deixar um país, na verdade não é livre para fazê-lo:

“Seria lícito afirmar que um pobre camponês ou artesão tem a possibilidade de abandonar livremente o seu país, quando ele não conhece nem a língua nem os costumes estrangeiros e quando vive o seu dia-a-dia apenas com o que ganha em seu trabalho? Seria o mesmo que dizer que um homem, devido ao fato de permanecer a bordo de um navio, dá o seu livre consentimento à autoridade do capitão, mesmo que tenha sido levado para o navio enquanto dormia e que só possa sair dele atirando-se ao mar e morrendo” (HUME, 2004 [1741], p. 674).

Hume modula sua posição, ao pontuar que embora não seja o único fator que legitima um governo, o consentimento dos governados possui sua importância:

“Não é minha intenção aqui negar que o consentimento do povo, quando ele ocorre, é um fundamento justo do governo; na verdade, ele é seguramente o melhor e o mais sagrado de todos. Afirmando apenas que ele ocorreu muito raramente, em qualquer grau, e quase nunca em toda a sua plenitude; e que, portanto, é forçoso reconhecer que existem outros fundamentos para o governo” (HUME, 2004, p. 672)¹⁴⁰.

Quanto ao argumento de que podem ocorrer erros no processo decisório que leva à concessão ou negação dos benefícios previdenciários, temos a objetar que o justo seria aperfeiçoar os mecanismos de decisão, para que quem tem o direito receba o benefício e quem não o tem não o receba. Com relação à ponderação de que uma Renda Básica Universal produziria o efeito de remunerar o trabalho doméstico de uma parcela da população, temos que

¹⁴⁰ Apresentaremos mais críticas ao contratualismo na seção 3.3.3.

considerar que as atividades domésticas já são compensadas dentro das famílias¹⁴¹ e, eventualmente, no Judiciário¹⁴².

Quanto ao último ponto, pode-se redarguir que o desconforto do trabalho já é compensado através do salário. Mas podemos avançar um pouco mais nas nossas reflexões. O pagamento de Renda Básica Universal aos trabalhadores com atividades especialmente desconfortáveis pode ter dois efeitos. O de afastá-los efetivamente dessas atividades algumas horas por semana, no caso de os trabalhadores não desejarem usar a Renda Básica Universal como um complemento de renda; ou o de não os afastar, no caso de os trabalhadores desejarem usar a Renda Básica Universal como um complemento de renda. O primeiro desdobramento é criticável por paternalista, o segundo, por ineficaz. Vejamos. Ao presumir que seria melhor para o trabalhador que tem uma atividade desconfortável se afastar um pouco dela, os autores estão assumindo uma postura paternalista, escolhendo pelo trabalhador o que é melhor para ele. Se os trabalhadores forem afastados dessa atividade a sociedade poderá se prejudicar em razão de um acúmulo de serviço. Afinal se são necessárias 40 horas de trabalho por semana para se realizar uma dada tarefa penosa, mas essencial; e apenas 30 horas são dedicadas a ela, ao final da semana restarão 10 horas de trabalho por fazer. E se for contratado um novo trabalhador (um folguista recém inserido nesse mercado de trabalho) para assumir essas 10 horas semanais então poderemos questionar: Essa medida está cumprindo o que deveria cumprir (afastar pessoas do trabalho penoso) ou está produzindo o efeito contrário (atraindo novas pessoas para essa atividade)? E se o novo trabalhador não for alguém novo nesse mercado, mas uma pessoa que já exercia essa atividade em outra empresa e por 40 horas, mas que agora só trabalha 30 horas na sua empresa original e mais 10 na segunda empresa, então podemos perguntar em que medida sua vida mudou efetivamente.

¹⁴¹ Através de arranjos que se dão a quem (ou além) do Direito. Falamos de acordos tão mezinhas na vida doméstica como “Quem cozinha não lava” ou “Quem sujou limpa” etc. Esses compromissos compensam (embora não pecuniariamente) o trabalho doméstico não remunerado.

¹⁴² Quando as contendas originadas nas relações familiares são judicializadas, então diferentemente do que acontece no primeiro caso, temos que o trabalho doméstico não remunerado de um dos cônjuges será efetivamente compensado pecuniariamente ordinariamente através da divisão dos bens.

E mais. Ao considerarmos os Direitos Sociais não como prerrogativas (privilégios) unilaterais, mas como relações sinalagmáticas¹⁴³, veremos que aquele que se coloca voluntariamente numa situação de ócio não pode validamente reivindicar a concessão de um benefício.

Até aqui consideramos o estereótipo do Surfista de Malibu, alguém voluntariamente desempregado, mas que em um exercício de auto-contenção, respeita a propriedade alheia.

Mas se essas políticas de distribuição de renda se mostrarem plausíveis mesmo para beneficiar pessoas que, por seu comportamento inconsequente e displicente, não contribuem para o bem comum, mas, ao contrário, agem no sentido de tornar o meio social menos coeso por não receberem o benefício com gratidão, mas com a amargura de quem acha que recebe pouco e com a certeza de que, diante dessa injustiça, crimes são justificados (aqui sugerimos uma versão antissocial ou criminosa do Surfista de Malibu); então o caso da igualdade de distribuição será *bastante forte*.

Podemos concluir esse tópico afirmando que programas de distribuição de renda condicionais são preferíveis aos incondicionais (chamados na literatura de “universais”). Além disso, é importante frisar que a exigência de contrapartidas produzirá um efeito benéfico para a comunidade. Ou seja, as bases para se exigir uma contrapartida não estão fundadas exclusivamente no

¹⁴³ Barzotto (2018) raciocina desse modo ao considerar a *Renda Mínima de Inserção* francesa, que condiciona o recebimento de um auxílio pecuniário à inclusão em um programa de treinamento e capacitação ou a prestação de serviços à comunidade. No entanto, Lavinias esclarece que, ao menos em meados dos anos 1990, a contrapartida do beneficiário muitas vezes não era formalizada: “Embora todo beneficiário deva participar obrigatoriamente dos contratos de inserção, o que significa colocar-se à disposição do governo municipal com vistas à obtenção de um emprego ou à realização de algum curso de treinamento e capacitação, somente metade da população da RMI teve a oportunidade de assinar, de fato, tal termo de compromisso. Trata-se de um contrato entre o requerente da RMI e o serviço social da prefeitura, a quem cabe acolher, julgar e dar resposta às demandas de auxílio e inserção profissional” (LAVINAS, 1998, p. 6). Em sentido aparentemente contrário, concebendo uma noção forte e jusnaturalista de Direitos Sociais, posicionou-se Boyle: “Direitos Sociais [*welfare rights*] não são simplesmente reivindicações e deveres de misericórdia, mas reivindicações e deveres de prover ou de garantir a provisão de um justo quinhão daquelas instrumentalidades ou empoderamentos importantes para se viver uma boa vida humana: isso inclui coisas como educação, moradia, saúde, benefícios aos idosos, desempregados e subempregados” (BOYLE, 2001, p. 206). Para Boyle, os Direitos Sociais não estão fundamentados em uma relação bilateral (não dependem de uma contraprestação), posto que correspondem a deveres (de auxílio) que decorrem apenas da necessidade do beneficiário cf. (BOYLE, 2001, p. 215). cremos que nada impede que os Direitos Sociais sejam pensados como verdadeiros Direitos Subjetivos (como interesses fortemente protegidos e suscetíveis de execução forçada) mesmo quando o pagamento do benefício for de algum modo condicionado. Por isso temos que a tensão entre Barzotto e Boyle é meramente aparente.

aperfeiçoamento do beneficiário. Não se trata apenas de demover alguém a sair do ócio, mas também de garantir que os talentos não serão desperdiçados e poderão ser colocados à disposição da comunidade.

A seguir trataremos do tópico dos direitos de propriedade. Com ênfase para o problema de se definir se esses direitos são naturais e apenas são “descobertos” pelo direito positivo; ou se eles são artificiais e são “criados” pela legislação.

2.2 JUSTIFICATIVA DA PROPRIEDADE PRIVADA

2.2.1 Propriedade e necessidade

Nessa subseção, meditamos sobre o problema de se saber se o sistema de propriedade privada deve ser elaborado com o fim de atender as necessidades humanas, ou se as necessidades humanas devem se acomodar ao sistema de direitos de propriedade. Cremos que esse léxico da propriedade e da necessidade nos fornece um instrumental conceitual diferente para pensarmos, sob um novo viés, o problema que opõe, de um lado, os modelos de justiça distributiva que levam em conta o histórico dos bens e, de outro, aqueles que se voltam (e perseguem) um dado resultado final. No caso, será um resultado final que atenda a necessidade dos envolvidos. Então, também aqui, o caso do garoto baixo com sua túnica grande e do garoto alto com sua túnica pequena, que colhemos em Xenofonte¹⁴⁴ e cuja releitura recomendamos, pode servir de pano de fundo para as reflexões que se seguem.

Nozick colocaria, na visão de Waldron, a propriedade acima da necessidade¹⁴⁵.

O próprio Waldron, por sua vez, prioriza a necessidade à propriedade.

Ele sugere que os direitos baseados em necessidades materiais devem ser considerados fundamentais em sua teoria de acesso dos homens aos recursos¹⁴⁶. Desse modo, ele faz o movimento oposto ao de Nozick.

Eis como ele coloca a questão:

“Ao proclamar direitos à assistência [*welfare rights*], não estamos implorando para que os proprietários sejam um pouco mais generosos. Estamos, sim, propondo uma questão mais profunda: com que direito eles pretendem possuir algo como

¹⁴⁴ Seção 1.2.

¹⁴⁵ Cf. (WALDRON, 1993, p. 18).

¹⁴⁶ Cf. (WALDRON, 1993, p. 19).

exclusivamente deles em face da necessidade básica de outros? Insistimos que a propriedade deve responder perante o tribunal da necessidade, e não o contrário” (WALDRON, 1993, p. 20) e (WALDRON, 2005, p. 83).

Bem podemos deduzir qual solução Waldron (e muitos outros igualitaristas) avançariam para o problema de justiça distributiva dos garotos e suas túnicas.

Em Boyle, por sua vez, necessidade e propriedade se compatibilizam:

“Ao discutir os casos de necessidade extrema, ele [*Aquino*] começa apresentando sua explicação da relação entre os aspectos natural e convencional do uso humano das coisas. Os aspectos naturais implicam que as coisas devem ser usadas para aliviar a necessidade humana; o que parece ser uma especificação da exigência de uso comum. Os aspectos convencionais são a base para se dividir e alocar as coisas entre vários proprietários. Essa divisão das coisas pelo direito humano não precisa evitar o seu uso para o alívio da necessidade humana. É o oposto disso: o direito natural exige que os proprietários usem todas as coisas residuais ou supérfluas para ajudar os necessitados” (BOYLE, 2001, p. 212).

Não precisamos escolher entre um sistema de direitos de propriedade funcional e ordenado ou o atendimento das necessidades dos mais humildes. Os direitos de propriedade não são, como supõe Waldron, o primado da necessidade e o abandono da previsibilidade. Na verdade, um direito que funcione como tal, fornecendo razões para a ação e promovendo a paz social, deverá ser estruturado a partir de normas que sistematizem as formas de aquisição e transmissão da propriedade, ao mesmo tempo em que, deverá se direcionar ao atendimento das necessidades dos mais humildes. Essa é a resposta jusnaturalista¹⁴⁷.

O que só registramos, dado que dedicaremos o capítulo seguinte aos pensadores que, como Boyle, se inserem na tradição aristotélico-tomista.

2.2.2 Argumentos personalistas.

Muitas justificativas da Propriedade Privada estão baseadas em uma concepção de Liberdade positiva ou de autonomia pessoal. Esses argumentos

¹⁴⁷ Trataremos, na conclusão, do tratamento que nosso ordenamento jurídico dá ao problema do furto famélico, o qual pode ser visto como uma das formas de compatibilização dos dois valores apontados por Waldron como antitéticos.

fundamentam uma justificação da propriedade privada no papel positivo que ela desempenha no desenvolvimento pessoal do proprietário¹⁴⁸.

Semelhantes argumentos “personalistas”, todavia, deixam o flanco aberto ao ataque igualitarista de Proudhon¹⁴⁹ à propriedade privada, que pode ser sumariado do seguinte modo: Se a propriedade favorece o desenvolvimento pessoal, e todos têm o direito de se desenvolver, então todos devem ter acesso à propriedade. Mas a concretização desse dever levaria ao fim da propriedade privada, uma vez que os não-proprietários só poderiam ser agraciados com bens se os proprietários forem expropriados¹⁵⁰.

Jeremy Waldron apresenta uma estratégia argumentativa baseada na linha de raciocínio de Proudhon. Waldron arrazoa do seguinte modo:

“Se afirmo que minha liberdade é importante moralmente, e que sua importância justifica sustentar que outros assumam certos deveres de respeitá-la e promovê-la, eu assumo logicamente o compromisso de afirmar que a liberdade é igualmente importante, e que é algo que deve ser respeitado e promovido no caso de todos os homens” (WALDRON, 1988, p. 324).

O que é afirmado em linhas argumentativas como essa é que o direito geral a possuir deve ser universalizado, o que requer distribuição, o que, por fim, solaparia a propriedade privada, que cederia espaço a algum tipo de propriedade coletiva ou comunitária.

No entanto, esse argumento na verdade não destrói a propriedade privada, mas indica a necessidade de se adotar um arranjo de assistência social que livre as pessoas da miséria, garantindo-lhes o mínimo de propriedade¹⁵¹ para que também os mais pobres possam se desenvolver pessoalmente¹⁵².

Além disso, cremos que o argumento funciona nos dois sentidos. Explicamos. Se, por um lado, uma defesa da autoridade privada de discricção sobre bens baseada em um aperfeiçoamento pessoal pode levar à defesa de

¹⁴⁸ (Cf. MACLEOD, 2015, p. 64).

¹⁴⁹ Pierre-Joseph Proudhon (1809- 1865)

¹⁵⁰ Essa síntese do argumento de Proudhon contra a propriedade privada nós a retiramos de *Property and Practical Reason*, de MacLeod (2015, p. 64).

¹⁵¹ Que contemporaneamente Sartori (2017) chama de Propriedade Protetora, em oposição à Propriedade Produtiva do Capital. A distinção proposta por Sartori remonta à distinção aristotélica entre riqueza natural e riqueza artificial, a qual voltaremos a seguir.

¹⁵² Também MacLeod aponta que a necessidade de universalização do direito de propriedade pode se limitar a exigir uma rede de proteção social (MACLEOD, 2015, p. 66).

uma universalização e coletivização da propriedade, que com isso deixaria de ser privada; por outro, uma defesa do uso comum dos bens baseada na importância de que os indivíduos assumam autoridade sobre eles para que possam se realizar pessoalmente, também pode levar à defesa de um modelo que possibilite o exercício pleno dessa autoridade. Usando a terminologia de Aquino, diríamos que se a descoberta das vantagens do poder individual de gerir e dispor de bens¹⁵³ pode levar os mais entusiasmados a abdicar da autoridade privada e caminhar em direção ao uso comum; também a percepção das vantagens do uso comum pode conduzir alguns a caminharem em direção ao poder individual de gerir e dispor de bens, abandonando o uso comum.

Por fim, o argumento de Proudhon padece dos seguintes defeitos: Ele pressupõe que a soma de coisas a serem possuídas é fixa; e assume, ainda, que toda propriedade privada é particular.

Para concatenarmos mais uma objeção à estratégia proudhoniana de ataque à autoridade privada sobre bens, temos que fazer uma digressão analítica, a partir da obra do Jeremy Waldron.

2.2.3 Direitos de Propriedade: Uma análise.

Trabalhando a partir dos conceitos de Hart de Direito Especial e Direito Geral¹⁵⁴, Waldron identifica quatro modalidades de direitos de propriedade¹⁵⁵. Vejamos como ele procede.

O autor identifica duas características próprias dos direitos especiais: (a) Eles surgem a partir de alguma transação ou relação especial; e (b) Eles alcançam um grupo limitado de pessoas (o grupo daquelas envolvidas na transação ou relação especial). E afirma:

“Precisamos introduzir alguma terminologia. Vamos reservar o termo ‘direito especial’ para os direitos que satisfazem o primeiro dos pontos (e ‘direito geral’ para aqueles que não satisfazem); e

¹⁵³ É o *Potestas procurandi et dispensandi* de Aquino (AQUINO, 2012a, p. 157 [ST, II-II, q. 66, a. 2, respondeo]). Acompanhando Boyle em *A Natural Law Perspective on economic equality* (2019a, p. 101) traduziremos *potestas procurandi et dispensandi* como autoridade de discricção.

¹⁵⁴ Os direitos especiais são exemplificados com o direito de ser pago por um serviço prestado. Já para os direitos gerais é apresentado como caso central do direito de liberdade de expressão (WALDRON, 1988, p. 106). Para usarmos uma terminologia bastante conhecida no Brasil desde importante artigo publicado em 1960 por Agnelo Amorim Filho (AMORIM FILHO, 1960), diríamos que os direitos especiais de Hart são os “direitos a uma prestação”, ao passo que os direitos gerais são “direitos potestativos”. Os direitos do primeiro tipo possuem um devedor identificado, ao passo que os do segundo tipo são, virtualmente, oponíveis ao mundo.

¹⁵⁵ Cf. (WALDRON, 1988, p. 106 e ss).

vamos usar o termo ‘direitos *in personam*’ para os direitos que satisfazem nosso segundo ponto (e ‘direitos *in rem*’ para os direitos que não o satisfazem). Podemos especular agora que existem não duas, mas quatro distintas classes de direitos que surgem da combinação desse par de distinções” (WALDRON, 1988, p. 107).

Assim Waldron chega a quatro modalidades de direitos: (1) Especiais e *in personam*; (2) Especiais e *in rem*; (3) Gerais e *in personam* e (4) Gerais e *in rem*.

Então, transpondo para os direitos à propriedade, temos que o direito do tipo (1) corresponde à imunidade contra expropriação; do tipo (2) corresponde ao direito especial de se apropriar de coisas; o (3) à elegibilidade geral à propriedade; e o (4) à efetiva posse de uma propriedade.

Diante desse panorama conceitual, podemos voltar ao argumento do tipo proudhoniano que Waldron formula contra a propriedade e indagar se a universalização que ele propõe seria a da efetiva posse de bens ou a da simples elegibilidade geral à propriedade.

Deixando de lado o problema da sua possível irrealizabilidade, MacLeod nega que a universalização do direito de propriedade do tipo (4) seja algo que *deve* ser feito pelo Estado. Ele o faz sob duas bases. Primeiro, ponderando que a deliberação humana pode conduzir pessoas específicas a escolher não possuir bens. E em seguida, colocando que o desempenho do Estado como distribuidor é inferior ao desempenho de outras instituições da sociedade civil¹⁵⁶.

2.3 O PAPEL DO ESTADO: EQUIDADE

Temos as seguintes observações a fazer acerca do sentido de *Equidade*. Em Aristóteles, a equidade corresponde à correção do justo legal; à adaptação dos preceitos gerais do direito positivo às vicissitudes dos casos concretos. Digase de passagem, que, desde Aquino que se identifica a justiça legal aristotélica com o direito positivo¹⁵⁷. O Estagirita recorre à imagem da Régua de Lesbos, uma régua flexível usada para medir superfícies irregulares, para ilustrar a função da equidade¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Cf. (MACLEOD, 2015, p. 71). Trata-se de uma razão prudencial a favor da propriedade privada. Voltaremos a esse último argumento no capítulo 3.

¹⁵⁷ Cf. (AQUINO, 2010, p. 584 [ST I-II, q. 96, a.1, *ad primum*]).

¹⁵⁸ Cf. (ARISTÓTELES, 2015, p. 170 [1137b30])

Na literatura contemporânea sobre justiça distributiva na tributação tem-se usado essa expressão com um sentido que embora próximo, é um tanto distinto do aristotélico¹⁵⁹. No texto, seguimos a vertente contemporânea e usamos equidade como sinônimo de igualdade perante a lei, ou de sujeição de diferentes pessoas a uma mesma lei (isonomia). Mas quando não usarmos a palavra *equidade*, preferiremos *igualdade* à *isonomia*. Isso porque a igualdade é mais abrangente e inclui a isonomia.

Fala-se contemporaneamente em Equidade Horizontal e Equidade Vertical nos seguintes termos:

“...a equidade vertical são as exigências da justiça quanto ao tratamento tributário de pessoas com níveis diversos de renda (ou de consumo, ou de qualquer que seja a base tributária), e a equidade horizontal são as exigências da justiça quanto ao tratamento de pessoas com rendas iguais” (MURPHY e NAGEL, 2005, p. 18).

Ora, temos que a Equidade Horizontal consiste então em tratar igualmente os iguais. Aqui está a isonomia. E a Equidade Vertical consiste em tratar diferentemente os desiguais, processo que podemos chamar de “justa acepção de pessoas”. Não tivesse Kant sido tão bem-sucedido em difundir o uso da palavra *heteronomia* como antônimo de autonomia, nós a usaríamos para designar a justa acepção (discriminação) de pessoas de que falamos. Nesse caso, poderíamos falar, mais sinteticamente, que a igualdade possui uma parte de isonomia e outra de heteronomia.

2.3.1 Compliance x Law enforcement.

Os autores que, para os fins da nossa tese, agrupamos sob o epíteto de igualitaristas, tendem a advogar a favor de medidas de estrita aplicação da lei (*Law Enforcement*¹⁶⁰) e a desacreditar da efetividade de ações que dependam da colaboração dos contribuintes (*Compliance*).

¹⁵⁹ Cf. (MUSGRAVE, 1990; KAPLOW, 1991; MURPHY e NAGEL, 2005 [2002] e CALHOUN, 2021)

¹⁶⁰ Dado que a tradução literal (aplicação da lei) não transmite com fidedignidade o sentido da expressão original, uma vez que ela remete, no Brasil, fortemente à atividade judicante, preferimos não a traduzir. Aquela que na nossa opinião é a melhor tradução é demasiado longa, mas vale a pena mencioná-la para que não haja prejuízo de compreensão: *Law Enforcement* significa “Adoção de medidas coercitivas de aplicação da lei”, o que abrange a atividade do Magistrado, mas também do Promotor, do Policial Civil e do Policial Militar. No âmbito tributário, alcança a atividade do Magistrado, do Procurador da Fazenda e do Auditor Fiscal.

Com efeito, para viabilizar um imposto mundial sobre o capital, Piketty não aposta no *compliance*, mas em multas, a serem aplicadas caso os bancos e países se recusem a transmitir informações bancárias:

“É provável que a única maneira de se obter resultados tangíveis seja a imposição de sanções automáticas não só a bancos, mas também aos países que se recusem a impor a transmissão automática a todos os estabelecimentos financeiros dentro do seu território. Podemos, por exemplo, pensar em sanções como tarifas em torno de 30% para as exportações dos países que desobedeçam à lei, ou até mais, se necessário” (PIKETTY, 2014, p. 509).

E embora não tratemos aqui especificamente do problema da evasão de divisas, calha demonstrar que essa predileção pelo *Law Enforcement* também se faz presente nos escritos de um importante discípulo de Piketty. Falamos de Gabriel Zucman. Quando se trata da adoção de políticas de combate à evasão fiscal, também para ele (ZUCMAN, 2015) não se deve acreditar em planos de ação que dependam da conformidade voluntária à lei:

“Desde a mitologia criada expressamente para justificar a lei de sigilo bancário [o autor se refere à narrativa de que o sigilo teria sido adotado para resguardar as reservas dos judeus alemães no contexto da ascensão ao poder do partido nacional-socialista] até a fraude em larga escala para acobertar defraudadores, tudo aponta para a desonestidade de muitos banqueiros suíços. Desse modo, nenhuma solução para o problema da fraude fiscal pode ser baseada na sua alegada boa vontade [*goodwill*] como são, no entanto, todos os programas recentemente criados para combater a evasão fiscal. (...) Portanto, é essencial romper com essa lógica e não mais se fiar na boa vontade e na autodeclaração, mas em restrições e procedimentos objetivos de verificação” (ZUCMAN, 2015, p. 19-20).

O motivo, na dupla Piketty-Zucman, do foco no *Law enforcement* é o de que os ricos não seriam dignos de confiança¹⁶¹. Esse ponto, que consideramos como uma das premissas dos argumentos de Piketty-Zucman, nós o chamaremos de *Premissa da Desconfiança*.

¹⁶¹ Ver, em Piketty, a seguinte passagem do *Capital no Século XXI*: “A experiência da França na Belle Époque demonstra, de forma cabal, o grau de má-fé atingido pelas elites econômicas e financeiras para defender seus interesses, assim como às vezes o dos economistas, que ocupam hoje um lugar invejável na hierarquia americana das rendas e que têm uma desagradável tendência a defender com frequência seus interesses privados, ocultando-os por trás de uma improvável defesa do interesse geral” (PIKETTY, 2014, p. 500).

Ao que nos parece, as teses de que os problemas da desigualdade econômica e da evasão fiscal só seriam abordados de modo eficiente através da implementação de uma tributação acentuadamente progressiva e do uso de um aparato sancionatório altamente oneroso, ambos, a tributação e as sanções, potencialmente confiscatórios¹⁶², essas teses, repetimos, soam tanto mais plausíveis quanto maior for a adesão de espírito do leitor à *Premissa da Desconfiança*. O problema é que ideias fortemente enraizadas a respeito de categorias inteiras de pessoas, categorias essas criadas a partir de cortes estatísticos em tudo arbitrários (afinal, os ricos do Brasil não seriam diferentes dos ricos da França, os que nasceram ricos não seriam diferentes dos que se tornaram ricos?), dificilmente deixarão de se incluir na categoria de *preconceito*. Não duvidamos de que alguns ricos não são dignos de confiança, no entanto, não podemos avançar toda uma política fiscal sob o fundamento de que os ricos (todos, sem exceção) não merecem confiança. Do mesmo modo que não duvidamos de que algum turista terá sido maltratado em Paris, talvez por um taxista exausto ou por um garçom impaciente. Mas essa constatação não livra a frase “Os franceses são grosseiros” de ser arquivada no escaninho dos preconceitos, das generalizações tolas, primárias e superficiais.

Mas além de a defesa de uma maior progressividade tributária se fundamentar em uma visão preconceituosa a respeito desse grupo de pessoas supostamente homogêneo (os ricos) ela também peca ao deixar de lado os mecanismos de estímulo à conformidade voluntária com a lei (*compliance*).

Para Torgler (2007), os cidadãos percebem sua relação com o Estado não apenas como uma relação de coerção (Piketty-Zucman), mas também como uma relação de troca. Tem razão Fuller (1969) ao apontar que não se pode

¹⁶² Piketty propõe a adoção de alíquotas de Imposto de Renda que ele próprio reconhece como sendo confiscatórias com o objetivo de por fim a remunerações que, de tão elevadas, seriam indecentes. “Observamos que o imposto progressivo desempenha dois papéis bem distintos dentro do modelo teórico que propomos (o mesmo, aliás, que desempenhou na história do imposto progressivo): as taxas confiscatórias (como as de 80-90% para o 1% ou 0,5% mais ricos), permitindo pôr fim às remunerações indecentes e inúteis; e as taxas elevadas, mas não confiscatórias (como 50-60% para os 10% ou 5% mais ricos), permitindo elevar as receitas fiscais e contribuir com o financiamento do Estado Social, ao lado das arrecadações pagas pelos 90% menos ricos” (PIKETTY, 2014, p. 622, nota 51). Semelhante solução é incompatível com o nosso ordenamento jurídico, dado que no Brasil é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios utilizarem-se de tributos com efeito de confisco (CF, Art. 150, IV). A tributação com efeito confiscatório também é repudiada pelos autores da tradição aristotélico-tomista. Ver nesse sentido: (BOYLE, 2019, p. 86), onde Joseph Boyle advoga que uma tributação que acabe por anular o direito de propriedade já terá atingido um grau inaceitável de severidade.

enxergar o Direito¹⁶³ como uma relação construída de cima para baixo. Fuller enfatiza a reciprocidade das relações entre legislador e súdito. O direito, nesse sentido, seria diferente de uma ordem gerencial, de um comando direcionado aos empregados de uma empresa ou aos soldados de um quartel para estrito cumprimento¹⁶⁴.

Não se pode conduzir uma política tributária com base exclusivamente na força estatal, no poder do Estado de estabelecer e aplicar sanções que independem da adesão do contribuinte. Todo governo precisa de adesão popular¹⁶⁵. O que não significa dizer que atos brutos de poder, ou mesmo de desabrida violência não tenham sido usados ao longo da história como um expediente de controle de um grupo sobre o outro. Nesses casos, todavia, a violência não está na origem (atribuindo legitimidade ao governo), mas na resultante (subjugando os adversários) das ações do Estado. O que aponta para a importância da busca por conformidade voluntária à Lei (*compliance*). Ora, se mesmo os ditadores buscam por consentimento, com maior razão deveriam

¹⁶³ Não nos parece inapropriado transpor para o Estado as reflexões que Fuller fizera a respeito do Direito.

¹⁶⁴ Cf. (FULLER, 1969, p. 207 [*Resposta aos Críticos*]). E, mais explicitamente, a seguinte passagem: “Como Georg Simmel mostrou, a posição de poder superior do Estado repousa em última análise sobre uma reciprocidade tácita” (FULLER, 1969, p. 61). Embora essa noção de contratualidade possa ser vista com estranheza, dado que a obrigação tributária nasce em virtude da Lei, mesmo no Brasil o regime de isenções é pensado sob um prisma contratual ou quase-contratual. Ver, a propósito, o enunciado de número 544 da súmula de jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, que dispõe sobre direito adquirido quanto às isenções concedidas sob condição onerosa. Dispõe o enunciado: “Isenções tributárias concedidas, sob condição onerosa, não podem ser livremente suprimidas”.

¹⁶⁵ Ver nesse sentido, Fukuyama: “Não existe tal coisa como um ditador que governa puramente ‘pela força’, como geralmente se diz ter sido o caso de Hitler. Um tirano pode governar pela força seus filhos, seus pais idosos ou talvez sua esposa se for fisicamente mais forte do que eles, mas não é provável que seja capaz de governar mais do que duas ou três pessoas dessa forma, e certamente não conseguirá governar uma nação de milhões” (FUKUYAMA, 1992, p. 15). Ou ainda, Hume, em sentido aproximado: “Nada parece mais surpreendente, para aqueles que consideram as questões humanas com um olhar filosófico, do que a facilidade com que os muitos são governados pelos poucos; e a submissão implícita pela qual os homens abdicam de seus próprios sentimentos e paixões em favor dos de seus governantes. Se pesquisarmos através de que meios se realiza esse prodígio, verificaremos que, como a força está sempre do lado dos governados, os governantes só podem se apoiar na opinião. Portanto, é unicamente sobre a opinião que se funda o governo; e essa máxima se aplica tanto aos governos mais despóticos e militares quanto aos mais livres e populares” (HUME, 2004, p. 129). Mesmo entre um bando de ladrões que se reúnem para executar uma tarefa desonesta, é necessário que exista justiça na distribuição do butim. Ver, a propósito, a seguinte passagem da República: “Sócrates: -Mas faz-me o favor de responder ainda a esta pergunta: parece-te que um Estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que empreenderam em comum, se não observarem a justiça uns com os outros? Trásimaco: - Certamente que não - respondeu” (PLATÃO, 2002, p. 39 [351a-e]). Ideia que reforça que mesmo entre os “brutos”, há a necessidade de *compliance*/justiça.

fazê-lo os governantes de democracias liberais que queiram implementar medidas de redistribuição de renda.

Uma estratégia de dissuasão, com ênfase no *law enforcement*, seja com a aplicação de multas expressivas ou, por que não, de penas de prisão, não funciona bem e falha ao não compreender como o contribuinte vê sua relação com o Estado¹⁶⁶.

Citamos Torgler:

“Os economistas veem [*equivocadamente*] o problema [*da evasão fiscal*] como um de decisão racional tomada sob condições de incerteza. Isso significa que não pagar impostos é uma aposta que pode se mostrar compensadora ou, com a probabilidade de detecção, terminar em sanções” (TORGLER, 2007, p. 64).

Quando se trata de obter uma maior conformidade com a lei, no caso do Direito Tributário, estamos falando em redução da inadimplência do contribuinte¹⁶⁷, as instituições (o modo como funcionam e como sua atuação é percebida pela sociedade) desempenham um papel muito importante:

“Mais confiança no governo, na administração fazendária e no sistema jurídico tendem a aumentar a disciplina tributária e consequentemente a vontade do contribuinte de pagar tributos. Esta ideia está fortemente ligada aos efeitos das instituições sobre a disciplina tributária. Já que a literatura sobre *compliance* tributário frequentemente tem desconsiderado se as instituições importam, apresentaremos evidência empírica de que elas possuem um forte impacto na disciplina tributária” (TORGLER, 2007, p. 18).

Embora avaliemos que Torgler está essencialmente correto, temos as seguintes ressalvas a fazer a sua visão “institucionalista”. Ela encontra paralelo nas teorias que buscam causas sociais para a criminalidade¹⁶⁸ e que acabam

¹⁶⁶ Cf. (TORGLER, 2007, p. 50).

¹⁶⁷ A conformidade no Direito Tributário é chamada na literatura especializada de *Tax Morale*, que traduzimos como *Disciplina Tributária*. *Tax Morale* designa, mais especificamente, a autodisciplina quando se trata de suportar a dificuldade de pagar tributos e que, para abreviar, poderíamos traduzir como “Disciplina Tributária”. Hanni e Martner definem a Disciplina Tributária como “... motivação do cidadão em pagar tributos, a despeito da sua insatisfação com a qualidade dos serviços públicos” (HANNI e MARTNER, 2019, p. 516).

¹⁶⁸ Para uma análise crítica das teorias que, buscando as causas sociais da criminalidade, acabam por pulverizar a responsabilidade pessoal dos criminosos, ver (SOWELL, 2011, p. 299 e seguintes).

por vezes, se nos for permitido exagerar, inocentando o criminoso e condenando a sociedade e suas instituições, que seriam enviesadas, racistas e excludentes¹⁶⁹. A responsabilidade individual também é de certo modo suavizada ao se lançar luzes sobre a eficiência e confiabilidade da administração fazendária. A mensagem subliminar que fica aos governos seria a seguinte: “Não se apressem em punir, preocupem-se primordialmente com o modo como os cidadãos o veem. Mais sanções não significa mais arrecadação. Na verdade, obtém-se uma maior arrecadação quando se conquista uma maior credibilidade”.

Essa visão, todavia, acaba por condicionar a abordagem de um problema premente, a ser remediado no curto prazo, à solução de outro problema, mais profundo e para o qual não se pode apresentar resultados satisfatórios senão no longo prazo. Além disso, é preciso que se compreenda que os dilemas que se colocam, tanto na esfera criminal como no âmbito tributário; quais sejam: “Temos que prender mais os criminosos, ou dar aos cidadãos mais oportunidade de emprego e de lazer”; ou ainda “Temos que prender mais os sonegadores, ou tornar o governo mais digno de confiança” podem episodicamente se apresentar em situações nas quais se deve fazer uma escolha (uma verba orçamentária de x dinheiros pode ser utilizada para construir uma escola ou um presídio, o que fazer? Ou ainda; uma verba pode ser destinada, dentro da Administração

¹⁶⁹ Exemplos dessa abordagem pululam na literatura. David Garland, por exemplo, no seu livro *A Cultura do Controle*, que trata da justiça criminal na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos da América (EUA), e que tem como objetivo “apresentar um relato estrutural de como o controle do crime e a justiça criminal estão organizados atualmente” (GARLAND, 2008, p. 72), conclui que, nesses países, a criminalização é uma forma de se disfarçar a exclusão econômica e social de setores da população. De modo que a atribuição do status de *criminoso* a alguém nada mais seria do que um mecanismo de acobertamento do fato de que essas nações não estão abertas a todos. Nas palavras do autor: “O encarceramento serve, simultaneamente, como uma satisfação expressiva de sentimentos retributivos e como mecanismo instrumental para a administração de riscos e para o confinamento do perigo. Os setores populacionais efetivamente excluídos dos mundos do trabalho, da previdência e da família – tipicamente jovens do sexo masculino, pertencentes a minorias urbanas – estão cada vez mais atrás das grades, tendo sua exclusão econômica e social efetivamente escamoteada por seu status de criminoso” (GARLAND, 2008, p. 422). A acusação de que o Direito Penal nos EUA atuaria como uma ferramenta para a exclusão de minorias raciais remonta à década de 1970, quando relatório preparado por um grupo de trabalho do *American Friends Service Committee*, em 1971, (relatório *Struggle for justice*) acusou sistema criminal de atuar como uma ferramenta para a discriminação racial, disfarçando essa discriminação com um discurso de tratamento individualizado Cf. (GARLAND, 2008, p. 146). Trilhando caminho semelhante, Nicole Gonzalez Van Cleve, em Crook County, partindo de um estudo empírico realizado no Condado de Cook, Illinois, e que teve como foco os profissionais do Direito, chega à conclusão de que o racismo está presente nas próprias ações e relações sociais que definem as instituições de controle do crime (cf. VAN CLEVE, 2016, p. 5). E a autora defende que esse enraizamento do racismo nas instituições é tal que a própria existência de Cortes de Justiça que aplicam a Lei Penal de modo racialmente neutro é tratada como um mito (VAN CLEVE, 2016, p. 2).

Fazendária, para atividades de fiscalização e combate à fraude fiscal ou para um programa de educação tributária, onde gastá-la?). No entanto, na maioria das vezes se trata de uma falsa dicotomia. Afinal, quando os valores que supostamente entram em choque são ambos importantes não se deve escolher um ou outro, mas buscar contemplar ambos. Combater a sonegação, promovendo responsabilidades, indisponibilizando bens etc., ou “fazer o dever de casa” dentro da instituição, trabalhando na consolidação de uma imagem republicana e respeitadora dos direitos? A sociedade não pede demais ao querer *ambas as coisas*.

Antes de prosseguirmos, cabem algumas palavras a respeito de Piketty (*O Capital no Século XXI*).

Como se sabe, no *O Capital no Século XXI* Thomas Piketty apresenta em uma fórmula matemática simples o motor da crescente desigualdade econômica do século XXI: $r > g$, onde “r” representa o retorno de capital e “g”, o crescimento econômico¹⁷⁰. Para corrigir essa injustiça, ele propõe a adoção de algumas medidas políticas práticas, como a criação de um imposto mundial progressivo sobre o capital¹⁷¹ e a transmissão automática de informações bancárias entre os países¹⁷².

Em Piketty, a tributação progressiva se mostraria como um elemento essencial para o Estado Fiscal e Social, na medida em que a cobrança majorada de tributos no topo da pirâmide social tenderia a garantir um maior engajamento por parte da classe média.

¹⁷⁰ Nas suas palavras: “Quando a taxa de remuneração do capital ultrapassa a taxa de crescimento da produção e da renda, como ocorreu no século XIX e parece provável que volte a ocorrer no século XXI, o capitalismo produz automaticamente desigualdades insustentáveis, arbitrárias, que ameaçam de maneira radical os valores de meritocracia sobre os quais se fundam nossas sociedades democráticas” (PIKETTY, 2014, p. 9). Piketty não foi bem-sucedido em demonstrar onde está a “automaticidade” desse suposto espiral crescente de desigualdade.

¹⁷¹ Cf. (PIKETTY, 2014, p. 501). É o que eu chamo de “*Imposto Forbes*”, pois Piketty pondera que... “Para os indivíduos mais ricos do planeta, a base de tributação corresponderia, então, às fortunas individuais estimadas por revistas como a *Forbes*” (PIKETTY, 2014, p. 502-503). O objetivo desse imposto não seria o de arrecadar, mas o de regular o capitalismo (cf. PIKETTY, 2014, p. 504), no entanto, segundo o economista francês as receitas seriam bastante significativas (cf. PIKETTY, 2014, p. 514). É possível que a inexequibilidade de criação de um imposto mundial tenha chocado o leitor. Não surpreendentemente, o *Imposto Forbes* é descrito por Piketty como uma “utopia útil” (PIKETTY, 2014, p. 501), embora não esclareça para que, ou para quem.

¹⁷² Para que se implemente o *Imposto Forbes* seria obrigatório ampliar os acordos internacionais sobre transmissão automática de informações bancárias que funcionaria como um sistema de declaração pré-preenchida (cf. PIKETTY, 2014, p. 506). Sua implementação em âmbito mundial seria um desafio político, embora não existam, segundo Piketty, dificuldades técnicas (cf. PIKETTY, 2014, p. 507).

Embora não use essa expressão, em passagens como a que citaremos a seguir, Piketty alude à noção de *tax morale*:

“Se essa regressividade fiscal no topo da hierarquia social se confirmar e se amplificar no futuro, é provável que haja consequências importantes para a dinâmica da desigualdade patrimonial e para o possível retorno de uma enorme concentração do capital. Além disso, é bastante óbvio que essa separação fiscal dos mais ricos talvez seja muito prejudicada para o consentimento fiscal em geral. O relativo consenso em torno do Estado Fiscal e social, já frágil pelo baixo crescimento, encontra-se enfraquecido, sobretudo nas classes médias, que naturalmente têm dificuldade em aceitar pagar mais do que as classes mais elevadas. Essa evolução favorece o aumento do individualismo e do egoísmo: uma vez que o sistema em seu conjunto é injusto, por que continuar a pagar pelos outros? Por isso é vital para o Estado social moderno que o sistema fiscal que o mantém conserve um mínimo de progressividade ou, pelo menos, não se torne nitidamente regressivo no topo” (PIKETTY, 2014, p. 483-484).

Vamos a nossas considerações.

O fatalismo pikettyano a respeito do crescimento da desigualdade parece ignorar as lições da história que mostram que a desigualdade está sujeita a ciclos¹⁷³ e que eventos como guerras, revoluções, epidemias e quedas de regimes¹⁷⁴ atuam como redutores universais da desigualdade mais efetivos do que os mecanismos mais progressivos usados em tempos de paz.

Piketty chega a postular que se o retorno de capital se mostrar consistentemente maior do que o crescimento econômico, os empresários irão inevitavelmente se transformar em rentistas:

“Essa desigualdade [$r > g$] exprime uma contradição lógica fundamental. O empresário tende inevitavelmente a se transformar em rentista e a dominar cada vez mais aqueles que só possuem sua força de trabalho. Uma vez constituído, o capital se reproduz sozinho, mais rápido do que cresce a produção. O passado devora o futuro” (PIKETTY, 2014, p. 555).

Todavia, ele não foi bem-sucedido em demonstrar onde está a “automaticidade” desse suposto espiral crescente de desigualdade.

¹⁷³ Cf. (SCHEIDEL, 2017, p. 4)

¹⁷⁴ São os *Quatro Cavaleiros* a que se refere Walter Scheidel. Cf. (SCHEIDEL, 2017, p. 6)

Além disso, ele falha em demonstrar que os homens de negócios passariam por essa transição supostamente inevitável de empresário para rentista. Talvez Piketty presuma que só empreende quem não pode viver de renda. E o que dizer da *megalotimia* a que alude Fukuyama¹⁷⁵, sede de glória e reconhecimento que move os homens de negócios? No clássico da literatura universal, o pai de Robson Crusóé preferiria que seu filho vivesse confortavelmente como um bom rentista, mas o espírito de aventura de seu filho acabou falando mais alto (DEFOE, 1950 [1719], p. 4). E o ímpeto por aventuras que compõe os traços do personagem de Daniel Defoe não pode de modo algum ser visto como uma bizarra licença poética. Trata-se, sim, de elemento de caráter em tudo verossímil porque tremendamente humano. O homem mais rico do mundo na atualidade não parece se satisfazer com a perspectiva de viver tranquilamente de renda, dado que se tem lançado no espaço (literalmente). Ora, o *Fator Robson Crusóé* (ou *Fator Elon Musk*, caso se prefira) indica que não há algo como uma predisposição humana que tenda naturalmente a um repúdio ao risco e a uma busca do conforto, força (ou tendência) que levaria os empresários a se tornarem rentistas. A experiência nos mostra que não há nada de inevitável nesse movimento (de empresário a rentista) que, evidentemente, pode acontecer e de fato acontece em diversas situações. O que ponderamos é que não é correto, porque generalizante, não embasado em levantamentos concretos, e incompatível mesmo com uma faceta da natureza humana (a face *megalotímica* de nossa alma) afirmar que “o empresário tende inevitavelmente a se transformar em rentista”.

Mas analisemos, agora, se a tributação é mesmo um meio tão eficaz para a redução das desigualdades como supõem os igualitaristas.

2.3.2 Tributação como fator redutor das desigualdades

Beira a obviedade afirmar que a tributação desempenha um importante papel na redução da desigualdade econômica de uma nação. O que não é tão óbvia é a quantificação do fenômeno. Pois bem, o impacto da tributação na redução da desigualdade pode ser mensurado objetivamente pelo modo como o

¹⁷⁵ Ver seção 1.2.5.

coeficiente de Gini¹⁷⁶ se altera depois do pagamento dos impostos. Na União Europeia, por exemplo, o índice de Gini de mercado (antes das transferências de renda e da incidência do Imposto de Renda) começa com um nível alto: 0,5. Após as transferências, cai para 0,33 e após o pagamento do Imposto de Renda, passa para 0,29¹⁷⁷, o que significa uma redução de 12%. Quando comparamos a União Europeia com a América Latina, percebemos que nós não temos utilizado todo o potencial redutor das desigualdades de políticas fiscais mais redistributivas. Na América Latina, o coeficiente de Gini de mercado é de 0,49; depois das transferências passa para 0,47 e depois do Imposto de Renda cai apenas 2%, passando para 0,46.

O impacto de programas condicionais de transferência de renda na diminuição da desigualdade na América Latina também é limitado. Programas como o Auxílio Brasil (antigo Bolsa Família) são eficientes no combate à miséria, não produzindo impacto importante na diminuição da desigualdade¹⁷⁸. O problema, cremos, não está no caráter condicional da transferência, mas no fato de os países da América Latina não direcionarem muitos recursos para esses programas. Na verdade, em tese, o modo mais eficiente de se combater a desigualdade é precisamente mediante a adoção de programas direcionados aos mais pobres (programas condicionais).

Portanto, também aqui há espaço para agir. A principal forma de transferência de renda na América Latina é o pagamento de benefícios previdenciários. O Brasil é um caso à parte tanto na América Latina como na média dos países da OCDE. Aqui, como se sabe, tem-se observado um comprometimento relativamente maior do orçamento para o pagamento de benefícios previdenciários¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Que tem esse nome em razão do seu criador, o estatístico, demógrafo e sociólogo italiano Corrado Gini (1884 –1965). Quanto mais próximo de 1 estiver o coeficiente, maior será desigualdade.

¹⁷⁷ Cf. (tabela em HANNI e MARTNER, 2019, p. 522).

¹⁷⁸ Cf. (HANNI e MARTNER, 2019, p. 523 e 524).

¹⁷⁹ Ver, nesse sentido, a seguinte tabela:

País / Região	% do PIB destinado à Previdência	Fonte
América Latina	4,7	(HANNI e MARTNER, 2019, p. 523).
Países da OCDE	7,9	(HANNI e MARTNER, 2019, p. 523).
Brasil	9,2	https://www.istoedinheiro.com.br/gasto-com-previdencia-deve-ser-92-do-pib-em-2021-diz-secretario/

Dito isso, é importante estarmos cientes de que outros fatores também atuam como redutores das desigualdades¹⁸⁰. A acentuada redução da desigualdade observada entre os anos 2000 e 2014 na América Latina¹⁸¹, por exemplo, tem sido explicada por mudanças no mercado de trabalho. De um modo muito resumido, o trabalho técnico passou a ser mais bem remunerado do que outros tipos mais tradicionais de trabalho em razão de uma escassez relativa daquele e abundância desse último (poucos Inspetores de Soldagem Certificados internacionalmente e muitos Bacharéis em Direito)¹⁸². O exemplo da história recente da América Latina mostra como os salários podem reduzir a desigualdade, mas é patente que eles também podem gerar mais desigualdade se houver uma grande diferença entre os salários mais altos e os mais baixos. Por isso, o problema da disparidade salarial tem estado sob a lente daqueles que pensam o problema da desigualdade¹⁸³.

Além de oscilações no mercado de trabalho, temos que a transmissibilidade de riqueza entre as gerações também produz um importante impacto sobre a desigualdade econômica.

Walter Scheidel¹⁸⁴, nos dá notícia de que um estudo¹⁸⁵ colaborativo de vinte e uma sociedades¹⁸⁶ de pequena escala (forrageiros, caçadores-coletores, horticultores, pastores e agricultores) chegou à conclusão de que dois são os fatores cruciais geradores de desigualdade: Direitos de propriedade privada

--	--	--

No Brasil, a preocupação crescente com o aumento dos gastos públicos levou à adoção da Emenda Constitucional do Teto dos Gastos Públicos (Emenda Constitucional n.º 95, de 2016).

¹⁸⁰ Ver (SCHEIDEL, 2017).

¹⁸¹ Registrada e explicada por Luis López-Calva e Nora Lustig (2010). A partir da leitura de *The Great Levealer Scheidel* (SCHEIDEL, 2017) podemos estimar que a pandemia de Doença do Coronavírus (COVID-19) acelerou essa tendência de redução da desigualdade.

¹⁸² Ver nesse sentido, atribuindo a redução da desigualdade registrada na primeira década dos anos 2000 na América Latina a acomodações no mercado de trabalho provocadas pela maior escolaridade da população: Michael Hanni e Ricardo Martner (2019, p. 517); e Luis López-Calva e Nora Lustig (2010). Nesse último artigo se lê: "...como trabalhadores menos qualificados se tornaram relativamente escassos (...) eles passaram a receber salários relativamente maiores" (LÓPEZ-CALVA e LUSTIG, 2010, p. 15).

¹⁸³ Cf. (PIKETTY, 2014, p. 250); (PAYNE, 2017, p. 177); (ATKINSON, 2015, p. 141); (ROGERS e WRIGTH, 2015, p. 24) e (ALVAREDO e PIKETTY, 2010, p. 94).

¹⁸⁴ Cf. (SCHEIDEL, 2017, p. 37).

¹⁸⁵ (Mulder, 2009). Um estudo posterior mais amplo (com mais de mil sociedades) confirmou esse achado (Smith, 2010).

¹⁸⁶ Grupos humanos históricos e contemporâneos, espalhados nos cinco continentes. Eis alguns deles: Ache, Bengali, Datoga, Hadza e Yomut.

sobre a terra e sobre o rebanho; e a transmissibilidade intergeracional da riqueza.

E preocupado com as desigualdades causadas pela transmissão intergeracional de bens, Robert Nozick¹⁸⁷ chegou a sugerir um limitador da parcela do patrimônio que poderia ser legada aos sucessores. Só seria transmissível por herança a parte do patrimônio que o *de cujos* construiu em vida. Ou seja, os bens herdados que passaram da primeira geração para a segunda, não poderiam ser transmitidos à terceira.

Também John Stuart Mill sugeriu a tributação dos legados e das heranças como uma solução para o problema da desigualdade econômica¹⁸⁸.

Assim, chegamos a duas conclusões: A primeira é a de que não devemos superdimensionar o impacto que uma tributação acentuadamente redistributiva teria sobre a desigualdade na América Latina. Se os sistemas tributários dos países latinos fossem tão eficientes quanto o dos países europeus em reduzir a desigualdade, poderíamos almejar chegar a uma redução de 12% do índice de Gini após a tributação. Com isso, no entanto, nosso coeficiente ainda seria consideravelmente alto: 0,41. A segunda é a de que se quisermos reduzir a desigualdade de modo mais drástico, teremos que considerar agir em outras frentes (como no mercado de trabalho, no sistema previdenciário e no Direito Sucessório) e não apenas no âmbito tributário.

2.3.3 Essencialidade do tributo.

É importante ter em vista que a justificativa da tributação redistributiva passa pela defesa do tributo em si, que tende a ser descrito pelos igualitaristas

¹⁸⁷ Cf. a seguinte passagem de *The Examined Life*: "Deixar algo para os outros é uma expressão de preocupação com eles. (...) Mas as heranças às vezes passadas por gerações para pessoas diferentes do ganhador original e doador, produzem contínuas desigualdades de riqueza e posição. (...) As desigualdades resultantes parecem injustas. Uma solução possível seria reestruturar uma instituição de herança para que os impostos subtraíssem dos bens que as pessoas possam legar o valor do que elas mesmas receberam por herança. As pessoas, então, poderiam deixar para os outros apenas a quantia que elas mesmas acrescentaram à (quantia da) sua própria herança. (...) A simples regra de subtração não separa perfeitamente a quantia que a próxima geração conseguiu aportar – herdar riqueza pode tornar mais fácil acumular mais – mas é uma regra prática útil" (NOZICK, 1989, p. 30-31).

¹⁸⁸ Cf. a seguinte passagem dos *Princípios de Economia Política*: "O que se deve restringir para o bem público, não são as fortunas ganhas merecidamente com o trabalho, mas as que não são ganhas com o trabalho. Uma legislação justa e sábia se absteria de incentivar a dissipação daquilo que se ganhou com o trabalho honesto, incentivando, sim, a poupar o que se ganhou dessa forma. A imparcialidade entre concorrentes consistiria em procurar fazer com que todos eles possam começar com as mesmas chances, e não em impor um peso às pessoas ativas, para diminuir a distância entre elas e as vagarosas ou menos diligentes" (MILL, 1988, p. 149).

como uma parte essencial do sistema econômico¹⁸⁹ ou como uma condição necessária para a ação coletiva em uma comunidade política¹⁹⁰. Por exageradas e retóricas que possam ser¹⁹¹, essas linhas de raciocínio têm por objetivo devolver alguma dignidade aos tributos e eximi-los de ataques mais iconoclasticos como o célebre “tributo é roubo”¹⁹².

Esclareçamos o que queremos designar com a expressão “essencialidade do tributo”. Com ela, apontamos para a ideia comum entre os igualitaristas, de que os tributos ajudam a criar os direitos de propriedade. Então eles não seriam condicionados pela propriedade, mas agiriam condicionando-a. Ver nesse sentido:

“... a propriedade privada é uma convenção jurídica definida em parte pelo sistema tributário; logo, o sistema tributário não pode ser avaliado segundo seus efeitos sobre a propriedade privada, concebida como algo dotado de existência e validade independentes” (MURPHY e NAGEL, 2005 p. 11).

Ou ainda:

“Por isso, é logicamente impossível que as pessoas tenham algum tipo de direito sobre a renda que acumulam antes de pagar impostos. Só podem ter direito ao que lhes sobra depois de pagar os impostos sob um sistema legítimo, sustentado por uma tributação legítima – e isso demonstra que não podemos

¹⁸⁹ Ver nesse sentido, a seguinte passagem de Murphy e Nagel: “...temos de avaliar a legitimidade da renda pós-tributária tomando como critério a legitimidade do sistema político e econômico que a gera, o qual inclui os impostos que são aliás uma parte essencial desse sistema. A ordem lógica de prioridade entre os impostos e os direitos de propriedade é inversa à ordem suposta pelo libertarismo” (MURPHY e NAGEL, 2005 p. 46).

¹⁹⁰ Esse é o sentido das seguintes linhas de Piketty: “O imposto não é uma questão apenas técnica, mas eminentemente política e filosófica, e sem dúvida a mais importante de todas. Sem impostos, a sociedade não pode ter um destino comum e a ação coletiva é impossível. Sempre foi assim” (PIKETTY, 2014, p. 480).

¹⁹¹ Afinal, não havia destino comum, ação coletiva e sistema econômico na República Romana tardia, que se consolidou como um *Tributary State*, no qual os seus cidadãos não pagavam impostos? O custeio das ações coletivas provinha dos butins de guerra pagos por nações conquistadas, e não de impostos. Lembremos que existem três ramos de receitas derivadas ou obrigatórias: a) os tributos; b) as reparações de guerra e c) as penas pecuniárias. (cf. BALEEIRO, 1964, p. 137). E embora a importância financeira das reparações de guerra tenha diminuído recentemente, temos que não é correto afirmar, como o faz Piketty, que a ação coletiva *sempre* dependeu dos impostos, ou dos tributos em geral. E no argumento desses autores, a essencialidade ou necessidade do tributo se contrapõe à artificialidade da propriedade privada. A estratégia é a de engrandecer aquele para diminuir essa última. Trata-se de uma escolha desnecessária. Afinal, podemos implementar através da ação política e desenvolver teoricamente sistemas que prestigiem *igualmente* a tributação e a propriedade.

¹⁹² No século XX, Murray Rothbard foi um importante propagador dessa tese: “Tributação é roubo, pura e simplesmente, mesmo que seja um roubo em uma escala grande e colossal que nenhum criminoso poderia esperar igualar. É a apreensão compulsória da propriedade dos habitantes ou súditos do Estado” (ROTHBARD, 1998 [1982] p. 162).

avaliar a legitimidade dos impostos tomando como critério a renda pré-tributária” (MURPHY e NAGEL, 2005 p. 46).

E por fim: “A renda pré-tributária que cada um de nós ‘tem’ inicialmente, e que o governo deve tirar de nós equitativamente, só tem realidade nos livros de contas” (MURPHY e NAGEL, 2005 p. 51).

Em outras palavras, o tributo é colocado como algo essencial ao sistema político, ao passo que, nas entrelinhas, é diminuído o espaço da propriedade privada, a qual é vista como algo contingente e artificial¹⁹³.

“...temos de avaliar a legitimidade da renda pós-tributária tomando como critério a legitimidade do sistema político e econômico que a gera, o qual inclui os impostos que são aliás uma parte essencial desse sistema. A ordem lógica de prioridade entre os impostos e os direitos de propriedade é inversa à ordem suposta pelo libertarismo” (MURPHY e NAGEL, 2005 p. 46).

Direito de propriedade antes da tributação, nesse quadro conceitual não passaria de uma ficção.

Mas temos que pontuar que antes do pagamento dos impostos há, no mínimo, o exercício de um poder de administração do dinheiro. Esse poder de administração do dinheiro conferido pelo Estado ao contribuinte poderia ser visto como uma propriedade menos qualificada ou como um tipo de posse. A questão é que a posse não é uma situação indiferente ou neutra eticamente. Então a distribuição do patrimônio pré-tributação deve, de algum modo, ser levada em conta, ainda que não se trate de uma distribuição consolidada pela propriedade em um sentido forte, mas apenas pela posse.

Outro movimento comum por parte dos igualitaristas é o de acusar os libertários de moralizarem os resultados do mercado antes da tributação:

“A suposição de que os resultados pré-tributários do mercado são justos e de que a justiça tributária trata daquilo que pode justificar um desvio em relação a essa base parece nascer de uma noção libertária irrefletida ou ‘vulgar’ acerca dos direitos de propriedade” (MURPHY e NAGEL, 2005 p. 21).

¹⁹³ Esse tema será desenvolvido com maior pormenor no capítulo 3, especialmente na seção 3.2.3.

Mas não estariam os defensores da tributação redistributiva presumindo, por outro lado, que os resultados pré-tributários seriam injustos? E que tudo que seja diferente de uma absoluta igualdade econômica seria injusto? Não haveria a equiparação apressada de justiça com igualdade econômica? Tendemos a responde essas três perguntas afirmativamente. No entanto, se deve ter em mente que dado que a Justiça é uma expressão que se aplica à ação humana e que ela não se ajusta aos resultados de processos auto ordenados e imparciais. Por isso, temos que é um equívoco (ou imprecisão) tachar os resultados obtidos em um mercado livre e não viciado de injustos¹⁹⁴.

Conclusão parcial

Para os igualitaristas aqui mencionados, é aconselhada a adoção de medidas severas de law enforcement em matéria tributária no sentido de reduzir a desigualdade econômica e alterar os resultados obtidos com o mercado o qual, por desiguais, são presumivelmente injustos. Já nós, concluímos que uma maior conformidade pode ser alcançada se forem conjugados métodos coercitivos com métodos de estímulo ao cumprimento voluntário da obrigação, que passam pelo aprimoramento das instituições da administração fazendária.

Por fim, listamos algumas das endoxa mais comuns dentre os igualitários: (1) A desigualdade é causa de diversas mazelas sociais. (2) Em alguns casos, suficientemente bom deve significar igualmente bom. (3) É justo que exista uma renda básica universal (não condicional). (4) A necessidade prefere à propriedade. (5) Se a propriedade favorece o desenvolvimento pessoal, e todos têm o direito de se desenvolver, então todos devem ter acesso à propriedade. (6) Devem ser priorizados mecanismos de *law enforcement* caso se queira aumentar a arrecadação. (7) Os ricos não merecem confiança. (8) Os tributos criam o direito de propriedade. E (9) Não existe renda pré-tributária.

Fechamos esse capítulo, como o anterior, com algumas advertências (ou admoestações). Pois terminamos pontuando, em um diálogo com Rawls, quais são alguns dos males do igualitarismo.

Considerando, dois sujeitos, x e y , aos quais devem ser atribuídos bens e direitos em um arranjo com o formato (x, y) , temos o seguinte de acordo com o

¹⁹⁴ Cf. (HAYEK, 1985a, p. 80).

princípio da diferença de Rawls. Se o arranjo inicial for (3, 4) e se for possível alterá-lo para (3, 30), deve-se preferir o arranjo atual. Isso porque a melhora da situação de y não importou em uma melhora da situação do sujeito menos favorecido (x). Rawls defende, é o que se depreende, que em uma situação assim seria preferível piorar a situação de y, alterando o arranjo para (3, 3)¹⁹⁵.

Decorre do princípio da diferença proposto por Rawls o que chamamos de Tese da Reprovabilidade Moral da Melhora da situação do mais favorecido, quando desacompanhada da melhora da situação do menos favorecido (que chamaremos, para abreviar, de *Tese da Reprovabilidade Moral da Melhora* ou TRMM). Caso acolhida, essa tese levará à conclusão de que a passagem de (3, 4) para (3, 30) é moralmente reprovável. O passo seguinte dado por Rawls, como vimos na última citação, é o de aderir a um igualitarismo que o leva a concluir que (3, 3) é preferível a (3, 30). É o que chamamos de Tese da Preferência da igualdade (que chamaremos de TPI). O problema que surge é que esse segundo passo parece levar a um outro caracterizado por um igualitarismo mais forte: o de se postular que a igualdade não só é preferível, como deve ser obrigatória. Essa última seria a Tese da Obrigatoriedade da Igualdade (TOI), que, no limite, poderia legitimar mesmo a espoliação de y para beneficiar x, o que, no entanto, parece ser uma solução injusta¹⁹⁶.

Observe-se que a TRMM parece pressupor uma objeção moral à mera desigualdade. Embora o autor não desenvolva esse ponto satisfatoriamente¹⁹⁷.

Um outro ponto problemático é o seguinte: Embora Rawls tenha por objetivo propor uma teoria da Justiça que não seja utilitarista, ele próprio acaba

¹⁹⁵ Ver, nesse sentido, a seguinte passagem: “O princípio da diferença é, então, uma concepção fortemente igualitária no sentido de que, se não houver uma distribuição que melhore a situação de ambas as pessoas (limitando-nos aos casos de duas pessoas para simplificar), deve-se preferir a distribuição igualitária” (RAWLS, 2016, p. 91).

¹⁹⁶ O que se pode objetar em defesa de Rawls é que a sua teoria é imune a um igualitarismo forte em razão do primeiro princípio (o da liberdade, que tem preferência lexical sobre o segundo), que, como visto, rejeita qualquer solução que seja incompatível com a concessão da maior extensão possível de liberdade a cada um dos indivíduos, desde que esse nível de liberdade possa ser estendido a todos os demais. E um regime que expropria arbitrariamente os indivíduos nem de longe parece conciliável com esses requisitos. Mas se pode redarguir que não é o primeiro princípio que afasta a TRMM, mas é a TRMM que, em certa medida, revoga o compromisso de Rawls com o primeiro princípio. Estamos inclinados a dar a segunda resposta, embora também possamos conceber esse impasse, como faremos a seguir, como um simples ponto de tensão na teoria de Rawls (como um ponto problemático, ou, para usarmos uma metáfora, como a parte menos protegida da muralha).

¹⁹⁷ Para uma objeção bem fundamentada à desigualdade econômica, com argumentos morais e políticos, ver (SCANLON, 2018). E para uma contraposição, ver (FRANKFURT, 2015). Trataremos desses dois autores ao longo do trabalho.

aderindo a uma espécie de utilitarismo ao postular o que chama de princípio lexical da diferença. Esse princípio leva a uma escolha preferencial pelos mais pobres, na medida em que se deve preferir alcançar a melhora da situação do mais pobre. Em seguida, melhora-se a situação do segundo menos pobre, e assim sucessivamente até que se chegue ao mais rico. A função desse princípio é a de corrigir as situações nas quais não há uma ligação em cadeia¹⁹⁸, e as contribuições dos mais ricos se tornam negativas¹⁹⁹. Embora Rawls admita que é improvável que seja o caso de se aplicar esse princípio em casos reais²⁰⁰ o fato é que ele manifesta um tipo de prioritarismo, que nada mais é do que uma forma de utilitarismo na qual o bem-estar geral é avaliado de modo a se atribuir um maior peso aos que estão em piores condições.

Avancemos na crítica o igualitarismo de Rawls.

John Rawls também adota o que chamamos de Tese da Arbitrariedade Moral das Contingências²⁰¹.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls apresenta duas versões dessa tese: Uma mitigada, que postula que apenas a distribuição dos dotes naturais seria arbitrária moralmente²⁰² e outra mais abrangente, que atribui a pecha de arbitrariedade moral tanto aos dotes naturais como às contingências sociais²⁰³.

¹⁹⁸ Como quando, tal como se passou no exemplo antes apresentado, um arranjo (3, 4) passa para (3, 30). Em geral, a melhora de umas das partes leva à melhora dos outros que com ele se relacionam, de modo que se passa de (3, 4) para, por exemplo, (6, 30). Isso é o que o autor chama de “ligação em cadeia” Cf. (RAWLS, 2016, p. 98). Essa ligação é empiricamente constatável quando se verifica que a prosperidade de um negócio em um bairro (falamos de um grande empreendimento) eleva o padrão econômico de toda a vizinhança; ou, ainda, quando o incremento de renda de uma pessoa produz repercussões positivas nas pessoas que lhe são próximas (amigos e familiares).

¹⁹⁹ O autor diferencia as situações de desigualdade que estão aquém das que estão além do ponto do melhor arranjo. Ilustraremos esse ponto. Considere que o primeiro arranjo (A_1) é (3, 4), e que o arranjo final (A_4) é (5, 34). Considere, ainda que A_2 é (4, 14); A_3 é (5, 24) e A_4 é (5, 34). Nesse caso, segundo o princípio da diferença, o ponto de melhor arranjo será A_3 . Assim, quando a situação de y melhorou nas passagens de A_1 para A_2 , e de A_2 para A_3 , passando de 4, para 14 e depois para 24, temos que a sua contribuição para o bem-estar geral se deu *aquém* do ponto de melhor arranjo e, por isso, foi positiva. Já a sua melhora seguinte (a passagem de 24 para 34) se deu *além* do ponto de melhor arranjo, configurando-se como uma contribuição negativa, dado que não melhorou a situação do que se encontra em piores condições. Em casos como esse, ao aplicarmos o princípio lexical da diferença, teríamos que o arranjo final corrigido seria um no qual alguma parte da melhora que y obteve na passagem de A_3 para A_4 seria repassada para x . Desse modo, chegaríamos a um novo arranjo final (A_5) que poderia ser, por exemplo, (10, 29), caso y fosse “tributado” em 50% do seu último acréscimo de Utilidade.

²⁰⁰ Cf. (RAWLS, 2016, p. 100).

²⁰¹ Implícita em passagens como a seguinte: “Intuitivamente, a injustiça mais evidente do sistema da liberdade natural é permitir que as parcelas distributivas recebam uma influência indevida desses fatores tão arbitrários de um ponto de vista moral” (RAWLS, 2016, p. 87).

²⁰² Cf. (RAWLS, 2016, p. 89).

²⁰³ Cf. (RAWLS, 2016, p. 90).

Essa última substitui a primeira no pensamento do autor, embora ele faça o seguinte adendo a ela: É permissível que alguém se beneficie dessas desigualdades se isso redundar em bem-estar para os demais²⁰⁴.

A nossa crítica é a de que há um mau uso da noção de arbitrariedade, que pressupõe a atuação de uma vontade. Uma atuação arbitrária é uma que não está fundada na razão, mas puramente na vontade. Usa-se essa palavra, por exemplo, para descrever atos ilegais praticados por autoridades na inobservância dos parâmetros legais. Ao falar que as contingências naturais e sociais são moralmente arbitrárias, o que se pretende, aparentemente, é fazer o leitor crer que elas (a) foram criadas por uma vontade oculta que de algum modo viciou os jogos do mercado e da própria natureza, induzindo que se alcançasse um resultado pretendido desde o início ou (b) mesmo não tendo sido criadas artificialmente, essas contingências são moralmente indesejáveis. Em suma, dizer que as contingências de que tratamos são moralmente arbitrárias predispõe o leitor a crer que há algo de errado na sua mera existência. Ora, se essa é a intenção do autor, caberia a ele apresentar os argumentos que amparam as teses a ou b; e não usar uma terminologia tendenciosa, imprecisa e, mais importante, incorreta. O mais preciso seria afirmar que as contingências naturais e sociais são moralmente *indiferentes*. Observe-se que o próprio Rawls trata as diferenças naturais como meros fatos, nem justos nem injustos²⁰⁵ o que fortalece o nosso ponto de que, mesmo dentro do arcabouço conceitual de sua obra, é inexato afirmar que as contingências de que falamos são moralmente arbitrárias.

A partir da Tese da Arbitrariedade Moral das Contingências, Rawls chega a outra mais ousada: A da inexistência de merecimento. Nas suas palavras: “Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade”²⁰⁶. Compreendemos o que o autor quis dizer com isso.

²⁰⁴ Cf. (RAWLS, 2016, p. 119).

²⁰⁵ (Cf. RAWLS, 2016, p. 122 e 125).

²⁰⁶ (RAWLS, 2016, p. 121). Em outra passagem, o autor afirma o seguinte: “Não merecemos nosso lugar na distribuição de aptidões inatas, assim como não merecemos nosso lugar inicial na sociedade” (RAWLS, 2016, p. 124). Semelhante é a posição de Murphy e Nagel (2005), que enfatizam que os resultados do mercado são determinados pela sorte genética, médica e social. Portanto, quem é rico não mereceria essa riqueza, dado que não foi responsável pelo controle dessas variáveis (MURPHY e NAGEL, 2005, p. 45). Como contraponto, devemos lembrar que os resultados econômicos dependem também, mas não exclusivamente dessas variáveis aleatórias. Além de possuir dotes genéticos, médicos e sociais, o agente precisa ter ideias, agir,

A capacidade natural; e um ponto de partida socialmente mais favorável são dádivas. São bens que recebemos gratuitamente. Um salário, diferentemente, nós o recebemos como pagamento por algo que fizemos. Então, nesse sentido, na medida em que uma herança é uma dádiva gratuita podemos afirmar que o herdeiro não merece a herança ao passo que o trabalhador merece o salário. No entanto, temos que atentar para o seguinte fato: afirmar que algo nos foi legado gratuitamente não é o mesmo que afirmar que esse algo nos pode ser legitimamente subtraído. Não atentar para isso deixaria as portas abertas para a adoção da já mencionada Tese da Obrigatoriedade da Igualdade (TOI), que legitimaria, em um caso extremo, a subtração do direito de herança a bem de se garantir uma maior igualdade.

Um ponto a ser considerado, e que pode nos ajudar a repelir a TOI, é o seguinte: não seriam a capacidade natural e o ponto de partida na sociedade bens da vida que, assim como a vida corpórea e suas faculdades correlatas, não nos podem ser legitimamente subtraídos, embora nos tenham sido concedidas gratuitamente (ou seja, como dádivas)? Parece-nos que sim. Vejamos. Primeiro, temos a dizer que há uma forte correlação entre as capacidades naturais de que Rawls fala e a própria vida humana. Isso porque essas capacidades estão inseparavelmente ligadas ao nosso corpo²⁰⁷. Por isso, parece um contrassenso dizer “meu corpo minhas regras” ao mesmo tempo em que se diz “minhas faculdades naturais suas regras”. Em segundo lugar, parece-nos correto afirmar que embora não mereçamos nossas faculdades naturais, daí não decorre que os frutos que legitimamente obtemos mediante o seu uso possa nos ser subtraído. Isso porque os frutos de que falamos decorrem só indiretamente das capacidades naturais, eis que derivam diretamente da atualização dessas capacidades mediante o trabalho humano. Em suma: Não merecemos nossas capacidades naturais, mas elas não nos podem ser subtraídas nem diretamente porque isso implicaria uma violência contra o nosso corpo e nem indiretamente

persistir, inovar etc. para ter bons resultados. Os próprios autores admitem que o esforço individual também tem o seu peso (MURPHY e NAGEL, 2005, p. 50).

²⁰⁷ Exemplificamos: O único modo de se subtrair direta e permanentemente a capacidade reprodutiva de alguém seria mediante a castração; o único modo de subtrair direta e permanentemente a capacidade de alguém enxergar, seria mediante uma ação direta contra os órgãos do seu sistema óptico etc.

porque isso violaria a máxima universalmente aceita de que quem trabalha merece o seu pagamento.

E o que dizer da herança? É comum encontrarmos dentre os propositores de medidas pensadas para reduzir a desigualdade econômica relativizações ou mesmo críticas abertas ao direito de herança. É o caso de Atkinson (2015), que não reluta em qualificar como injusta a transmissão de riqueza entre as gerações²⁰⁸. E, de fato, achados antropológicos tem indicado que a transmissibilidade intergeracional da riqueza é um importante fator gerador de desigualdade²⁰⁹.

Ora, se podemos afirmar que quem, pelo seu próprio trabalho honesto, ascendeu socialmente merece a posição que conquistou, então também é possível afirmar que essa pessoa possui a expectativa legítima de estender os efeitos positivos de sua nova posição aos seus (o que inclui os seus filhos). Se isso estiver correto, então podemos concluir que o direito de herança não é moralmente injustificado, porque embora o herdeiro não mereça o seu quinhão, o autor da herança merecia dele dispor.

²⁰⁸ (Cf. ATKINSON, 2015, p. 33).

²⁰⁹ Cf. (SCHEIDEL, 2017, p. 37).

Capítulo 3:

Paradigma aristotélico-tomista

3.1 VALOR BÁSICO: FRATERNIDADE

3.1.1 Reconhecimento, Liberdade e Igualdade

Nessa seção, discorreremos sobre a fraternidade, pedra angular para que se compreenda o modo como os pensadores da tradição aristotélico-tomistas abordam os problemas de justiça distributiva, a partir do seguinte método. Identificaremos certas capacidades humanas²¹⁰, e veremos como elas dão ensejo ao surgimento de certos deveres com elas relacionados (deveres de reciprocidade, de solidariedade e de respeito)²¹¹.

Parece intuitivo que a atitude fraterna perante o próximo pode ser descrita como a predisposição para tratá-lo como a um irmão. Através dela, reconhecemos como irmão (*frater*²¹²), quem de fato não o é. Trata-se, assim, de uma “analogia do frater/irmão”²¹³. Por isso, começaremos nossa incursão na fraternidade pela capacidade de reconhecimento.

O outro é alguém que não apenas se *conhece* do mesmo modo como um objeto do mundo é conhecido²¹⁴. É também uma realidade que se *reconhece* como alguém como eu (como outra pessoa). As pessoas são capazes de reconhecimento recíproco²¹⁵. Somos capazes de ler os sinais da alteridade seja na radiação eletromagnética emitida desde os confins do universo, seja olhando

²¹⁰ Por “capacidades” designamos características concretas do ser. Então não estamos falando de meras potencialidades. As capacidades de que trataremos apontam para e estão no ser humano.

²¹¹ Devemos as reflexões que se seguem à leitura que fizemos de Barzotto, o qual identifica a Solidariedade, o Respeito e a Reciprocidade como três momentos da atitude de reconhecimento. Cf. (BARZOTTO, 2018).

²¹² No princípio do amor ao próximo, do qual cuidaremos a seguir, o *próximo* assume o mesmo sentido de *irmão* (*frater*) ou de *amigo* (*amicus*). Ver Aquino: “Não tem nenhuma importância chamá-lo de próximo ou de irmão, como na primeira Carta de João, ou amigo como no livro do Levítico, pois todas estas palavras designam a mesma afinidade” (AQUINO, 2012b, p. 562 [ST, II-II, q. 44, a. 7, respondeo]).

²¹³ Cf. (BARZOTTO, 2018).

²¹⁴ Diante da natureza, o homem assume o papel de sujeito cognoscente a analisar e dissecar um objeto cognoscível. Mas diante de outra pessoa, nos engajamos em uma relação intersubjetiva (sujeito-sujeito). Nas palavras de Barzotto: “Fenomenologicamente, o outro não é conhecido como um objeto do mundo. Ao contrário, ele é conhecido como um sujeito, um outro eu (alter ego) ao qual se pode imputar pensamentos, sentimentos e ações analogamente ao eu (ego)”. (BARZOTTO, No Prelo). O que não significa que não possamos objetizar conceitualmente o ser humano a bem de estudá-lo. É assim que estudamos as ações humanas.

²¹⁵ É essa capacidade, por sinal, que está na base dos diversos projetos voltados à descoberta de vida inteligente em outros planetas, reunidos geralmente sob o termo guarda-chuva SETI (de *search for extraterrestrial intelligence*).

nos olhos de alguém, que também nos reconhece. Por isso, ínsito à capacidade de reconhecimento está o dever de reciprocidade²¹⁶. A atitude contrária à reciprocidade é a parcialidade²¹⁷. A reciprocidade, por sua vez, culminará no Princípio do Amor ao Próximo, como veremos a seguir²¹⁸.

Falamos de uma reciprocidade fundada na igualdade de dois seres (duas pessoas) que enxergam uns nos outros capacidades comuns: aquelas voltadas para ações racionais²¹⁹. As capacidades atualizadas pelo homem compõem a realidade designada pelos novos teóricos da Lei Natural de *capacidade radical* para a prática de atos livres, atos racionais e demais atos necessários à vida humana (crescimento, digestão, reprodução etc. ²²⁰). E da percepção da nossa igualdade radical exsurge o dever de solidariedade mútua, que consiste no ato de se assumir a responsabilidade pelo próximo que se encontre em situação de carência, necessitando por isso de auxílio²²¹. A atitude contrária à solidariedade é a indiferença²²².

Mas o reconhecimento não se encerra nessa noção de igualdade; de que o outro é alguém como eu, ou igual a mim; noção essa que se desdobra no dever de solidariedade. Há também aqui o reconhecimento da liberdade do outro (falamos da liberdade da vontade). Isso porque o ato de reconhecer o outro como uma pessoa equivale a reconhecê-lo como um sujeito livre, capaz de autodeterminação. Uma vez que já definimos a liberdade da vontade como a capacidade de escolher dentre coisas relativamente boas²²³, temos que

²¹⁶ É preciso esclarecer que ao afirmarmos a existência de uma capacidade e a relacionarmos a um dever, não estamos negando que se possa ter a capacidade sem observar o dever. A capacidade de articular ideias dá ensejo ao dever de dizer a verdade. Dever esse, no entanto, o qual, dada a liberdade humana, alguns observarão e outros não.

²¹⁷ Cf. (BARZOTTO, 2018).

²¹⁸ Ver seção 3.1.2, item *Princípio do Amor ao Próximo*.

²¹⁹ Capacidades comuns e que são próprias do homem. Ver, nesse sentido: “A vida parece ser comum até às plantas, mas estamos, agora, buscando saber o que é peculiar ao homem. Excluamos, pois, as atividades de nutrição e crescimento. A seguir, há a atividade de percepção, mas dessa também parecem participar o cavalo, o boi e todos os animais. Resta, portanto, a atividade do elemento racional do homem” (ARISTÓTELES, 2013, p. 19 [EN. 1097b35-1098a5]).

²²⁰ Ver seção 2.1.1.

²²¹ É importante ter presente que a solidariedade não se confunde com a própria fraternidade. A primeira atua quando, em razão de contingências, o próximo não se encontra em condições de caminhar com suas próprias pernas, ao passo que a fraternidade equivaleria a ajudar o próximo a se reerguer para que ele volte a caminhar por conta própria, tendo lugar na sociedade não apenas em situações especiais (ou contingenciais), mas de modo perene. Cf. (BARZOTTO, 2018).

²²² Cf. (BARZOTTO, 2018).

²²³ A partir da definição de Garrigou-Lagrange (2018), cf. seção 1.1.1.

constatada a capacidade de liberdade no próximo, surgirá o dever de respeitar suas escolhas (dever de respeito²²⁴). A atitude contrária ao respeito é a de intromissão, que poderá trajar vestes de autoritarismo (quando dito ao outro uma norma baseada na minha vontade) ou de paternalismo (quando lhe dito uma norma baseada na minha percepção do bem dele).

Já se pode observar que a fraternidade como dever de respeito e a fraternidade como dever de solidariedade trabalham de modo dialético, uma agindo nos recuos da outra. O primeiro preceito é uma fonte de deveres negativos, ou de não intromissão, ao passo que o segundo se desdobra em comandos de ação ou de auxílio subsidiário ao outro. Carregamos dentro de nós um Rei e um Mendigo. O Rei legisla suas próprias normas, o Mendigo é acochado por seus limites. O reconhecimento como respeito nos leva a ver o outro como um legislador autônomo (Rei). O reconhecimento como solidariedade nos abre os olhos para as suas carências e necessidades (para o seu lado Mendigo).

A seguinte passagem de Finnis é capaz de sintetizar as ideias até aqui desenvolvidas a respeito do reconhecimento do outro como um ser livre e igual, ao mesmo tempo em que nos prepara para o próximo tópico:

“Juntos, esses modos de reconhecer a si mesmo e aos outros não apenas como inteligíveis, mas também inteligentes, não apenas ativo, mas realizador e inventor, fornece a base fática estável tanto para se predicar uma igualdade descritiva fática entre nós mesmos e os outros, como para as normas práticas que se centram no ‘Faça aos outros o que você gostaria que fizessem com você, e não faça a eles...’” (FINNIS, 2011f, p. 19).

As capacidades estudadas nessa seção são dados da natureza, fenômenos observáveis²²⁵ e não preceitos normativos concretos. E mesmo os deveres que delas decorrem também são carentes de uma especificação

²²⁴ Nas palavras de Barzotto: “O reconhecimento como respeito é um “dever negativo” : o outro é considerado autor de sua própria biografia e das normas que a tornam inteligível como uma vida humana (racional), isto é, passível de se expressar em termos universais” (BARZOTTO, No Prelo) também nesse sentido (BARZOTTO, 2018).

²²⁵ As capacidades são observadas pelos atos, os quais tendem a certos fins (bens). Então pelos bens conhecemos os atos, pelos atos, as capacidades, e pelas capacidades o próprio ser. Esse é o princípio de que a operação acompanha o ser. Cf. nesse sentido: “Para resolver essa dificuldade, consideremos isso: visto que nada opera senão na medida em que está em ato, o modo de agir de toda coisa é uma consequência de seu modo de existir [*modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius*]” (AQUINO, 2005, p. 573 [ST, I, q. 89, a. 1, respondeo]) e “Como a ação depende da natureza da coisa... [*Cum enim operatio dependeat ex natura rei.*]” (AQUINO, 2009, p. 88 [Suma Teológica – ST, I-II, q. 4, a. 5, respondeo]).

contextualizada para que deem origem a normas específicas que prescrevam condutas determinadas, como “O sujeito S deve recolher x dinheiros a título de imposto de renda”. Essa seria a face mais concretamente normativa da fraternidade.

Mas a tarefa de determinar essas normas é mediada por princípios intermediários.

Um dos mais importantes é o Princípio do Amor ao Próximo.

3.1.2 Amizade e Princípio do Amor ao Próximo

Amizade

Nossa compreensão a respeito do Princípio do Amor se beneficiará se partirmos da visão aristotélico-tomista da amizade. Afinal, em Aquino, o amor (*caritas*) é uma espécie de amizade²²⁶.

Em Aristóteles e Aquino, a amizade pode ser entendida como um bem querer, benevolente e recíproco. Esses três elementos são o que podemos chamar de três camadas da amizade. Assim, temos que a amizade tem partes de (1) sentimento. Mas não qualquer sentimento, pois é necessário que se queira bem a alguém pelo que esse alguém é, e não pela utilidade ou deleite que proporciona, trata-se, portanto, (2) de um amor de benevolência. No entanto, a amizade é caracterizada por um amor de benevolência (3) recíproco²²⁷.

²²⁶ Cf. (AQUINO, 2012b, p. 294 [ST, II-II, q. 23]). Embora seja verdade que nessa *quaestio* se trata de amor (caridade) enquanto virtude teológica. A questão debate se a caridade é uma amizade. Aquino responde que a *caritas* é uma amizade do homem para com Deus. De todo modo, isso já justifica que os prolegômenos do Princípio do Amor (*dilectionis*) ao Próximo sejam pavimentados com a elucidação da amizade na tradição de que cuidamos. Além disso, o próprio Aquino aproxima os conceitos de irmão (*frater*) e de amigo (*amicus*) cf. (AQUINO, 2012b, p. 562 [ST, II-II, q. 44, a. 7, *respondeo*]), o que mostra que a amizade é um tópico importante quando se trata de estudar a fraternidade em Aquino. Por fim, também na Doutrina Social da Igreja Católica a amizade se apresenta como um estágio necessário em direção ao amor fraterno (Cf. : Carta Encíclica *Rerum Novarum* - RN -, número 14).

²²⁷ Nas palavras de Aquino: “Segundo Aristóteles, não é qualquer amor que realiza a noção de amizade, mas somente o amor de benevolência, pelo qual queremos bem a quem amamos. Se, porém, não queremos o bem daquilo que amamos e, antes, queremos para nós o bem que há neles, quando, por exemplo, dizemos amar o vinho, ou o cavalo etc., não há amor de amizade, mas um amor de concupiscência. Pois seria ridículo dizer que alguém tenha amizade pelo vinho ou pelo cavalo. Entretanto, a benevolência não é suficiente para se constituir a amizade; é preciso que haja reciprocidade de amor, pois um amigo é amigo de seu amigo” (AQUINO, 2012b, p. 294 [ST, II-II, q. 23, a. 1, *respondeo*]). No mesmo sentido, Aristóteles: “Parece que o amor é um sentimento e a amizade é uma disposição de caráter, com efeito, pode-se sentir amor até pelas coisas inanimadas, mas o amor mútuo envolve escolha, e a escolha origina-se de uma disposição de caráter. Ademais, os homens desejam bem àqueles a quem amam por eles mesmos, e não em razão de um sentimento, mas de uma disposição de caráter” (ARISTÓTELES, 2013, p. 170 [EN. 1157b30-33]).

O bem da amizade (o seu fim) é a convivência com o amigo. Ora, dado que a tarefa de uma comunidade política é precisamente a de possibilitar que vivamos juntos (que possamos conviver)²²⁸, temos que os arranjos institucional e distributivo da comunidade política podem ser mais ou menos propícios ao surgimento da amizade entre os cidadãos²²⁹. Exemplificaremos. Aristóteles considerara, na *Ética a Nicômaco*, os problemas que surgem para a amizade quando há uma superioridade de um amigo com relação ao outro. Isso porque o amigo mais útil (o mais poderoso ou rico, por exemplo) tenderá a ver a amizade como uma associação comercial, na qual aquele que faz os maiores aportes tem direito às maiores retiradas. Já o mais fraco, do seu lado, reivindicará mais benefícios justamente em razão da sua momentânea fraqueza, afinal, os amigos se auxiliam nas horas difíceis²³⁰. Esse mesmo raciocínio, cremos, aplica-se a uma comunidade política na qual há grandes desigualdades econômicas. Nesse contexto, torna-se mais difícil o florescimento da amizade entre os seus cidadãos mais ricos e mais pobres.

A identificação do bem da amizade (a própria convivência) nos permite acrescentar uma quarta camada às outras três já indicadas. Assim, temos que a amizade em sentido pleno (ou o sentido focal da amizade²³¹) é o agir

²²⁸ Nas palavras de Maritain: “Viver juntos não significa ocupar o mesmo lugar no espaço. Não significa, tampouco, ser submetidos às mesmas condições externas ou pressões físicas, nem ao mesmo modelo de vida. Não significa marchar juntos, *Zusammen marschieren*. Viver juntos significa participar como homens, não como animais, isto é, na base de uma livre aceitação básica, de certo conjunto de sofrimentos e tarefas comuns. A razão pela qual os homens gostam de viver juntos é uma razão positiva, uma razão criadora. Não é por temerem qualquer perigo que os homens gostam de viver juntos. O temor da guerra não é e nunca foi o motivo pelo qual os homens quiseram viver juntos e formar uma sociedade política. Os homens quiseram viver juntos e formar uma sociedade política para realizar uma tarefa em comum. Quando os homens tiverem vontade de viver juntos em uma sociedade de âmbito mundial, será porque terão vontade de realizar juntos uma tarefa de âmbito mundial. Qual será essa tarefa? A conquista da liberdade. O problema é tornar os homens conscientes dessa tarefa e do fato de que ela é digna de sacrifícios aceitos para ser levada a efeito. Dada a condição humana, o mais expressivo sinônimo de viver juntos é sofrer juntos” (MARITAIN, 1956, p. 241).

²²⁹ Ver nesse sentido: “Resulta que, enquanto nas tiranias a presença da amizade e da justiça é mínima, nas democracias essa presença é muito expressiva. Com efeito, onde há igualdade para a maioria, os indivíduos dispõem de muito em comum” (ARISTÓTELES, 2014, p. 313 [EN. 1161b10]). Ou ainda: “(...) em toda comunidade parece existir alguma forma de justiça e de amizade” (ARISTÓTELES, 2014, p. 306 [EN 1159b25]). Com isso não negamos que a prévia existência (ou a inexistência) de concórdia acaba por predispor a comunidade política para um dado regime. O que queremos é destacar que existe uma relação de mão-dupla entre o perfil social da comunidade (que poderá ser mais ou menos harmonioso) e o *design* institucional. De modo que as instituições interferem na amizade e a amizade interfere nas instituições.

²³⁰ Cf. (ARISTÓTELES, 2014, p. 319-320 [EN.1162a25-30]).

²³¹ Como se sabe, Aristóteles identifica três tipos de amizade, a baseada na virtude, a baseada no prazer e a baseada na utilidade. O segundo e o terceiro casos são casos periféricos de amizade. O caso central, que corresponde ao sentido focal, é a amizade fundada na virtude:

amorosamente em prol do outro; em benefício dele; de forma mútua e *coordenada*. Onde as ações coordenadas de amizade²³² são precisamente as de convivência, como encontros marcados, tarefas escolhidas para serem cumpridas em comum, a resolução dos problemas da comunidade etc. No entanto, os meios pelos quais se chega a essa comunidade (via colaboração ou coordenação) são meramente instrumentais²³³. Isso porque a amizade no seu caso central é um bem em si mesma ou, na terminologia dos Teóricos da Lei Natural, é um Bem Humano Básico²³⁴.

A existência de alguma amizade entre os cidadãos produzirá consequências sobre o regime de propriedade dos bens exteriores, como veremos a seguir²³⁵. Por ora, cumpre-nos abordar o preceito do amor fraterno.

Princípio do Amor ao Próximo.

O Princípio do Amor pode ser expresso do seguinte modo: “Ama o teu próximo como a ti mesmo”²³⁶. Primeiro esclareceremos o sentido das expressões

“Sendo a amizade, portanto, dessas espécies, as amizades das pessoas más serão construídas em função do prazer ou da utilidade, esta semelhança os atraindo estre si, enquanto indivíduos bons serão amigos por eles mesmos, porquanto são bons” (ARISTÓTELES, 2014, p. 297 [EN.1157b21]).

²³² Ver nesse sentido Aristóteles: “Os homens desejam compartilhar com seus amigos aquilo que, para eles, a existência significa, e aquilo que, segundo supõem, dá valor à vida. Assim, alguns bebem juntos, outros jogam dados juntos, outros se juntam nos exercícios atléticos, na caça ou no estudo da filosofia, passando os dias juntos na atividade que eles mais amam na vida, qualquer que seja ela. De fato, como desejam viver com seus amigos, fazem e compartilham aquelas coisas que lhes dão o sentido da convivência” (ARISTÓTELES, 2013, p. 206 [EN. 1172a4-9]). Ver, ainda, no mesmo sentido: (FINNIS, 2007, p. 144).

²³³ Nas palavras de Finnis: “De fato, o bem que é em comum entre amigos não é simplesmente o bem de colaboração ou coordenação bem-sucedida, tampouco é simplesmente o bem de dois projetos ou objetivos coincidentes que foram realizados com sucesso; é o bem comum da auto constituição e autorrealização mútuas” (FINNIS, 2007, p. 143).

²³⁴ Já na primeira edição de *LNDN* Finnis incluíra a amizade dentre os Bens Humanos Básicos (Cf. FINNIS, 2007, p. 93), mantendo-a como tal no *post-scriptum* da segunda edição (Cf. FINNIS, 2011a, p. 448).

²³⁵ Ver seção 3.2.2.

²³⁶ Eis como esse princípio aparece nas Escrituras: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18). “‘Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?’ Ele respondeu: ‘Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu entendimento!’ Esse é o maior e o primeiro mandamento. Ora, o segundo é semelhante a esse: ‘Amarás o teu próximo como a ti mesmo’” (Mt 22,36-39). “Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, com toda a tua alma, com toda a tua força e com todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo!” (Lc 10,27). “De fato, os mandamentos: ‘Não cometerás adultério, não cometerás homicídio, não roubarás, não cobiçarás’, e qualquer outro mandamento, se resumem neste: ‘Amarás o teu próximo como a ti mesmo’” (Rm 13,9). “Pois toda a lei se resume neste único mandamento: ‘Amarás o teu próximo como a ti mesmo’” (Gl 5,14). Essas passagens são colhidas não como argumento de autoridade, mas como brocardos que retiram sua legitimidade da sua milenar incorporação à cultura ocidental. Ver, a propósito do uso de brocardos como fonte de *topoi*, a já mencionada passagem (HASKINS, 2004, p. 7).

“amor” e “próximo”. Na sequência, nos debruçarmos sobre as duas formulações da Regra de Ouro que explicam o Princípio do Amor.

A regra do amor ao próximo (*regula dilectionis proximi*) se traduz em um comprometimento da vontade. Não se trata, portanto, de mero sentimentalismo. Amar alguém com a vontade (e não simplesmente sentimentalmente) significa querer o bem da pessoa²³⁷, com ou sem sentimentos benevolentes que, evidentemente, se surgirem serão bem-vindos²³⁸.

Ainda quanto ao modo de amar, temos ainda que ponderar o seguinte. O amor de que cuidamos deverá se dar segundo uma certa regra, uma certa motivação e uma certa finalidade (ou fundamento). De um modo justo (quanto à regra), verdadeiro (quanto à motivação) e santo (quanto aos fins). Vejamos.

O amor ao próximo segue uma certa regra (*regulae*)²³⁹. É dizer, não se trata de um bem-querer desregrado. Isso porque não se trata de uma boa vontade que implique condescendência com o mal (do próximo ou de terceiros)²⁴⁰.

Além disso, deve estar motivado no bem do próximo e não nas comodidades que ele pode propiciar ao sujeito²⁴¹. Pois se estiver fundado na utilidade²⁴², não estaremos diante de uma concórdia verdadeira, mas de uma interesseira ou falsa.

E quanto ao fim, ou fundamento²⁴³ desse compromisso da vontade, no pensamento de Aquino ele está em Deus²⁴⁴.

²³⁷ Cf. (FINNIS, 2004, p. 127). Também nesse sentido, Aquino: “Não se ama o próximo por sua vantagem ou por seu próprio prazer, mas porque se quer o bem do próximo (*velit proximo bonum*)” (AQUINO, 2012b, p. 562 [ST, II-II, q. 44, a. 7, *respondeo*]).

²³⁸ Afinal, como vimos, a amizade possui partes de sentimento.

²³⁹ “Considerando a regra do amor. Não se concorda com o próximo no mal, mas somente no bem, como também não se deve satisfazer sua vontade a não ser no bem; assim o amor do próximo é justo”. (AQUINO, 2012b, p. 562 [ST, II-II, q. 44, a. 7, *respondeo*]).

²⁴⁰ Por isso mesmo, um esquema redistributivo deve sempre ver os beneficiários como pessoas ávidas por florescer e crescer em virtudes, e não meramente como conglomerados de necessidades difusas e eventualmente contraditórias.

²⁴¹ Cf. (AQUINO, 2012b, p. 562 [ST, II-II, q. 44, a. 7, *respondeo*]).

²⁴² Correspondendo a um caso periférico de amizade.

²⁴³ Entenda-se fim ou fundamento no sentido de objeto da ação. Ou enquanto receptáculo ou destinatário da ação. A analogia que Aquino usa é a da visão e das cores: “o objeto da vontade é o fim, como o objeto da vista é a cor” (AQUINO, 2009, p. 33 [Suma Teológica – ST, I-II, q. 1, a. 1, *ad secundum*]).

²⁴⁴ O outro é visto como uma imagem natural de Deus. “A razão de amar aparece na palavra ‘próximo’. Com efeito, é por isso que devemos amar os outros com caridade, pois são nossos próximos em razão da imagem natural de Deus e também de sua capacidade de entrar na glória (...) Ama-se o próximo por Deus, assim como se deve amar a si mesmo por Deus; e assim o amor do próximo é santo” (AQUINO, 2012b, p. 562 [ST, II-II, q. 44, a. 7, *respondeo*]). Ou ainda:

O Princípio do Amor Fraternal nos convida a amar o Próximo como se fosse nosso irmão, mas afinal, quem é meu Próximo? Presente o dever de solidariedade que temos para com as outras pessoas, podemos afirmar que todo homem é nosso “Próximo” para fins de aplicação desse princípio²⁴⁵. Avancemos com uma breve depuração conceitual, fazendo uma distinção entre “próximo” e “sócio”.

Barzotto (No Prelo), a partir de Ricoeur, enriquece nossa compreensão do outro ao destacar a distinção entre o outro considerado na sua humanidade pura (*proximus*), e o outro considerado enquanto pessoa que desempenha uma certa função institucionalmente mediada (*socius*). A vida em grandes cidades nos leva a estabelecer diversas relações jurídicas ou mesmo relações parecidas com a amizade²⁴⁶, mas que se fundam, por exemplo, no interesse comum. O outro com quem me relaciono enquanto fornecedor de um produto (o padeiro, por mais prosaico que o exemplo seja) ou enquanto colega com quem compartilho um interesse em comum (um colega de faculdade ou de academia) são, para mim, *socius*. Embora eu os veja como fins em si mesmos, também os vejo como meio em razão da função que desempenham ou dos interesses que possuem²⁴⁷.

Pois bem, na medida em que a iniciativa de vivermos juntos é desempenhada no seio da comunidade política, temos que nossos compatriotas são nossos “sócios” nesse empreendimento. Não há nada de errado em se estimar mais o compatriota do que o estrangeiro e mais o associado em um negócio particular do que o mero compatriota, desde que tenhamos sempre

“Ora, o amor de Deus é o fim ao qual o amor do próximo se ordena” (AQUINO, 2012b, p. 554 [ST, II-II, q. 44, a. 2, *respondeo*]).

²⁴⁵ Ver nesse sentido Aquino: “...devemos considerar todo homem como próximo e Irmão, sobretudo na lei evangélica à qual todos são chamados” (AQUINO, 2012a, p. 253 [ST, II-II, q. 78, a. 1, *ad secundum*]). Na Catena Áurea, Aquino registrou a seguinte passagem de Teofilato: “Todos os que possuem a mesma natureza que você, são seus próximos” (TEOFILATO, Apud AQUINO, 2016, comentários à Parábola do Bom Samaritano [Lc 10, 29-37]).

²⁴⁶ Aqui nos referimos aos casos periféricos de amizade (alianças fundadas na utilidade, por exemplo).

²⁴⁷ Nas palavras de Barzotto: “No que diz respeito à fraternidade, é um equívoco comum considerar que o outro, conteúdo (matéria) da relação fraterna, sempre deva ser considerado simplesmente como pessoa para além de qualquer mediação institucional, isto é, deve ser reconhecido sempre e tão somente como *proximus*, nunca como *socius*. Esta é uma visão romântica da fraternidade, possível somente em pequenas comunidades. Se a fraternidade deve ter relevância em uma sociedade de grandes dimensões, ela deve poder revestir-se de mediações institucionais. É válido para a fraternidade o que Ricoeur ensina sobre a caridade; tanto uma como a outra podem se dar no anonimato institucional em que pessoas se relacionam entre si no seu status de *socius*, como prestadores de serviços, clientes, consumidores ou cidadãos” (BARZOTTO, No Prelo).

presente que para além de qualquer mediação institucional, o estrangeiro continua sendo nosso “próximo” só pelo fato de ser uma pessoa.

Algumas das cenas históricas mais memoráveis envolvendo personagens que deram concretude através de seus gestos ao compromisso real do amor ao próximo envolveram estrangeiros como destinatários do amor. O mendigo que tremia de frio nas portas de Amiens era para Martinho de Tours, originário da Itália, não apenas um completo estranho, mas um estrangeiro. Ainda assim, ele foi capaz de rasgar sua capa de soldado ao meio para, com o retalho, cobrir o pobre homem²⁴⁸.

A condição do estrangeiro, não surpreendentemente, tem sido sempre lembrada quando se trata de formular ou explicar o Princípio do Amor. Vejamos como isso se dá nas Escrituras. Ao ser interpelado por um Doutor da Lei a respeito de quem seria seu *próximo*, Jesus Cristo respondeu com a Parábola do Bom Samaritano²⁴⁹, que mostra que mesmo o estrangeiro deve ser visto como um igual. Na parábola, o Samaritano tratou o judeu, que fora assaltado por bandidos e deixado “meio morto” na estrada, como a um irmão. Tratou-o como seu próximo. Do mesmo modo, é o que se apreende com o comando “Vai e faze o mesmo”, seus ouvintes judeus devem tratar aos samaritanos (e aos estrangeiros em geral) como seus próximos. Isso decorre do dever de reciprocidade que surge com a capacidade de reconhecimento²⁵⁰.

Em Finnis, o Princípio do Amor ao Próximo é chamado de “Princípio Mestre da Moralidade”²⁵¹ por pelo menos duas razões: Em razão de, com alguns

²⁴⁸ Cf. (VARAZZE, 2003, p. 929). Vejamos como Holland descreve o episódio: “O cenário era o auge do inverno, durante a juventude de Martinho, antes de ele se desligar do exército. Naquele ano, o frio fora excepcionalmente intenso. Um mendigo coberto de trapos tremia na entrada de Amiens, uma cidade no norte da Gália. Os moradores, bem-agasalhados para andarem na neve, nada lhe deram. Então chegou Martinho. Vestido para o dever, ele não tinha dinheiro, somente seus braços. Mas, como soldado, tinha uma pesada capa militar. Usando a espada, ele a cortou ao meio e deu metade ao mendigo. Nenhuma outra história sobre ele seria mais querida ou repetida que essa”. (HOLLAND, 2022, p. 155).

²⁴⁹ Cf. Lc 10, 25-37.

²⁵⁰ Sobre o dever de reciprocidade, ver seção 3.1.1. Sobre a delimitação da noção de “próximo” e o seu caráter relacional, ver a seguinte passagem de Santo Agostinho compilada por Tomás de Aquino: “Vemos por isso que o próximo é aquele a quem devemos prestar assistência e misericórdia, se ele precisa de nosso auxílio, ou aquele a quem deveríamos prestá-las se precisasse. Do que se deduz que aquele de quem devemos receber assistência é também nosso próximo, pois a palavra próximo é relativa, e ninguém é próximo sem reciprocidade” (AGOSTINHO, Apud AQUINO, 2016, comentários à Parábola do Bom Samaritano [Lc 10, 29-37]). Em Agostinho, portanto, a proximidade é determinada pela necessidade de quem será ajudado.

²⁵¹ Cf. (FINNIS, 2004, p. 128). “Aqui então está um primeiro princípio mestre e arquitetônico da moralidade (da *philosophia moralis* e da *prudencia*), um princípio concebido por Aquino – ou ao

acréscimos, dele poderemos aferir os demais, conforme a seguinte passagem de *Aquinas*:

“Esse princípio [o de que se deve amar ao próximo como a si mesmo], diz Aquino, não é apenas um ‘preceito primeiro e comum da lei da natureza’ e ‘auto evidente para a razão humana’, mas também um princípio do qual todos os princípios e normas morais, principalmente aqueles que dizem respeito aos outros, podem (acrescentadas outras premissas) ser inferidos como se implícitos nele ou como conclusões dele”. (FINNIS, 2004, p. 126-127).

E em razão de ele explicar não só o conteúdo, mas também o sentido da moralidade²⁵². A função explicativa do Princípio do Amor para toda a moralidade pode ficar mais clara ao considerarmos a Regra de Ouro que dele decorre.

Vejamos como o Princípio do Amor ao Próximo se desdobra nas duas formulações da Regra de Ouro.

Na sua formulação negativa, a Regra de Ouro pode ser expressa do seguinte modo: “Não faça aos outros o que não gostaria que fizessem a você”. E na positiva, e mais exigente, seria: “Faça aos outros o que gostaria que fosse feito a você”²⁵³.

Na sua aplicação devem ser introduzidas as balizas da Reversibilidade e da Universalidade²⁵⁴. Assim, temos os seguintes acréscimos a fazer às

menos pronto para ser interpretado por um leitor cuidadoso - com a importância e o significado especificamente moral dos primeiros princípios práticos quando tomados, integralmente, em conjunto”.

²⁵² Nas palavras de Finnis: “E mais significativamente, ele é um tipo de fim, finis, de todas aquelas outras normas morais (...) Ele fornece uma articulação do que se entende por ‘o bem é para ser feito e perseguido’, uma vez que ao “bem” foi dada a referência que lhe foi dada pelos outros primeiros princípios práticos. E em tudo isso fornece um fim do tipo necessário para se dar sentido ao ‘dever’ em todo e qualquer outro princípio ou norma moral” (FINNIS, 2004, p. 127). E efetivamente existem bases tomísticas, e nas escrituras, para a afirmação de que o Princípio do Amor ao Próximo explica o sentido da moralidade: “(...) deve-se dizer que, como afirma o Apóstolo, ‘o fim do preceito é a caridade’. Com efeito, a isso toda lei tende, de modo que constitua a amizade ou dos homens entre si, ou do homem para com Deus. E assim toda a lei é realizada num só mandamento: ‘Amarás teu próximo como a ti mesmo’, como um fim de todos os mandamentos” (AQUINO, 2010, p. 625 [ST, I-II, q. 99, a. 1, *ad secundum*]).

²⁵³ Nas Escrituras, a formulação negativa da Regra de Ouro está já no Antigo Testamento: “Assim, o que detestas que te façam, não o faças a ninguém” (Tb 4, 15). E a formulação positiva é enunciada em duas passagens do Novo Testamento: “Assim como quereis que os outros vos façam, fazei-o vós a eles” (Lc 6, 31). “Tudo, pois, quanto quereis que os outros vos façam, fazei-o, vós também, a eles” (Mt 7, 12). A Regra de Ouro está presente em diferentes tradições morais da humanidade. C. S. Lewis, por exemplo, encontrou a seguinte formulação da Regra de Ouro em Confúcio: “Nunca faças aos outros o que não gostaria que fizessem contigo” (LEWIS, 2014 p. 81). Também Olivier Du Roy (Apud BARZOTTO, no Prelo), no livro *La regla de oro – una máxima universal*, dá notícia da presença da Regra de Ouro em diversas tradições religiosas ao redor do mundo.

²⁵⁴ Cf. (BARZOTTO, No Prelo).

formulações da Regra de Ouro. Em razão da Reversibilidade, é preciso fazer ao outro o que eu gostaria que fosse feito a mim, *se eu estivesse no lugar dele*. É preciso, quando da aplicação, implementar um procedimento mental de troca de posição com o outro. E decorre da Universalidade que é preciso fazer ao outro *e aos demais que serão atingidos por minha conduta*, o que eu gostaria que fosse feito a mim, se eu estivesse no lugar do outro ou dos demais.

A Regra de Ouro é um princípio intermediário entre os valores e as normas de conduta propriamente ditas. Ela não proscree ou prescreve diretamente condutas específicas, mas estabelece um padrão a ser adotados nas ações que dizem respeito ao outro: Devo tratá-lo como gostaria de ser tratado. Por esse motivo, a Regra de Ouro ocupa um lugar próprio e especial nos sistemas ético-normativos. Trata-se de um preceito cognitivo-topológico²⁵⁵ ou, na terminologia de Finnis, de uma explicação/desdobramento do Princípio Mestre da Moral. Uma *metanorma* da moral (uma norma sobre as normas). Uma norma que sinaliza a partir de qual perspectiva o sujeito deve se desincumbir de seus deveres para com os outros.

A Regra de Ouro é acessível à luz natural da razão (independentemente da Revelação), e por isso pôde ser compreendida mesmo por Aristóteles²⁵⁶. Ela abarca duas atitudes morais: de empatia e de imparcialidade. A empatia está na preocupação com o outro, e a imparcialidade está no dever de reconhecimento do outro como um igual²⁵⁷.

²⁵⁵ No sentido em que ela "...aponta para o lugar cognitivo/perspectiva de onde se pode determinar o que deve ser feito na situação concreta" (BARZOTTO, No Prelo).

²⁵⁶ Nas palavras de Aquino: "Deve-se dizer que, como é dito no livro IX da Ética, 'a amizade que se tem para o outro vem da amizade que o homem tem para si mesmo' (...) E assim no ditado: 'Todas aquelas coisas que quiserdes que vos façam os homens, também fazei-as a eles' explica-se uma regra de amor do próximo (*regula dilectionis proximi*), que também implicitamente está contida no ditado: 'Amarás teu próximo como a ti mesmo'. Trata-se, pois, de uma explicação deste mandamento" (AQUINO, 2005, p. 625 [ST I-II, q. 99, a. 1, ad tertium]). A passagem da *EN* é a seguinte: "As relações amigáveis com seu semelhante e as características pelas quais se definem as amizades parecem derivar das relações de um homem para consigo mesmo" (ARISTÓTELES, 2013, p. 191 [1166a1-5]). Em sentido aproximado: "Com efeito, a amizade é uma parceria, e um homem está em relação com ele mesmo da mesma forma que está em relação com seu amigo; para ele, a consciência do seu ser é um bem, e também o é, portanto, a consciência do ser de seu amigo, e essa consciência se torna ativa quando eles convivem; por conseguinte é natural que desejem conviver" (ARISTÓTELES, 2013, p. 206 [1171b33-1172a3]). Ainda sobre a acessibilidade da Regra de Ouro à razão, ver a seguinte passagem do prólogo das *Homilias sobre os Dez Mandamentos* de Aquino: "Em primeiro lugar, há a lei da natureza, que não é outra coisa senão a luz do intelecto, posta por Deus em nós (...) Ninguém, pois, ignora que o que não quer que seja feito a si mesmo, não deve fazer aos outros, assim como outras leis como essa" (AQUINO, Apud SALLES; OLIVEIRA e SILVA, 2011, p. 92).

²⁵⁷ Cf. (BARZOTTO e MATZENBACHER, 2021).

Mas em que medida refletir sobre a fraternidade pode ser útil quando pensamos os problemas que dizem respeito à desigualdade e a distribuição de renda? A conexão se mostra muito clara, afinal, como já ponderado, onde houver uma desigualdade acentuada não poderá haver amizade ou fraternidade.

Em sociedades marcadamente desiguais, com pessoas muito ricas de um lado, e outras muito pobres de outro, a fraternidade cederá espaço ao desprezo e à inveja: “Assim surge uma cidade não de homens livres, mas de mestres e escravos, os primeiros desprezando, os outros invejando; e nada pode ser mais fatal para a amizade e ‘bom companheirismo’ em estados do que isso” (ARISTÓTELES, 2019, p. 185 [Pol. 1295b22-25]). Por isso, a fraternidade pressupõe algum nível de igualdade econômica.

No âmbito dos valores, o adepto da tradição aristotélico-tomista criticará o liberal e o igualitarista por esses haverem absolutizado valores (liberdade e igualdade) que, embora sejam caros à sociedade, não podem ser perseguidos a todo custo como se fossem os únicos.

Valores que, como vimos, podem ser compatibilizados com a introdução da fraternidade e dos deveres de respeito e de solidariedade que surgem com o reconhecimento do outro como um irmão.

É comum que doutrinas equivocadas surjam da absolutização de princípios que, embora sejam verdadeiros, não podem ser destacados como “o único necessário”. C. S. Lewis, um notório advogado da Lei Natural, já identificara esse desvio nas tentativas vãs de se construir uma nova moral sobre as supostas ruínas da moral chamada tradicional:

“Vamos fixar duas proposições escritas em nossa mente com tinta indelével: 1. A mente humana tem tanto poder de inventar um novo valor como tem de colocar um novo sol no céu ou uma nova cor primária no espectro. 2. Toda tentativa de fazê-lo consiste em selecionar arbitrariamente uma máxima da moralidade tradicional, isolá-la do restante e erguê-la como um *unum necessarium*” (LEWIS, 2019, p. 129).

Feitas essas ponderações a respeito da fraternidade, passemos ao tópico da Propriedade Privada.

3.2 JUSTIFICATIVA DA PROPRIEDADE PRIVADA

Não custa destacar, de saída, que são as convenções razoáveis do Direito Positivo que irão determinar a quem pertencerá determinada coisa exterior. As

considerações que se seguem (a respeito da razoabilidade da propriedade privada) não são capazes de irem tão longe²⁵⁸.

3.2.1 Razões principiológicas e prudenciais a favor da propriedade privada.

Foi do seguinte modo que Tomás de Aquino argumentou a respeito das vantagens da propriedade privada, a que se refere como *potestas procurandi et dispensandi*, e que eventualmente também traduziremos como autoridade de discricção sobre os bens:

“Em relação aos bens exteriores, compete ao homem uma dupla atribuição. Uma é o poder de gerir e de dispor. Quanto a isso, é lícito que o homem possua bens como próprios. É até mesmo necessário à vida humana, por três razões. 1^a Cada um é mais solícito na gestão do que lhe pertence como próprio, do que no cuidado do que é comum a todos ou a muitos. Pois, nesse caso, cada qual, fugindo do trabalho, deixa a outrem a tarefa comum, como acontece quando há uma quantidade de criados na casa. - 2^o As coisas humanas são tratadas com mais ordem, quando o cuidado de cada coisa é confiado a uma pessoa determinada, ao passo que reina a confusão quando todos se ocupam indistintamente de tudo. - 3^o A paz entre os homens é mais bem garantida, se cada um está contente com o que é seu; daí, vemos surgirem frequentes litígios entre os que têm posses comuns e indivisas. Outra atribuição que compete ao homem em relação aos bens exteriores é o uso deles. Sob esse aspecto, o

²⁵⁸ Unidos apenas com os preceitos que derivam do valor fraternidade (o Princípio do Amor e a Regra de Ouro) não podemos esperar definir um conjunto de normas que necessariamente comporiam um sistema de propriedade justo. Essa constatação enfraquece o argumento daqueles que, se valendo de um direito de propriedade supostamente fundado no direito natural, insurgem-se contra a tributação redistributiva adotada em certo país sob o fundamento de sua violação. Cremos que em situações como essa, quando se discute a pertinência da adoção de um esquema redistributivo em uma nação, as críticas mais oportunas são as juridicamente internas. Aquelas que mostram que a medida proposta viola o direito positivo do país. Se a discussão se passa no âmbito legislativo, ou seja, se o que está em pauta é justamente determinar qual deve ser o contorno normativo do direito de propriedade em um país, os melhores argumentos serão aqueles baseados na tradição do povo (argumentos sociológicos), nas consequências práticas que as medidas propostas terão na produção e alocação de bens (argumentos econômicos), nas justiça que poderão ser criadas ou corrigidas (argumentos éticos) ou mesmo na exequibilidade e desejabilidade da medida quando se leva em conta o conjunto de interesses envolvidos a serem impactados de modo positivo ou negativo (argumentos políticos). Tudo isso é mais relevante do que afirmar simplesmente “Tenho um direito de propriedade galopante e invencível, vestido numa armadura intransponível. Diante dele, todos os muros desmoronam, todas as flechas se partem etc.”. Ver, em sentido aproximado: “Não há um modo racional de se medir os bens realizados pelos diferentes esquemas de direitos de propriedade. As comunidades podem razoavelmente tomar decisões sobre as normas, regras e instituições da propriedade à luz dos seus próprios juízos e prioridades. Um leque relativamente amplo de padrões referentes à aquisição, retenção, abandono, confisco, desapropriação e transferência voluntária da propriedade pode ser consistente com os princípios de razoabilidade prática e respeitosa dos múltiplos fundamentos dos direitos de propriedade. Assim, não existe um conjunto correto de regras de propriedade” (CHARTIER, 2009, p. 43).

homem não deve ter as coisas exteriores como próprias, mas como comuns, neste sentido que, de bom grado, cada um as partilhe com os necessitados. Por isso, diz o Apóstolo: "Manda aos ricos deste mundo que deem de bom grado e saibam partilhar" (AQUINO, 2012a, p. 157-158 [ST, II-II, q. 66, a. 2, respondeo])²⁵⁹.

Tomás de Aquino não especifica quais seriam as dificuldades causadas pela confusão observada na sua segunda preocupação. Todavia, elas parecem dizer respeito à inefetividade no uso das coisas exteriores e aos problemas para os quais a confusão pode conduzir. Ao que tudo indica, Aquino articula que sem a divisão das coisas exteriores de modo que algumas pessoas se tornem definitivamente responsáveis por algumas coisas, o valor das coisas exteriores não será efetivamente utilizado, e os custos sociais daí decorrentes comprometeriam elementos básicos do bem comum, em particular, a paz social²⁶⁰.

No entanto, não podemos cometer o erro de enxergar em Aquino a base para uma defesa exageradamente forte e moralizante do Direito de Propriedade²⁶¹. Quando Aquino fala em boa gestão e ordenação dos bens, e manutenção da paz social, ele não se refere necessariamente a razões morais. Esses itens bem podem ser agrupados sob o rótulo de razões prudenciais (ou outro tipo de razão prática²⁶²). No particular, sobressaem-se as razões voltadas à *Eficiência*. Com efeito, na passagem citada, Aquino parece estar trabalhando estritamente com a noção de eficiência, e não com concepção abstratas, fortes e inflacionadas (por que não dizer "kantianas") de Bem ou de Direito Subjetivo. Então não devemos ler Aquino de um modo essencialista, como se ele estivesse postulando que o uso da propriedade privada será inevitavelmente sempre correto. Afinal, não se pode negar que proprietários cometem abusos no uso dos seus bens. E tampouco se pode negar que as convenções do Direito Positivo (que evidentemente se mostra imprescindível) podem desembocar em arranjos distributivos injustos.

²⁵⁹ É citada a Primeira Carta a Timóteo: "Ordena aos ricos deste mundo que rejeitem o orgulho e não ponham sua esperança na riqueza incerta, mas em Deus que nos provê abundantemente de tudo para nosso bom uso. Ordena-lhes, ainda, que façam o bem e se enriqueçam de boas obras, que sejam prontos para dar e compartilhar" (1Tm 6, 17-18).

²⁶⁰ Cf nesse sentido (BOYLE, 2019a, p. 100).

²⁶¹ Nesse ponto, aderimos à advertência feita por Boyle (2019a, p. 101), no sentido de que não podemos sobremoralizar a argumentação de Aquino.

²⁶² Ou regra de experiência (*rule of thumb*), como veremos que Finnis propõe.

O que Aquino está afirmando é que: “Toda coisa naturalmente dada ou produzida que pode ser usada para o benefício humano pode ser apropriada se a propriedade serve seu bom uso, o uso eficiente e pacífico” (BOYLE, 2019a, p. 101).

Já Finnis apresentou dois argumentos endereçados a justificar a posse de bens privados, são eles: **a) Argumento que deriva de um princípio.** O princípio da subsidiariedade, que é colocado como um princípio de justiça, e que conduz à aceitação de que, em diversas situações, a autonomia pessoal em uma comunidade é um bem a ser fomentado e protegido. Autonomia essa que, por sua vez, sugere que a posse de bens privados (inclusive de bens produção) é um requisito de justiça. e **b) Argumento que deriva de uma “regra de experiência”** (a qual o autor admite implicitamente que não é universal): Os recursos são mais bem geridos pela iniciativa privada do que por funcionários de empresas públicas²⁶³.

A ideia central quando se fala na ação subsidiária do ente mais abrangente (pensemos no Estado Federativo frente aos entes federados, por exemplo) é a de que ele não deverá atuar quando o ente menos abrangente puder fazê-lo bem (essa é a regra da abstenção). Além disso, decorre desse princípio que o ente mais abrangente deverá atuar quando o menor não puder fazê-lo a contento (regra da ação)²⁶⁴. O mesmo raciocínio se aplica quando pensamos na relação entre as famílias (e os indivíduos) e a comunidade política.

O fundamento das duas regras especiais que decorrem da subsidiariedade está no perfeccionismo aristotélico-tomista. Ora, se o Governo assume o compromisso de ajudar os indivíduos a crescer em virtudes, a viverem boas vidas, então temos que ele deverá abrir espaço para as livres ações dos

²⁶³ Cf (FINNIS, 2007, p. 168-169).

²⁶⁴ A ideia da decomposição do Princípio da Subsidiariedade em duas regras, nós a devemos a Boyle: “O princípio pode ser compreendido como sendo composto de duas normas morais e seus fundamentos. A primeira dessas normas proíbe as comunidades maiores e mais poderosas (em particular sociedades políticas) de tomar de indivíduos e comunidades menos poderosas atividades que os indivíduos podem realizar por conta própria. A segunda norma permite e em alguns casos exige a assistência das comunidades maiores e mais poderosas para as ações necessárias dos indivíduos e grupos menores, quando esses, sozinhos, forem incapazes de fazer o que é exigido” (BOYLE, 2001, p. 223). Essa formalização do princípio da subsidiariedade em duas normas, umas das quais comandando a ação do Estado quando ela for necessária, é importante para deixar claro que ao se dizer “subsidiariedade” não se quer lançar uma cortina de fumaça que permita o avanço das pautas neoliberalizantes de puro e plano absentismo Estatal. Na verdade, o princípio da subsidiariedade não conduz a um Estado mínimo, mas a um Governo Limitado, como veremos na seção 3.3.1.

sujeitos através das quais eles serão capazes de conceber e implementar seus projetos particulares de vida, alcançando, na medida do possível, sua realização pessoal²⁶⁵. O objetivo, assim, é o de permitir que as pessoas e as unidades menores se desenvolvam e solucionem os seus problemas sem que se diluam e desapareçam nos escaninhos de uma organização burocrática complexa e abrangente.

Finnis²⁶⁶ vê um prenúncio do princípio da subsidiariedade em Aquino na passagem da *Suma Teológica* que trata das partes da prudência²⁶⁷. Ali, o Doutor Angélico identificara duas partes da prudência (no sentido de duas espécies de um mesmo gênero). (a) A prudência pela qual alguém se autogoverna e (b) A prudência pela qual grupos são governados. E como subespécies dessa segunda, Aquino lista a prudência na gestão dos assuntos familiares, e a prudência na administração da comunidade política²⁶⁸. No entanto, cremos que não podemos derivar desse instrumental conceitual as normas da subsidiariedade (a que comanda a abstenção do ente mais abrangente e a que determina sua ação em dadas circunstâncias). Finnis também enxerga uma “antecipação parcial do princípio da subsidiariedade”²⁶⁹ na passagem da *Suma contra os Gentios* na qual, discutindo se a Providência Divina seria incompatível com a existência do mal no mundo, Aquino afirma, de passagem, que do mesmo modo que seria contrário à razão se um governo civil impedisse seus súditos de agir em conformidade com os seus deveres, seria igualmente contrário à racionalidade divina negar permissão para que as coisas criadas se comportem de modo compatível com a sua natureza²⁷⁰. No entanto, como visto, o princípio da subsidiariedade proscree a atuação do Governo para assumir funções que podem ser realizadas eficientemente pelos cidadãos (ou associações voluntárias) não só a título de dever, como a título de faculdade, ainda – acrescentamos – que isso não impeça o cidadão (ou associações) de cumprir um dever. Quando se age contra a subsidiariedade, pratica-se ato cuja injustiça reside não na eventual obstrução do indivíduo por parte do Governo, mas na

²⁶⁵ Cf. (BOYLE, 2001, p. 223)

²⁶⁶ Cf. (FINNIS, 2019, p. 26).

²⁶⁷ Cf. (AQUINO, 2012b [ST II-II, q. 48]).

²⁶⁸ Cf. (AQUINO, 2012b, 615 [ST II-II, q. 48, a. ú., *respondeo*]).

²⁶⁹ Cf. (FINNIS, 2019, p. 26).

²⁷⁰ Cf. (AQUINO, 1956, p. 238-239 [SG. III, 71.4]).

intromissão indevida do ente mais abrangente. Parece-nos mais seguro posicionar o surgimento da subsidiariedade como um princípio sistematizado no século XX. Mais especificamente, na Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*²⁷¹, embora se possa aceitar que o princípio da subsidiariedade já estivesse implícito na *Rerum Novarum*²⁷².

Verificamos que também Finnis evitou sobremoralizar o problema ao introduzir uma regra prudencial uma “*rule of thumb*” que não possui o peso de uma verdade necessária e imutável, mas a sabedoria de uma *endoxa* (ou *topos*) do senso comum. E uma que se harmoniza com os fenômenos observáveis. Afinal, não precisamos de muita metafísica para constatar que geralmente os bens são mais bem geridos em um regime de propriedade privada.

Na citação que fizemos há pouco de Aquino, na passagem “*Outra atribuição que compete ao homem...*” é introduzida uma importante distinção que elaboraremos a seguir.

3.2.2. Autoridade e uso das coisas exteriores

A distinção de que se trata nesse item (entre o poder de discricção sobre os bens e o seu uso) remonta ao seguinte trecho, da *Política* de Aristóteles:

"Pois a propriedade de algum modo deve ser pública, mas em geral, privada (...) Assim é claro que o melhor é que as propriedades sejam privadas, mas que se faça em comum o uso das coisas; como essas coisas se concretizam, esse é o trabalho próprio do legislador" (ARISTÓTELES, 2019 p. 73-74 [*Pol.* 1263a25-1263b1]).

²⁷¹ Na qual se lê: “Verdade é, e a história o demonstra abundantemente, que, devido à mudança de condições, só as grandes sociedades podem hoje levar a efeito o que antes podiam até mesmo as pequenas; permanece contudo imutável aquele solene princípio da filosofia social : assim como é injusto subtrair aos indivíduos o que eles podem efectuar com a própria iniciativa e indústria, para o confiar à colectividade, do mesmo modo passar para uma sociedade maior e mais elevada o que sociedades menores e inferiores podiam conseguir, é uma injustiça, um grave dano e perturbação da boa ordem social. O fim natural da sociedade e da sua acção é coadjuvar os seus membros, não destruí-los nem absorvê-los” (PIO XI, 1931).

²⁷² Na seguinte passagem: “Assim como a sociedade civil, a família, conforme atrás dissemos, é uma sociedade propriamente dita, com a sua autoridade e o seu governo paterno, é por isso que sempre indubitavelmente na esfera que lhe determina o seu fim imediato, ela goza, para a escolha e uso de tudo o que exigem a sua conservação e o exercício duma justa independência, de direitos pelo menos iguais aos da sociedade civil. Pelo menos iguais, dizemos Nós, porque a sociedade doméstica tem sobre a sociedade civil uma prioridade lógica e uma prioridade real, de que participam necessariamente os seus direitos e os seus deveres. E se os indivíduos e as famílias, entrando na sociedade, nela achassem, em vez de apoio, um obstáculo, em vez de protecção, uma diminuição dos seus direitos, dentro em pouco a sociedade seria mais para se evitar do que para se procurar” (LEÃO XIII, 1891).

Aqui se introduz, na tradição aristotélico-tomista, a noção de que os direitos de propriedade privada podem e devem servir em benefício da comunidade²⁷³. Nessa passagem, Aristóteles se contrapõe ao regime de comunidade dos bens, mulheres e filhos proposto por Platão na *República*. Aristóteles critica o modelo de comunidade de bens ponderando que se os cidadãos não possuírem bens exclusivamente seus, não terão a oportunidade de crescer na virtude da generosidade²⁷⁴.

O fundamento da comunicabilidade do uso dos bens²⁷⁵ repousa na amizade fraterna entre os concidadãos. Isso porque, em Aristóteles, a amizade implica a comunhão dos bens²⁷⁶. Embora diferentes graus de amizade em diferentes tipos de associação levem a diferentes tipos de comunhão²⁷⁷.

Ao fazer a distinção de que ora cuidamos, Aquino indica que embora a discricção a respeito do modo de usar o bem (usar terras para cultivo ou para criação de animais; um lago, como bebedouro ou como reserva para irrigação;

²⁷³ Cf. (CHARTIER, 2009, p. 32).

²⁷⁴ Cf. (ARISTÓTELES, 2019 p. 74-75 [Pol. 1263b10-15]). Essa é a menor das críticas que pode ser feita ao regime de ampla comunidade de bens, mulheres e filhos, uma vez que esse regime envolve mesmo práticas de eugenia (PLATÃO, 2002, p. 154 [Rep. 459a-e]); e separação dos pais e filhos, de modo a fazer com que os pais não saibam quem são seus filhos. E as autoridades, e não os pais, criarão os filhos dos homens superiores e levarão para “lugar interdito e oculto” os filhos dos homens inferiores e as crianças disformes (PLATÃO, 2002, p. 155 [Rep. 460a-e]). Essa última passagem sugere mesmo a prática de infanticídio.

²⁷⁵ Encontramos também no *Decretum* de Graciano (obra escrita entre 1140 e 1142) considerações que podem ser vistas como um fundamento do dever de pronta comunicação dos bens privados. Graciano relaciona como uma noção que se origina do direito natural a ideia de que todas as coisas devem ser possuídas em comum (cf. GRACIANO, 1993, p. 6 [D 1, c 7, § 3º]). Ele também reconhece, por outro lado, que é próprio do direito positivo atribuir os bens a pessoas específicas (cf. GRACIANO, 1993, p. 24 [D 8, parte 1]). Então também nesse autor enxergamos a tensão entre o uso dos bens, que à luz do direito natural deve ter seu uso prontamente comunicado aos necessitados e a autoridade sobre esses mesmos bens, que o direito positivo atribui a pessoas específicas. Mencionamos Graciano apenas para trazermos um nome que, antes de Aquino, refletiu sobre a aparente aporia entre a autoridade exclusiva sobre um bem e sua pronta comunicabilidade (comunhão de uso). Certamente essa ideia poderá ser mapeada (ainda que com hiatos) desde Aristóteles e Platão até Aquino e seus contemporâneos.

²⁷⁶ Como se vê na seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*: “Como dissemos no início, a amizade e a justiça parecem se relacionar com os mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas. De fato, em todas as formas de comunidade encontramos alguma forma de justiça e também de amizade (...) O provérbio segundo o qual ‘os amigos têm bens em comum’ é a expressão da verdade, pois a amizade depende da comunhão de bens” (ARISTÓTELES, 2013, p. 175 [EN. 1159b25-30]).

²⁷⁷ Cf. (ARISTÓTELES, 2013, p. 175-176 [EN. 1159b34-1160a5]), onde se lê: “Os irmãos e os membros de uma associação têm todas as coisas em comum, mas esses outros a quem nos referimos [*Aristóteles falava de companheiros de viagem e camaradas de armas*] possuem em comum certas coisas – alguns mais, outros menos – pois também no que diz respeito às amizades, algumas são verdadeiras amizades em maior e outras em menor intensidade. E as imposições da justiça em relação às amizades também diferem; os deveres dos pais para com os filhos e os dos irmãos entre si não são os mesmos, nem os dos camaradas [*de armas*] e o dos cidadãos em geral, e do mesmo modo no que concerne às outras espécies de amizade”.

etc) caiba exclusivamente ao proprietário, o seu *uso* deve ser comum. Podemos ler em Aquino a descrição de um “Dever de emprestar”. Há um direito de exercer a discricção sobre o modo de se usar o bem; mas há também um “dever de emprestá-lo”, ou de “comunicar” o seu uso aos necessitados.

Acrescentamos também que a prerrogativa que o proprietário tem de usar a coisa com exclusividade parece ser, no esquema argumentativo da Aquino, mais fraca do que a discricção a respeito do modo de se usá-la. Não é que o primeiro seja facilmente derrotável e o segundo, absoluto. Estamos fazendo uma simples nuance. O esforço argumentativo de quem pretende destruir a sede de fazenda que não é sua e usar o espaço para fazer um curral parece ser maior do que o de quem pretende fazer uso do pasto alheio. E isso se reflete na estrutura argumentativa de Aquino, que defendeu a autoridade sobre o bem com três argumentos e não mostrou semelhante empenho no que toca ao seu uso. Embora bem se possa afirmar que as três linhas de argumentação que defendem a autoridade também se prestam a defender o uso prioritário do bem por parte do proprietário.

Eis como Boyle esclarece a distinção entre autoridade de discricção e uso comum em Aquino:

“A explicação de Tomás tem por objetivo preservar a primazia ética da posse comum das coisas exteriores pelos seres humanos. Ele o faz ao distinguir o seu uso da discricção sobre como usá-las, o *potestas procurandi et dispensandi*, que eu traduziria como ‘a autoridade de discricção’ sobre como elas serão usadas. É isso que os três argumentos a favor da propriedade defendem. No entanto, Tomás afirma que o uso do que é possuído [*owned*] deve ser comum, e não próprio do possuidor [*owner*]. Ele esclarece o sentido disso com o exemplo de que ‘alguém deve prontamente direcionar seu uso [*communicate*] [o uso das coisas exteriores] de forma a atender as necessidades dos outros’. O argumento a favor da divisão da autoridade sobre um item requer uma qualificação: a de que o uso legítimo do proprietário tem prioridade sobre reivindicações de outros (cf. ST 2-2, q. 66, a. 2, ad 1). Ainda, a meta das convenções de propriedade é que o uso justo, eficiente e pacífico das coisas exteriores sirva em benefício dos homens como um todo, isso é, na medida em que aqueles que dispõem das coisas externas podem fazer com que elas sirvam esse propósito” (BOYLE, 2019a, p. 101).

Ver, ainda, o artigo *Fairness in Holdings*, no qual Boyle já tratara da distinção em questão:

“... Aquino distingue dois aspectos da posse humana das coisas: a autoridade de cuidar e de distribuir as coisas [nessa ocasião Boyle traduzira literalmente o *potestas procurandi et dispensandi* de Aquino], e seu efetivo uso. Ele mantém que com relação ao primeiro aspecto a posse pode ser – e em algumas situações precisa ser – própria e não comum; com relação ao segundo aspecto, ele afirma que a posse deve ser comum” (BOYLE, 2001, p. 210).

Aquino não cede ao que chamamos de “entusiasmo” dos coletivistas ou dos individualistas²⁷⁸, antes postula a conjugação da autoridade individual com o uso comum²⁷⁹.

Um ponto que não passou despercebido de Boyle²⁸⁰ foi o de que o uso comum parece não ser um problema para Aquino. Esse ponto pareceria algo óbvio para Doutor Angélico? A autoridade das escrituras bastaria para se demonstrar sua razoabilidade? As práticas sociais vivenciadas por seus leitores e alunos seriam um testemunho suficientemente decisivo da correção e precisão dessa ideia? Sobre o tema, podemos aportar as seguintes considerações. É possível que a tradição de evergetismo, persistente desde a antiguidade, tenha normalizado, ao menos para os contemporâneos de Aquino, a ideia de que é esperado um certo desprendimento por parte das pessoas mais afluentes da sociedade. Como se sabe, o evergetismo, que se materializava principalmente no patrocínio de jogos e na construção de monumentos, foi um dos traços mais idiossincráticos da cultura greco-romana. Geralmente é definido como a filantropia por parte de pessoas ricas em busca de reconhecimento público. Não há o elemento de compaixão pelo pobre²⁸¹. Na verdade, os patrocinadores de grandes jogos públicos agiam em parte movidos por ambição política, e em parte por medo de represálias: “Na Roma antiga, uma pessoa notável que não gastasse seu dinheiro com beneficência pública descobriria que a plebe se voltaria contra ela com desagradáveis consequências” (BROWN, 2012, p. 143). Nesse contexto, talvez não fosse necessário usar de muito esforço argumentativo para explicar por que o uso dos bens deve ser prontamente comunicável em caso de necessidade. Além disso, o fato de à época, a vida ser

²⁷⁸ Ver seção 2.2.2.

²⁷⁹ (Cf. AQUINO, 2012, mesmo local). Também Boyle é pela compatibilização da autoridade privada sobre os bens e do seu uso comum (Cf. BOYLE, 2001, p. 218).

²⁸⁰ Cf. (BOYLE, 2001, p. 211-212).

²⁸¹ Cf. (CALHOUN, 2021, p. 50).

eminentemente rural pode predispor a audiência de Aquino a concordar mais facilmente com a ideia da comunicação do uso dos bens. Isso porque no campo os bens tendem a ter o seu uso compartilhado mais facilmente. Mais do que isso, cremos que a comunicabilidade do uso é mais difundida, de tal modo que em alguns casos se torna socialmente mandatória, mesmo hoje em dia, quando se trata de bens naturais (e não de produtos ou artefatos) e isso ocorre principalmente no campo. Quando comparamos a propriedade de campos com a propriedade sobre um apartamento, veremos que a primeira é mais permeável ao uso por parte de não proprietários. Um estranho, passando em frente ao nosso apartamento não reivindicará o uso da nossa sala ou do nosso escritório. Esse pedido simplesmente não é razoável. Ao passo que não reagimos com o mesmo assombro quando desconhecidos pedem para pescar no lago de nossa propriedade rural. Também a passagem, no campo, é bastante comum, seja ou não ela formalizada através de servidão. Ao passo que, na cidade, não esperamos ver nosso vizinho passando pela sala de nossa casa.

Voltemos à distinção entre autoridade e uso dos bens.

Nas palavras de Finnis:

"Os direitos reais afetam o nosso uso dos recursos em duas dimensões básicas: (1) sua gestão e distribuição *{potestas procurandi et dispensandi}* (2) seu uso para consumo. Quanto a (1), a apropriação de prerrogativas à propriedade (ou de direitos reais menores) de indivíduos particulares ou grupos é apropriada e até mesmo necessária por três razões: quando algo é possuído em comum, ou por muitas pessoas, tende a ser negligenciado, e o trabalho envolvido na sua gestão tende a ser evitado; sua gestão tende a ser relativamente confusa, desorientada e ineficiente; e toda a situação tende a provocar discórdia, brigas e ressentimento. Assim o estabelecimento de uma divisão e regulação jurídica das posses traz grandes benefícios para uma comunidade. Quanto a (2), o uso final de recursos no consumo deve permanecer fundamentalmente 'comum' (não apropriado). Toda apropriação de recursos por proprietários particulares está sempre sujeita a essa ressalva" (FINNIS, 2004, p. 190).

Esses dois princípios; o que, de um lado, aconselha que se atribua a propriedade dos bens a um indivíduo (propriedade privada) ou a um grupo de indivíduos (propriedade condominial) em ordem de se obter a máxima eficiência na sua gestão, e o que, de outro, aconselha que o uso dos bens permaneça

fundamentalmente comum, insinuam uma aparente aporia a qual, todavia, pode ser superada pelas convenções do Direito Positivo.

Convenções que são contingentes. Contingência essa que leva muitos teóricos a refletirem a respeito do problema da artificialidade da propriedade privada.

3.2.3 Caráter natural ou artificial da propriedade privada

A propriedade privada é natural ou artificial? Algo inscrito no homem ou o produto de convenções jurídicas? Sanches (2010) se filia à vertente artificialista²⁸².

“... a propriedade e as demais formas privadas de apropriação de bens constituem, em si mesmas, um *output* do ordenamento jurídico, ou seja, do Estado. O ordenamento jurídico (que atribui e tutela direitos) é o mais importante dos bens públicos fornecidos pelo Estado e é uma condição essencial para o funcionamento da economia e da sociedade” (SANCHES, 2010, p. 23)²⁸³.

No mesmo lugar, o autor coloca o seguinte ponto: É possível distinguir dentre os diversos sistemas de propriedade, aqueles que são mais propícios ao desenvolvimento econômico. Isso destaca que a propriedade é uma dádiva do direito ou, mais especificamente, que o mercado é um produto artificial do ordenamento jurídico²⁸⁴.

²⁸² Leituras como as propostas por Sanches, Holmes e Sunstein (2019), e Liam Murphy e Thomas Nagel (2005) a respeito da propriedade privada são chamadas por Calhoun em TLRJ de ‘convencionalistas’ (CALHOUN, 2021, p. 27). A despeito da diferença terminológica, estamos (Calhoun e eu) nos reportando à mesma realidade.

²⁸³ Em sentido contrário, posicionaram-se Jonathan Crowe e Gary Chartier. Ambos questionam a presunção de que somente o Estado seria capaz manter instituições justas capazes de garantir a paz social. Usando a terminologia de Sanches, eles questionam a afirmação de que o Estado seria uma condição essencial para o “funcionamento” da economia e da sociedade: **(1)** Jonathan Crowe em NLNL: “Finnis e os novos teóricos da lei natural, como vimos, adotam uma atitude relativamente acrítica com relação à autoridade do Estado. Finnis apresenta uma argumentação positiva a respeito dessa autoridade como um meio necessário para a coordenação social. Meu objetivo nesse capítulo foi o de lançar dúvidas sobre essa presunção. Sugiro, ao invés de aderir a ela, que os teóricos da lei natural devem rejeitar a visão de que o Estado é necessário para o florescimento humano. Todos possuem o dever de fazer sua parte em prol do bem-comum, mas é uma questão aberta saber se isso se realizar de um modo mais perfeito através do aparato coercitivo e centralizado do Estado” (CROWE, 2019, p. 133); e **(2)** Gary Chartier: “A razão prática requer que as pessoas apoiem, e se for necessário, que implementem ou reformem instituições justas com o propósito de manter a ordem social. A teoria do direito natural frequentemente forneceu um apoio qualificado à autoridade do estado como um mecanismo apto a realizar essa tarefa. Mas não há nada na teoria do direito natural em si que implique a crença de que o estado seja preferível a outras formas de organização social” (CHARTIER, 2009, p. 27).

²⁸⁴ Cf. SANCHES, 2010, p. 23.

Também Holmes e Sunstein (2019) aderem à vertente artificialista: “Não é somente questão de a propriedade privada ser protegida por órgãos estatais, como o corpo de bombeiros. Numa perspectiva mais geral, ela é criada pela ação do Estado” (HOLMES e SUNSTEIN, 2019, p. 51). Usando a terminologia de Searle (1995), os autores estão afirmando que as regras sobre a propriedade são constitutivas, e não meramente regulativas da propriedade²⁸⁵.

Do mesmo modo, é possível enxergar um artificialismo no modo como Murphy e Nagel (*O mito da propriedade*) descrevem a propriedade. Para eles, haveria uma precedência dos tributos sobre a propriedade, de modo que aqueles ajudariam a criar os direitos de propriedade. Eles (os tributos) não são condicionados pela propriedade, mas condicionam-na. Por isso não haveria sentido em se falar em propriedade privada anterior à tributação²⁸⁶. Aquilo que contribuinte tem antes do pagamento dos impostos, na verdade, é aquilo que ele “tem”²⁸⁷.

Chartier (2009) usa a fórmula “limitadas, mas contingentes” [*constrained but contingent*] diversas vezes para qualificar as normas sobre direitos de propriedade²⁸⁸. Segundo essa concepção, as normas que tratam do direito de propriedade constituem um conjunto que é limitado, porque o legislador não pode

²⁸⁵ As normas regulativas se voltam a uma realidade pré-existente. É o caso da adoção de normas de etiqueta à mesa que tem por objetivo ordenar uma prática anterior: a de fazer as refeições à mesa. Já as normas constitutivas criam a própria realidade que regulam. É o caso das regras dos jogos. A vertente artificialista da propriedade privada tende a realçar o aspecto constitutivo dessas normas que tratam do assunto (e que de acordo com essa linha de pensamento, não só tratariam do assunto, como criariam o próprio assunto), ao passo que a naturalista lança destaca sua face natural já que, nesse caso, as normas seriam um acréscimo posterior à realidade pré-existente (e supostamente natural) da propriedade privada.

²⁸⁶ O artificialismo de Murphy e Nagel é perceptível em passagens como a seguinte: “... a propriedade privada é uma convenção jurídica definida em parte pelo sistema tributário; logo, o sistema tributário não pode ser avaliado segundo seus efeitos sobre a propriedade privada, concebida como algo dotado de existência e validade independentes” (MURPHY e NAGEL, 2005 p. 11). Ou ainda: “Por isso, é logicamente impossível que as pessoas tenham algum tipo de direito sobre a renda que acumulam antes de pagar impostos. Só podem ter direito ao que lhes sobra depois de pagar os impostos sob um sistema legítimo, sustentado por uma tributação legítima – e isso demonstra que não podemos avaliar a legitimidade dos impostos tomando como critério a renda pré-tributária” (MURPHY e NAGEL, 2005 p. 46).

²⁸⁷ Cf. (MURPHY e NAGEL, 2005 p. 51), passagem já mencionada na seção 2.3.3.

²⁸⁸ Ver, nesse sentido, a seguinte passagem: “Sistemas de propriedade são produtos *limitados mas contingentes* [destacamos] das normas, regras e instituições da comunidade. O Direito, a convenção e os costumes determinam o que conta e o que não conta como propriedade e moldam as transações através das quais as pessoas compram e vendem seus bens. Embora a razão prática possa e deva limitar as regras relacionadas com a propriedade, ainda há um espaço substancial para que diferentes comunidades criem estruturas e práticas que lhes sejam moralmente apropriadas” (CHARTIER, 2009, p. 32). De acordo com Chartier, limitariam as regras sobre propriedade **(a)** Os requisitos de razoabilidade prática e **(b)** os fundamentos dos direitos de propriedade.

tudo (sua atuação é limitada), mas ao mesmo tempo contingente, na medida em que ele cria essas normas. Essa é uma possível solução para a aporia referente ao caráter natural ou artificial das normas sobre direitos de propriedade. Chartier afirmaria, caso se apropriasse da terminologia de Searle, que as normas sobre propriedade são, ao mesmo tempo, constitutivas e regulativas.

No centro da disputa reside um mal-entendido terminológico. Afinal, o que significa “natural” quando se fala, por exemplo, que para o homem, a propriedade privada é natural? Uma das mais importantes contribuições de Tomás de Aquino ao estudo da Lei Natural foi precisamente a de esclarecer que o sentido principal de natural, nesse contexto, é o de razoável ou racional²⁸⁹:

“Ora, o que constitui a espécie humana é a alma racional. Eis por que, tudo o que é contra a ordem da razão é, propriamente, contra a natureza do ser humano considerado como tal. E o que é de acordo com a razão é de acordo com a natureza do ser humano enquanto tal” (AQUINO, 2005, p. 292 [ST I-II, q. 71, a. 2, *respondeo*]).

Sob esse prisma, há de se reconhecer com certa facilidade que a Propriedade Privada é natural (razoável ou racional).

Também se deve esclarecer o que se entende por artefato. Com esse propósito, podemos nos utilizar da Teoria da Intenção-Aceitação proposta por Crowe em NLNL²⁹⁰. Segundo ela, algo contará como sendo um artefato da espécie *E* apenas se: (1A) Tiver sido criado com a intenção de que seja um *E* (essa é a *Condição de Intenção*, que cobre os artefatos criados intencionalmente)²⁹¹, ou (1B) Tiver sido aceito coletivamente como um *E* (*Condição de Aceitação*, que contempla os artefatos não criados intencionalmente)²⁹², e se (2) Satisfizer as condições de sucesso para ser um artefato da espécie *E* (a *Condição de Sucesso*)²⁹³.

A *Condição de Sucesso* indica que, a mera intenção autoral ou a mera aceitação social não bastam para transformar um objeto em um artefato. É

²⁸⁹ John Finnis considera que a teoria da lei moral de Tomás de Aquino conferiu à tradição clássica (que remonta a Platão e Aristóteles, passando pelos Estoicos, pelos juristas romanos e por São Paulo) uma nova inteligibilidade e um melhor vocabulário por, dentre outras coisas, esclarecer que no homem, o natural é racional. Ver: (FINNIS, 2017, p. 17).

²⁹⁰ Cf. (CROWE, 2019, p. 168).

²⁹¹ Cf. (CROWE, 2019, p. 160).

²⁹² Cf. (CROWE, 2019, p. 163 e seguintes, com formalização na p. 167).

²⁹³ Cf. (CROWE, 2019, p. 163).

necessário que esse objeto cumpra satisfatoriamente a função que lhe é própria. Dizendo de outro modo, é necessário que esse objeto satisfaça os requisitos necessários para ser classificado como um item integrante da categoria de artefatos em questão (cadeira, sapatos, leis etc.). Crowe chega a essa condição depois de rejeitar o que podemos chamar de *Condição de Semelhança*²⁹⁴, que seria a seguinte: *Condição de Semelhança: Para contar como um artefato da espécie E, um objeto precisa ser significativamente semelhante a outros que seguramente figuram como membros dessa espécie*. No entanto, as criações marcadamente inovadoras não seriam capazes de satisfazer semelhante requisito. Crowe exemplifica com os cartões usados como chave nos hotéis. Eles não são em nada semelhantes a chaves, mas parece justo que sejam inseridos como membros dessa espécie de artefato²⁹⁵. Por isso, ele deu preferência à condição de sucesso, que se mostra capaz de contemplar não só os artefatos convencionais, como os mais excêntricos. Esse ponto é ilustrado com o exemplo da Cadeira de Ar:

“Cadeira de Ar: Decido inventar um novo tipo de cadeira. Meu plano é o de criar um pequeno, mas poderoso ventilador que produzirá um amortecimento de ar suficientemente estável para suportar uma pessoa sentada. Depois de um grande esforço, crio um aparelho que acredito que irá funcionar como planejado. No entanto, eu o ligo e o fluxo de ar não está nem próximo se ser estável o suficiente para suportar o peso de uma pessoa”.

E ele arremata: “Meu aparelho não era a espécie certa de coisa que pudesse contar como uma cadeira. Portanto, eu não produzi cadeira alguma” (CROWE, 2019, p. 163).

À luz dessa teoria, temos que a propriedade privada é um artefato e, com o perdão da redundância, é artificial.

Nesse ponto podemos concluir que o Direito de Propriedade é um artefato natural.

Encontramos em Hume uma elegante síntese dessas ideias: A propriedade é natural, quando natural se opõe a inusitado ou a sobrenatural. Mas não é natural no sentido de oposto de artificial. Conclusão: trata-se de algo

²⁹⁴ Cf. (CROWE, 2019, p. 162, sem usar, no entanto, essa terminologia),

²⁹⁵ (CROWE, 2019, p. 163).

artificial (um artefato) mas que não é apenas convencional, pois surge necessariamente do exercício das faculdades humanas²⁹⁶.

Outro importante ponto, e que também habita o aspecto conceitual do problema consiste em se distinguir artificialidade de imaterialidade (ou de ausência de essência). Afinal as questões “O Direito é um artefato?” e “O Direito possui uma essência?” são independentes. Afinal, o Direito pode ser um artefato que possui algum tipo de essência, ou de caráter; assim como pode ser um artefato que não possui essência, ou que só possui uma essência sutil (ou deflacionada), que pode mudar fluidamente ao sabor das convenções sociais. Mark Murphy (2017) é feliz ao colocar esse ponto. Afinal, não é óbvio que artefatos não possam ter uma natureza²⁹⁷. Ora, como bem lembrado por ele, os filósofos da linguagem que investigam as propriedades e a essência das asserções estariam perdendo tempo se os artefatos não possuíssem natureza, pois também os atos de elocução, dentre os quais estão as asserções, são artefatos²⁹⁸. Nas suas palavras:

“O Direito é plausivelmente natural o suficiente para que existam verdades necessárias que constituem ao menos parcialmente sua natureza, e assumir seu status como um tipo de artefato não faz nada para colocar isso em dúvida” (MURPHY, 2017, p. 348).

E para que não pareça que nesse ponto já adentramos fundo demais no mar da metafísica, devemos lembrar, ainda com Murphy, que mesmo os objetivos, factuais e científicos adeptos da jurisprudência analítica assumem como correto que existe uma propriedade “ser direito”, é dizer, que o Direito possui uma essência²⁹⁹. Prova disso é que mesmo para Joseph Raz (que certamente não será acusado de ser um metafísico) uma teoria do direito nada mais é do que um conjunto de verdades necessárias sobre o direito que o explica³⁰⁰. E essa explicação não se dá de um modo causal (histórico), mas constitutivo. São, portanto, verdades que explicam a essência do Direito³⁰¹.

²⁹⁶ Cf. (HUME, 2003, p. 395 [2ª *Investigação*, Apêndice 3, § 10, nota de rodapé 2]), onde está escrito: “O que é natural pode se opor tanto ao que é inusitado, miraculoso, quanto ao que é artificial. Nos dois primeiros sentidos, a justiça e a propriedade são sem dúvida naturais. Mas, como pressupõem razão, previsão, desígnio e uma união social e confederação entre os seres humanos, talvez o epíteto não se deva aplicar estritamente a elas no último sentido”.

²⁹⁷ Cf. (MURPHY, 2017, p. 346).

²⁹⁸ Cf. (MURPHY, 2017, p. 347).

²⁹⁹ Cf. (MURPHY, 2017, p. 343).

³⁰⁰ Cf. (MURPHY, 2017, p. 343).

³⁰¹ Cf. (MURPHY, 2017, p. 344).

Então temos bases para afirmar que, além de ser natural e artificial, o Direito de Propriedade possui um conteúdo essencial.

Dito isso, resta a seguinte pergunta: Seria a propriedade privada um artefato criado intencionalmente? Se sim, quem foi seu autor e qual foi sua intenção ao criá-la? Como essas perguntas obviamente não possuem resposta e jamais se encontrou o primeiro proprietário imaginativamente concebido por Rousseau³⁰², teríamos que concluir que a propriedade privada não pode ser um artefato intencionalmente criado? O primeiro proprietário é uma figura tão desconhecida quanto o primeiro sapateiro. E não titubeamos, diante de um modelo de botas, em afirmar se tratar de um artefato criado intencionalmente por uma empresa facilmente identificável (por uma marca ou etiqueta), com a intenção de produzir um calçado com tais e tais características. No discurso público, ao se arrolar a propriedade privada dentre os artefatos intencionalmente criados com o objetivo de relativizar o Direito de Propriedade ou de negar que exista um Direito Natural forte à propriedade privada, não se está fazendo uma proposição sobre a propriedade privada em geral, mas sobre o regime de propriedade em vigor em determinada nação. Ao se realizar essa contextualização, temos que a autoria e a intencionalidade da propriedade privada (no Brasil, na Nova Zelândia etc.) podem sim ser identificadas. Essa é a estratégia de Waldron (2012). Ele não está convencido do caráter emergente (ou espontâneo, diríamos) do Direito de Propriedade³⁰³. E para ilustrar sua posição, propõe um exemplo imaginário, mas típico, das posses do *Fazendeiro Gardner*.

Eis o exemplo do Fazendeiro Gardner formulado por Waldron, no seu livro *The Rule of Law and the Measure of Property*:

“Em 2011, um agricultor – vamos chamá-lo de John Gardner – está na posse de um pedaço de terra e está muito aborrecido com restrições ambientais sobre o uso que ele pode fazer dela. Mas como essa terra veio a ser dele? Bem, podemos supor que Gardner cultivava esta terra há muitos anos. Ele a comprou em 1992 de um administrador de uma Fundação Pública, o Sr.

³⁰² Embora sejam bastante conhecidas, vale citar as linhas de Rousseau a que aludimos: “O primeiro que, tendo cercado um terreno, pensou em dizer isto é meu, e encontrou gente simples o bastante para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinatos, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando os mourões ou tapando o fosso, houvesse gritado: não escutem este impostor; vocês estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém!” (ROUSSEAU, 2017, p. 71)

³⁰³ Cf. (WALDRON, 2012, p. 27).

Dworkin, que a assumiu quando o fazendeiro anterior, chamado Hart, foi à falência em 1985. Hart herdou a fazenda de seu pai, Goodhart, quando este morreu sem deixar testamento em 1972. Goodhart, por sua vez, havia a comprado em 1930 por preço de banana de uma empresa que a mantinha em um fundo depois de ter sido cultivado por algumas gerações pela família Austin. Registros revelam que Austin comprou o terreno em um leilão patrocinado pelo Banco da Nova Zelândia (que naqueles dias era uma empresa totalmente estatal), o banco, por sua vez, obtivera o bem em execução de hipoteca após a inadimplência de um colono insolvente chamado Bentham em 1890. Antes, Bentham comprara a terra por uma pechincha de um homem chamado Blackstone na década de 1880 que tinha detido, primeiro o arrendamento, e depois o bem, do governo colonial desde 1865. O Governo Colonial, por sua vez, tinha comprado a propriedade de uma tribo Maori em cuja posse coletiva ela havia estado há séculos, desde o (relativamente recente) início da presença humana na Nova Zelândia há cerca de 800 anos". (WALDRON, 2012, p. 28).

Com esse exemplo, Waldron mostra que em cada um dos elos que compõem a cadeia dominial da Fazenda Gardner, nós encontramos instituições de Direito atuando para conferir o título de propriedade ao Governo Colonial da Nova Zelândia, e depois a um homem chamado Blackstone, e depois a outro chamado Bentham, depois ao Banco da Nova Zelândia etc. até, depois de mais alguns proprietários, chegar às mãos do nosso *Fazendeiro Gardner*, que agora se vê acossado por restrições ambientais que interpreta como invasivas artificiais de um Direito imposto desde o topo, contra o seu legítimo (e, diríamos não sem certo exagero, incriado) Direito de Propriedade. O exemplo Gardner nos deixa ver que ao longo dos séculos houve sempre uma intenção (coletiva) de conferir à Fazenda Gardner o status de propriedade privada. Além disso, às leis que viabilizaram as diversas transferências podemos atribuir uma autoria (ainda que assemblear). Aí está o autor e aí está a intenção. E tudo acontece sem que precisemos identificar o primeiro proprietário rousseauiano.

O exemplo do Fazendeiro Gardner realça a artificialidade do Direito de Propriedade, que como visto não entra em contradição com o seu aspecto natural, ao mesmo tempo em que nos lembra que o Estado desempenha um papel-chave quando se trata de delimitar e proteger os direitos de propriedade. O que nos leva ao próximo tópico.

3.3 PAPEL DO ESTADO: EUDAIMONIA

Em conformidade com a tradição jusnaturalista (e fraternalista), há uma transitividade dos parâmetros avaliativos da justificabilidade das ações da ética, para a política e até o direito.

O texto mais antigo a adotar essa transitividade de que tivemos notícia foi a *Política* de Aristóteles. Ali, o Estagirita propõe a aplicabilidade do princípio do caminho do meio, desenvolvido na *Ética*, às constituições das cidades:

“Pois se, na *Ética*, discorremos bem sobre o fato de a vida feliz ser a que menos impede um modo de vida conforme a virtude, e que a virtude é o meio-termo, é necessário que o moderado seja o melhor modo de vida, porque o meio-termo é possível para cada homem; e essas mesmas definições são necessárias à da virtude e às do vício da cidade, também da sua forma de governo; pois a forma de governo é uma forma de vida cidadina” (ARISTÓTELES, 2019, p. 183-184 [Pol. 1295a36-1295b3]).

Dentre os contemporâneos, cf. Gary Chartier:

“Ao longo desse livro, eu faço três tipos de alegações relacionadas: alegações sobre como é razoável que pessoas particulares se comportem, alegações sobre é razoável que organizações se comportem, e alegações sobre que normas, regras e instituições é razoável que as pessoas apoiem e ajudem a implementar como membros de sua comunidade. Os padrões de todos os três níveis são os princípios da razoabilidade prática porque, em cada nível, todas as escolhas – razoáveis ou irrazoáveis – são ao final escolhas de pessoas particulares. A diferença, é claro, é a de que nos níveis organizacional e comunitário, as pessoas estão cooperando umas com as outras” (CHARTIER, 2009, p. 26-27).

E John Finnis:

“Assim, aquele que delibera com inteligência, honestidade e cuidado sobre o que fazer, encontra boas razões para respeitar e promover não apenas o seu bem-estar, mas também o dos membros da sua família, dos seus vizinhos e dos seus associados econômicos e associações... A filosofia ética, sem qualquer mudança essencial no seu propósito normativo de busca por boas razões, estende-se para a filosofia política” (FINNIS, 2011b, p. 110).

O que inclui também o Direito³⁰⁴. Em outro artigo (*Virtue and the Constitution*) Finnis afirmara que virtudes cívicas (ou políticas, dizemos nós) são virtudes morais:

“Pois a virtude não é nada mais do que o conjunto completo de disposições que cabem a alguém, enquanto pessoa-agente responsável e individual, inclinado a fazer escolhas autenticamente razoáveis – escolhas moralmente boas e corretas – em todo contexto no qual se pode escolher e agir. Então a virtude cívica, coerentemente considerada, é simplesmente as virtudes morais na medida em que elas compreendem a participação do sujeito em uma comunidade que se estende para além da família para formas de associação cívicas e políticas” (FINNIS, 2011d, p. 108).

Igualmente ao dialogar com Rawls a respeito de que razões podem se qualificar como razões públicas, Finnis aderiu ao que chamamos de transitividade dos parâmetros avaliativos da ética, para a política. Situaremos brevemente a questão, que nos dará uma dimensão do *Governo Limitado* em Finnis.

3.3.1 Governo limitado

Do mesmo modo que os *libertarians* possuem uma fixação com a ideia de Estado-Mínimo, os *liberals* andam em voltas com o que chamam de Estado Neutro. Vejamos como Rawls (um *liberal*) defende a propalada neutralidade do Estado.

Rawls postula que o Governo não pode limitar a liberdade dos indivíduos sob o fundamento de que uma dada “concepção abrangente de bem” que ele busca promover, seja superior às demais³⁰⁵. As religiões são casos típicos, mas não exclusivos³⁰⁶, de concepção abrangente de bem, uma vez que costumam ser compostas por uma visão de mundo a respeito da verdade (aspecto filosófico), dos costumes (aspecto moral) e da realidade transcendente (aspecto dogmático). No caso específico da religião, temos que essa concepção abrangente de bem tende a se refletir em certos usos e tradições (aspecto cultural) e em certos cultos privados praticados pelos leigos (culto devocional) e cultos públicos ministrados pelo clero (culto litúrgico). Pois a ideia subjacente

³⁰⁴ Cf. (FINNIS, 2011b, p. 111).

³⁰⁵ Cf. (RAWLS, 2015).

³⁰⁶ Também as diversas ideologias (comunismo, liberalismo e outros “ismos”) se qualificam como tal.

seria a de que essas “concepções abrangentes de bem” devem permanecer na esfera privada, não se qualificando como razões públicas válidas. Finnis responde a esse argumento ponderando que a pretendida distinção entre razões públicas e razões privadas não se sustenta³⁰⁷. E arrazoa:

“...todo ator/agente político é uma pessoa humana ou quando menos, no caso de atos sociais de grupos (Estados, empresas, times...), é um ator/agente que não tem existência fora dos atos pessoais de indivíduos que são os líderes do grupo e/ou outros membros. As razões de cada pessoa para escolher praticar algum ato político devem ser, ou ao menos devem estar baseados em razões que para aquela pessoa são últimas/básicas (que não necessitam de outra razão racionalmente motivadora e, portanto, justificadora); e todas essas razões devem ser consistentes com outras razões ou princípios da ação da pessoa. Pois os atos públicos de uma pessoa são ao mesmo tempo atos privados: eles são parte de uma única vida real. o envolvimento de alguém em um ato ‘político’ não deve ser meramente logicamente consistente com a sua concepção de uma vida boa e decente; ela deve na verdade ser motivada racionalmente por essa concepção (que no final das contas não será nada mais do que a concepção da pessoa a respeito do que são boas razões para agir)” (FINNIS, 2011g, p. 95).

Mas ao tornar proeminente uma dada solução para um problema de coordenação o Estado deveria conservar uma neutralidade frente às diversas noções de boa vida, sob pena de, na linguagem de Dworkin, falhar em demonstrar igualdade de consideração com os diversos cidadãos e suas variadas concepções a respeito do que seja uma boa e uma má forma de vida³⁰⁸? Ao defender uma formatação de Governo Limitado que não assume o compromisso com a neutralidade quanto às diferentes concepções de bem e formas de vida que tanto agradaria aos liberais norte-americanos, Finnis avança considerações que bem podem ser vistas também como uma resposta à acusação de paternalismo. São elas:

“Limitar as ações de pessoas sob o fundamento de que a concepção de bem que elas tornam efetivas (se essas ações foram praticadas de boa-fé) é uma má concepção pode não manifestar desprezo, mas antes um senso de igual valor e da dignidade humana dessas pessoas; a proscricção da conduta delas pode estar baseada simplesmente no julgamento de que

³⁰⁷ Cf. (FINNIS, 2011g, p. 95).

³⁰⁸Cf. (DWORKIN, 2010, p. 279).

elas conceberam mal essa conduta, e de que elas estão envolvidas na degradação do valor idade dignidade humanos, o que inclui seu próprio valor dignidade pessoais, além do valor e dignidade dos outros que podem ser induzidos a compartilhar ou a imitar a sua degradação. Em nenhum campo da prática ou do discurso humanos se deve equiparar o julgamento do erro das pessoas (e a ação baseada neste julgamento) com o desprezo daquelas pessoas, ou com a manifestação de preferência por aqueles porque compartilham com o julgamento” (FINNIS, 2011g, p. 96).

Em Finnis, por sinal, a filosofia moral, a filosofia política e a filosofia jurídica são parte de uma iniciativa maior: A filosofia dos assuntos humanos³⁰⁹ .

Desse modo, são os princípios da razoabilidade prática que determinam os parâmetros para se determinar a razoabilidade: (a) Da conduta dos indivíduos; (b) Das ações das organizações e (c) Das normas.

E que princípios seriam esses? Finnis desenvolveu ao longo de sua obra, a seguinte relação de critérios de razoabilidade prática: (1) Formação de um plano racional de vida; (2) Não estabelecimento de preferências arbitrárias entre os bens humanos básicos; (3) Não estabelecimento de preferências arbitrárias entre os sujeitos; (4) Manutenção de um afastamento dos projetos particulares nos quais se esteja envolvido, com o fim de avaliá-los de forma crítica; (5) Dever de não abandonar levemente os compromissos assumidos; (6) Dever de realizar o bem no mundo; (7) Dever de se respeitar, em todas as ações, todos os bens humanos básicos; (8) Dever de fomentar tanto o bem individual quanto o bem comum; (9) Dever de obedecer aos ditames de nossa consciência e (10) Dever de não escolher bens aparentes sabendo que eles são apenas simulacros de bens reais, mesmo quando a simulação traz emoções ou experiências reais.

Mais tarde Finnis introduziria, mais dois princípios: Aquele que chamou de “princípio moral mais geral”: Devemos (as pessoas e os Estados, digo eu) permanecer abertos ao pleno florescimento humano³¹⁰. E o “princípio mestre da moral”: Devemos amar ao próximo como a nós mesmos (o já mencionado

³⁰⁹ [*Philosophy of Human Affairs*] Cf. (FINNIS, 2011b, p. 110).

³¹⁰ Cf. *Lei Natural e Direitos Naturais* – LNDN (2007 páginas 105- 136), no qual constam os nove primeiros princípios e *Fundamentos de Ética* (2012, Prefácio à edição brasileira e página 76), onde são formulados o décimo princípio e o princípio moral mais geral.

Princípio do Amor ao Próximo³¹¹, que confere densidade à baliza da fraternidade)³¹².

Portanto, em consonância com a perspectiva fraternalista, temos que o *papel primordial do Estado é o de favorecer a abertura dos cidadãos ao pleno florescimento humano, sob o primado do princípio do amor fraterno*³¹³. E o florescimento humano a que Finnis alude, nada mais é do que a Eudaimonia aristotélica. Chesterton tratou do tema de um modo sintético e verdadeiro: “O objetivo da política humana é a felicidade humana”³¹⁴. Ou ainda, de modo mais incisivo:

“Se pudermos fazer os homens mais felizes, de pouco importa se o fizermos mais pobres, de pouco importa se os fizermos menos progressistas, no sentido de meramente alterarem sua vida sem aumentarem seu gozar dela”³¹⁵.

A felicidade de que falamos e a qual podemos almejar em uma comunidade política pode ser definida como o primado da justiça, da ordem e da paz. Evidentemente, não temos em mente uma espécie de “paraíso na terra”, utopia inalcançável diante dos limites e da liberdade do homem. Enfim, a felicidade que temos em mente é aquilo que Aquino chama de *beatitudo imperfecta*, e que é frequentemente chamada de felicidade civil (*felicitas civilis*)³¹⁶. Voltemos ao princípio moral mais geral.

Esse (a abertura ao pleno florescimento humano) é o fundamento (a) tanto da propriedade privada juridicamente protegida pelo Estado³¹⁷ como (b) de

³¹¹ Ver a seção 3.1.2.

³¹² Cf. (FINNIS, 2004, p. 126-127).

³¹³ Ver nesse sentido Boyle: “Nessa visão [*Boyle aludia ao perfeccionismo da Lei Natural*], o propósito das comunidades organizadas, como a sociedade política, é facilitar o florescimento dos indivíduos” (BOYLE, 2001, p. 223).

³¹⁴ Cf. (CHESTERTON, 2016, p. 124).

³¹⁵ Cf. (CHESTERTON, 2016, p. 127).

³¹⁶ Civil no sentido de temporal e política. Cf. (FINNIS, 2004, p. 107, nota 16). A felicidade (realização) na cidade será sempre imperfeita porque o homem anseia por mais, ele anseia por Deus. Cf. (FINNIS, 2004, p. 295): “Por que a razão prática humana é direcionada por uma ideia tão paradoxal como a de uma realização incompleta {*beatitudo imperfecta*}, uma realização não completamente realizada? Todos sabem que para Aquino, a resposta para todas essas perguntas inclui - e é moldada por - certas posições que considera como sendo verdades sobre Deus” (FINNIS, 2004, p. 295)

³¹⁷ Ver, nesse sentido: “Em prol do bem comum dos indivíduos, das famílias e de todos a conjuntos comunitários, o poder público atribui legítima e beneficentemente a proprietários privados muitos dos recursos do mundo – arquetipicamente terra (com o que está nele e o espaço vazio acima dele) – sujeito apenas à condição de que a riqueza além das necessidades vocacionais genuínas do proprietário esteja disponível para pessoas em necessidade genuína” (FINNIS, 2019, p. 14).

ações restritivas sobre a propriedade privada, dentre as quais se insere a tributação com a finalidade de obtenção de recursos a serem utilizados no socorro dos necessitados. Não surpreendentemente, Finnis pondera que:

“É a autoridade inerente de um governo impor restrições sobre a conduta e as propriedades privadas, para o bem dos bens públicos da justiça, ordem, paz, segurança e bem-estar” (FINNIS, 2011d, p. 113).

Essa crítica aristotélico-tomista ao modelo de Estado Neutro proposto pelos *liberals* deve ser lida em conjunto com as balizas do princípio da subsidiariedade³¹⁸, sob pena de se recair em um regime excessivamente voluntarioso e capaz de sufocar a iniciativa privada. Com efeito, a subsidiariedade é a bússola que impede o projeto de comunidade política aristotélico-tomista de se tornar tanto um Estado Neutro, como um Estado Mínimo (ocupado apenas com a segurança e a atividade jurisdicional). Nas palavras de Boyle:

“A palavra subsidiariedade deriva da palavra latina para auxílio ou assistência, *subsidium*. A ideia é a de que a sociedade política possui vários poderes e autoridade jurídica para coordenar a vida da comunidade; esses poderes não são redutíveis àqueles dos indivíduos e grupos privados, e podem ser usados em prol do bem comum da comunidade ao se prover assistência a indivíduos e grupos dentro da comunidade política. O provimento dessa assistência tem por objetivo ajudar os indivíduos e grupos a desincumbirem-se de suas responsabilidades e a perseguirem os bens que definem as ações comuns dos grupos e os objetivos vocacionais [*vocational pursuits*] dos indivíduos. Essa ajuda promove o bem comum da sociedade como um todo porque os atos de autoaperfeiçoamento dos cidadãos são constitutivos dele [do bem comum]. A ideia de subsidiariedade, em resumo, provê uma base para a ação política para além da segurança pública e da prestação jurisdicional, como também sua limitação [da ação política] sob o fundamento de que a comunidade política não deve avocar essas responsabilidades ou remover a iniciativa pessoal, mas ajudar os cidadãos a desincumbirem-se delas” (BOYLE, 2019a, p. 113).

Avancemos tratando das mencionadas “restrições sobre a propriedade privada”. Mais especificamente, da tributação. Em conformidade com a tradição

³¹⁸ Ver seção 3.2.1.

de pensamento aristotélico-tomista, um regime de posse privada será um requisito de justiça *desde que* o estoque excedente (aumentado) de bens privados que vier a se formar venha a ser disponibilizado a todos os membros da comunidade na medida certa³¹⁹.

O que nos leva ao tópico do dever de distribuição dos excedentes.

3.3.2 Tributação redistributiva: Cumprimento de um dever

A apreensão dessa justa medida exige que recorramos a uma categorização dos bens. Com efeito, o regime da posse privada em Aquino, segundo a interpretação proposta por John Finnis, variará conforme se estiver a tratar de bens (a) absolutamente necessários ao seu possuidor, (b) relativamente necessários ou (c) supérfluos. Nas palavras de Finnis:

A questão reaviva a distinção entre (a) os recursos dos quais alguém precisa para sua própria sobrevivência e de seus dependentes, (b) recursos dos quais alguém precisa em ordem de cumprir com suas responsabilidades de auxílio e educação dos seus parentes e familiares, para a manutenção dos seus negócios ou profissão ou outra vocação, para o lançamento dos seus filhos em tais modos de vida, para o pagamento de suas dívidas, e outras responsabilidades genuínas e (c) os recursos que sobraram *{superflua}* depois de feita uma provisão razoável tanto para os do tipo (a) de 'necessidade absoluta' como os do tipo (b) de 'necessidade relativa *{necessitas conditionata}*'. Então, o teorema de Aquino é duplo: (1) todos os bens que alguém possui são 'possuídos como comuns (ou em comum)' no sentido de que estão moralmente disponíveis, como uma matéria de direito e justiça, a qualquer pessoa que deles precise para sobreviver; (2) os bens *superflua* de alguém são todos 'possuídos como comuns', no sentido de que se tem o dever de justiça de se dispor deles em benefício dos pobres. (FINNIS, 2004, p. 191).

É de se observar que os *superflua* e os *necessitas* não se confundem com os bens artificiais e os bens naturais. Ao cruzarmos as duas classificações veremos que podem existir bens (a) supérfluos e naturais; (b) supérfluos e artificiais; (c) necessários e naturais e (d) necessários e artificiais.

Eis como Aquino sintetiza a distinção entre riqueza natural e riqueza artificial:

“Conforme o Filósofo, diz no livro I da Política, há duas espécies de riquezas, as naturais e as artificiais. As riquezas naturais são aquelas pelas quais o homem é ajudado a compensar as

³¹⁹ Cf. (FINNIS, 2007, p. 169).

deficiências naturais, como sejam, a comida, a bebida, as vestes, os veículos, a habitação, etc. As riquezas artificiais são aquelas que por si mesmas não auxiliam a natureza, como o dinheiro, mas a arte humana as inventou para facilitar as trocas, para que fossem como medidas das coisas venais” (AQUINO, 2009, p. 47 [Suma Teológica – ST, I-II, q. 2, a. 1, *respondeo*]).

Pois bem, uma das formas possíveis para se garantir a disponibilidade dos bens *superflua* artificiais (do dinheiro que excede nossas necessidades) seria através da tributação redistributiva³²⁰.

Finnis lista o acúmulo de riquezas sem compartilhamento com os necessitados ao lado da escravidão como um modo não proveitoso de se viver em grupo³²¹. Com isso fica claro o quão sério é o dever de distribuição dos bens supérfluos. E mais do que isso, trata-se de um dever fundado na justiça e não meramente na caridade³²².

Dito isso, Finnis formula os seguintes preceitos, que deduz da leitura que faz do direito de propriedade em Tomás de Aquino: (1) Para qualquer um em extrema necessidade, nada pertence a qualquer um em particular e (2) Nas situações nas quais ninguém está diante de uma necessidade extrema, o direito dos proprietários se estende apenas aos seus bens absolutamente e relativamente necessários, mas não aos *superflua*. Eis que nesse caso esses seriam possuídos em comum³²³.

Nas palavras de Finnis:

(...) todos esses recursos devem ser disponibilizados para aqueles ('os pobres') que, embora não estando em extrema necessidade, não possuem os recursos para satisfazerem as

³²⁰ Cf LNDN (FINNIS, 2007, p. 169). Nessa obra Finnis afirma: "(...) além de um certo ponto [depois de supridas as necessidades absolutas e relativas do possuidor, dizemos nós], o que estava disponível em comum, mas que foi com justiça tornado privado para o bem comum, torna-se novamente, de acordo com a justiça, parte do estoque comum; embora apropriado a seu gerenciamento e controle, agora não é para seu benefício privado, mas é mantido por ele imediatamente para o benefício comum (como Aristóteles disse mais concisamente) (...) A partir desse ponto, o possuidor tem, de acordo com a justiça, deveres não de todo diferentes daqueles de um *trustee* nas leis inglesas " (2007, p. 171 a 172). Transpondo para os institutos do nosso direito, diríamos que os deveres do possuidor de bens superabundantes são similares aos deveres de um possuidor fiduciário. Ou seja, de alguém a quem um bem foi confiado.

³²¹Cf. (FINNIS, 2011d, p. 110).

³²²Cf. (FINNIS, 2019, p. 23). Como vimos na seção 1.3.1, Finnis entende que os proprietários possuem deveres de justiça distributiva para com os necessitados.

³²³ Cf (FINNIS, 2004, p. 191 a 193). Encontramos o dever de distribuir os *superflua* na seguinte passagem da Suma Teológica: "...os bens que alguns possuem em superabundância são devidos, em virtude do direito natural, ao sustento dos pobres" (AQUINO, 2012a, p. 166 [ST II-II, q. 66, a. 7, *respondeo*]).

suas necessidades do tipo (b). Os pobres possuem um direito natural a que a integralidade desse *residuum* seja distribuída em seu favor. (FINNIS, 2004, p. 193).

Esse dever decorre da fraternidade e da Regra de Ouro³²⁴. Vejamos como Boyle articula, em seu pensamento, a Regra de Ouro com o dever de distribuir os *superflua*. Ora, se uso os recursos que possuo em meu benefício (recursos esses aos quais, por sinal, pude ter acesso em parte em razão do meu trabalho e em parte em razão da infraestrutura fornecida pela comunidade política), também devo usá-los em benefício dos necessitados. Afinal, o que é bom para mim, presume-se, será bom para eles³²⁵. E mais: se ser privado dos meios materiais necessários para a satisfação dos meus compromissos e das minhas necessidades seria prejudicial para mim e para a execução do meu plano de vida, devo me abster de impor ao próximo semelhante obstáculo ao seu florescimento. Então vemos que tanto a formulação positiva como a negativa da Regra de Ouro nos levam a concluir pela existência do dever de distribuir os excedentes. Mas esse dever seria universalizável? Como vimos acima³²⁶ decorre da condição da Universalidade (a ser acrescentada à Regra de Ouro) que se deve fazer ao próximo e aos *demaís*, o que se gostaria que fosse feito ao agente, se o agente estivesse no lugar do outro ou dos demais. Outro modo de se propor o teste da universalização do preceito é o seguinte. Se todos agissem do modo como acho correto, mais pessoas seriam capazes de se realizar no seio da comunidade política? Ora, é certo que se todos os que se encontram expostos à miséria tivessem suas necessidades atendidas, alguns dos beneficiários eventualmente abusariam do auxílio, desperdiçando a oportunidade para se reerguer, preferindo abster-se do trabalho à espera do próximo pagamento. Este desfecho (que pode ser visto como um desincentivo à laboriosidade) talvez seja um efeito colateral inevitável de qualquer medida desse tipo. No entanto, suas consequências nocivas (à sociedade como um todo

³²⁴ Preceito bem identificado por Barzotto (No Prelo) como a causa formal da fraternidade.

³²⁵ Nas palavras de Boyle: “Dado que esses recursos [*dos quais o proprietário tem a posse*] são os mesmos instrumentos que são necessários para socorrer os necessitados, e dado que a Regra de Ouro desempenha um importante papel na determinação da extensão da responsabilidade, daí se segue que aqueles que possuem esses recursos e os usam em seu próprio benefício também são chamados a usá-los para satisfazer seu dever de compartilhar com os necessitados” (BOYLE, 2001, p. 220).

³²⁶ V. seção 3.1.2.

e ao próprio beneficiário) podem ser minimizadas ou até contornadas se, nessa comunidade na qual a máxima foi universalizada, o recebimento do benefício for condicionado, por exemplo, ao cadastro em programas de realocação profissional³²⁷.

Lançadas as bases (fincadas na fraternidade) do dever de distribuição dos excedentes, temos que o ponto passa a ser o de se delimitar onde acabam os bens necessários (absoluta e relativamente) e onde começam os *superflua*.

Esse é o que designamos nessa tese de *Problema dos Excedentes*, cuja solução ficará à cargo do Direito Positivo.

Os parâmetros propostos por Finnis oferecem, até aqui, um critério de identificação³²⁸. Resta saber ainda, portanto, como esse excedente será destacado, como será distribuído e, por último, mas não menos importante, *quem* deverá aplicar o critério para identificar, destacar e, por fim, redistribuir os excedentes.

Aquele que defende a tributação redistributiva necessariamente postulará que quem deve cumprir essas tarefas é o Estado através da tributação.

Mas seria o Estado legitimado para apontar quais bens de uma família em particular excederiam suas necessidades?

Nesse ponto, Finnis parece cair em contradição. Isso porque ele sustenta, em um primeiro momento, que cabe à própria família julgar quais são as suas necessidades absolutas e relativas, bem como decidir como doará os seus bens supérfluos aos pobres³²⁹. Na sequência, no entanto, afirma que o pagamento de

³²⁷ Com razão Boyle, ao afirmar que: "... a não ser que o abuso dos direitos sociais por alguns seja muito prejudicial aos abusadores ou a outros, o bem-estar dos necessitados prevalece e se torna razoável tolerar esse efeito colateral" (BOYLE, 2001, p. 217).

³²⁸ Como visto, para Finnis são necessários (a) os recursos necessários ao sustento material; (b) os recursos necessários ao cumprimento das responsabilidades próprias do estado de vida de cada um e (c) os recursos que componham uma reserva razoável destinada a atender as necessidades (a) e (b) (cf. FINNIS, 2004, p. 191).

³²⁹ Cf *Aquinas*, obra na qual o autor deixou escrito: "Recursos necessários para o investimento e outras despesas que razoavelmente surgem dos empreendimentos legítimos de alguém não são *superflua*. Nem tampouco alguém está obrigado a renunciar a sua poupança feita para uso futuro no consumo próprio, dos seus dependentes ou dos pobres. Uma importante maneira através da qual os proprietários podem se habilitar a se desincumbir de sua responsabilidade pela distribuição de seus *superflua* é oferecendo emprego por salário. O direito da família e do seu chefe de governar e gerir a economia quicá da família estendida - um direito que depende para o seu alcance dos poderes inerentes à propriedade do capital (bens não necessários em si para consumo imediato) - é, de fato, o fundamento para um tipo de liberdade que Aquino mais toma como certo do que discute: a liberdade de confrontar os governantes do estado com a reivindicação firme e legítima de que sua autoridade seja limitada (ver VII.6, VII.2). *Em geral, a responsabilidade por julgar do que a família e seus membros precisam (necessidades do tipo (a) e (b)), e por decidir como tornar os superflua disponíveis para os pobres, é do proprietário*".

tributos redistributivos seria um *modo primário* pelo qual o proprietário cumpriria seu dever de distribuir os seus *superflua*.

Também em *Aquinas* Finnis coloca o seguinte:

“Aquino tende a falar dos tributos como um tipo de estipêndio pelo governar. Mas ele ensina que os governantes possuem a responsabilidade de prover, para cada um dos seus súditos, tudo o que de outra forma eles não teriam para sustentá-los nas suas respectivas condições e status na vida. Mais claramente, ele acompanha o claro e repetido ensinamento de Aristóteles de que é apropriado que os governantes e leis do estado façam uma provisão para a justa distribuição de bens para uso no consumo [*goods for use in consumption*], de modo que esse uso seja verdadeiramente 'comum'. Na teoria do próprio Aquino, isso equivale a dizer que a distribuição pelos proprietários dos seus *superflua* é um assunto apropriado para a legislação para evitar retrocesso, arbitrariedade e injustiça. Assim, o pagamento de tributos estabelecidos com propósitos redistributivos será um modo primário através do qual os proprietários se desincumbirão do seu dever de distribuição.” (FINNIS, 2004, p. 195. Destacamos.)

Uma forma de se ler o autor de modo a superar essa aparente contradição³³⁰ seria a seguinte: A regra geral, para Finnis, seria a de que o *Problema dos Excedentes* deve ser enfrentado diretamente pelas próprias famílias. A tributação redistributiva, no entanto, constituiria uma exceção à essa regra geral. As questões que se colocariam então seriam as seguintes: Que espaço sobraria para a regra geral? Como Finnis se defenderia da acusação de que essa exceção seria arbitrária?

Quanto ao primeiro questionamento, diríamos que a regra geral seguiria aplicável para todas as demais formas de redistribuição dos *superflua* (como doações aos pobres e oferecimento de emprego por salário). Já o segundo questionamento não pode ser respondido tão ligeiramente, pois a defesa contra a suposta arbitrariedade passa pela demonstração de que a solução proposta

(FINNIS, 2004, p. 194 a 195. Destacamos). Essa passagem também é útil por reforçar, no seu início, que a provisão que alguém faz para investir em seus negócios não se enquadra no conceito de *superflua*. Atendidos os parâmetros colocados por Finnis (2004, p. 191, ver citação acima), recursos aplicados em um investimento bancário (poupança, por exemplo) serão classificados como uma riqueza artificial necessária. A essencialidade desse tipo de produto bancário para a implementação dos planos de vida das famílias é reconhecida na legislação processual civil do Brasil na norma que estabelece a impenhorabilidade de poupanças até o limite de 40 (quarenta) salários-mínimos (Código de Processo Civil, art. 833, inc. X).

³³⁰ Também percebida por Christopher Todd Meredith (2008), como veremos abaixo.

pelo autor guarda coerência com o sistema teórico por ele desenvolvido, o que pressupõe um estudo mais pormenorizado de sua obra.

Da nossa parte, cremos que a identificação da pessoa a quem cabe delimitar e distribuir os excedentes (o Estado ou as Famílias) se relaciona com a classificação do dever de distribuição dos excedentes como uma obrigação perfeita ou imperfeita.

Do fato de que alguém com bens excedentes ter o dever de distribuí-los não decorre que ele deve fazê-lo através de uma doação ao orfanato da cidade ou de uma esmola à primeira pessoa que lhe pedir. Há uma discricção a respeito do modo como o possuidor dos supérflua se desincumbirá do seu dever. Trata-se, portanto, de uma obrigação imperfeita³³¹. Já uma obrigação perfeita, no sentido por nós adotado, é uma na qual o beneficiário da prestação é uma pessoa certa. Por uma questão de praticidade, as obrigações jurídicas costumam ser perfeitas. É o caso, por exemplo, do dever do inquilino de pagar o aluguel. Por isso, temos que quando o Estado atua sobre o problema da distribuição dos excedentes (com a tributação) ele confere concretude à obrigação. O direito positivo aperfeiçoa uma obrigação que antes era apenas moral. E tendo em vista que o dever de distribuição dos excedentes não pode ser arquivado no escaninho das obrigações imperfeitas, temos que arranjos políticos devem ser construídos levando em conta a natureza humana (egoísta, auto-centrada etc). Arranjos esses que demandarão a atuação do Estado. O que, no entanto, não exclui a liberdade de ação das famílias que bem podem tomar a iniciativa de fazer mais pelos necessitados.

Mas o modo mais contundente de se criticar a defesa da tributação redistributiva feita por Finnis é apontando inconsistências na interpretação que ele faz de Tomás de Aquino. Foi precisamente isso que Christopher Todd Meredith (2008) intentou realizar.

Vejamos.

Meredith sustenta, no seu artigo *The ethical basis for taxation in the thought of Thomas Aquinas*, a tese de que a defesa da tributação redistributiva

³³¹ Observe-se que a discricção que é própria de uma obrigação imperfeita não chega a eliminá-la. Ver nesse sentido, Boyle: "Mas essa discricção justificável não nos libera de dar assistência quando temos recursos excedentes, mesmo quando os necessitados estão a alguma distância de nós. Devemos tentar auxiliar se pudermos alcançar essas pessoas e se nossa assistência puder ser produtiva" (BOYLE, 2001, p. 219).

com base em princípios tomistas feita por John Finnis em *Aquinas* funda-se em uma má compreensão de Aquino.

Ele argumenta que, em Aquino, a função própria da tributação seria *meramente administrativa*. Assim entendida a função de arcar com os custos dos serviços prestados ao público³³². Meredith reconhece que essa redução dos tributos a uma função que chamamos de meramente administrativa é muito limitada quando comparada com o atual entendimento da tributação subjacente no moderno estado de bem-estar social. No entanto, segundo ele, essa visão repousaria em uma tradição do pensamento moral e político cristão representado por nomes como Martinho Lutero e João Calvino³³³.

E sustenta que a noção de que o príncipe teria o dever de direcionar receitas de tributos para prover as necessidades físicas dos pobres ou redistribuir a riqueza é alheia a Tomás de Aquino.

Cabe, nesse ponto, introduzir a noção de Regime Fiscal para termos uma perspectiva contextualizada a respeito de como Aquino enxergava o papel dos governantes em matéria de tributação. As reflexões de Monson e Scheidel (2015) nos serão úteis:

“A noção de regime fiscal evoca uma ordem sistemática ou uma estrutura institucional. Pois para se compreender regimes fiscais não basta que se dê uma explicação da variedade de tributos, rendas, taxas etc. que geram renda estatal. Deve-se considerá-los como, em última instância, um conjunto relacionado de medidas que tanto surge do como profundamente afeta o desenvolvimento social, militar, econômico e político do Estado” (MONSON e SCHEIDEL, 2015, p. 7).

É dizer, o Regime Fiscal corresponde ao modo como as instituições de uma comunidade política se organizaram (seja evolutiva e gradualmente, seja por um *fiat* político) para resolver os problemas práticos da arrecadação dos tributos e dos gastos públicos. Os historiadores da tributação identificaram vertentes ou linhagens de Regimes Fiscais que se consolidaram na história.

³³² Eis suas palavras: "Para Aquino, a posição do príncipe como guardião da justiça pública justifica não apenas os espólios de guerra que ele toma dos inimigos estrangeiros e as multas e penalidades que ele cobra dos malfeitores domésticos, mas também o tributo que ele arrecada das pessoas em geral como pagamento por seus serviços ao público" (MEREDITH, 2008, p. 43).

³³³ Cf. (MEREDITH, 2008, p. 53).

O quadro evolutivo dos regimes fiscais proposto por Bonney e Ormrod (1999) é o seguinte (1) *Tributary State*³³⁴: Nesses regimes, a principal fonte de recursos vem de nações ou súditos conquistados. Grassou principalmente durante a antiguidade. Um importante marco histórico da formação de um *Tributary State* é a 1ª Guerra Púnica (264 a 241 a.C)³³⁵. (2) *Dominion State*: Os recursos utilizados nas obras públicas advém, principalmente, da propriedade pessoal do governante. Os reinos medievais constituem o modelo desse tipo de regime³³⁶. (3) *Tax State*: Os cidadãos custeiam os gastos públicos via tributação. Surgem e se propagam com o Estado Moderno. (4) *Fiscal State*: A emissão de títulos de dívida pública passa a ocupar um espaço cada vez mais importante no custeio do Estado, o qual assume novas obrigações e compromissos. O modelo, aqui, é do *welfare state* contemporâneo. E um importante marco histórico é, no Reino Unido, a necessidade de endividamento público surgida no contexto das guerras napoleônicas³³⁷.

Pois bem, com esse arcabouço conceitual podemos degravar a crítica de Meredith do seguinte modo: Para o autor, Finnis se equivoca ao não notar que Aquino não estava familiarizado com um regime fiscal no qual o Estado assume os compromissos próprios de um *Fiscal State* contemporâneo.

Continuando o curso do nosso raciocínio, Meredith observa a já apontada inconsistência aparente de Finnis no que concerne ao problema de se saber, *quem* deverá aplicar o critério para identificar, destacar e, por fim, redistribuir os excedentes:

³³⁴ Conservamos as expressões que designam os regimes fiscais em inglês em razão da dificuldade de encontrarmos diferentes adjetivos em português que correspondessem a *Tributary*, *Tax* e *Fiscal*.

³³⁵ Como *butim*, a República Romana exigiu dos cartagineses 3.200 talentos de ouro a serem pagos em 10 anos. E nesse período, os cidadãos de Roma não pagavam impostos (TAN, 2015, p. 208). Portanto, em meados do Século III a.C., Roma começa a se parecer com um *Tributary State* (TAN, 2015, p. 210). Mesmo correndo o risco de cometermos um anacronismo, podemos pensar esse regime à luz dos conceitos contemporâneos da Ciência das Finanças e dizer que o principal ingresso se dava a título do que os financistas chamam hoje de “Reparações de Guerra”. A respeito dessa modalidade de receita derivada, Baleeiro deixou escrito: “As reparações ou indenizações de guerra têm origem no ‘tributo’ da antiguidade: o peso da força do vencedor sobre o vencido. O poder de fato, sem quaisquer justificações éticas. Ora o *butim* e a escravidão dos prisioneiros, ora o resgate destes por dinheiro” (BALEEIRO, 1964, p. 139).

³³⁶ Embora se deva registrar, com Calhoun, que o *Dominion State* observado na Europa no início do medievo possuísse vestígios de *Tax State*: “Embora a exigência de que o Senhor viva dos seus próprios bens (domínios) tenha substituído o conceito de tributação regular no início da Idade Média, só era possível viver dos domínios porque o Senhor tinha direito a serviços, produtos e ‘um grande número de impostos e taxas’” (CALHOUN, 2021, p. 94).

³³⁷ Cf. (MONSON e SCHEIDEL, 2015, p. 8). É de se destacar que os marcos históricos propostos são meramente ilustrativos.

Seu desenvolvimento [o autor fala de Finnis] de princípios tomistas concernentes à distribuição de bens envolve uma importante inconsistência. Se a identificação e distribuição apropriada de propriedade *superflua* é de responsabilidade dos proprietários, e a distribuição apropriada não pode ser prescrita por qualquer regra geral, certamente isso deve ser uma matéria de iniciativa privada. Como, então, pode a iniciativa estatal, na forma de tributação redistributiva, ser 'um modo primário' pelo qual a distribuição apropriada de bens supérfluos é garantida? (MEREDITH, 2008, p. 45. Traduzimos)

Sobre esse ponto, Meredith argumenta que a inconsistência está em Finnis, e não em Tomás de Aquino, aduzindo que poderia ser demonstrado com base nos comentários de Aquino sobre o dízimo hebreu para os pobres³³⁸ que o *Doctor Angelicus* entendia que a redistribuição dos *superflua* seria uma matéria a ser solucionada pela iniciativa privada³³⁹.

Meredith aponta, ainda, uma má interpretação de Finnis para uma passagem do opúsculo *De Regno*³⁴⁰:

Finnis acredita que tal redistribuição [*através da tributação*] está implícita em um trecho de *De Regno*, que em português é o seguinte: 'Finalmente, ele deve fornecer a cada um o que é necessário para a sua condição e estado particulares; do contrário o reino ou a cidade jamais poderão durar'.

(...)

No entanto, está longe de estar claro que Aquino tem em mente um sistema permanente de assistência pública baseado na tributação redistributiva. Pelo contrário, Aquino menciona esse dever no contexto dos deveres dos fundadores de estados, e não de administradores de estados já estabelecidos. O que se parece descrever é um dever que diz respeito à colonização inicial de uma área.

(...)

Isso é dizer, cada trabalhador e artesão deve ter as ferramentas apropriadas ao exercício do seu ofício e acesso à matéria-prima

³³⁸ (AQUINO, 2010, p. 774 [ST I-II, q. 105, a. 2, *ad primum*]).

³³⁹ Cf. (MEREDITH, 2008, p. 51). O autor assevera o seguinte no mesmo lugar: “De fato, há uma boa razão para duvidar que Aquino veria a tributação redistributiva com bons olhos. A compreensão de Aquino da lei moral é tal que bons fins não justificam todos e quaisquer meios usados para alcançá-los. (...) Para Aquino, o *locus* do bem e do mal é a vontade, e não a intenção. Uma boa intenção é uma condição necessária, mas não suficiente para uma boa vontade”. (2008, p. 51).

³⁴⁰ A íntegra da passagem é a seguinte: “Mas, tratando-se da fundação de uma cidade, importa providenciar o lugar destinado para as coisas sagradas, o local para a justiça e para os misteres. Em seguida, cumpre reunir os homens que hão de ser delegados, segundo os seus ofícios, para os lugares convenientes. **Deve-se providenciar, finalmente, para que cada um seja fornecido do necessário conforme a sua atribuição e estado; pois, aliás, de modo nenhum poderia o reino ou cidade subsistir**” (AQUINO, 2013, p. 111, destacamos). Na sequência do texto principal traduzimos para o português a versão em inglês da passagem usada por Finnis.

e capital, deve, ainda, haver um adequado suprimento de comida para todos os colonos que possa durar até a primeira colheita, e assim por diante. Não pode ser estabelecido, a partir desse texto, que Aquino tem em mente um sistema permanente de distribuição de riquezas através da legislação tributária. (MEREDITH, 2008, p. 48)

Aparentemente o que há aqui é uma tensão (ou um impasse) entre as abordagens católica³⁴¹ e protestante para o problema da tributação redistributiva. Podemos concluir isso pela referência que Meredith faz a Lutero e Calvino³⁴². Então não é de se descartar tão rapidamente a hipótese de que a diferença de interpretação entre Meredith e Finnis seja uma decorrência dessa tensão.

É possível que a diferença aqui apontada entre esses autores derive da própria postura que eles adotam diante da obra de Aquino. A crítica que Meredith faz a Finnis compõe um grupo de objeções que podemos chamar de “crítica contextualizante”. Os conceitos de certo autor antigo ou medieval, dizem os adeptos da crítica contextualizante, são diferentes dos nossos (e, no limite, nos são inservíveis) porque eles eram condicionados por seu contexto. Na nossa opinião, todavia, não precisamos “pensar como” um antigo, medieval ou moderno. Podemos “pensar com”. É isso que Finnis faz com Aquino, e Arendt faz com Kant³⁴³.

Uma terceira abordagem pode nos ser útil nesse ponto.

Para Calhoun (TLRJ, 2021) embora seja inapropriado (pelos motivos que a seguir mostraremos) falar em tributação redistributiva em Tomás de Aquino, o

³⁴¹ Como se sabe, Finnis é um intelectual católico, e embora a Igreja Católica não advogue em seu nome próprio a favor da implementação de políticas públicas concretas, vocação própria dos “fiéis leigos” (Catecismo da Igreja Católica, 2442), diversos documentos sugerem que, no mínimo, há compatibilidade entre a tributação redistributiva e a Doutrina Social da Igreja. Na Encíclica *Populorum progressio*, por exemplo, o Papa Paulo VI incita, no número 47, os particulares a estarem preparados a pagar impostos mais altos a bem de se reduzir a pobreza e vencer a fome. Nesse sentido, Boyle registra que “(...) entre teóricos do direito natural católicos a partir da divulgação da ‘Doutrina Social da Igreja’ no final do século XIX, um argumento jusnaturalista a favor da tributação redistributiva com a finalidade de prover bem-estar aos necessitados tem se desenvolvido” (BOYLE, 2019a, p. 112).

³⁴² O que indica que, em certa medida, Meredith adere à teologia reformada desses autores.

³⁴³ Os aristotélicos chamam o corpus aristotélico de “tesouro”. Eles se veem como curadores de um museu. Sua missão é a de preservar para as gerações futuras uma riqueza que lhes foi confiada. Finnis não se porta com relação a Aquino dessa forma. Ele não é um curador, mas um herdeiro. Alguém disposto a usar os itens do tesouro, e não apenas a guardá-los como quem guarda relíquias. Muito embora, como sabemos, o uso inevitavelmente modifique a coisa usada. Outra comparação útil: Podemos pensar na distinção entre o modo como um literato ou filólogo recebe Shakespeare e o modo como uma companhia de teatro o recebe. Na comparação entre Meredith e Finnis, diríamos que o primeiro está para um filólogo assim como o segundo está para um diretor teatral.

Doutor Angélico fornece bases para se postular o que podemos chamar de um “dever forte” de direcionamento dos *superflua* aos necessitados. São as seguintes as etapas desse raciocínio: (1) Em Aquino o *debitum* é objetivo. Não se trata meramente de um dever, ou de um *sollen* kantiano, mas de algo no meu patrimônio que efetivamente não me pertence³⁴⁴. (2) Em Aquino, aqueles que possuem bens que superabundam suas necessidades possuem um *debitum* para com os necessitados³⁴⁵. (3) Como consequência, os bens supérfluos não pertencem ao seu proprietário³⁴⁶, que exerce quanto a eles uma espécie de zeladoria ou administração³⁴⁷. (4) Daí decorre que os *superflua* não são propriamente objeto de redistribuição, mas de *devolução*:

“De qualquer modo, o uso do termo ‘redistribuição’ prejudga o modo como a tributação funciona em relação à sua base tributável [*baseline*]. (...) o conceito de redistribuição implica um estado de coisas existente e um estado de coisas ideal diferente. Para Aquino, no entanto, existe apenas um estado de coisas. Os

³⁴⁴ Nas palavras de Calhoun: “...meu *debitum* para com alguém não é algo que devo fazer por ele ou por ela, mas alguma coisa que eu tenho e que na verdade pertence a outra pessoa” (CALHOUN, 2021, p. 88).

³⁴⁵ Cf. (AQUINO, 2012a, p. 166 [ST II-II, q. 66, a. 7, *respondeo*]).

³⁴⁶ Aqui, Calhoun, em contemporâneo, está em comunhão com alguns dos maiores luminares do estudo do Direito e da Ética da antiguidade e do medievo. Vejamos. Esse *topus* tem ecoado dentre os comentadores da tradição fraternalista pelo menos desde o século IV, quando Santo Ambrósio (340-397) proclamou em um de seus sermões, no qual o Bispo de Milão dialoga com o avarento que não distribui esmolas: “O pão em sua mesa pertence aos famintos; a capa em seu armário, aos nus; os sapatos que você deixou apodrecer, aos descalços; o dinheiro em seus cofres, aos destituídos” (Santo Ambrósio, Apud. HOLLAND, 2022, p. 149, [*É de se observar que Holland atribui equivocadamente a frase a São Basílio Magno*]). E não se trata de ideia que tenha sido abandonado pela tradição católica, pois seria compilada no século XII no *Decretum* de Graciano (D 47 c 8), bem como seria objeto das reflexões de Aquino no século seguinte, na já mencionada passagem da ST, II-II, q. 66, a. 7, na qual, após afirmar que pelo direito natural os bens que possuímos em superabundância devem ser destinados ao sustento dos pobres, ele continua: “Daí o que Ambrósio diz e se acha nos Decretos [*Aquino alude ao Decretum, obra de Graciano*]: ‘É dos famintos o pão que tu deténs, as roupas que tu guardas são dos que estão nus, o resgate e a libertação dos miseráveis é o dinheiro que tu enterras no chão’” (AQUINO, 2012a, p. 166 [ST, II-II, q. 66, a. 7, *respondeo*]). Ver, ainda (GRACIANO, 1993, p. 248 [D47, c8]).

³⁴⁷ Ver, nesse sentido, (1) Calhoun em *TLRJ*: “[em Aquino] Propriedade se torna administração, ou, mais precisamente, propriedade dos *superflua* se torna administração” (CALHOUN, 2021, p. 86). (2) Chartier: “... cada pessoa possui um dever distributivo geral cuja observância pode ser estimulada pelas instituições, regras e normas da comunidade. Esse dever é o de tratar como uma fidúcia pública [*public trust*] os recursos que não são necessários para a satisfação de deveres específicos. Recursos esses que não poderão ser usados razoavelmente para a participação em aspectos autênticos do bem-estar através do consumo pessoal” (CHARTIER, 2009, p. 47). (3) Como visto, Finnis também recorre à noção de fidúcia [*trust*] (FINNIS, 2007, p. 172). Em suma, de acordo com esse entendimento que vê a posse dos *superflua* como uma fidúcia pública, temos que o “proprietário” seria, na verdade, um fiduciário a quem é confiada (*trusted*) a administração dos bens que lhe são excedentes. Resta saber quem seria o fiduciante. É possível que se argumento que esse papel é desempenhado pela comunidade política que confiaria esses bens ao rico. Completando o raciocínio, o necessitado seria o verdadeiro proprietário.

necessitados já possuem o que eles precisam e o *superflua* dos outros já é deles. (...) Tributação explicitamente redistributiva, na extensão que poderia ser vislumbrada por Tomás, teria sido para ele nada mais do que o pagamento de um débito” (CALHOUN, 2021, p. 105).

Então se vê que ao postular ser inapropriado falar em tributação redistributiva em Aquino (o que chamaremos de *Tese do Anacronismo*³⁴⁸), Calhoun apresenta uma argumentação que não refuta, mas que avança uma defesa robusta da redistribuição através do sistema tributário. Afinal, dizer que algo é devido como devolução coloca esse dever em um patamar acima daquele que se verificaria se algo fosse devido a título de mera redistribuição.

Lembremos que Aquino afirma que os governantes que exigem dos súditos, por justiça, o que esses lhes devem, ainda que por coerção, não cometem rapina. Só o cometem se o exigirem indebitamente (contra a justiça). Com o que podemos concluir que, para Aquino, tributo não é roubo. Só o tributo indevido é roubo³⁴⁹. Então temos dois pontos bastante claros até aqui. O primeiro é o de que por justiça os bens que estão na posse do proprietário e que lhes são supérfluos pertencem aos necessitados. O segundo é o de que os governantes estão moralmente autorizados a exigir coercitivamente pagamentos de seus súditos se o fizerem conforme a justiça. O que Aquino não pôde fazer foi dar o passo seguinte para considerar a justiça da tributação redistributiva. E é possível que não o tenha feito por haver vivido em um período no qual, por séculos, havia uma ausência de tributação regular e permanente (não se vivia sob um *tax state*, mas sob um *dominion state*)³⁵⁰.

³⁴⁸ A respeito da qual suspenderemos o juízo.

³⁴⁹ Ver, nesse sentido, a seguinte passagem da Suma Teológica: “Quanto aos príncipes, a autoridade pública lhes é confiada para que façam respeitar a justiça. Não podem, portanto, usar de violência e coerção, a não ser dentro das disposições da justiça, seja combatendo contra os inimigos externos, seja coibindo os malfeitores da cidade. O que se toma assim por violência não entra na verdadeira noção de rapina, pois não é contrário à justiça. Se, ao contrário, alguns se servem do poder público, contra a justiça, para tirar violentamente os bens alheios, agem ilicitamente, cometem rapina e estão obrigados à restituição” (AQUINO, 2012a, p. 168 [ST II-II, q. 66, a. 8, *respondeo*]). Sobre a injustiça da tributação, um bom índice para aferi-la é a verificação de um eventual caráter confiscatório. Ver, nesse sentido, Boyle: “A tributação é legítima, mas os direitos de propriedade são naturais (quando menos, significativamente pré-políticos), e seriam reduzidos a nada se absorvidos pelo Estado por meio de uma tributação severa. Presumivelmente, o critério para determinação de uma severidade inaceitável na tributação é sua tendência a anular o direito do proprietário de dispor dos seus bens” (BOYLE, 2019b, p. 86).

³⁵⁰ Cf. (CALHOUN, 2021, p. 94).

Mas isso não nos impede de afirmar que há uma sólida base na obra de Tomás de Aquino e nos deveres de fraternidade para se defender a razoabilidade da tributação redistributiva.

E se trata, o dever de distribuição dos excedentes, de uma obrigação genuína. E a formalização dessa obrigação como um dever jurídico por óbvio não lhe reduz a força moral. É necessário que isso seja dito por que não é rara dentre os teóricos a opinião de que as obrigações jurídicas são obrigações meramente formais³⁵¹, destituídas de autêntica autoridade³⁵².

Em coerência com a leitura peculiar que faz das categorias de justiça em Aquino³⁵³, Finnis entende que o dever de disponibilização do estoque aumentado de bens aos pobres seria um dever *dos próprios possuidores privados na justiça distributiva*.

E, cito:

"Onde os possuidores não cumprem com esses deveres, ou não podem efetivamente coordenar seus esforços de forma a cumprir com eles, então a autoridade pública pode corretamente ajudá-los a fazê-lo criando e implementando esquemas de distribuição, e.g., por meio de tributação 'redistributiva', para propósitos de 'bem-estar social', ou por uma medida de expropriação." (2007, p. 172)

³⁵¹ Usamos a expressão "obrigações formais" em sentido aproximado daquele com que Mark Greenberg (2017) fala em "obrigações de papel": "Muitos teóricos do direito e leigos assumem que obrigações jurídicas são meramente obrigações de papel. Sob essa premissa, dizer que existe uma obrigação jurídica nos EUA de preencher a declaração de Imposto de Renda até 15 de abril, é dizer que as práticas jurídicas relevantes reconhecem essa obrigação." (GREENBERG, 2017, p. 278). Já em conformidade com a Teoria proposta por Greenberg (Teoria do Impacto Moral), o que é exigido juridicamente é o que é exigido moralmente à luz das ações das instituições jurídicas (cf. GREENBERG, 2017, p. 298). Ou seja, as obrigações jurídicas são obrigações genuínas.

³⁵² Cf (RAZ, 1979, p. 233), onde se lê: "Argumentarei que não há obrigação de obedecer ao Direito. É geralmente aceito que não há obrigação absoluta ou conclusiva de obedecer o Direito. Vou sugerir que não há sequer uma obrigação *prima facie* de obedecê-lo. Tal visão pode ser fruto de uma visão muito pessimista sobre o valor do direito e as possibilidades de sua reforma. Meu argumento não será baseado em tais suposições pessimistas. Argumentarei que não há obrigação de obedecer o direito mesmo em uma boa sociedade cujo sistema jurídico seja justo. Em outras palavras, qualquer que seja a visão de alguém sobre a natureza da boa sociedade ou a forma desejável do Direito, não se segue daí, e nem mesmo de qualquer outro princípio moral razoável, que exista uma obrigação de obedecer o Direito". Raz identifica, sim, razões morais (cf. RAZ, 1979, p. 237) ou prudenciais (cf. RAZ, 1979, p. 242) para se agir em conformidade com a lei. Um trabalhador que infringe a lei pode vir a ser demitido, por exemplo (cf. RAZ, 1979, p. 234). E o líder da Igreja da Inglaterra sabe que, em razão da sua posição na comunidade, sua conduta frente às Leis deve ser irreparável (cf. RAZ, 1979, p. 237). Daí não decorreria, no entanto, que exista uma obrigação geral de obedecer o Direito.

³⁵³ Ver seção 1.3.1.

Mas não se indica que exista algo de fundamentalmente irrazoável na mera existência de pessoa ricas e pessoas pobres em uma comunidade³⁵⁴.

Nesse ponto, Finnis se insere em uma tradição que, dentre outros, remonta a Agostinho e Aquino. A desigualdade econômica em si mesma nunca foi uma prioridade particularmente alta para esses pensadores.

Esse é o parecer de Calhoun (TLRJ, 2021):

“... o que é comum no raciocínio desses teólogos a respeito da propriedade (e dos tributos) é simplesmente isso: o imperativo inescapável de que a propriedade (e a arrecadação com impostos) seja usada para satisfazer a necessidade dos pobres” (CALHOUN, 2021, p. 6).

Especificamente quanto a Agostinho, é perceptível sua aceitação condicional de algum nível de desigualdade. Após estudar os sermões do Bispo de Hipona, seu biógrafo Peter Brown conclui que o foco de Agostinho era o de combater os “subprodutos tóxicos da riqueza”:

“Nas pregações de Agostinho era o orgulho, e não a riqueza que era o verdadeiro último inimigo do cristão. A verdadeira divisão do mundo não era entre ricos e pobres. Era entre os orgulhosos e aqueles que haviam sido capacitados pela graça de Deus a serem humildes diante de Deus e de seus companheiros. Na prática, isso significava uma visão da sociedade na qual as desigualdades criadas pela riqueza seriam aceitas desde que suavizadas pelo abandono dos subprodutos tóxicos da riqueza – arrogância, violência e abuso de poder” (BROWN, 2012, p. 349)³⁵⁵.

Em suma, em Finnis³⁵⁶ o proprietário possui deveres de justiça distributiva. Daí se segue que...

(...) ao estabelecer um esquema de tributação redistributiva etc., o Estado não precisa estar fazendo mais do que cristalizar e impor deveres que o proprietário já tinha. A coerção, portanto, só entra em jogo no caso de recalcitrância, que é delituosa não

³⁵⁴ Cf. (FINNIS, 2007, p. 172).

³⁵⁵ Em outros autores que se inserem na tradição fraternalista, podemos encontrar presente o *topos* de que o problema, do ponto de vista ético, não está na riqueza em si (na mera existência de pessoa ricas), mas no modo como ela é usada pelos homens. “Não são as riquezas em si que se mostram ofensivas ou aceitáveis para Deus, mas o modo como são usadas pelos homens.” (São Paulino de Nola, 354-431, citado por HOLLAND, 2022, p. 159).

³⁵⁶ Assim como em Chartier, cf. (CHARTIER, 2009, p. 47).

apenas de acordo com a lei, mas também de acordo com a justiça. (2007, p. 184 – 185)³⁵⁷

Testemos a plausibilidade dessa linha de raciocínio, verificando a plausibilidade de uma tese que pode decorrer dela.

A partir da passagem transcrita antes, poderíamos fazer o seguinte paralelo entre o direito penal e o direito tributário: Do mesmo modo que se pode afirmar que não foi o Estado que criou, ao estabelecer uma pena pela prática de homicídio, o dever de não matar, ele também não criou o dever do não-pobre de dispor de sua renda para redistribuí-la aos pobres.

Também Boyle manifestou-se no sentido de que o sistema Tributário/Previdenciário nada mais faz do que ajudar o proprietário a se desincumbir de um dever que podemos qualificar como sendo pré-político³⁵⁸:

“O significado disso é que se aponta para uma base moral para a tributação redistributiva prévia à ação política da tributação. A ação política é uma instrumentalidade pública para a satisfação de parte daquela responsabilidade; não é simplesmente a criação de uma obrigação por um fiat político e sua imposição coercitiva através de tributos. A questão concernente à tributação redistributiva, portanto, não é a de se saber se ela responde a uma responsabilidade ou é uma imposição coercitiva arbitrária. Dado que ela responde a uma responsabilidade por parte daqueles que são tributados, ela não é arbitrária, a não ser que seja uma obrigação cuja implementação coercitiva pela sociedade política seja inapropriada” (BOYLE, 2019a, p. 112)³⁵⁹.

Embora se deva ponderar que nem todas as sociedades são igualmente capazes de usar a ação política para garantir direitos sociais. Há o limite da capacidade (falamos da capacidade econômica), bem como os limites impostos por outras balizas morais, como a liberdade. Além disso, decorre do princípio da subsidiariedade que associações voluntárias devem desempenhar esse papel sempre que isso for possível.

³⁵⁷ Ver também: “...aqui e agora, os proprietários possuem obrigações de justiça distributiva. Não creio que os proprietários possam ser deixados para decidir por eles mesmos como se desincumbir de todas as suas obrigações redistributivas” (FINNIS, 2011h, p. 80).

³⁵⁸ Em um sentido que esclareceremos na *Conclusão*.

³⁵⁹ Também são de Boyle as seguintes linhas que ele deixou escritas em *Fainess in Holdings*: “Quando uma sociedade adota uma ação política para criar um direito público [Boyle falava dos direitos assistenciais] ela o faz para ajudar os cidadãos proprietários a se desincumbirem de parte da sua obrigação subjacente e a ajudar os necessitados a receber o que lhes é devido” (BOYLE, 2001, p. 223).

A princípio, esse paralelo (entre o caráter pré-político do dever de não matar e do dever de auxílio aos necessitados) pode soar um tanto exagerado, dado que a punição do homicida nos parece mais intuitivamente justa do que a tributação redistributiva. No entanto, ele é consistente com o papel que se espera que o Estado cumpra sob a perspectiva aristotélico-tomista: O de promoção da Eudaimonia. E onde há privação material, não pode haver pleno florescimento humano.

Concluimos essa seção sobre a tributação redistributiva à luz do paradigma fraternalista com a observação de que não necessariamente um esquema de tributação redistributiva adotado pelo Estado irá exaurir todos os deveres que os ricos possuem para com os necessitados³⁶⁰. Afinal, o pagamento de impostos não pode ser visto como uma permissão para negligenciar o próximo.

Dado que a aceitação da razoabilidade da tributação redistributiva pressupõe que se aceite (a) a existência do dever de distribuição dos *superflua* por parte dos proprietários e (b) a pertinência da atuação do Estado com agente facilitador do cumprimento desse dever, temos que uma abordagem anarcocapitalista, bem pode concordar com (a) e rechaçar (b). Por isso, a defesa da posição fraternalista, que favorece a implementação de esquemas de tributação redistributiva, só estará bem guardada se algo mais for dito a respeito da legitimidade do Estado. É o que faremos a seguir.

3.3.3 A legitimidade do Estado

É possível trilhar vários caminhos na tentativa de se justificar a existência e atuação do Estado³⁶¹.

³⁶⁰ Ver nesse sentido, Boyle: “Em outras palavras, embora existam limites sobre o que a comunidade política pode razoavelmente fazer para estabelecer direitos sociais jurídicos, esse limite político não constitui um limite moral a respeito do que um dado proprietário deve ao próximo. Direitos sociais políticos implementam uma responsabilidade moral subjacente – mas não a exaurem” (BOYLE, 2001, p. 225). Também nesse sentido, cf. (CHARTIER, 2009, p. 48).

³⁶¹ Aqui falamos em Estado no sentido de comunidade política, abrangendo, assim, suas várias manifestações mais notórias e sofisticadas ao longo da história; como a Pólis grega, a República e o Império romanos, os Reinos medievais, o Estado-Nação moderno, mas também as estruturas políticas menos complexas como as tribos de coletores-caçadores do paleolítico. Embora saibamos que, tecnicamente, só se pode falar em Estado a partir da modernidade. Aquino, por exemplo, jamais usou essa palavra com o sentido de comunidade política. O Doutor Angélico raciocinava a respeito dos problemas políticos a partir dos artefatos que ele conhecia: Reinos, condados, ducados, cidades etc.

É possível apelar para o conteúdo das decisões do Estado (o fim visado seria justo). É possível, ainda, adotar uma estratégia procedimental, postulando que os indivíduos e suas associações não são capazes de projetar e adotar mecanismos de tomada de decisões e resolução de conflitos que sejam menos defeituosos do que aqueles criados e mantidos por uma organização política mais abrangente, plural e, teoricamente, adepta de posturas menos enviesadas diante de problemas concretos do que as geralmente observadas nos grupos particulares. Essa segunda via seria, portanto, uma justificativa do Estado pelos seus meios: o governo, ao decidir, observaria restrições formais e, por isso, seria mais confiável. Também se pode lançar mão da carta da eficácia, ao se lembrar que o soberano é geralmente obedecido. É o que podemos chamar de justificativa pela eficácia. Outra linha argumentativa opta por fazer a legitimidade do Estado derivar do consentimento dos seus súditos (via contratualista). Ou se pode, por fim, caracterizar o Estado como uma necessidade ou tendência natural no homem³⁶².

Problemas do contratualismo

Finnis faz a seguinte abordagem à ideia de que a autoridade do governo derivaria do consentimento dos governados:

“O consentimento dos governados de fato não é uma condição necessária para a justa imposição de obrigações sobre eles; mas o que é uma condição necessária é que tanto o conteúdo das obrigações como a maneira como são impostas devem ser tais que o governado *deve* consentir com elas. Isso não significa: devem votar pela imposição dessas obrigações. Antes, significa que um sujeito *razoável consentiria* em ser governado por elas uma vez que elas fossem criadas” (FINNIS, 2011h, p. 77)

A respeito do tema das vias de legitimação do Estado, temos a seguinte observação a fazer sobre a abordagem que acabamos de designar como “contratualista”³⁶³. No homem, o biológico, social e político compõem uma só realidade. A visão contratualista propõe, ao final, uma separação forte entre o

³⁶² Ideia em toda parte presente dentre os autores da tradição jusnaturalista, e que pode ser rastreada de volta até Aristóteles e sua descrição do homem como um animal político (*zoon politikon*). Ver (ARISTÓTELES, 2019, p. 33 [*Pol.* 1253a1]). Dentre os contemporâneos, conferir, por todos: (FINNIS, 2007, p. 149-150, indicando que o Estado emerge da necessidade de coordenação das ações dos indivíduos, famílias e associações).

³⁶³ Ponderações inspiradas na crítica que Charles E. Curran faz a essa abordagem (CURRAN, 1985, p. 128).

aspecto biológico e social-político. Na verdade, o homem como animal ao relento, sem qualquer intermediação social-política é algo que só existe *artificialmente* (degradados em ilhas desertas ou participantes de programas de TV). As pessoas existem socialmente. Não fazemos cálculos para avaliar se a *politeia* ainda se mostra mais vantajosa do que viver em uma ilha deserta. O estado é uma tendência natural que nos permite desenvolver o nosso potencial mais plenamente. Não é uma criação 100% artificial que existe para impedir que o homem biológico destrua o seu semelhante. Do mesmo modo, não podemos afirmar que a paternidade é uma instituição 100% artificial. Há, tanto na paternidade, como na família, como no corpo político uma base firme na realidade (na natureza) humana. Sobre essa base é que são construídas as convenções e criações do direito. Está escrito (inscrito) na natureza das coisas que o pai deve prover as necessidades do seu filho. Convenciona-se (no direito) se essa obrigação poderá ou não ser satisfeita pela penhora de salários; se ela poderá ou não levar à prisão por dívidas, se ela poderá ou não ser minorada ou majorada etc.

Um desdobramento comum dessa que chamamos de via procedimental é o seguinte. Esses processos e mecanismos mais confiáveis de que o Estado dispõe fornecem-nos alternativas proeminentes para solucionarmos problemas de coordenação.

Autoridade do direito [e do Estado] e problemas de coordenação.

No contexto da teoria do Direito contemporânea, tomou-se o conceito de “Problema de Coordenação” de empréstimo da Teoria dos Jogos. No entanto, esse empréstimo deve ser feito com adaptações. Isso porque um Problema de Coordenação na teoria dos jogos postula que cada jogador pode ranquear as possíveis soluções em um rol (ou *ranking*) completo³⁶⁴ de preferência no qual cada um dos itens ranqueados se relaciona com os demais de um modo transitivo³⁶⁵; e que, além disso, cada um dos jogadores prefere que se adote uma das soluções a que não se adote nenhuma delas, embora se empenhe para que, na medida do possível, a solução escolhida coletivamente seja a mais bem

³⁶⁴ Não existem outras opções além daquelas que foram ranqueadas.

³⁶⁵ Uma relação R é transitiva entre x, y e z quando se xRy e yRz , então xRz . Por exemplo: Se $x > y$, $y > z$, então $x > z$. Isso quer dizer que a relação (ser maior do que) é transitiva. As preferências, no entanto, não são necessariamente transitivas.

ranqueada por ele, uma vez que ela atenderá melhor suas preferências. Um exemplo nos ajudará a esclarecer esse ponto. Consideremos o caso de quatro amigos que (a) querem se encontrar no fim de semana; (b) preferem se encontrar a não se encontrar; e (c) relacionam os possíveis locais do encontro em rankings nos quais a primeira opção de lugar é melhor do que a segunda, a segunda é melhor do que a terceira e, portanto, a primeira é melhor do que a terceira. Pois bem, esse é um problema de coordenação típico na teoria dos jogos³⁶⁶. E a solução encontrada (a *Praia A*, suponha) adquirirá proeminência (*salience*) frente às demais alternativas.

Como se vê, esse é um ambiente tão controlado que dificilmente encontrará paralelo dentre os problemas com os quais costumamos lidar não só no Direito, mas também na Política e na Economia. Diante de um problema de coordenação que satisfaça esses parâmetros, temos que a solução proeminente (*salient*) encontrada não será apenas a preferível, mas, efetivamente, a única solução *racional* a ser tomada. O que efetivamente não acontece na realidade de uma comunidade política, dado que os problemas da vida em comum possibilitarão a adoção de um rol de possíveis soluções de tamanho indeterminado. E, ao contrário do que acontece com os problemas de coordenação da teoria dos jogos, na comunidade política, não decidir (optar por esperar para assumir uma posição) é uma das decisões possíveis. E, por fim, na vida real os itens organizados em um ranking de preferência bem podem deixar de se relacionar de modo transitivo. Retomando o exemplo dos amigos que querem se encontrar, um deles pode preferir a *Praia A* à *Praia B* (ambas à mesma distância da cidade onde o sujeito mora, ambas pouco propícias para a prática do surf, mas a *Praia A* vence, pelo fato de o sujeito ter outros amigos lá), a *B* à *Praia C* (a primeira está mais próxima, embora lá não se possa surfar e não se conheça nenhum local, trata-se de lugar que o sujeito sempre quis conhecer), mas preferir a *Praia C* à *Praia A* (na primeira é possível surfar e lá o sujeito tem tantos amigos quanto em *A*). Não há nada de irrazoável ou incompreensível em semelhante ordenamento de preferências.

Devemos abandonar, pois a noção de Problema de Coordenação da teoria dos jogos para adotar outra adaptada aos problemas jurídicos. A partir de

³⁶⁶ O exemplo de problema de coordenação típico na teoria dos jogos, nós o colhemos em (FINNIS, 2011e).

agora, quando falarmos de Problemas de Coordenação, estaremos designando as situações nas quais, diante de um problema social (como o de estruturar um sistema tributário que favoreça a igualdade econômica, por exemplo), uma possível solução só se qualificará como uma solução efetiva se todos ou, quando menos, a maioria dos envolvidos agir em conformidade com ela³⁶⁷.

Feitas as observações terminológicas, podemos avançar para pontuar que há, entre os jusnaturalistas contemporâneos um grupo que tende a argumentar a favor da existência e necessidade do Estado em razão de ele possibilitar a solução de problemas de coordenação que, de outro modo, só poderiam ser satisfatoriamente conduzidos na existência de uma improvável unanimidade³⁶⁸. Essa é mais uma via de legitimação do Estado.

Conclusão parcial

Como já fizemos antes, reuniremos aqui as conclusões parciais a que chegamos no presente capítulo.

³⁶⁷ Ver, nesse sentido: “Algumas vezes é importante que todos ou quase todos ajam do mesmo modo, embora existam vários modos igualmente bons de se agir. É importante, por exemplo, que todos usem equipamentos eletrônicos que satisfazem as mesmas especificações, embora existam muitas diferentes especificações que funcionariam igualmente bem. Suponha que uma lei determina que todos adotem uma solução particular” (GREENBERG, 2014). Ou ainda: “o termo ‘problema de coordenação’ se estende na teoria jurídica e política a toda a situação na qual, se houver coordenação da ação, resultados significativamente benéficos, de outro modo inalcançáveis, podem ser alcançados por um número significativo de pessoas de um modo que outras pessoas mesmo se prejudicadas ou quando menos não beneficiadas por essa opção podem considerá-la como uma boa coisa. Assim compreendidos, os problemas de coordenação nada mais são do que ‘problemas de ação unida’ (isso é, ‘ação comum’ para o ‘bem comum’), identificados e poderosamente manuseados por Yves Simon na sua reformulação da (antes implícita) explicação tomista e aristotélica da autoridade. E é essa concepção mais rica de problemas de coordenação que é usada por Raz, Gans e eu próprio, entre outros contemporâneos” (FINNIS, 2011e, p. 69).

³⁶⁸ Ver, nesse sentido, Joseph Boyle: “A subsidiariedade fornece uma importante estratégia jusnaturalista para se pensar sobre o papel da sociedade política em sociedades desenvolvidas que exigem uma regulação complexa de transações comerciais e de relações de propriedade, infraestrutura que não é bem direcionada pela propriedade privada, requisitos educacionais cujos custos não são facilmente cobertos por muitas famílias, e a existência de um grande número de pessoas dependentes de outras para obter o básico, e que algumas vezes são exploradas por elas. Em todas essas áreas, a coordenação do comportamento individual pela autoridade pública parece razoável e é frequentemente simplesmente necessária” (BOYLE, 2019, p. 113). E, em termos mais categóricos, John Finnis: “E, para a maioria, embora não para todos esses problemas de coordenação, existem, em cada caso, duas ou mais soluções disponíveis razoáveis e apropriadas, nenhuma das quais, no entanto, chega a ser uma solução, a menos que adotada com a exclusão de todas as outras soluções disponíveis razoáveis e apropriadas para o problema. Existem, em última análise, apenas dois modos de se fazer uma escolha entre modos alternativos de coordenar a ação para o propósito em comum ou o bem comum de qualquer grupo. Deve haver ou unanimidade, ou autoridade. Não existem outras possibilidades” (FINNIS, 2007, p. 228 na segunda edição 2011a, p. 232). E em *LNDN*: (FINNIS, 2007 [1980], p. 240).

Podemos concluir que a defesa da propriedade privada formulada por Tomás de Aquino se baseia em argumentos de ordem e eficiência. Que embora a discricção sobre os bens deva ser privada, seu uso deve ser prontamente comunicável aos demais, e que, sob a perspectiva jusnaturalista, a tributação é um meio defensável para tal, dado que há uma sólida base na obra de Tomás de Aquino para se defender a razoabilidade da tributação redistributiva. Concluimos, por fim, que no homem, além de ser uma tendência natural, o Estado possibilita a solução de problemas de coordenação como o da distribuição dos excedentes.

Por fim, eis os *topoi* do paradigma aristotélico-tomista: (1) A propriedade privada dos bens gera benefícios na sua gestão e organização. (2) A propriedade privada favorece a paz social. (3) A autoridade de discricção sobre os bens deve ser privada, mas seu uso, comum. (4) No homem, a propriedade privada é natural (racional). (5) Os direitos de propriedade privada são artificiais. (6) Os recursos são mais bem geridos pela iniciativa privada do que por funcionários de empresas públicas. (7) O papel primordial do Estado é o de favorecer a abertura dos cidadãos ao pleno florescimento humano. (8) Os bens supérfluos não pertencem ao seu proprietário, que exerce quanto a eles uma espécie de zeladoria. E (9) os governantes estão moralmente autorizados a exigir coercitivamente pagamentos de seus súditos se o fizerem conforme a justiça.

Avançaremos para a conclusão geral.

Conclusão

A tributação pode validamente compor um arranjo político destinado a atender as necessidades dos mais pobres. Mais do que isso, a tributação constitui um meio hábil e razoável para tal. Uma maior eficiência de semelhante arranjo tributário-fiscal no polo da arrecadação será alcançada se aos métodos coercitivos tradicionais forem somados outros que estimulem o cumprimento voluntário da lei tributária (como programas de parcelamento). Esse é o núcleo das reflexões que foram aqui desenvolvidas. Outras, igualmente, merecem uma síntese conclusiva, ou acréscimos explicativos ainda que a importância desses

acréscimos e daquelas sínteses para o desenvolvimento do nosso raciocínio seja apenas lateral.

Vamos a elas.

Por sabermos que o tópico tem potencial para suscitar novos debates, colhemos aqui oportunidade para acrescentarmos algumas breves considerações a respeito do caso do garoto baixo que tinha uma túnica grande e do garoto alto que tinha uma túnica pequena³⁶⁹. Entendemos que o tutor de Ciro estava certo. Nada do que afirmamos no capítulo 3³⁷⁰ se contrapõe a essa conclusão. Em suma, defendemos que levar em conta o histórico dos bens não significa necessariamente menosprezar as necessidades dos mais pobres. O que existe de peculiar no caso proposto por Xenofonte é que o jovem Ciro pretendia contemplar as necessidades das partes envolvidas através da convalidação de um ato de violência, o que não está correto. De todo modo, quando se trata de pensar os problemas da justiça distributiva a partir da alocação de peças de roupa, não podemos deixar de lembrar da já mencionada ação de Martinho de Tours³⁷¹. Embora a conduta de Martinho ao retalhar sua própria capa para cobrir o desnudo não se enquadre na moldura clássica dos problemas que surgem na justiça distributiva, os quais envolvem a alocação, por parte da comunidade política, de bens que constituem um estoque comum, cremos que ela representa um modelo bastante preciso de excelência quando se trata de viver em conformidade com o preceito do amor ao próximo, e o conseqüente amadurecimento das virtudes que lhe são conexas. Ou seja, entre a solução que prima pela propriedade em detrimento da atenção às necessidades e aquela outra que faz o oposto, há, ainda, uma terceira via. A via do desprendimento³⁷².

A partir do pensamento de Frankfurt e da sua tese da inocência moral da desigualdade, afirmamos que a desigualdade econômica não é reprovável

³⁶⁹ Ver seção 1.2.

³⁷⁰ Que o que se possui como excedente é possuído a título de zeladoria e que em caso de necessidade extrema os excedentes devem ser comunicados aos necessitados.

³⁷¹ Ver seção 3.1.2, Princípio do Amor ao Próximo.

³⁷² As seguintes linhas de Holland destacam o impacto e o alcance da singela ação de Martinho, eternizada em diversas representações artísticas: “Mais que qualquer prescrição legal, mais que qualquer sermão, a compaixão que demonstrara por um estranho tremendo de frio na neve enfatizava os princípios a que [Martinho de Tours] devotara sua vida: os que possuíam bens tinham um dever de caridade para com os que não possuíam, e esse dever não conhecia limites” (HOLLAND, 2022, p. 156).

moralmente por si só, embora não seja desejável³⁷³. A existência de pessoas ricas, no entanto, é, segundo defendemos, algo importante ou necessário³⁷⁴ por se possibilitar um contrapeso ao poder do príncipe. Haveria alguma contradição aqui? Cremos que não na medida em que mesmo um mal pode ser necessário. Então, com maior razão, uma realidade moralmente neutra (embora indesejável) também poderá ser circunstancialmente útil ou conveniente. E, sob esse ponto de vista, necessária³⁷⁵. Por fim, a indesejabilidade da desigualdade não implica, no nosso pensamento, um compromisso de priorização do combate à desigualdade (que, no limite, poderia levar a algum tipo de ideologia igualitarista). Nossa proposta é a de se associar o combate à desigualdade ao combate à miséria, sem priorizações que podem se mostrar perigosas ao nularem uma dessas duas metas. O reducionismo prioritarista simplifica o que não pode ser simplificado e condena ao esquecimento ou posterga para um futuro sempre adiado compromissos que devemos recordar e honrar.

Sobre a instrumentalidade do combate à desigualdade, temos a acrescentar que essa tarefa é útil na medida em que se presta a reduzir a miséria na base e os abusos no topo da pirâmide. O fim é implementar o que chamamos de “proteção social” (auxílio que a comunidade deve prestar aos mais pobres) e “proteção da sociedade” (defesa da comunidade contra os abusos dos mais ricos). Outro modo de se pensar essa instrumentalidade é o seguinte: O combate à desigualdade é útil na medida em que leva a um combate da miséria, da exclusão e da imobilidade.

Por outro lado, não nos convencemos da plausibilidade dos argumentos de Scanlon a favor de um mérito *não exclusivamente instrumental* do combate à desigualdade³⁷⁶. Isso porque embora possa se aplicar a outros bens da vida, como a educação, quanto à renda, dizer “suficientemente bom” não é o mesmo que dizer “igualmente bom”. Uma comunidade política pode se empenhar para que todos tenham uma renda suficiente sem que, para isso, tenha que garantir que todos tenham uma renda igual.

³⁷³ Seção 1.2.2.

³⁷⁴ Seção 1.2.5.

³⁷⁵ Não custa esclarecer que aqui não falamos em necessidade no sentido de inevitabilidade, mas no sentido de indispensabilidade dada a nossa realidade.

³⁷⁶ Seção 2.1.4.

A crítica que fizemos a pouco ao contratualismo³⁷⁷ tem como alvo tanto os libertários como os igualitários. Ambos pressupõem uma separação forte entre o biológico, o social e o político no homem. O *homo economicus* dos libertários vê a sociedade de fora a fim de avaliar se lhe será proveitoso (economicamente proveitoso) adentrar na sociedade civil. Já o homem imaginado por Rawls no seu experimento mental procede a uma avaliação parecida (mas sob o véu da ignorância) com o fim de estipular sob que Constituição estaria disposto a viver. A perspectiva aristotélico-tomista opõe a essa cisão o *topos* segundo o qual o homem é um animal político. O biológico, o social e o político no homem estão amalgamados, o que nos habilita a ver a entrada em uma Comunidade Política como uma tendência natural no homem e não como um acréscimo tardio (ou meramente pós-biológico). A rigor, nossa estreia no palco da vida social não se dá propriamente com uma entrada, mas com um nascimento. Nesse sentido, não entramos em uma Comunidade, mas nascemos em uma, que poderá ou não ser aquela na qual trabalharemos, criaremos nossos filhos e envelheceremos. Por esse motivo, só no sentido figurado é que falamos³⁷⁸ em deveres pré-políticos. Então “dever pré-político” deve ser lido como um dever que, para além de ser meramente jurídico, é também moral. Para usarmos o léxico de Aquino sobre os modos como as leis humanas podem derivar da lei natural³⁷⁹ deve-se entender “Dever pré-político” como uma norma de direito positivo que deriva da Lei Natural como conclusão de um princípio e não como uma determinação convencional dele.

A respeito da tensão artificialmente exagerada sugerida por Waldron³⁸⁰, entre um regime jurídico para a propriedade privada que privilegie o foco em se contemplar e atender as necessidades dos indivíduos ou outro no qual a integridade da propriedade privada seja a meta principal, a ser assegurada mediante a criação de mecanismos que garantam ao proprietário a exclusividade do acesso ao bem, já pudemos observar que não é demais ambicionar por um sistema que seja ao mesmo tempo previsível e compassivo. É evidente que o modo como essa compatibilização se dará ficará a cargo do direito positivo. Um

³⁷⁷ Seção 3.3.3, Problemas do contratualismo.

³⁷⁸ Como o fizemos na seção 3.3.2.

³⁷⁹ Seção 2.1.1.

³⁸⁰ Ver seção 2.2.1.

exemplo nos ajudará a ilustrar que a compatibilização dos dois valores (necessidade e propriedade) não é uma quimera disforme, nem uma utopia inalcançável. Necessidade e propriedade se compatibilizam, por exemplo, na solução que a tradição tem encontrado para o problema do furto famélico, a qual consiste, grosso modo e para usarmos uma linguagem contemporânea, em excluir sua ilicitude³⁸¹. Observe-se que a exclusão da ilicitude do furto famélico não implica nem a revogação dos direitos de propriedade (que poderia agradar ao coletivista) e nem o desdém pelas necessidades dos famintos (que poderia agradar a quem tende a sacralizar o direito de propriedade). Ao se adotar essa solução, nem se encarcera o faminto e nem se expropria o rico³⁸². Trata-se, portanto, de uma solução conciliatória.

E cremos que a tradição fraternalista constitui uma promissora fonte de outras sínteses conciliatórias como a que acabamos de mencionar.

Alguém poderia indagar, por exemplo, se o que está por trás da promoção de pautas igualitárias não seria a mera inveja. E se o que move os libertários não seria o puro desprezo. Afinal, é tentador descrever as disputas políticas a respeito de medidas de justiça distributiva como uma arena na qual adentram dois oponentes: o desprezo e a inveja. O desprezo que os ricos sentem pelos pobres e a inveja que os pobres têm dos abastados.

³⁸¹ Essa é a solução que se adota no Brasil ao se enquadrar o furto famélico na excludente de ilicitude do art. 21, I do Código Penal: “Art. 23 - Não há crime quando o agente pratica o fato I - em estado de necessidade”. Encontramos estratégia semelhante já no *Decretum* de Graciano em cujo § 3º, do capítulo 7 da distinção 1, é relacionada como uma noção que se origina do direito natural a ideia de que todas as coisas devem ser possuídas em comum. Em comentário a respeito do conceito de “posse em comum”, o glosador deixa escrito o seguinte: “Isso é, nada pertence a uma pessoa por direito divino. Ou se pode afirmar que ‘comum’ significa ser compartilhado em tempo de necessidade (...). De fato, de acordo com o Direito da Ilha de Rodes, a comida em particular era comum em tempos de perigo. Dig. 14, 2, 2, 2; C. 12 q. 1 c 2” (GRACIANO, 1993, p. 6 [D 1, c 7, § 3º]). Também Aquino segue a mesma trilha: “se a necessidade é de tal modo evidente e urgente, que seja manifesto que se deva obviar à instante necessidade com os bens ao nosso alcance, quando por exemplo é iminente o perigo para a pessoa e não se pode salvá-la de outro modo, então alguém pode licitamente satisfazer à própria necessidade utilizando o bem de outrem, dele se apoderando manifesta ou ocultamente. E esse ato, em sua própria natureza, não é furto ou rapina” (AQUINO, 2012a, p. 166 [ST, II-II, q. 66, a. 7, respondeo]).

³⁸² Eis a síntese que Tom Holland faz do estado dessa questão no século de Graciano (Século XII): “Um indigente esfaimado que roubava de um homem o fazia, de acordo com um número crescente de estudantes de direito, *iure naturali*, ‘de acordo com a lei natural’. Assim, não podia ser considerado culpado de crime, pois meramente tomara o que lhe pertencia. Era o avaro rico, e não o ladrão esfaimado, o objeto da desaprovação divina. Qualquer bispo confrontado com tal caso, concluíram os advogados canônicos, tinha o dever de assegurar que o homem rico contribuísse com sua parte das esmolas” (HOLLAND, 2022, p. 243).

No entanto, enxergamos, através das lentes da tradição aristotélico-tomista, méritos em ambas as abordagens.

O mérito do paradigma igualitário é o de trazer ao centro do debate público a lembrança de que, ao projetar o sistema tributário, o Estado não pode se preocupar apenas com a eficiência econômica. Também o valor justiça haverá de ser promovido³⁸³. Mas não falamos meramente de uma distribuição justa (equânime) da carga tributária³⁸⁴, mas de um sistema que ajude os proprietários a se desincumbirem das suas obrigações que derivam dos deveres de reciprocidade, de respeito e de solidariedade, e que compõem o panorama normativo de uma sociedade verdadeiramente fraterna como a vislumbrada pelo constituinte de 1988³⁸⁵.

E o mérito dos pensadores do paradigma libertário é o de nos lembrar que a liberdade põe no chão a tentativa de adoção de um padrão de igualdade. Há de se relativizar mesmo a importância da igualdade econômica como meta a ser perseguida. Os autores da tradição aristotélico-tomista não abordam os problemas na justiça distributiva perseguindo, necessariamente, a igualdade material, pois embora a igualdade seja um dado de fundamental importância para a construção da noção de justiça, temos que ponderar que na resolução de problemas de justiça distributiva ela desempenhará um papel de princípio residual, o qual entrará em cena apenas quando outros critérios forem inaplicáveis. Afinal, o objetivo da justiça distributiva não é a igualdade material, mas o bem comum³⁸⁶.

Mas que outros critérios seriam esses? Vejamos.

³⁸³ Cf. (MURPHY e NAGEL, 2005, p. 16).

³⁸⁴ Tradicionalmente, o tópico “justiça na tributação” tem sido visto como oportunidade para se refletir sobre o modo justo de se distribuir a carga tributária. Foi para analisar esse problema, por sinal, que os teóricos da tributação se utilizaram da noção de equidade, em sua modalidade vertical e horizontal.

³⁸⁵ Cf. preâmbulo da CF: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça *como valores supremos de uma sociedade fraterna*, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL” (destacamos).

³⁸⁶ Cf. (FINNIS, 2007, p. 172).

Eis alguns dos parâmetros (concorrentes com o parâmetro da igualdade) aplicáveis para resolver problemas de distribuição³⁸⁷: (1) *Necessidade*: Sugerimos a seguinte máxima para sintetizar esse critério: "comida para o faminto, água para o sedento, roupas para o desnudo e teto para o desabrigado". (2) *Função*: Poderíamos sintetizar esse critério com a seguinte máxima: "Armas para os soldados". (3) *Capacidade*: Finnis diz: "Flautas para flautistas"³⁸⁸. (4) *Recompensas e contribuições*: Trata-se de se estimular (recompensar) a conduta meritória: "O bônus a quem agiu meritoriamente". (5) *Criação, previsão e aceitação de riscos evitáveis*: Trata-se de se desestimular a conduta que tenha gerado ou agravado um risco: "O ônus a quem causou o dano".

Não há necessariamente injustiça no simples fato de existirem pessoas ricas e pessoas pobres. A injustiça não está na desigualdade econômica em si, mas no descumprimento, por parte dos ricos, do seu dever de distribuir os seus bens excedentes (*superflua*)³⁸⁹.

Mas também é certo que não haveremos de perseguir, a todo custo, o valor da liberdade individual ante o Governo Limitado, que certamente não terá o nível de absentéismo Estatal almejado pelos advogados do Estado Mínimo. Isso porque o Governo Limitado assume, em coerência com as balizas éticas e com as restrições jurídicas aplicáveis, o compromisso de favorecer o pleno florescimento humano dos cidadãos. Medida que pressupõe a seleção e promoção de uma modelo de boa vida, que não é compatível nem com o desprezo e nem com a indolência.

Por fim, considerando, como já dito, que a vida em uma comunidade política é uma tendência natural do (e *no*) homem³⁹⁰; e considerando, ainda, que, como todo artefato, a comunidade política possui uma finalidade³⁹¹; e que a finalidade da comunidade política é precisamente o cumprimento da tarefa de vivermos juntos³⁹², temos que é no palco da fraternidade (na prática fraterna), e só nele, que poderemos ambicionar por encontrarmos personagens (cidadãos)

³⁸⁷ Embora nenhum deles possa ser aplicado universalmente. Como lembra Finnis: "Não existe qualquer critério universalmente aplicável para resolver questões de distribuição"(FINNIS, 2007, p. 173).

³⁸⁸ Cf. (FINNIS, 2007, p. 173).

³⁸⁹ Cf. (FINNIS, 2007, p. 172).

³⁹⁰ Cf. (ARISTÓTELES, 2019, p. 33 [*Pol.* 1253a1]).

³⁹¹ Ou seja, está vinculado a uma intenção. Falamos da *Condição de Intenção* a que alude Crowe (cf. CROWE, 2019, p. 160).

³⁹² Cf. (MARITAIN, 1956, p. 241).

mais livres (de ações invasivas do governo) e mais iguais (em dignidade e direitos).

Com isso não afirmamos uma primazia da fraternidade enquanto valor, mas uma precedência da fraternidade enquanto vivência, enquanto prática. Afinal se fosse possível desistirmos de vivermos juntos, já não poderíamos alcançar a liberdade que buscamos ou a igualdade que merecemos.

Referências

- AGOSTINHO. **O Livre-Arbitrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALLINGHAM, Michael. **Distributive Justice**. Nova Iorque: Routledge, 2014.
- ALVAREDO, Facundo e PIKETTY, Thomas. The Dynamics of Income Concentration in Developed and Developing Countries: A View from the Top In LÓPEZ-CALVA, Luis F. e LUSTIG, Nora. **Declining Inequality in Latin America: A Decade of Progress?** Nova Iorque: Brookings Institution Press, 2010.
- AMORIM FILHO, Agnelo. **Crítério Científico para distinguir a prescrição da decadência e para identificar as ações imprescritíveis**. In Revista dos Tribunais. Vol. 300, de outubro de 1960. p. 7.
- ANDERSON, Elizabeth S. **What is the Point of Equality?** In Ethics, vo. 109, nº 2 (Jan., 1999). Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Volume 5. São Paulo: Edições Loyola, 2012b.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Volume 6. São Paulo: Edições Loyola, 2012a.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Volume 4. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Volume 3. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Volume 2. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- AQUINO, Tomás de. **Do Governo dos Príncipes ao Rei de Cipro**. Tradução de Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Edipro, 2013.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra Gentiles: Book Three**. Providence, Part I. Tradução de Vernon J. Bourke. Nova Iorque: Image Books, 1956.
- AQUINO, Tomás de. **Catena Aurea: Comentarios al Evangelio de San Lucas**. Madri: Ivory Falls Books, 2016.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.
- ATKINSON, Anthony B. **Desigualdade: O que pode ser feito?** Tradução de Elisa Câmara. São Paulo: Leya, 2015.
- BALEIRO, Aliomar. **Uma introdução à ciência das finanças e à política fiscal**. Rio de Janeiro: Forense, 1964.
- BARZOTTO, Luis Fernando. **Filosofia do Direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.
- BARZOTTO, Luis Fernando e MATZENBACHER, Guilherme Petry. **Constitucionalismo Contemporâneo e Fraternidade: Uma Abordagem**

Antropológica. In: Cremades J., Hermida C. (eds) *Encyclopedia of Contemporary Constitutionalism*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-31739-7_175-1 (2021).

BARZOTTO, Luis Fernando. **Causas da Fraternidade**: Uma investigação analítica. No prelo.

BONNEY, Margaret; BONNEY, Richard e ORMROD, Mark (Editores) **Crises, Revolutions and Self-sustained Growth**: Essays in European Fiscal History, 1130 -1830. Stamford: Paul Watkins Publishing, 1999. 456 p.

BOYLE, Joseph. **A Natural Law Perspective on economic equality**. IN *Economic Equality and Morality: Diverse ethical perspectives*. MADSEN, Richard e SULLIVAN, Wilson (organizadores). Washington: Brookings Institution, 2019a, p. 91-104.

BOYLE, Joseph. **Rerum novarum (1891)**. IN *Catholic Social Teaching: A Volume of Scholarly Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019b. p. 69-89.

BOYLE, Joseph. **Fairness in Holdings**: A Natural Law Account of Property and Welfare Rights. IN *Social Philosophy & Policy*, 18 (1), (2001): 206-226.

BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle**: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD. Princeton: Princeton University Press, 2012.

BREGMAN, Rutger. **Utopia para Realistas**: Como construir um mundo melhor. Tradução de Leila Couceiro. Rio de Janeiro: Sextante, 2018.

BUKOWSKI, Charles. **Factótum**. Tradução de Pedro Gonzaga. Porto Alegre: L&PM, 2010.

CALHOUN, Allen. **Tax Law, Religion, and Justice**: An Exploration of Theological Reflections on Taxation. Nova Iorque: Routledge, 2021.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CHARTIER, Gary. **Economic Justice and Natural Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Um Esboço da Sanidade**: Pequeno manual do distributismo. Tradução de Raul Martins. Campinas: Ecclesiae, 2016.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Ortodoxia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

CHURCHILL, Winston Leonard Spencer. **Sangue, Suor e Lágrimas**: Volume I. Tradução de R Magalhães Júnior e Lya Cavalcanti. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1973a.

CHURCHILL, Winston Leonard Spencer. **Sangue, Suor e Lágrimas**: Volume II. Tradução de R Magalhães Júnior e Lya Cavalcanti. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1973b.

CRISP, Roger. **Introduction** In *Nicomachean Ethics*. Tradução de Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CROWE, Jonathan. **Natural Law and the Nature of Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

DICKENS, Charles. **A Christmas Carol**. In. *A Christmas Carol and Other christmas books*. Oxford: Oxford University Press, 2006 [1843].

- DICKERSON, SS e KEMENY ME. **Acute stressors and cortisol responses: a theoretical integration and synthesis of laboratory research.** In. Psychol Bull. (maio de 2004), p. 355-391.
- DALRYMPLE, Theodore. **A Vida na Sarjeta: O círculo vicioso da miséria moral.** Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.
- DWORKIN, Ronald. **A raposa e o porco-espinho: Justiça e valor.** Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a Sério.** Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FINNIS, John Mitchell. **Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory.** Oxford: Oxford University Press, 2004.
- FINNIS, John Mitchell. **Lei Natural e Direitos Naturais.** Tradução de Leila Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.
- FINNIS, John M. **Natural Law and Natural Rights.** Oxford: Oxford University Press, 2011a [Segunda Edição].
- FINNIS, John Mitchell. **A Grand Tour of Legal Theory.** In Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV. Oxford: Oxford University Press. 2011b. p. 91–156.
- FINNIS, John Mitchell. **Euthanasia and Justice.** In Human Rights & Common Good. Collected Essays: Volume III. Oxford: Oxford University Press. 2011c. p. 211–241.
- FINNIS, John. **Virtue and the Constitution.** IN Human Rights & Common Good. Collected Essays: Volume III. Oxford: Oxford University Press, 2011d. p. 107-115.
- FINNIS, John Mitchell. **Law as Coordination.** In Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV. Oxford: Oxford University Press. 2011e. p. 66–73.
- FINNIS, John Mitchell. **Equality and Differences.** In The American Journal of Jurisprudence. Vol. 56. 2011f. p. 17–44.
- FINNIS, John. **Limited Government.** IN Human Rights & Common Good. Collected Essays: Volume III. Oxford: Oxford University Press, 2011g. p. 83-106.
- FINNIS, John. **Distributive Justice and the bottom line.** IN Human Rights & Common Good. Collected Essays: Volume III. Oxford: Oxford University Press, 2011h. p. 76-82.
- FINNIS, John. **Fundamentos de Ética.** Tradução de Arthur M. Ferreira Neto. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- FINNIS, John. **Aquinas and Natural Law Jurisprudence.** In DUKE, George e GEORGE, Robert P. (Editores). Natural Law Jurisprudence. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- FINNIS, John. **Aquinas as a Primary Source of Catholic Social Teaching.** IN Catholic Social Teaching: A Volume of Scholarly Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 11-33.
- FRANKFURT, Harry G. **On Inequality.** Princenton: Princenton University Press, 2015.
- FUKUYAMA, Francis. **The end of history and the last man.** Nova Iorque: The Free Press, 1992.
- FUKUYAMA, Francis. **Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment.** Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

- GARLAND, David. **A Cultura do Controle**: Crime e ordem social na sociedade contemporânea. Trad. de André Nascimento. Rio de Janeiro: Revan, 2008.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. **O Homem e a Eternidade**: A vida eterna e a profundidade da alma. Tradução de José Eduardo Câmara de Barros Carneiro. Campinas: Ecclesiae, 2018.
- GRACIANO. **The treatise on laws with the ordinary gloss**. [excerto do *Decretum* D. 1-20] Tradução do texto principal: Augustine Thompson. Tradução da glosa: James Gordley. Washington: The Catholic University of America Press, 1993.
- HANNI, Michael e MARTNER, Ricardo. Inequality, Taxation, and Public Transfers in Latin America. In **Tax, Inequality, and Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- HASKINS, Ekaterina V. Endoxa, Epistemological Optimism, and Aristotle's Rhetorical Project. In **Philosophy & Rhetoric**. Volume 37, Número 1. Páginas 1-20. University Park: Penn State University Press, 2004.
- HAYEK, Friedrich A. **Direito Legislação e Liberdade**. Volume II: A miragem da Justiça Social. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. São Paulo: Visão, 1985a.
- HAYEK, Friedrich A. **Direito Legislação e Liberdade**. Volume III: A Ordem Política de um Povo Livre. Tradução de Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1985b.
- HAYEK, Friedrich A. **Os Fundamentos da Liberdade**. Tradução de Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stell. São Paulo: Visão, 1983.
- HAYEK, Friedrich A. **O Caminho da Servidão**. São Paulo: Instituto Von Mises Brasil, 2010.
- HEMEL, Daniel J. Basic Income as a Human Right? In **Tax, Inequality, and Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- HOLLAND, Tom. **Domínio**: O Cristianismo e a criação da mentalidade ocidental. Tradução de Alessandra Bonruquer. Rio de Janeiro: Record, 2022.
- HOLMES, Stephen e SUNSTEIN, Cass R. **O custo dos direitos**: Por que a Liberdade depende dos impostos. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- HUME, David. **Ensaio Morais, Políticos e Literários**. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.
- HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2003.
- KAPLOW, Louis. **Horizontal Equity**: Still searching for a principle. Harvard Law School. John M. Olin Center for law, economics and business. Discussion Paper Series. Paper 85 (1991).
- KAMIN, David. **Reducing Poverty, Not Inequality**: What Changes in the Tax System Can Achieve. IN New York University Law and Economics Working Papers. Paper 333 (2013).
- LAHEY, Kathleen A. "Taxing for Growth" vs. "Taxing for Equality". In **Tax, Inequality, and Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- LAVINAS, Lena. **Programas de Garantia de Renda Mínima**: Perspectivas Brasileiras (Texto para Discussão no 596). Rio de Janeiro: IPEA, 1998.

- LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica Rerum Novarum** (15-05-1891). Disponível em https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html . Acesso em 29-06-2022.
- LEWIS, Clive Staples. **Reflexões Cristãs**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.
- LEWIS, Clive Staples. **A Abolição do Homem**. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- LOCKE, John. **Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration**. Oxford: Oxford University Press, 2016 [1689].
- LÓPEZ-CALVA, Luis F. e LUSTIG, Nora. Explaining the Decline in Inequality in Latin America: Technological Change, Educational Upgrading, and Democracy. IN **Declining Inequality in Latin America: A Decade of Progress?** Nova Iorque: Brookings Institution Press, 2010.
- McGEE, Robert W. BENK, Serkan. YÜZBASLI, Bahadır. **How religions affect attitudes toward ethics of tax evasion? A comparative and demographic analysis**. Journal for the study of religions and ideologies, vol. 14, 41ª edição (verão de 2015): p. 202 - 223.
- McLEOD, Owen. Aristotle's Method. **History of Philosophy Quarterly**. Volume 12, Número, 1, Janeiro, 1995, p. 1-18.
- MACLEOD, Adam J. **Property and Practical Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1956.
- MEREDITH, Christopher Todd. **The ethical basis for taxation in the thought of Thomas Aquinas**. IN Journal of Markets & Morality. Volume 11, número 1 (Primavera de 2008). p. 41 - 57.
- MILL, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. Tradução de Pedro Madeira. Lisboa: Edições 70, 2020.
- MILL, John Stuart. **Princípios de Economia Política: Volume III**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MONSON, Andrew e SCHEIDEL, Walter. **Introduction**. In MONSON, Andrew e SCHEIDEL, Walter (editores). Fiscal Regimes and The Political Economy of Premodern States. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- MURPHY, Mark. **Two Unhappy Dilemmas for Natural Law Jurisprudence**. In DUKE, George e GEORGE, Robert P. (Editores). Natural Law Jurisprudence. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- MURPHY, Liam e NAGEL, Thomas. **O mito da propriedade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MUSGRAVE, Richard Abel. Horizontal Equity, Once More. **National Tax Journal**, Vol. 43, número 2 (junho de 1990), p. 113-122.
- NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- NOZICK, Robert. **The Examined Life: Philosophical Meditations**. Nova Iorque: Simon & Schuster, 1989.
- OKUN, Arthur M. **Equality and Efficiency: The big Tradeoff**. Washington: Brookings Institution Press, 2015.

OWEN, G. E. L., 1960, Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle. In **Plato and Aristotle in the Mid-Fourth Century**, Göteborg: Almqvist and Wiksell, 1960. 163–190.

PAYNE, Keith. **The Broken Ladder: How Inequality affects the way we think, live, and die**. Nova Iorque: Penguin, 2017.

PICKETT, Kate e WILKINSON, Richard G. **The spirit level: Why greater equality makes societies stronger**. Nova Iorque: Bloomsbury Press, 2010.

PIO XII, Papa. **Carta Encíclica QUADRAGESIMO ANNO** (15-05-1931). Disponível em https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragésimo-anno.html

Acesso em 29-06-2022.

PIKETTY, Thomas. **O Capital no Século XXI**. Tradução de Mônica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

POSNER, Eric A. e WEYL, E. Glen. **Mercados Radicais: Reinventando o capitalismo e a democracia para uma sociedade justa**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Portfolio-Penguin, 2019.

RAWLS, John. **Liberalismo Político**. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RICARDO, David. **Princípios de Economia Política e Tributação**. Tradução de Paulo Henrique Ribeiro Sandroni. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

ROGERS, Joel e WRIGTH, Erik Olin. **American Society: How it really works**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A Origem da Desigualdade entre os Homens**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SALLES, Sergio de Souza; OLIVEIRA, Maurício Melo de; e SILVA, Jéssica Alilne do Nascimento. **Lei Natural e Regra de Ouro em Tomás de Aquino**. In, Aquinate, n. 15 (2011), 90-115.

SANCHES, J. L. Saldanha. **Justiça Fiscal**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2010.

SARTORI, Giovanni. **O que é democracia?** Tradução de Geórgia de Souza Cagneti. Curitiba: Atuação, 2017.

SCANLON, Thomas Michael. **Why Does Inequality Matter?** Oxford: Oxford University Press. 2018.

SCHEIDEL, Walter. **The Great Leveler: Violence and the history of inequality from stone age to the twenty-first century**. Princeton: Princeton University Press, 2017.

SEARLE, John R. **The Construction of Social Reality**. Nova Iorque: The Free Press, 1995.

SEN, Amartya. **A Ideia de Justiça**. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SEN, Amartya. **Desigualdade Reexaminada**. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001.

- SMITH, David Livingstone. **Less than Human**: why we Demean, Enslave, and Exterminate Others. Nova Iorque: St. Martin's Press, 2011.
- SMITH, Adam. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Indianápolis: Liberty Classics, 1976.
- SMITH, Eric; MULDER, Monique; BOWLES, Samuel; GURVEN, Michael; HERTZ, Thomas e SHENK, Mary. **Production Systems, Inheritance, and Inequality in Premodern Societies**. *Current Anthropology*. 51. (2010) 85-94.
- SOWELL, Thomas. **Os intelectuais e a Sociedade**. Tradução de Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações, 2011.
- TAN, James. **The Roman Republic**. In MONSON, Andrew e SCHEIDEL, Walter (editores). *Fiscal Regimes and The Political Economy of Premodern States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- VAN CLEVE, Nicole Gonzalez. **Crook County**: Racism and Injustice in America's Largest Criminal Court. Stanford: Stanford University, 2016.
- VAN PARIJS, Philippe. **Why Surfers Should be Fed**: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income. In *Philosophy & Public Affairs* 20, no. 2 (1991): 101–131. <http://www.jstor.org/stable/2265291>.
- VAN PARIJS, Philippe e VANDERBORGHT, Yannick. **Basic Income**: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea**: Vidas dos santos. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VILLEY, Michel. **Questões de Tomás de Aquino sobre Direito e Política**. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- WALDRON, Jeremy. **The Right to Private Property**. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- WALDRON, Jeremy. **Liberal Rights**: Collected Papers: 1981 - 1991. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- WALDRON, Jeremy. **God, Locke, and Equality**: Christian Foundations of John Locke's Political Thought. Cambridge: Harvard University, 2002.
- WALDRON, Jeremy. **Nozick and Locke**: Filling the space of rights. In *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*. PAUL, Ellen Frankel et al (Editores). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- WALDRON, Jeremy. **One Another's Equals**: The basis of human equality. Cambridge: Harvard University, 2017.
- WALDRON, Jeremy. **The Rule of Law and the Measure of Property**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- XENOFONTE. **Ciropedia**. Tradução de Ana Vehas Sansalvador. Madri: Editorial Gredos, 1987.
- ZUCMAN, Gabriel. **The Hidden Wealth of Nations**: The Scourge of Tax Havens. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.